

Tüskés Gábor – Knapp Éva
A TEXTUALIZÁLT RÁKÓCZI

Tüskés Gábor – Knapp Éva

A TEXTUALIZÁLT RÁKÓCZI



Balassi Kiadó · Budapest

A könyv megjelenését támogatta

Unterstützt von / Supported by



Alexander von Humboldt
Stiftung / Foundation

Lektorálta
Mészáros Kálmán
Szörényi László

Borítókép
Id. David Richter: II. Rákóczi Ferenc képmása, 1704
Magyar Nemzeti Múzeum, Történelmi Képcsarnok, ltsz. 54. (részlet)

© Tüskés Gábor, 2023
© Knapp Éva, 2023

ISBN 978-963-456-135-4

A kiadásért felel a Balassi Kiadó igazgatója
Felelős szerkesztő Gilicze Ágnes
Borító és tördelés Hollós János
Készült az OOK Press nyomdában
Felelős vezető Szathmáry Attila

TARTALOM

ELŐSZÓ.....	9
I. A SZEMÉLYES ÉS NEMZETI IDENTITÁS TÖRTÉNETI KONSTRUKCIÓ	
Az önéletrajzi és vallási műfajok határán: <i>Confessio peccatoris</i>	19
Keletkezés	23
Szerzői motiváció, program, források	34
Szerkezet, témák, motívumok	42
Az én-írás retorikája	55
Műfaj	66
Utóélet	74
Fikció és valóság a <i>Confessio peccatoris</i> ban: a lengyelországi emigráció ábrázolása	77
Narratológia és fikcionalitás	77
A lengyelországi tartózkodás textualizációja a <i>Confessió</i> ban	85
A misszilis levelek tanúsága	90
Politikai védőírat és történeti forrás spirituális keretben: a <i>Mémoires</i>	95
Műfaj	97
Az ajánló levél	99
Önreflexió és múltértelmezés	101
Az elbeszélés kronológiája	104
Történelem- és valóságsemlélet	106
Kéziratok, megjelenés	108
A pátria képe az önéletrajzi írásokban	111
A források	111
A magyar történelem Rákóczinál	113
Társadalom, gazdaság, a szabadságharc előtörténete	117
A magyar katonaság a szabadságharcban	124
II. SZEMANTIKAI ÉS FUNKCIONÁLIS TERMINOLÓGIAI VIZSGÁLATOK	
A bűn fogalma és retorikája a <i>Confessio peccatoris</i> ban	135
Bűnjegyzék és tipológia	136

A bűn felfogása	141
A bűn és bűnbánat retorikája	145
Források, minták, párhuzamok	151
A kegyelem fogalma és elmélete a <i>Confessio peccatoris</i> ban	155
Fogalomhasználat, tipológia, funkciók	156
Elmélet	166
Retorika	174
Referenciális keretek	177
<i>Cupiditas</i> és <i>concupiscentia</i> az életműben	196
<i>Cupiditas</i> és <i>concupiscentia</i> az önéletrajzi elbeszélésekben	200
a) Antropológia	201
b) Politika	203
c) Morálfilozófia	205
d) Teológia	207
A politico-morális értekezések tanúsága	212
<i>Cupiditas</i> és <i>concupiscentia</i> az <i>Aspirationes</i> és a <i>Meditationes</i> kontextusában	221
Referenciális keretek	233
a) Augustinus	233
b) Pascal	240
c) Nicole	244
d) Bossuet	246
Rákóczi <i>veritas</i> -diskurzusa	250
Rákóczi és az igazság: alapvetés	255
Igazságpárhuzamok Rákóczi életében	260
Antropológiai, morálfilozófiai megjegyzések	262
Az igazság teológiája	264
<i>Iustitia</i> és <i>misericordia</i>	265
A <i>veritas</i> és a történelem	268
A <i>veritas</i> természetrajza	271
A Biblia és a <i>veritas</i>	275
A <i>veritas</i> retorikája	278

III. FORRÁSELEMZÉSEK

Az <i>Aspirationes/Aspirations</i> irodalmi mintáihoz	283
Az <i>aspiratio</i> elméletéhez	286
<i>Aspirationes Principis Christiani</i> – Egy keresztény fejedelem fohászai . . .	294
<i>Aspirationes occasione belli</i> – Fohászok háború esetén	301

<i>Aspirationes contemplativae ante et post sacram communionem – Szentáldozás előtti és utáni szemlélődésben fogant fohászok</i>	309
Munkamódszer	317
A két meditációgyűjtemény kontextusai és forrásai	319
Keletkezés	320
Tartalom, szerkezet	324
Műfaji kontextus	330
Források	335
Nyelv, stílus, retorika	350
Utóélet	353
A rodostói könyvtár új rekonstrukciós kísérlete	355
Könyvjegyzék	364
IV. FORDÍTÁS- ÉS KIADÁSTÖRTÉNET	
A <i>Confessio peccatoris</i> 18. századi francia fordításai	385
Kutatástörténet	385
A fordítók	388
A kéziratok	395
A kritikai kiadás	400
A <i>Confessio peccatoris</i> kiadás- és fordítástörténetéhez	406
Az 1876-os kiadás	406
Az első magyar fordítás	408
1907–1942	410
1953–1964	411
1970–2022	413
ÖSSZEGZÉS	417
FÜGGELÉK	
A két meditációgyűjtemény tartalmi összefoglalása	441
<i>Meditációk magányos beszélgetések formájában a Szentírásról</i>	441
Az 1723. év meditációi	465
RÖVIDÍTÉSEK	473
A FEJEZETEK ELSŐ ÉS IDEGEN NYELVŰ VÁLTOZATAINAK MEGJELENÉSE	477
NÉVMUTATÓ	481

ELŐSZÓ

Ez a könyv az elmúlt három évtizedben II. Rákóczi Ferenc írói életművével kapcsolatban végzett kutatásaink eredményeit összegzi. Tárgya nem az egész életmű, hanem a franciaországi és törökországi emigrációban 1715 után keletkezett írások csoportja. Kiindulópontja a felismerés, amely szerint az irodalmi szempontból számba vehető művek többsége a szabadságharc elvesztése után, a száműzetés idején keletkezett. Műfaji változatosságuk ellenére ezek az írások nyelvileg egységet alkotnak, mivel kivétel nélkül latin és/vagy francia nyelven készültek. A kora újkor két meghatározó diskurzusa, a politikai és a vallási gondolatcsere metszéspontján helyezkednek el, más-más módon részesülve belőlük és hozzájárulva ezekhez, kiegészülve a szerzői szubjektum művenként változó arányú, a 18. század folyamán Európa-szerte felerősödő jelenlétének tendenciájával.

Ismeretes, hogy az antikvitástól kezdve jelentős irodalmi művek keletkeztek a szerzők származáshelyének etnikai vagy földrajzi határain kívül, gyakran az anyanyelvtől eltérő nyelven. Az emigráció és a száműzetés tapasztalata végig kíséri Rákóczi életének utolsó két évtizedét, és valamilyen formában megjelenik minden ekkor írt munkájában. A kényszerű és huzamos külföldi tartózkodás lehetőséget adott számára önmaga és a világ teljesebb megismerésére, korábbi nézetei egy részének módosítására vagy gyökeres megváltoztatására. Figyelembe vettük, hogy a száműzött vagy emigrált történelmi személyiségek távollétük révén gyakran fokozott érzelmi hatást fejtenek ki a népükre, és a száműzetéssel többnyire együtt járó üldözés, megpróbáltatás, esetenként áldozattá válás hozzájárulhat a népszerűség és a tisztelet növeléséhez.¹ Különösen így van ez akkor, amikor az adott személyiségben és népben egyaránt megvan a hajlandóság a hírnév biztosította halhatatlanság tekintetbe vételére, a kudarcok sikerré mitizálására, a mítosz- és hőszteremtésre.

Rákóczi írói munkásságának pontosabb körvonalai csak napjainkban kezdenek kibontakozni, mivel a száműzetésben készült munkák csak kisebb részben jelentek meg nyomtatásban a keletkezéshez közeli időpontban, jelentős késéssel vagy még úgy sem váltak részévé a magyarországi irodalmi folyamatoknak; az életmű kritikai kiadása lezáratlan. A történettudomány az utóbbi időben

¹ L. Stefan ZWEIF, *Castellio gegen Calvin. Oder ein Gewissen gegen die Gewalt*, Wien, Leipzig, Zürich, Herbert Reichner Verlag, 1936, 55–56.

szerencsésen túllépett a „kuruc–labanc világ” fekete-fehér ábrázolásán, megkezdte a függetlenségi küzdelem és az azzal egy időben zajló polgárháború történetével kapcsolatos részletkérdések, köztük a résztvevők szerepének elfogultságoktól mentes, realisabb megközelítésre törekvő, nemzetközi, reálpolitikai és más szempontokat is figyelembe vevő tisztázását.² Az újabb kutatások több ponton helyesbítették a korábbi szakirodalomban elterjedt nézeteket Rákóczival és a szabadságharc különböző eseményeivel kapcsolatban, egyben rámutattak, a fejedelem katonai, politikai és diplomáciai elképzelései többször nélkülözték a realitásokat. A történettudomány felismerte a két önéletrajzi mű alapvetően irodalmi karakterét, és kijelölte Rákóczi helyét a felvilágosult abszolutizmus kelet-közép-európai előfutárai és a döntően francia mintákon tájékozódó politikai moralisták között. Míg korábban a források „kuruc” vagy „labanc” irányzata nagymértékben befolyásolta az értékelést, az előzőleg hiteles történeti forrásnak tartott dokumentumok egy részének műfaji keveredése és alaposabb vizsgálata módosította a besorolást; a történeti hitelesség kérdése több forrás esetében átértékelődött vagy vitatottá vált. Az önéletrajzi írásokat a történettudomány ma egyre kevésbé az egyéniség „feltárulkozásaként” értelmezi, és inkább azt vizsgálja, a „társadalmi én” hogyan formálódott a személyekhez, szokásokhoz, elvárásokhoz, eseményekhez és más tényezőkhez fűződő kapcsolatokban.

Az életmű kritikai kiadásának készítésével egy időben az irodalomtörténet megkezdte Rákóczi francia nyelvű irodalmi tájékozottsága forrásainak tisztázását, a latin és francia nyelvű kéziratanyagot textológiai és filológiai kérdéseinek vizsgálatát. Kovács Ilona rámutatott a francia nyelv használatának szimbolikus tartalmára és közvetítő szerepére a száműzött fejedelem és a nyugati civilizáció, illetőleg a családjától elszakadt apa és fiai között.³ Világossá vált, hogy a művek egy részének kétnyelvűsége egyszerre a hontalanság kifejeződése és a kor követelménye. A latin eredetivel rendelkező francia fordítások a szövegtranszfer speciális formájának tekinthetők. Bizonyítást nyert, hogy az életmű alapvető jellemzője a többműfajúság és a műfaji keveredés. A két önéletrajzi mű műfajilag különösen összetett, egymással szoros kölcsönhatásban álló, belső ellentmondásoktól sem mentes alkotás; a janzenista színezetű vallásosság bizonyos

² L. például „...kedves hazám boldogulása munkáját kezébe adom...” *Történészek a szatmári békéről: „árulás vagy reálpolitikai lépés”*. A Szatmárnémetiben 2001. április 27-én megrendezett történeti konferencián elhangzott előadások szerkesztett változatai, szerk. TAKÁCS Péter, Nyíregyháza, Periférián Alapítvány, Szabolcs-Szatmár-Bereg Megyei Önkormányzat Levéltára, 2003; CZIGÁNY István, Rendi felkelés Magyarországon. A Rákóczi-szabadságharc, in *Magyarország hadtörténete, II, Az oszmán hódítás kora 1526–1718*, szerk. MÉSZÁROS Kálmán, Budapest, Zrínyi Kiadó, 2020, 447–484.

³ Kovács Ilona, Az írói szándék értelmezése Rákóczi műveiben, in *Irodalom, történelem, folklór. Mikes Kelemen születésének 300. évfordulójára. A budapesti Mikes-konferencián elhangzott előadások*, szerk. HOPP Lajos, PINTÉR Márta Zsuzsanna, Tüskés Gábor, Debrecen, Ethnica Alapítvány, 1992, 25–31, itt: 28–30.

mértékben áthatja a nem kifejezetten vallásos tárgyú írásokat is. Igazolódott, hogy az írói szándék és a megcélzott közönség művenként különbözik. Rákóczit nem elsősorban esztétikai megfontolások vezették, az írások többségét a stiláris tökéletesség iránti közömbösség jellemzi. Egyértelművé vált, hogy a történettudomány is csak akkor tudja megfelelő módon felhasználni az önéletrajzi műveket, ha figyelembe veszi az irodalomtudomány által feltárt új összefüggéseket. Mindeddig viszonylag kevés figyelem fordult a művek szerkezeti, elbeszéléstechnikai, retorikai és terminológiai sajátosságaira, eszmetörténeti összefüggéseire, szerző és elbeszélő viszonyára. Keveset tudunk a fikcionalitás kérdéséről, tényszerűség és fikcionalizálás kapcsolatáról, a forráshasználat módzatairól, a forrásokhoz és irodalmi mintákhoz fűződő összetett viszonyról, a művek motivikus és intertextuális egymásba ágyazottságáról, egymásban való tovább épüléséről. A jelen kötet ezekben a kérdésekben tesz kísérletet a továbblépésre.

Rákóczi XIV. Lajos halálát követő visszavonulása a királyi udvartól a grosbois-i kamalduli kolostorba és gyökeresen megváltozott életmódja bizonyos értelemben fordulópontot jelentett az emigráció, a száműzetés és az íróvá válás történetében. A közel kétévi elvonulás hatására és olvasmányai révén számottevő lelki, szellemi változáson ment át, melynek következtében egy új világot ismert meg, új szellemi tartományok váltak számára hozzáférhetővé, és kialakult benne az ember és a világ korábinál differenciáltabb szemlélete. Módszeresen írni kezdett, és az itt megkezdett két önéletrajzi műben számot vetett addigi életével, amit új módon igyekezett megérteni. Élettapasztalata részben az írás révén eleven tudássá sűrűsödött össze, megsejtett addig ismeretlen összefüggéseket, megnyílt egy mélyebb metafizikai beállítottság irányába, személyisége átalakult, emberisége kiteljesedett. Megjelent nála a halálra történő tudatos felkészülés és a földi szenvedésektől való megváltás gondolata, felerősödött az általa korábban vállalt történelmi feladat betöltése iránti hűség eszméje. Rejtett módon sok minden már korábban is készen állt benne, és csupán ösztönzésre várt, hogy mozgásba jöjjön, és formát öltjön. A változások – legalább részben – kiegyenlítették számára azt, amiről a világban le kellett mondania. Az írások összességükben jelzik, Rákóczi mindvégig fejedelemként kívánt élni, rendkívül fontosnak, élete értelmének tartotta a régi szerep fenntartását, ugyanakkor a szereptől gondolatban történő megválás folyamata is kitapintható.

Az írói életmű megértését és elhelyezését átfogó irodalmi folyamatokban számos tényező nehezíti. Első helyen áll a művek nem teljesen önálló irodalmisága. Rákóczinak nem célja a politika, a vallás és az irodalom szétválasztása; épp ellenkezőleg, tudatosan törekszik a három szféra összekapcsolására. Írás közben alapvetően nem irodalmi, hanem politikai, vallási, lelki és erkölcsi megfontolások irányítják. A morális, didaktikus és a szórakoztató célkitűzés változó arányban van jelen a művekben. A morális elemek, a vallási, teológiai fejtegetések helyenkénti túlsúlya, a hangsúlyos felekezeti kötődés és a szöve-

gek történeti meghatározottsága az idegenség tapasztalatát hozza létre a mai olvasók többségénél. Írásaival a fejedelem elérte, hogy az utókor egészen a 21. század első évtizedéig alapvetően az ő látásmódja szerint írjon róla, a tárgyilagos megítélés kivételnek számított. Továbbra is hiányzik a szigorúan a forrásokra alapozott Rákóczi-életrajz.⁴ Nehezítik a megértést az elragadtatott, érzelmileg felfokozott, helyenként misztikus hatású szövegrészek, az egyházi latin nyelv speciális vallási, teológiai fogalmainak intenzív alkalmazása, az üdvtörténeti perspektíva, a jelentős részben *imitatió*ra épülő, szónokias írásmód és az ideológikus nyelvhasználat korra jellemző formái. Másfelől megtaláljuk a „modern” író két jellegzetes vonását: Rákóczi egyrészt önmagából merít, önmagának lesz kedvelt hőse, és mintegy azonosul művével, másrészt versenyre kelni látszik az irodalommal, a fikcióval, miközben az irodalom és a fikció légkörében és eszközeivel is dolgozik.

Fő műve, a *Confessio peccatoris* a nagy konfessziók sorozatába tartozik, amely mutatja, nem Rousseau volt az első újkori író, aki olyan fontosnak és érdekesnek tartotta a saját életét és énjét, hogy élete közepe táján részletes vallomást írjon önmagáról. A narráció egyszerre adja az ország függetlenségét és felemelését élethivatásnak tekintő, kivételes fejedelmi személyiség alakulásának a rajzát, és beszéli el az ember kettős természetének tudatára ébredt, a szenvedélyeket és a bűnt megtapasztalt lélek vívódásainak a történetét. Az ország történelme és az elbeszélő személyes története szoros kölcsönhatásban áll. Jelentőségét növeli, hogy Rákóczi többnyire vállalja önmagát, a múltját és a kudarcait, szembenéz a kényes helyzetekkel, és ismételten felveti a saját felelősség kérdését. A műnek a fejedelem más írásaival közös sajátossága, hogy a közép-európai kultúrát és eszmetörténeti hagyományt tudatosan nyugat-európai, elsősorban francia elemekkel ötvözi, miközben tematikus szempontból is rendkívül változatos. A visszatérően tárgyalt témák közé tartozik a történelem kedvező alakulásába vetett bizalom, az ideális államberendezkedés és társadalmi rend, a politikai szabadság és függetlenség kérdései, a felelőtlen politikai döntésekkel szembeni ellenállás lehetőségei. Ismételten foglalkozik a felekezeti fölötti vallásosság problémájával, a vallási és felekezeti tolerancia kérdésével, a megtéréssel mint a hit belső megtapasztalásának lehetőségével, az akaratszabadság és az isteni előrelátás viszonyával, a szeretet, az önszeretet, a bűn és a bírvágy fogalmaival. Mindezek a kor sokat vitatott kérdései, melyek többségére ma sincs megnyugtató válasz.

Az itt következő elemzések alapkérdését a textualizáció fogalmával kíséreljük meg körülírni. A genetikus textológiának ezt az eredetileg a különböző írás-folyamatok, a szövegkidolgozás formáinak összefoglaló jelölésére alkalmazott fogalmát az újabb irodalom- és eszmetörténeti kutatások egyre gyakrabban

⁴ BÁNKÚTI Imre, Észrevételek II. Rákóczi Ferenc régi-új biográfiájához, *Századok* 139 (2005), 1285–1299.

használják az „írott szövegben rögzít”, „szövegbe foglal” kiterjesztett jelentésben. Ilyen értelemben lehet beszélni például a test,⁵ a vallás⁶ vagy a tudás⁷ textualizációjáról. A klasszika-filológus Cédric Scheidegger Lämmle Cicero életműve kapcsán az „államférfi textualizációja” szókapcsolatot használja, miközben a korpuszépítés mechanizmusait, az irodalmi teljesítmény és a történeti valóság közti közvetítés csatornáit és eszközeit, a művek írásba foglalásának, szerkesztésének és terjesztésének módzatait, az irodalmi hagyatéék poétikáját állítja a figyelem középpontjába.⁸

A fogalmat mindkét jelentésében használjuk, amennyiben egyrészt választ keresünk a kérdésre, milyen értelemben beszélhetünk a *Confessio* és a *Mémoires* elbeszélő poétikájáról, az *Aspirationes* és a *Meditationes* vallási retorikájáról, az e művek mögött álló műfaji hagyományok, identitásdiskurzusok, szövegforrások és szövegalkotási stratégiák egyéni adaptációjáról. Másfelől a műveket, közülük elsősorban az önéletrajzi szövegeket az önreprezentáció formájaként, a szerzői énformálás eszközeként, az identitás létrehozásában és megerősítésében szerepet játszó tényezőként értelmezzük, és azt vizsgáljuk, ezek a szövegek miként reprezentálják az énelbeszélőt; a felhasznált narratív sémák milyen azonosulási mintákat és szerepeket cselekményesítenek az elbeszélésben; hogyan, milyen eszközökkel ábrázolta önmagát Rákóczi, és milyen képet, emlékezetet (*memoria*) kívánt hagyni az utókorra önmagáról az íásaiban. A kiinduló hipotézis szerint az önéletrajzi műveknek két hőse van, a biografikus hős, azaz a történeti személy II. Rákóczi Ferenc és az autobiografikus hős, azaz a textualizált Rákóczi. A kettő szorosan összefügg egymással, viszonyuk a kétféle írásban eltérően alakul. Másként kifejezve, a művekben nem vagy nem elsősorban a történeti valóságot látjuk, hanem azt, ahogyan ez a valóság a Rákóczi által rajzolt képben megmutatkozik. Figyelembe vesszük, hogy az újabb narratológiai kutatások szerint az énelbeszélések történeti perspektívája rendszerint az a távlat, amely felé az elbeszélő tart az identitás megszilárdítása érdekében. Fontos viszonyítási pont a történeti háttérnarratíva, amihez képest a szöveg íródik: a jelen esetben az, hogy az elbeszélőt száműzetésének, az országból való kirekesztettségének, kiszolgáltatottságának és marginalizáltságának a tudata késztette írásra elsősorban. Tekintetbe vesszük a megfigyelést, amely szerint az énelbeszélések több-

⁵ Theresia HEIMERL, *Das Wort gewordene Fleisch. Die Textualisierung des Körpers in Patristik, Gnosis und Manichäismus*, Frankfurt/M., Berlin, Bern, Peter Lang, 2003.

⁶ *Die Textualisierung der Religion*, hrsg. von. Joachim SCHAPER, Tübingen, Mohr Siebeck, 2009 (Forschungen zum Alten Testament 62).

⁷ Textualisierung von Wissen, Einige Forschungsfragen zum Umgang mit Wissen im Rahmen computerorientierter Textproduktion, *LDV-Forum. Zeitschrift für Computerlinguistik und Sprachtechnologie* 6 (1989), 1, 3–13.

⁸ Cédric SCHEIDEGGER LÄMMLER, *Werkpolitik in der Antike. Studien zu Cicero, Vergil, Horaz und Ovid*, München, C. H. Beck, 2016 (Zetemata 152), 75–109.

nyire újrastrukturálják a múlt eseményeit és a szereplők motivációit, és morális igazságot szolgáltatnak a szerzőnek különféle narratív eszközökkel.

Az identitás újraalkotásának folyamatában Rákóczi esetében az írás mellett kiemelt szerepet játszott az olvasás. Túlnyomórészt vallási tárgyú, különböző spirituális áramlatokat képviselő olvasmányai Grosbois-ban és Rodostóban elősegítették intellektusának újrendeződését és lelki egyensúlyának megtalálását. Új identitása(i) és írásainak többsége jelentős részben ezekből az olvasmányokból merített ösztönzést. Megkülönböztetett figyelmet fordítunk a rodostói könyvtár köteteire, és kísérletet teszünk az itt meglévő könyvek és az írások néhány részletének összehasonlító funkcionális elemzésére.

A narratív identitás elméleteinek felismerései közé tartozik, hogy az elbeszélte identitás kizárólag a múltban alkotható meg; az egyén önmagáról megfogalmazott története kiemelt szerepet játszik az „én” kontinuitása, egysége, integráltsága és az identitás további konstrukciója szempontjából. Választ keresünk a kérdésre, az én-elbeszélő Rákóczi milyen narratív identitás(ok) létrehozásában érdekelt az önéletrajzi szövegekben; hol, miben, milyen reflexiók háttérében jelenik meg az elbeszélő írói, politikai és más identitásának bizonytalansága, helyreállítása és újrakonstruálása; hogyan ragadhatók meg a különféle identitások kereszteződései és az identitás esetleges hasadása – tematikusan, retorikailag és az elbeszélés tónusának vagy hangsúlyainak áthelyeződésében.

Rákóczi írói munkásságával a történettudomány és az irodalomtörténet részéről az elmúlt száz évben többen foglalkoztak, de önálló könyv eddig nem készült. Tisztában vagyunk azzal, hogy az életmű kritikai kiadásának befejezése előtt kockázatos megkísérelni az értelmezést. A könyvben kritikai szempontból összegezzük és értékeljük a korábbi kutatások eredményeit, és tovább gondolva azokat, új források bevonásával közelítünk Rákóczi eszmévilágához, a művek eddig homályban hagyott területeihez. A kutatásban igyekeztünk hasznosítani a fő mű két 18. századi francia fordítása kritikai kiadásának készítése közben szerzett tapasztalatokat, és együttműködtünk a *Confessio* latin szövegének kritikai kiadásán dolgozó kollégákkal. A Köpeczi Béla által részletesen elemzett két politico-morális értekezést⁹ külön fejezetben nem vizsgáltuk. Az 1715 után kelt levelekkel, memorandumokkal és politikai iratokkal csak annyiban foglalkozunk, amennyiben segítik a felsorolt írások megértését. A művek kéziratai és nyomtatott kiadásai mellett eddig ismeretlen francia levéltári forrásokat is felhasználtunk.

A könyvet négy tematikus részre, azon belül tizenhárom fejezetre tagoltuk, amelyek önmagukban és összefüggéseikben egyaránt olvashatóak. Az összeállítás során újragondoltuk és aktualizáltuk a korábban közölt műhelytanulmányokat, az átfedéseket lehetőség szerint kiküszöböltük. A csupán idegen nyelven megjelent dolgozatokat jelentős részben újraírtuk, és új összefüggésbe

⁹ KÖPECZI, A *bujdosó*, 525–549.

állítottuk. A néhány egyes szám első személyű megfogalmazást a korábban megjelent szövegekben kiküszöböltük, a hivatkozási rendszert egységesítettük.

A kutatás során sok segítséget kaptunk, amit ezúton is hálásan köszönünk. Külön köszönet illeti – a teljesség igénye nélkül – a következő kollégákat: Aradi Csenge Eszter, Gilles Baumont, Dieter Breuer, Dénesi Tamás, Jean Garapon, Gausz Ildikó, Juliette Guilbaud, Hámori Nagy Zsuzsanna, Hamvas Endre Ádám, Heinz Hofmann, † Hopp Lajos, Simon Icard, Jelenits István, Kovács Ilona, † Köpeczi Béla, Lucia Laporte, Jean Lesaulnier, Lengyel Réka, Barbara Mahlmann, Mészáros Kálmán, † Penke Olga, Puskás Attila, Sarbak Gábor, Szebelédi Zsolt, Szörényi László, Takács Imre, Takács László, Tóth Ferenc, † Török József, Tüskés Anna, Fabien Vandermarcq. A kutatások intézményi háttérét a Magyar Tudományos Akadémia, majd az Eötvös Loránd Kutatási Hálózat Bölcsészettudományi Kutatóközpont Irodalomtudományi Intézete és az Eötvös Loránd Tudományegyetem Egyetemi Könyvtára biztosította, ezért ugyancsak köszönettel tartozunk. Külön köszönetet mondunk a kötet lektorainak, Mészáros Kálmánnak és Szörényi Lászlónak gondos munkájukért. A Balassi Kiadó munkatársainak köszönjük a könyv előállításában tapasztalt harmonikus és professzionális együttműködést.

I.
A SZEMÉLYES ÉS NEMZETI IDENTITÁS
TÖRTÉNETI KONSTRUKCIÓI

Az önéletrajzi és vallási műfajok határán: *Confessio peccatoris*

II. Rákóczi Ferenc *Confessio peccatoris* című írása a 18. századi latin nyelvű elbeszélő-meditatív próza összetett alkotása. Nemcsak Rákóczi fő műve, hanem az európai önéletrajzi irodalom több szempontból különleges, megoldatlan kérdések sorát felvető darabja. Az ábrázolt időszak történeti forrásaként sem elhanyagolható. Miközben a szerző szigorú lelkiismeret-vizsgálatot tart, a transzcendencia szférájába helyezett, intim beszámolót ad életéről, tetteiről, elhivatottságáról és uralkodásáról, tudósít egyéni nézeteiről, vonzalmairól és ellenszenveiről.

A *Confessio* különleges helyet foglal el az emlékirattól és a vallási konfessziótól az önéletrajzhoz és a világi konfesszióhoz vezető folyamatban. Beletartozik a szubjektivizmus Richardson és Rousseau előtti történetébe, új oldalról világítja meg a 18. század elején együtt élő vallási, bölcseleti, politikai és eszmei áramlatok, műfaji hagyományok és retorikai beszédmódok egymásra rétegződését. Korabeli francia nyelvű adaptáció¹ gazdagítja a francia–magyar irodalmi kapcsolatokat.

A mű a magyar és az európai történelem és irodalom fontos időszakában, Franciaországban és Törökországban keletkezett. Humanista képzettsége mellett Rákóczi francia műveltséggel rendelkezett; erdélyi fejedelemtként szerepet játszott az európai történelemben és politikában. A történelmi, politikai és lelki számvetésre tág lehetőséget adó önéletrajzi és vallási műfajok együttese alkotja az írást, amely egyben része az augustinusi, Port-Royal-i ihletésű én-irodalom történetének. Rákóczi változatos írói eszközökkel tesz kísérletet a felekezeti elmentések és teológiai különbségek meghaladására, a vallási türelem gondolata és az eltérő spirituális törekvések összekapcsolására. A munka hozzájárul a tipologikus gondolkodás, a történeti és vallási tipológia mint alkotó elv történetéhez, új oldalról világítja meg az uralkodói szerepkör felfogásának 18. századi átalakulását, egyben elősegíti a nemzeti politika és a vallásos kegyesség összefonódása által inspirált korabeli művek jobb megértését.

¹ Confession d'un pecheur qui, prosterné devant la crèche du Saveur nouvellement né, déplore dans l'amertume de son cœur sa vie passée et se rappelle les graces qu'il a reçues et la conduite de la Providence sur lui. Cette Confession en forme de Soliloques a été commencée quelques jours avant la Solemnité de la naissance de J.C. l'an MDCCXVI. (2 vol., traduction de Chrysostome Jourdain) Médiathèque de Troyes, série Ms. 2144; Sentimens de piété de François Ragosci Prince de Transilvanie ou Extraits de ses confessions Traduits sur l'original latin. (Traduction et extrait de Jean-Baptiste Bonnaud) Bibliothèque nationale de France, Ms. Fr. 17690.

A *Confessio* egymástól jelentősen eltérő értékrendek, kultúrák, mentalitások, politikai rendszerek és hatalmi elképzelések metszéspontján keletkezett. Fő jellemzői a szubjektív és objektív látásmód, fikció és valóság állandó keveredése, a belső és külső világ folyamatos kölcsönhatása, az önfeltárás és önelrejtés ketőssége. Az életrajzi és a történelmi tények gyakran alárendelődnek a szerzői célkitűzésnek. Erőteljesen jelen van benne az önstilizálás, a szándékolt elhallgatás és a mitizáló tendencia. Rákóczi ismerte a korabeli francia politikai, spirituális és szórakoztató irodalom számos darabját, amelyek nem maradtak hatás nélkül munkájára.²

Történeti szempontból a mű elsősorban azért jelentős, mert átfogja a másfél évszázados magyarországi török uralom felszámolásának és az ország új berendezkedésének problematikáját. Tárgyalja a korabeli európai politika számos fontos kérdését, miközben megvilágítja a magyar állam területi integritásáért, korszerűsítéséért és európai integrációjáért a 17. század utolsó negyedében és a 18. század első két évtizedében folytatott küzdelmeket. Egyéni nézőpontból ábrázolja a politikai alternatívákat, bemutatja Rákóczi nemzetközi kapcsolat-hálózatát és a korabeli európai politikusok állásfoglalásait. Mintegy kicsiben magában foglalja a kor számos fontos eszméjét, vallási életét, erkölcsi értékrendjét, műveltségét; egy kivételes személyiség szűrőjén át jellemzi az abszolutizmus változatait, az európai hatalmi egyensúly megteremtéséért folytatott kísérleteket és a békekötések körülményeit.³ A történelmi eseményekkel kapcsolatban többször kapunk belső helyzetelemzést, társadalomrajzot; az elbeszélő folyamatosan reflektálja a francia, lengyel, osztrák és orosz diplomáciai, kormányzási elveket, az itáliai és törökországi viszonyokat.⁴

² ZOLNAI Béla, Rákóczi, az író, in *Rákóczi emlékkönyv halálának kétszázéves fordulójára*, szerk. LUKINICH Imre, Budapest, Franklin-Társulat (1935), 289–324. A tanulmány némileg módosított szövegű új kiadása „Az író Rákóczi” címmel: ZOLNAI Béla, *Nemzet és szellem-történet*, bev., szerk. MISKOLCZY Ambrus, Budapest, Lucidus, 2009 (Kisebbségkutatási Könyvek), 151–183.

³ Vö. R. VÁRKONYI Ágnes, *Részletes beszámoló a Személyiség, országegység és kollektív identitás (II. Rákóczi Ferenc Confessio peccatoris című műve és világa 1676–1735) című, 2002–2006 között futó, K 37638 sz. OTKA pályázatról*. <http://nyilvanos.otka-palyazat.hu/index.php?menuid=930&num=37638&keyword=-szem%C3%A9lyis%C3%A9g%2C+orsz%C3%A1gegys%C3%A9g> (Letöltés: 2015. febr. 24.)

⁴ L. pl. *L'autobiographie d'un prince rebelle. Confession et Mémoires de François II Rákóczi*, choix des textes, préface et commentaires par Béla KÖPECZI, établissement du texte d'après l'édition de 1739 des Mémoires et le manuscrit de la traduction française de la Confession par Ilona KOVÁCS, Budapest, Corvina, 1977 (Confession d'un pécheur: 45–235, 505–624; Mémoires sur la guerre de Hongrie depuis 1703 jusqu'à sa fin: 237–503), 121–123, 515–516; RÁKÓCZI Ferenc, *Vallomások – Emlékiratok*, szerk., jegyz. HOPP Lajos, utószó HOPP Lajos, SZEPES Erika, VAS István, ford. SZEPES Erika, VAS István, Budapest, Szépirodalmi, 1979 (Vallomások: 7–186, 417–731; Emlékiratok: 187–416), 69, 471, 642. – A *Confessio peccatoris* Chrysostome Jourdain által készített 18. századi francia fordítására ebben a fejezetben technikai

A mű autográf kéziratát⁵ 1859-ben fedezték fel Párizsban, kiadása 1876-ban jelent meg.⁶ Nyelvi, politikai, vallási és ideológiai okokból Rákóczi írói életművének a száműzetés idején keletkezett részét sokáig a kutatás periferiájára szorították, s nem kapott megfelelő értékelést. A *Confessio peccatoris*t hosszú ideig – tévesen – elsősorban történeti munkának tekintették, irodalmi szempontból kevésbé értékesnek tartották, kéziratát nem vizsgálták. A kutatást nehezítette a Rákóczi alakját és mozgalmát mitizáló, romantikus történelemszemlélet továbbélése, a Rákóczi-kultusz⁷ torzulásai, a kisajátító és kirekesztő kutatói szemlélet, a történeti kritika mesterséges elfojtása, az itt-ott az érthetőség határán álló megfogalmazás, a stíluskeveredés, a gyakori patetikus hangvétel és a félreértések sokasága. Rákóczi kísérletét Magyarország és Erdély felszabadítására a Habsburg-uralom alól, mely a mű legfontosabb történeti tényezője, sokáig a

ok miatt két különböző kiadásban történik hivatkozás: *L'autobiographie d'un prince rebelle* alakban a fenti 1977-es kiadásra, a *Conf.* rövidítéssel a „Rövidítések” jegyzékében feltüntetett 2020-as kritikai kiadásra utalunk. Ugyanígy két különböző kiadásban hivatkozunk a *Confessio* Szepes Erika által készített magyar fordítására: RÁKÓCZI, *Vallomások* alakban a fenti 1979-es kiadásra, a *Vall.* rövidítéssel a „Rövidítések” jegyzékében található, azonos szövegű 2003-as kiadásra utalunk. Szepes Erika fordítását néhány esetben apró korrekcióval idézzük.

⁵ *Confessio Peccatoris ad praesepe in corde suo nati Salvatoris vitam suam deflentis et gratias ductumque Providentiae recolentis per formam soliloquiorum diebus Nativitatis Christi solemnitatem praecedentibus inchoata 1716.* Bibliothèque nationale de France, Ms. lat. 13628.

⁶ CP. A *Confessio peccatoris* latin szövegét a továbbiakban e kiadás alapján idézzük. Összevetésként felhasználtuk a *Confessio* szövegének Juhász László által készített, Kenéz Győző és Érszegi Géza által javított, Dénesi Tamás által digitalizált, részben ellenőrzött átírását, valamint az eredeti kézirat mikrofilmjéről készített elektrosztatikus nagyítást, mely a Bölcsészettudományi Kutatóközpont Irodalomtudományi Intézetének Archivumában található. A latin és francia idézetek írásmódja és központosítása a továbbiakban az idézett kiadások ortográfiáját követi. Vö. JAKUS Lajos, Rákóczi Önvallomásainak kiadása, *Vigilia* 21 (1956), 687–691.

⁷ L. pl. KINCSES Katalin Mária, Rákóczi-szobrok külhonban, *Világtörténet* 10 (42) (2020), 3, 431–465 (a kultusz kérdésével foglalkozó újabb szakirodalom felsorolásával); Uő, A Rákóczi-hagyományápolás kulcsmomentumai a XVIII–XIX. század fordulóján, *Napút* 22 (2020), 3, 44–56; Csörsz Rumen István, Travestáltt Rákoczy. Pálóczi Horváth Ádám átköltései a Rákóczi-nóta nyomán (1813, 1814), *Napút* 22 (2020), 3, 97–103; FRÁTER Zoltán, Rákóczi, a haladó hagyomány. A Rákóczi hadnagya és A Tenkes kapitánya ideológiája, *Napút* 22 (2020), 3, 122–128; SZEGHY-GAYER Veronika, Kultusz és politika. II. Rákóczi Ferenc kassai újratemetése (1906), in *Cum Deo pro Patria et Libertate! Tanári emlékkonferencia II. Rákóczi Ferenc erdélyi fejedelemmé választásának 315. évfordulója tiszteletére*, Kassa, 2019. november 15–16–17., szerk. ÁDÁM Zita, Komárom, Szlovákiai Magyar Pedagógusok Szövetsége, 2020, 116–137; HALÁSZ Csilla, „Adósa az egész magyar nemzet”. II. Rákóczi Ferenc hamvainak hazahozatala 1906-ban, *Napút* 22 (2020), 4, 105–119; SZILÁGYI Márton, Egy Petőfinek tulajdonított vers igazi szerzősége, *Irodalomtörténeti Közlemények* 126 (2022), 520–531 (Lévay József Rákóczi című verséről, Rákóczi 1848/49-es irodalmi kultusznyomainak felsorolásával).

nemzetközi összefüggések és az európai hatalmi átrendeződés figyelmen kívül hagyásával vizsgálták.⁸

A *Confessio* korabeli francia nyelvű adaptációi közül csupán az egyik jelent meg 1977-ben, erősen rövidített, nyelvileg modernizált formában.⁹ A kiadásban és az 1979-ben megjelent új magyar fordításban¹⁰ kronológiai megfontolásból beillesztették a szövegbe egy másik, eredetileg is francia nyelvű Rákóczi-mű, a *Mémoires [...] sur la guerre de Hongrie* szövegét. Sokáig váratott magára a felismerés, hogy elengedhetetlen a történeti és irodalomtörténeti megközelítések következetes egymásra vonatkoztatása, s figyelembe kell venni az önéletrajzi irodalmat érintő, új irodalomelméleti megfontolásokat.¹¹ Bár az utóbbi harmincöt évben több tanulmány foglalkozott a *Confessio* különböző aspektusaival, a mélyebb összefüggések feltárása épp csak elkezdődött, s a magyar kutatás kevés gondot fordított az eredmények külföldi megismertetésére.¹² Francia szerzőktől korábban csupán néhány tanulmány született,¹³ s lényegében csak a Rákóczi-

⁸ A kivételekhez l. pl. R. VÁRKONYI Ágnes, Rákóczi karácsonyi elmélkedése, in Uő, *A tűzvész tanúi*, Budapest, Liget, 1995, 160–175; Uő, Duna-táji labirintusok, in *A tűzvész tanúi, i. m.*, 176–197, itt: 192–195; Uő, „In nocte nativitatis Domini...” (A ‘Karácsonyi elmélkedés’ Rákóczi Confessio peccatoris című művében.) in *Európai szemmel. Tanulmányok Köpeczi Béla tiszteletére*, szerk. KALMÁR János, Budapest, Universitas, 2007, 67–84, itt: 69–74; R. VÁRKONYI, *Narráció*, 169–179.

⁹ *L'autobiographie d'un prince rebelle*.

¹⁰ RÁKÓCZI, *Vallomások*.

¹¹ L. pl. Marc FUMAROLI, Les Mémoires du XVII^e siècle au carrefour des genres en prose, XVI^e siècle n° 94–95, 1972, 7–37; Eugène VANCE, Augustin's Confessions and the Grammar of Selfhood, *Genre* VI, (1973), 1, 1–28; Jacques VOISINE, De la confession religieuse à l'autobiographie et au journal intime: entre 1760 et 1820, *Neohelicon* 2 (1974), 3–4, 337–357; Philippe LEJEUNE, *Le pacte autobiographique*, Paris, Le Seuil, 1975; *Autobiography. Essays Theoretical and Critical*, ed. James OLNEY, Princeton, Princeton University Press, 1980; Georges GUSDORF, *Mémoire et personne*, Paris, PUF, 1993; Jacques DERRIDA, *Memoirs of the Blind. The Self-Portrait and Other Ruins*, Chicago, University of Chicago Press, 1993; Paul RICOEUR, *La Mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Seuil, 2000.

¹² L. pl. Béla ZOLNAI, Un écrivain français du XVIII^e siècle: le prince François II Rákóczi, *Nouvelle Revue de Hongrie* n° 54, févr. 1936, 132–139; Uő, Rákóczi et le royaume national, *Nouvelle Revue de Hongrie* n° 66, févr. 1942, 13–20; Uő, François Rákóczi. L'allure de la vie au temps du Baroque, *Nouvelle Revue de Hongrie* n° 67, nov. 1942, 313–322; Vilmos GYENIS, Les „Confessions” de Rákóczi et la tradition littéraire, *Acta Litteraria Academiae Scientiarum Hungaricae* 1976, t. 18, fasc. 3–4, 297–319; Ilona Kovács, Rákóczi, écrivain bilingue, *Cahiers de l'Institut Hongrois* n° 1, 1985, 59–72; Uő, L'intervention des copistes dans la genèse des textes de Rákóczi, in *La Naissance du texte. Archives européennes et production intellectuelle (Préirage). Colloque international 23–25 septembre 1987, ensemble réuni par Louis HAY*, Paris, ITEM, 1987, 221–227; Uő, Exil et littérature. La période 1711–1735 dans l'oeuvre de François II Rákóczi, *Cahiers d'Études Hongroises* n° 7, 1995, 20–28.

¹³ L. pl. Émile HORN, *François Rákóczi II, prince de Transylvanie*, Paris, Perrin, 1906; Émile PILLIAS, *Études sur François II Rákóczi, prince de Transylvanie*, Paris, Ernest Leroux, 1939; Robert MANDROU, Les écrits mystiques de François II Rákóczi, *Nouvelles Études Hongroises* 12 (1977), 239–241.

művek két-, illetőleg háromnyelvű kritikai kiadásának 1970-es évekbeli megindulásával,¹⁴ a francia nyelvű diplomáciai levelezés¹⁵ és a magánlevelezés francia nyelvű részének,¹⁶ továbbá a 18. századi francia fordítások kritikai kiadásának¹⁷ megjelenését követően nyílt meg a lehetőség az életmű nemzetközi tanulmányozására. Mindezek következtében a mű nem vált részévé az európai irodalomnak, s történeti forrásként sem segíti a korszak korszerű megértését.¹⁸ A *Confessio* megértéséhez elengedhetetlen a korabeli európai történelmi, politikai, diplomáciai, vallási, közjogi és irodalmi összefüggések, a keletkezési körülmények, a források, a konstrukciós eljárások, tartalmi, nyelvi, retorikai és műfaji sajátosságok, a motivációs rendszer, a tónus és a narráció jellemzőinek beható ismerete.

Keletkezés

A korabeli Franciaországban Rákóczi viszonylag jól ismerték: megemlékezett róla többek között Mme de Maintenon, Saint-Simon herceg, Eustache Le Noble, Dangeau és Bonnac báró, César de Saussure, Claude-Alexandre de Bonneval gróf, Claude Michel de Sacy és mások.¹⁹ A *Mémoires* (1739) és a *Testament politique* (1751) kiadása révén Rákóczi jóval előbb lett francia szerző, mintsem Magyarországon kiadták volna a műveit.²⁰ A szabadságharc történetét elbeszélő *Mémoires*-ban igyekezett alkalmazkodni a klasszikus stílusideálhoz és a műfajjal szembeni elvárásokhoz; a legkülönbébb gondolatokat és érzelmeket árnyaltan kifejezni képes francia íróként lépett fel. Nevét a nemzetközi historiográfia napjainkig számon tartja.²¹ Történelmi-politikai feladatvállalása és írói munkás-

¹⁴ *Mém.; Test.; Asp.; Med.*

¹⁵ *Corr. dipl. 1703–1711; Corr. dipl. 1711–1735.*

¹⁶ *Corr. Sieniawska.*

¹⁷ *Conf.*

¹⁸ Vö. R. VÁRKONYI, *Részletes beszámoló, i. m.*

¹⁹ RÓZSA FEJÉR, *François Rákóczi dans les mémoires françaises de son temps*, Pécs, k. n., 1931. Eustache LE NOBLE, *Rákóczi fejedelem históriája avagy az elégedetlenek háborúja az ő vezérlete alatt*, tan. KÖPECZI Béla, ford. MÁRKI Sándor, jegyz. KOVÁCS Ilona, Budapest, Szépirodalmi, 1976.

²⁰ *Histoire des Révolutions de Hongrie [...]*, t. V–VI, La Haye, Jean Neaulme, 1739; *Testament politique et moral du prince Rakoczi*, t. I–II, La Haye [Paris], Cheurleer, 1751.

²¹ L. pl. Jean BÉRENGER, Préface, in Kelemen MIKES, *Lettres de Turquie*, édition établie sous la dir. de Gábor TÜSKÉS, avant-propos d'Antal SZERB, traduites du hongrois et annotées par Krisztina KALÓ et Thierry FOUILLEUL, avec des notes historiques de Ferenc TÓTH, édition revue et préparée par Michel MARTY, Paris, Champion, 2011, 17–40; William B. SLOTTMAN, *Ferenc II Rákóczi and the Great Powers*, New York, Columbia University Press, 1997; *Theatrum Europaeum. A Rákóczi-szabadságharc krónikája az európai kulturális színtéren / Die Kronik des Rákóczi-Freiheitskampfes im Kulturkreis Europas*, vál., bev., jegyz. KINCSES Katalin Mária, ford. TUZA Csilla, Budapest, Nap Kiadó, 2013.

sága végső soron ugyanabból a forrásból fakadt: a *Confessio* megírása szorosan összefügg Rákóczi politikai elképzeléseivel és az általa vezetett szabadságharc bukását követően gyökeresen megváltozott helyzetével. Amikor a spanyol örökösödési háborúba Franciaország oldalán bekapcsolódva, XIV. Lajos támogatásával Rákóczi 1703-ban fegyveres harcot kezdett I. Lipót császár és magyar király ellen az állami integritás helyreállítása, a vallási, gazdasági, kulturális önrendelkezés visszaszerzése érdekében, céljai közé tartozott az ország belső egységének megteremtése, a valláspolitikai küzdelmek lecsillapítása és a felekezetek közti béke megvalósítása.²² Az önálló magyar államiság biztosítékát abban látta, ha korszerű állami intézményrendszert hoznak létre, a szomszédos országokkal kialakítandó közép-európai konföderáció tagjaként Magyarország részese lesz az európai hatalmi egyensúlynak, és az országot belefoglalják az univerzális békerendszerbe. I. Lipót halálát követően, 1705. május 18-án XIV. Lajos elismerte Rákóczit legitim erdélyi fejedelemeént.²³ Az erdélyi fejedelmi cím ettől kezdve kulcsszerepet játszott Rákóczi bel- és külpolitikai legitimációjában. Ugyanezen év júliusában a magyarországi statusok és rendek konföderációjának fejedelmévé választották a szécsényi országgyűlésen. A teljes katonai vereséget követően Rákóczi nem fogadta el a Habsburg-dinasztia és a magyar főrendek által 1711-ben megkötött kompromisszumot és a felkínált amnesztiát, s előbb Lengyelországba, majd Anglia érintésével Franciaországba ment. 1713. január 13-án érkezett francia földre, majd XIV. Lajos jóvoltából, aki évi járandóságot biztosított neki, Comte de Charoche néven élt az udvarban.

A független erdélyi fejedelemségre vonatkozó igényét Rákóczi nem tudta érvényesíteni az 1714. március 6-án megkötött rastatti békét előkészítő tárgyalásokon. Továbbra is követte az európai politika változásait, új diplomáciai terveket szőtt, s nagy reményeket fűzött az 1715-ben kitört török–velencei háborúhoz. Ugyanebben az évben a magyar országgyűlés emigrált társaival együtt minden javaitól megfosztotta, és száműzetéssel sújtotta. 1715 húsvétját és pünkösdjét Rákóczi a grosbois-i kamalduli szerzeteseknél töltötte, majd májusban házat bérelt a kolostor mellett.²⁴ A Párizshoz közeli Grosbois (ma: Yerres) a francia kamalduliak központi kolostora volt, ahol a kongregáció elöljárója is élt. Az év pünkösdjén Rákóczi – saját előadása szerint – elbeszélte életét grosbois-i gyóntatójának,²⁵ majd ugyanez év karácsonyán ugyanott általános életgyónást végzett. Augusztus 28-án, három nappal XIV. Lajos halála előtt visszavonult Grosbois-

²² L. pl. CP, 159, RÁKÓCZI, *Vallomások*, 432.

²³ *Corr. dipl. 1703–1711*, 76. Vö. GEBEI Sándor, Az erdélyi fejedelmek legitimációjának kérdéséhez, in *Tanulmányok Erdély fejedelemség-kori történetéből*, szerk. BALLABÁS Dániel, BORBÉLY Zoltán, Eger, EKF Líceum Kiadó, 2012 (Az EKF Történelemtudományi Doktori Iskola-jának Kiadványai 6), 37–52, itt: 42–46.

²⁴ CP, 238; RÁKÓCZI, *Vallomások*, 533.

²⁵ CP, 241; RÁKÓCZI, *Vallomások*, 537.

ba; a Szathmári Király Ádám által vezetett hivatalos napló szerint „egy kevés ideig ki akarta vonni magát az sok nép közül, devótióját véghez vinni”.²⁶ 1716 májusától egy másik, kisebb épületet is bérelt a kolostori övezeten belül, a klauzúra előírásainak megfelelő, szigorú feltételekkel.²⁷ Ebben a házban korábban D’Andrezel vicomte lakott.²⁸

A Grosbois-ba történt visszavonulás valóságos okai csak részben ismertek. Az anyagi nehézségek mellett ösztönözhatték Rákóczit a XIV. Lajos halála utáni udvari események; motiválhatta a belső tisztázás igénye és a felkészülés egy esetleges új feladatra. A magány választásában a külső tényezők mellett közrejátszhatott Rákóczi szerelmi csalódása, lelki válsága és természetes hajlama, de nem zárható ki, hogy az udvarban kapott tanács is hozzájárult a visszavonuláshoz.²⁹

A kamalduli rendet Rákóczi Magyarországról ismerte; Zobor-hegyi kolostorukat a szabadságharc alatt meglátogatta, s két szerzetes ellátására és remeteházaik építésére ezer forintot adományozott.³⁰ Grosbois-ban sem volt teljesen magányos; a *Confessióban* említi, hogy a kolostorral szomszédos faluban házat bérelt vendégei elszállásolására.³¹

²⁶ SZATHMÁRI KIRÁLY ÁDÁM Napló-Könyve 1711–1717 esztendőben, II. Rákóczi Ferencz fejedelem bujdosótársairól, in *Rákóczi tár. Történelmi érdekű naplók, emlékiratok, levelezések, pátensek, hadi-szabályok, országgyűlési diariumok és törvéncikkek gyűjteménye II. Rákóczi Ferencz korához*, I, szerk. THALY Kálmán, Pest, Lauffer, 1866, 233–396, itt: 361.

²⁷ PILLIAS, *Études*, i. m., 113–114; Kis Domokos Dániel, Szathmári Király Ádám hivatalos naplója és Rákóczi Confessiója, in *Portré és imázs. Politikai propaganda és reprezentáció a kora újkorban*, szerk. G. ETÉNYI Nóra, HORN Ildikó, Budapest, L’Harmattan, Transylvania Emlékeiért Tudományos Egyesület, 2008, 207–237, itt: 221–223.

²⁸ *Corr. D’Andrezel*, 5.

²⁹ Vö. *L’autobiographie d’un prince rebelle*, 562–563. RÁKÓCZI, *Vallomások*, 525.

³⁰ MÁRKI Sándor, *II. Rákóczi Ferenc*, II, 1707–1708, Budapest, Magyar Történelmi Társulat, 1909, 400.

³¹ CP, 268; Vall., 223. – Rákóczi grosbois-i életének körülményeire vet fényt a yerres-i plébánia 1716. és 1717. évi anyakönyvének négy, eddig ismeretlen bejegyzése. Az 1716. december 12-ei bejegyzés Marie Ousset temetését rögzíti, akinek a lánya, Marie Magdelaine Etaü, felesége volt Thomas Islet-nek (?), akit a bejegyzés Rákóczi tisztjének („officier de Monseigneur le prince Ragautzi Demeurant aux Camaldules en cette paroisse”) nevez. Az 1717. január 18-ai bejegyzés Jean Chaillou és felesége, Marguerite Dreux (?) lányának a keresztelését rögzíti, és az apát Rákóczi lovászáának („palefrenier”) mondja. A bejegyzés érdekessége, hogy megadja Rákóczi teljes fejedelmi címét: „son altesse serenissime Seigneur François Ragotzi second de nom, prince souverain de Transilvanie”. A bejegyzés alatt a keresztanyát helyettesítő hölgy, Magdelaine („Madelen”) Guillet, és a yerres-i plébános, J. Badou aláírása fölött Rákóczi saját kezű aláírása olvasható, „François Prince mp” alakban. Az ugyanezen év január 28-ai bejegyzés Jean David és felesége, Marie Uliaiev lányának keresztelését rögzíti. A bejegyzés az apát Rákóczi postakocsisának („postillon de son altesse serenissime monseigneur Ragotzy, prince souverain de Transilvanie”), a keresztapát, Jacques Charrière-t a fejedelem gárdistájának („Suisse de son altesse mondit

Az udvarban közben elterjedt a vád, hogy ő ösztönözte a Portát Velence megtámadására. Az e váddal szembeni védekezés a fő motívuma a Gualterio bíboroshoz, a pápai állam versailles-i nunciusához írt, 1716. október 10-én, nem sokkal a *Confessio* megkezdése előtt Grosbois-ban kelt levélnek.³² Ugyanezen év október 16-án Orléans hercege, Toulouse gróf és d'Huxelles marsall jelenlétében Rákóczi felolvasta *Raisonnement sur l'intérêt de la France et l'état présent de l'Europe* című okfejtését, melyben javasolta a keresztény fejedelmek és az Oszmán Birodalom szövetségekötését a Habsburg Birodalom ellen.³³

Grosbois-ba érkezését követően Rákóczi bekapcsolódott a szerzetesek életébe. 1716 végén hetente beutazott Párizsba, ahol látogatásokat tett; vadászatokon vett részt Rambouillet-ban és Fonteney-leau-ban francia barátainál.³⁴ Októberben így jellemezte új helyzetét a Gualterio bíborosnak írt, említett levélben:

[...] je me suis jamais mieu trouvé que depuis que je me suis séparé du commerce du monde, et que je tache de remplir les devoirs d'un cretien-ne, ce ne serois pas le remplir, si je voulois me detacher de celles qui sons particulieres a l'estat, dont la Providence m'a chargé.

Je me suis donc regardé en choissant cet gendre de vie comme un general, lequel apres avoir terminé sa campagne revien a la cour, attentif a servir son maitre, sans lui rien demander, contant de ce qu'il peut jouir de sa presence, et attendent avec patience sa destiné, prest a suivre ses ordres dè qu'il les connoitra. [...]

Cet detour sur les affaires faites, Monsieur, je vous redirais qu'effectivement le contentement dont je jouis dans ma solitude est digne d'envie, depuis un an que je suis mon gout bien loin de diminuer, il s'augmente. Inci je commence a m'accomoder a demeurer, prest a y finir mes jour, si mon maitre ne m'envoy aillieur. [...] Je voudrois qui vous la connussiez tout entiere pour admirer d'autant plus les ressors de la providence et la

seigneur prince de Transilvanie en son Hostel des Camaldules en cette paroisse”) mondja. Végül a Pierre Duboisson és Marie Anne Despoix házasságkötését rögzítő, 1717. október 18-ai bejegyzés a férjet kertésznek („jardinier”) nevezi Rákóczi kamalduliaknál lévő házában, és megadja Rákóczi mindkét, Franciaországban használt titulását: „aux Camaldules dans la maison de Monseigneur le Comte de Charosse François second du nom prince de Ragotski souverain de Transsylvannie”. A bejegyzések egyrészt jelzik, a yerres-i plébános pontosan tisztában volt Rákóczi kilétével, másrészt néven neveznek őt, eddig ismeretlen személyt, akik Rákóczi szolgálatában álltak vagy a környezetében voltak Grosbois-ban. Az utolsó bejegyzés idején Rákóczi néhány napja már Törökországban tartózkodott. Registre paroissial des Archives communales d'Yerres, Cote E 3. A forrás rendelkezésre bocsátását és a szöveg átírását Gilles Baumont-nak, Yerres ny. levéltárosának köszönjük.

³² *Corr. dipl.* 1711–1735, 170–171.

³³ *Uo.*, 172–176.

³⁴ SZATHMÁRI KIRÁLY, i. m., 373; cf. KIS, Szathmári, i. m., 218.

misericorde de Dieu envers les pecheurs. Que peu-je fair en y reflechissant qu'a dire avec saint Augustin: Tarde te amavi, o bonitas, tam antiqua et tam nova! Que cet exclamation finisse donc ma lettre, car le repentir me durera toute ma vie.³⁵

A sorok jelzik Rákóczi életének, alapvetően racionális, világi személyiségének Grosbois-ban bekövetkezett fordulatát, melyet a *Confessió*ban ismételt „meg-térésé”-nek, „lelki újjászületésé”-nek nevez. A Gualteriónak 1716 októberében és 1717 januárjában írt levelek hangja és néhány motívuma közeli rokonságban áll a *Confessio* tónusával és több gondolatával.³⁶ A művet Grosbois-ban kezdte el írni az 1716 karácsonya előtti napokban, s az első részt itt fejezte be, mielőtt Törökországba ment.

Mindez mutatja, a *Confessio* írásának gondolata Rákóczi életének egzisztenciális határhelyzetében, az emigránsból száműzötté válás tudatosulásának idején, úgynevezett „megtérésé”-t követően született meg. A keletkezés alaphelyzete a hazája szolgálatában korábban vezető szerepet játszó, ezt a szerepet azonban feladni kényszerült, az országot elhagyó, a cselekvés lehetőségétől megfosztott, politikai hibáit és erkölcsi bűneit felismerő, Istenhez tért fejedelem számkivetettsége és küzdelme egy új életcél, egy új hivatás felismerése érdekében. Rákóczi nem az életút felfelé ívelő szakaszának viszonylagos végpontján írta meg vallo-mását, mint például Augustinus, Rousseau vagy Goethe, hanem élete átmeneti, sorsfordító időszakában, az új hely keresésének, a politikai cselekvésre való állandó készenlét bizonytalan állapotában, amikor az események irányítójából azok elszenvedőjévé vált, s nem tudta a korábbihoz hasonló módon cselekvés-ben feloldani akarat és elrendelés, szabadság és szükségszerűség dilemmáját.³⁷ Ez a határhelyzet, a „bujdosás”, az üldözöttség állapota határozza meg a mű alkotásmódját, a kidolgozás menetét, az egyéni, nemzeti és vallási kérdések összekapcsolását, következetes egymásra vonatkoztatását.³⁸

³⁵ *Corr. dipl. 1711–1735*, 170–171.

³⁶ HOPP, *Az író*, 907–911.

³⁷ L. pl. *CP*, 251–252; *L'autobiographie d'un prince rebelle*, 592–593; RÁKÓCZI, *Vallomások*, 550. Vö. REISINGER János, A Vallomások műfaji kérdései, in *A Rákóczi-Emlékév diákpályázatán díj-nyertes tanulmányok*, szerk. Kovács Kálmán, Budapest, ELTE, 1977, 69–99, itt: 84–85.

³⁸ L. pl. „jam tunc cognovissem enim me esse peregrinum super terram,” *CP*, 18; „J'au-rais compris que j'étais étranger sur la terre”, *L'autobiographie d'un prince rebelle*, 74. RÁKÓCZI, *Vallomások*, 29–30; „Respice, Domine, statum nostrum et internas et externas misérias et necessitates videbis nos longe a pascuis nostris aliena quaerere coactos. Persequitur nos inimicus, nec est requies animabus nostris; alieni rapuerunt haereditatem nostram, orphani facti sunt filii nostri, et nomen quoque nostrum factum est in opprobrium”. *CP*, 96. Rákóczi, *Vallomások*, 724. Vö. GYENIS Vilmos, Rákóczi Vallomásai és a hazai emlékirati hagyomány, in *Rákóczi-tanulmányok*, szerk. KÖPECZI Béla, HOPP Lajos, R. VÁRKONYI Ágnes, Budapest, Akadémiai, 1980, 397–413, itt: 400.

Azt, hogy Rákóczi miként talált rá Grosbois-ra, nem tudjuk pontosan. A *Confessio* II. könyvének az a részlete, amely szerint egy, a fejedelem francia ezredében Magyarországon szolgált, volt tüzérkapitány hívta fel rá a figyelmét, aki időközben remete lett Flandriában, és ajánlást kért tőle a kamalduliakhoz, a motiválást segítő irodalmi toposz is lehet.³⁹ A kamalduli rendet Rákóczi már Magyarországon ismerte;⁴⁰ a janzenizmusról, mely erőteljesen befolyásolta Grosbois szellemiségét, ugyancsak tudott korábban.⁴¹ A Rákóczival közeli kapcsolatot fenntartó Tessé marsall is bérelt egy házat Grosbois-ban, ezért nem zárható ki a lehetőség, hogy ő hívta fel a fejedelem figyelmét a kamalduliakra.⁴² Grosbois mindenekelőtt új szellemi, lelki létállapotot, új tájékozódási pontot jelentett: lehetőséget az életével való számvetésre.⁴³ Rákóczi itt ismerte meg közelről a Port-Royal törekvéseivel áthatott kamalduli spiritualitást, tanulmányozta René Rapin jezsuita *L'importance du salut* (1675) c. könyvét, s itt olvasta először Augustinus *Confessiones*-ét. A szokáson alapuló vallásosságot felváltotta nála egy másfajta, a lelki élet rendszeres művelésére és az Istenhez fűződő személyes viszonyra alapozott, belső meggyőződésből fakadó hitbeli elkötelezettség.

A grosbois-i kamalduli kolostor hosszú ideig vonakodott elfogadni a janzenizmust elítélő *Unigenitus* bullát. Amikor tíz évvel Rákóczi grosbois-i tartózkodása után Bissy bíboros Jean-Baptiste Carbonnier-hez, a kamalduli kongregáció főnökéhez intézett levelében királyi parancsra hivatkozva 1727-ben felfüggesztette a tartománygyűlés jogait, a kamalduliak tartománygyűlést tartottak Grosbois-ban. A jelenlévő harmincnégy szerzetes közül tizenkilenc tiltakozott a bulla elfogadása ellen, s érveiket nyomtatásban is megjelentették.⁴⁴ A rendház iratai

³⁹ CP, 236–237; *L'autobiographie d'un prince rebelle*, 570–571. RÁKÓCZI, Vallomások, 531–532. Vö. BRISITS Frigyes, *Szent Agoston és II. Rákóczi Ferenc Vallomásai*, Pécs, Dunántúl R. T. Könyvnyomdája, 1914, 57; R. VÁRKONYI Ágnes, A magyar Grosbois? in *Majk és Grosbois. (Kamalduli szerzetesek, Rákóczi és az Esterházyak.) Az 1995. szeptember 14-i majki társadalomtörténeti konferencia tanulmányai*, szerk. R. VÁRKONYI Ágnes, munkatárs TUSOR Péter, Oroszlány, Oroszlány Város Önkormányzata, 1999, 65–78, itt: 71; TÓTH-BARBALICS István, *Cum Deo avagy beszédmodok és retorikai struktúrák II. Rákóczi Ferenc Vallomásaiban*, Szakdolgozat (Kézirat), Budapest, ELTE BTK, 2002, 144–145, 790. jegyzet.

⁴⁰ KÖPECZI Béla, Rákóczi és a Grosbois-i kamalduliak, in *Majk és Grosbois, i. m.*, 45–50, itt: 45.

⁴¹ Az 1701-es sárospataki könyvtárjegyzék két janzenista tételt tartalmaz; a janzenista-jezsuita vitára Rákóczi egy Des Alleurs márkhoz írt, 1708. április 27-i levelében utalt. KÖPECZI Béla, *Döntés előtt. Az ifjú Rákóczi eszmei útja*, Budapest, Akadémiai, 1982, 223–228. és 74–82. kép; *Corr. dipl. 1703–1711*, 438.

⁴² PILLIAS, *Études, i. m.*, 117.

⁴³ R. VÁRKONYI, *A magyar Grosbois, i. m.*, 72.

⁴⁴ *Témoignage des reverends Pères Camaldules de la Congrégation de France, contre la Constitution Unigenitus, et la Signature pure et simple du Formulaire [...]*, h. n., ny. n., 1727; Giovanni Benedetto MITTARELLI, *Annales Camaldulenses ordinis Sancti Benedicti*, t. VIII, Venetiis, Baptist Pasqual, 1764, 625; ZOLNAI Béla, A janzenista Rákóczi, *Széphalom* 1 (1927), 177–181, 266–288, itt: 179–181, 266–267.

között, Rákóczi egyik művének kéziratához csatolva, a fejedelem 1726-ban Törökországból Grosbois-ba írt levelének másolatát tartalmazó papíron olvasható egy *Notes sur la vie du Prince Ragotzi* című, ismeretlen kéztől származó feljegyzés. Eszerint Rákóczi Grosbois-ban „[...] s’applique entierement à la lecture de ouvrages de Mr. Nicole et en les lisant il y apprit sa Religion et la langue françoise.”⁴⁵ Az emlékező ezután előad egy történetet Fleury püspök, XV. Lajos későbbi minisztere grosbois-i látogatásáról, melynek során a püspök Rákóczi francia tudását dicsérő megjegyzésére a házfőnök azt válaszolta: „c’est qu’il a bien lu Mr. Nicole [...] car il est bien janseniste.” A feljegyzés szerint Rákóczi Grosbois-ban pontosan követte a szerzetesek napi életrendjét, részt vett az imaórákon és a miséken, kemény munkát végzett, az előírásoknak megfelelően böjtölt. Megemlíti a feljegyzés azt is, hogy Rákóczi lemondott a párizsi Hôtel de Transylvanie-ban folytatott szerencsejáték jövedelméről, melyet udvari juttatásként kapott. Elbeszéli a fejedelem Törökországba hívásának, oda történt távozásának és ottani életének körülményeit, végül hangsúlyozza, új lakóhelyén is kapcsolatot tartott a grosbois-i szerzetesekkel.

1717. január 30-án Gualterio bíboroshoz írt levelében Rákóczi közvetve maga is utalt az *Unigenitus* bullára. Mint írja, nyugtalanítja a francia udvar és Róma ellentéte a bulla ügyében. Kijelentése, mely szerint „[...] 40/m[ille] Imperiaux en Italie nuirons un jour plus a l’authorité du St Siege que 100/m[ille] docteurs en Sorbonne”,⁴⁶ határozott állásfoglalást tükröz. Bizonyosan tudomása volt tehát a bulla körüli vita fejleményeiről, elmérgesedéséről és a kamalduliak véleményéről, akik az „appelant”-okhoz csatlakoztak.

1717 márciusában megkapta a szultán és a nagyvezír levelét, melyekben különféle politikai és katonai ígéretekkel Törökországba hívták. Megtanácskozta a kérdést Orléans herceggel, aki felhívta figyelmét az ígéretek bizonytalanságára, ugyanakkor elfogadta Rákóczi döntését a meghívás elfogadásáról. Április 3-án, I. Péter cár Párizsba érkezése előtt Rákóczi feljegyzést juttatott el d’Huxelles marsallhoz, melyben amellet érvelt, hogy Oroszország támogathatná tervezett vállalkozását a Habsburg Birodalommal szemben.⁴⁷ Ezzel egy időben segítségért fordult a Habsburgok ellen Itáliában hadba szállni készülő V. Fülöphöz. Indulása előtt levelet írt a pápának, melyben kifejtette döntése okait, és vázolta a remélt eredményeket.⁴⁸ Mielőtt elhagyta Grosbois-t, a *Confessio* elkészült részének kéz-

⁴⁵ Médiathèque de Troyes, série Ms. 2146. A feljegyzés szövegét közli ZOLNAI, *A janzenis-ta*, i. m., 269–271.

⁴⁶ Idézi KÖPECZI, *A bujdosó*, 244, 35. jegyzet.

⁴⁷ *Corr. dipl. 1711–1735*, 177–179.

⁴⁸ *Uo.*, 180–182.

iratát a kamalduliaknál hagyta megőrzésre.⁴⁹ 1717. augusztus 22-én indult útnak, s Lyon érintésével Marseille-be ment. Itt kapta a hírt, hogy a császári csapatok bevették Belgrádot, mégis folytatta útját Törökország felé.

1717. október 10-én érkezett meg Gallipoliba (Gelibolu). A *Confessio* II. és III. könyvét 1718 és 1720 között, a törökországi tartózkodás első időszakában írta, eszmei értelemben azonban lényegében ezek is a grosbois-i magány termékei; a grosbois-i „boldog nyugalom” emlegetése a II. és III. könyvnek ismétlődő motívuma. A II. könyvet 1718. február 21-én Drinápolyban kezdte írni, s ebben már figyelembe vette a *Confessio* I. könyvével részben egy időben született, annak tartalmával érintkező *Mémoires* tartalmát. Az írás idejére vonatkozó szövegbeli utalások részben nagy egyházi ünnepekhez (pl. karácsony, pünkösöd) kapcsolódnak, részben egy eltelt időszakot vagy konkrét eseményt jeleznek, s ezzel segítik a keletkezési folyamat pontosítását.⁵⁰ Az 1718. július 21-én megkötött pozsareváci békeszerződés ismét meghiúsította Rákóczi politikai elképzeléseit, mivel érdekeit mellőzték, sőt a 15. pont kimondta, hogy híveivel együtt távolabb kell költöznie a Habsburg Birodalommal határos területektől.

1718–1719 folyamán Rákóczi diplomáciai úton számos kísérletet tett a Porta, a Habsburg Birodalom és Velence közti béketárgyalások, valamint az európai politikai és katonai helyzet befolyásolására, ezek a törekvések azonban nem vezettek eredményre. Udvari kamarása, Mikes Kelemen 1718. szeptember 22-i fiktív levelében említi meg először, hogy ura vissza szándékozik térni Franciaországba.⁵¹ Ez az az időszak, amikor a *Confessio* III. könyve szerint Rákóczi felismerte törökországi vállalkozásának kudarcát, s tapasztalta a Porta személye iránti udvarias bánásmódjának megváltozását. Ekkor kapta meg Orléans herceg Bonnac márkival közölt és Toulouse grófja által közvetített üzenetét, mely szerint „a császárral kötött barátság [azaz békesség] miatt” nem térhet vissza Franciaországba.⁵²

A csaknem teljes rezignációt tükröző III. könyvet 1718. november 9-én, Yeniköy-ben kezdte írni, és a szövegbeli utalás szerint 1719 utolsó napján, valójában 1720 elején fejezte be.⁵³ Az I. könyv második részében található, külön címmel

⁴⁹ „Franciscus II. S. R. I. Princeps Rákóczi, [...] et in gratia animi signum et charitatis pignus Eremitis Camaldulensibus S. Joannis de Grosbois, quorum sancta vita et exemplis ductus et gratia Dei adjutus haec didicit, reliquit conservanda,” CP, 148; „François II prince Rákóczi [...] qui l’a déposé comme un signe de reconnaissance et un gage de charité entre les mains des ermites camaldules de Saint-Jean-de-Grosbois”. *L'autobiographie d'un prince rebelle*, 235. RÁKÓCZI, Vallomások, 186.

⁵⁰ CP, 146–147; Vall., 117–118.

⁵¹ „az urunknak szándéka lévén. franczia országban valo viszá menetelre: (de abban thamás vagyok:)”, MIKES Kelemen, *Törökországi levelek és misszilis levelek*, s. a. r. HOPP Lajos, Budapest, Akadémiai, 1966 (Mikes Kelemen Összes Művei I), 29.

⁵² „propter amicitiam cum Imperatore factam”. CP, 308. RÁKÓCZI, Vallomások, 626.

⁵³ KÖPECZI, *A bujdosó*, 550.

ellátott második elmélkedés kéziratán az „Anno 1719” megjegyzés olvasható, ezt a részt tehát ekkor írhatta, és utólag illeszthették a szövegbe. Az időponthoz köthető utolsó történelmi esemény, melyre a III. könyvben Rákóczi utal, az 1720. február 17-én megkötött hágai béke.⁵⁴ Nem zárható ki azonban a lehetőség, hogy a mű kéziratán később, Rodostóban (ma: Tekirdağ) is javított, ahol a megváltozott keretek között folytatta Grosbois-ban megkezdett életmódját, s új, részben vallási tárgyú munkáin dolgozott.

1720. június 10-én Rodostóból Rákóczi hosszú levelet írt Orléans hercegnőnek, melyben panaszodik a visszatérésre vonatkozó kérésének megtagadása miatt.⁵⁵ Beavatkozási kísérleteit az európai politikába fejedelemsége visszaszerzése, Magyarország és Erdély helyzetének javítása érdekében levelek és követek útján haláláig folytatta. A már említett D’Andrezel vicomte 1724 októberétől konstantinápolyi francia követ volt, s 1725 áprilisa és 1727 februárja között élénk levelezést folytatott Rákóczival. A levelezés tanúsága szerint Rákóczi széles körűen tájékozódott az európai politikai helyzetről; mindent megtett azért, hogy elismertesse jogait Erdélyre, s visszatérhessen Franciaországba.⁵⁶

A keletkezés szempontjából fontos körülmény, hogy a *Confessio* és a vele tartalmilag számos ponton érintkező, a szabadságharc történetét középpontba állító *Mémoires* megírásának ideje szorosan egymásba rétegzett. A két mű szerkezetének és koncepciójának kialakítása, tartalmi és műfaji elkülönítése egymást kiegészítő módon, tudatosan történt. Rákóczi mindkettőt önálló retorikai szerkezetben valósította meg, s önmagában megálló alkotásnak szánta. A kutatás jelenlegi állása szerint az utóbbi mű első változatát Rákóczi 1715 és 1717 között, ugyancsak Grosbois-ban írta, majd Törökországban is dolgozott rajta.⁵⁷ Míg azonban a *Mémoires* bevezetőjében és a mű elején Rákóczi többször hivatkozik a *Confessióra*, a *Confessióban* csak áttételesen utal a *Mémoires*-ra, s a *Mémoires* végső megfogalmazása a *Confessio* elkészülte után történhetett. A *Confessio* nem tartalmazza a szabadságharc eseményeinek részletes leírását; közülük a fontosabbakat Rákóczi itt csupán röviden, részben hiperbolikus utalások révén örökítette meg.

A keletkezési körülményekhez tartozik, hogy 1719. február 25-én Rákóczi *Soliloquia in forma meditationum adventus Domini diebus* című, ma ismeretlen művének kéziratát bírálatra átadta Gallani érseknek, a konstantinápolyi apostoli vikáriusnak,⁵⁸ aki továbbította azt egy domonkos és egy ferences rendi cenzornak. A mű tárgya érintkezik a *Confessio* [I.] könyvébe illesztett két, külön címmel ellátott elmélkedés témájával. A III. könyvben az 1718-as év eseményeit lezáró kijelentés

⁵⁴ CP, 371. RÁKÓCZI, *Vallomások*, 707.

⁵⁵ *Corr. dipl.* 1711–1735, 211–215.

⁵⁶ *Corr.* D’Andrezel, 14. Vö. TóTH Ferenc, D’Andrezel vicomte, konstantinápolyi francia követ szellemi hagyatéka (1725), *Századok* 142 (2008), 4, 1021–1040.

⁵⁷ KÖPECZI, *A bujdosó*, 551; TÓTH-BARBALICS, *i. m.*, 29, 40–42.

⁵⁸ CP, 318. RÁKÓCZI, *Vallomások*, 638–639.

alapján, mely szerint a magányos beszélgetéseket Rákóczi *Confessiójához* kapcsolta, nem zárható ki a lehetőség, hogy az adventi soliloquiumokat eredetileg e művéhez készítette, és az 1718 végén befejezett részhez akarta csatolni, de a cenzúráat követően kiemelte a kéziratból.⁵⁹ A két cenzori jelentés a tartalom és a szerkezet alapján két külön műről, vagy ugyanak a munkának két önálló részéről készülhetett. Az ismeretlen domonkos cenzor jelentése kevésbé részletes, kézírata csonka. A másik, jóval hosszabb és szigorúbb véleményt Franciscus de Taurino ferences prefektus készítette 1719. március 20-án Perában.

Mindkét cenzor számos elítélendő tételt talált a megbíralt munkában, elsősorban a kegyelemtan és a krisztológia területén, s több javaslatot tett a változtatásra és a bővebb magyarázatra. Taurino teológiai traktátusként kezelte Rákóczi szövegét, kijelentéseit szembeállította a Biblia, az egyházatyák, a zsinati határozatok, a teológusok és a pápai bullák állításaival, a stílusát is kárhoztatta. Írásából kitűnik, hogy a megbíralt mű legalább huszonöt fejezetből állt, a fejezeteken belül paragrafusokra tagolódott. A kifogásolt tételek egy részében jól felismerhető Port-Royal tanításának hatása. A cenzorok kifogásolták például a kijelentést, mely szerint a gyenge és romlott emberi természetet egyedül a *gratia efficax* tudja megmenteni a bukástól. A véleményt, mely szerint a világot a sátán kormányozza, a domonkos rendi cenzor a manicheizmussal hozta összefüggésbe. A ferences cenzor kifogásolta Rákóczi bűnbánattal kapcsolatos nézeteit, s több állításával kapcsolatban hivatkozott az *Unigenitus* bulla megfelelő pontjaira. A 7. fejezetben Bajus (De Bay), a 9. és a 24. fejezetben Jansenius elítélt tételeit vélte felfedezni. Mindez mutatja, a *Confessio* szerzőjének egy másik, azzal részben egy időben keletkezett, tematikusan érintkező munkáját hivatalos formában is janzenistának minősítették.

A *Confessio* III. könyvének tanúsága szerint a bírálatok mélyen érintették Rákóczit; a szöveg értelmének eltorzításával és az idézetek megcsonkításával vádolta a bírálókat. Mint írja, először válaszolni készült, végül úgy döntött, „tanácskozáson és beszélgetéseken világítja meg a homályos szövegrészeket, s megkísérli meggyőzni bírálót eredeti értelmezése felől”.⁶⁰ A III. könyv további részében Rákóczi áttételesen foglalkozik a cenzorok által bírált kérdésekkel, a szabad akarat, a kegyelem és a hittitkok megértésének problémáival.⁶¹ Némely helyen az ellenkezőjét állítja a kifogásolt tételeknek, van, ahol csaknem szóról szóra idézi a cenzor szavait, s van, ahol az apollinaristák és más eretnekek tanait kár-

⁵⁹ „et annexis huic confessioni meae concinnatis soliloquiis”. CP, 313. RÁKÓCZI, *Vallomások*, 633. VIZKELETY András, II. Rákóczi Ferenc elmélgedéseiről készült egyházi cenzori jelentések, *Irodalomtörténeti Közlemények* 65 (1961), 204–216, itt: 206.

⁶⁰ „per conferentias et discursus illustrare obscura et censores persuadere de genuino sensu meo.” CP, 319. RÁKÓCZI, *Vallomások*, 640.

⁶¹ KÖPECZI, *A bujdosó*, 481–486.

hozzátja.⁶² A könyv végén külön is emlékeztet a kegyelemről általa előadottakra és az e tárgykörben manapság folyó nagy vitákra. Hangsúlyozza, szíve „elveti Jansen kárhozzátott tételeit”, az eleve elrendelés és a kegyelem kérdésében Augustinus és Aquinói Tamás véleményét követi, végül összegzi álláspontját.⁶³ A *Pentateuchus*-hoz fűzött elmélkedéseinek bevezetőjében Rákóczi visszatért az esetre, s megjegyezte: a két évvel ezelőtt írt adventi soliloquiumait ért cenzúra miatt és a nagybőjti elmélkedések befejezése után letette a tollat.⁶⁴ Mindez jelzi, a *Confessio* írása előtt Rákóczi tanulmányozta a janzenista szerzőket, s tudta, mi a különbség a hivatalos egyházi tanítás és a janzenizmus tételei között.⁶⁵

A műnek ma egyetlen, autográf kézírata ismert. Ez feltehetően a szöveg eredeti fogalmazványa vagy első tisztázata, melyet Rákóczi újra átolvasott, és bizonyos helyeken javított. Jelenlegi ismereteink szerint a kéziratnak nem volt másodpéldánya. Az I. könyv kéziratán nincs ott az „I. könyv” megjelölés, ami arra utal, hogy a mű három könyvre tagolásának koncepciója munka közben alakult ki. A lapszámozás tanúsága szerint az I. könyvben található, önálló címmel ellátott, 1719-re datált második meditációt utólag illesztették be az első meditáció után, feltehetően akkor, amikor Grosbois-ban egybekötötték a kéziratot, és lapjait a második meditáció után következő rész első lapjától kezdve újrászámolták. A szövegjavítások többsége írás közbeni bővítésre, megfogalmazásbeli pontosításra utal. Az elmélkedő, teológiai részekben a javítások gyakoribbak, mint az elbeszélő részekben. Takács László megfigyelése szerint a II. és a III. könyv kézírata az eredeti, áthúzott és felülírt füzetszámozás alapján eredetileg külön kézirat volt, amit utólag kötöttek össze az I. könyv első részének kéziratával.⁶⁶ A kézirat Rákóczinál meglévő részében tett utólagos szövegjavításoknál Takács elkülönítette egymástól a föltehetően a cenzúra kézhezvétele előtt és a föltehetően azt követően végrehajtott javításokat. Az előbbiek egy része Port-Royal spiritualitásának hatását mutatja, míg az utóbbiak a cenzúra befolyására, a janzenizmus

⁶² VIZKELETY, II. Rákóczi Ferenc, i. m., 206.

⁶³ „sed sufficit mihi nosse te, Domine, cor meum, quod condemnatas Jansenii propositiones detestatur”, CP, 379. RÁKÓCZI, *Vallomások*, 716–718.

⁶⁴ *Med.*, 11, 523.

⁶⁵ KÖPECZI, *A bujdosó*, 487. Vö. LUKÁCS Olga, II. Rákóczi Ferenc vallásossága a „Vallomások” tükrében, in *A Rákóczi-szabadságharc és Közép-Európa. Tanulmányok a Rákóczi-szabadságharc kezdetének 300. évfordulójára*, II, szerk. TAMÁS Edit, Sárospatak, Sárospataki Rákóczi Múzeum, 2003, 253–273.

⁶⁶ TAKÁCS László, II. Rákóczi Ferenc: *Confessio peccatoris*. A kézirat tanulságai. Előadás a Magyar Tudományos Akadémia Bölcsészettudományi Kutatóközpont Irodalomtudományi Intézetében 2018. március 27-én. DÉNESI Tamás–KISS Dániel–TAKÁCS László, II. Rákóczi Ferenc *Confessio Peccatoris* című kézírata, in *Fideliter servanda. II. Scriptorium konferencia Pannonthalma*, 2018. május 7–8., szerk. BOROS István, Budapest, Szent István Társulat, 2020, 85–100.

vádja alóli tisztázás szándékára, a teológiai szempontból kényes vagy vitatható állítások finomítására és kiszűrésére engednek következtetni.⁶⁷

A lapszámozás és a szövegutalások alapján valószínűsíthető, hogy Rákóczi az I. könyv első, eredetileg az első meditációval záruló részének kéziratát hagyta Grosbois-ban, míg az 1717 pünkösdje előtt írni kezdett második részét magával vitte Törökországba. A III. könyv szerzői bővítésére utal két lap utólagos betoldása a kéziratban. Az itt olvasható fejtegetések egy, az eucharisztia jelentőségéről és a szentáldozásról szóló részhez kapcsolódnak, s a két szín alatti áldozás testet is megtisztító szerepét és a böjt fontosságát hangsúlyozzák. Nem zárható ki, hogy ezt a kiegészítést a félreértés vagy a janzenizmus gyanújának elkerülése érdekében toldotta be Rákóczi.

Szerzői motiváció, program, források

A *Confessio* szövegében szorosan egymásra rétegződik Rákóczi történeti személyisége, szerzői szerepe és az önmaga képét megalkotó irodalmi alak. Rákóczi egy összetett írói szerepet ölt magára, melynek fő összetevői az önreflexió, a lelkiismeretvizsgálat, az őszinteség igénye és az óvatos távolságtartás a valóság bizonyos pontjaitól. A szerzői funkció tovább bontható egy művelt olvasóközönséghez forduló *elbeszélőre* és gyakorlott *rétorra*; egy számos forrást tanulmányozó, felhasználó, idéző és értelmező *olvasóra*; önmaga *tanúságtevőjére*, *cenzorára*, *védelmezőjére* és *terapeutájára*; jelentős történelmi és politikai események *kezdeményezőjére*, *részvevőjére* és *magyarázójára*; valamint a bűn, a kegyelem, az eleve elrendelés és a szabad akarat mibenlétének kérdéseit elemző *laikus teológusra*.⁶⁸

Mint *szerző*, Rákóczi többször reflektál önmagára és művére. Hangsúlyozza tanácstalanságát, miközben útmutatást kér az Úrtól az Ő akarata szerinti cselekvéshez, s visszaul korábbi reflexióira.⁶⁹ Célját abban jelöli meg, hogy összegezze korábbi világi életének állapotait, föltárja és hirdesse az eleve elrendelés titkait, megvilágítsa a gondviselés tetteit, kifürkéssze Isten útjait, és dicsőítse a Teremtőt.⁷⁰ Írói jobbját patetikus fordulattal a segítségül hívott isteni szellemnek

⁶⁷ László TAKÁCS, Corrections in the manuscript of Rákóczi's *Confessio Peccatoris* before and after accusing him of Jansenism, in *Jansenisms and Literature in Central Europe*, ed. by Gábor TÜSKÉS, Christoph SCHMITT-MAASS, in collaboration with Michel MARTY, Bern, Peter Lang, 2023, 495–504.

⁶⁸ Gábor TÜSKÉS, Ein Fürst im Exil als Autor. Ferenc Rákóczi II.: *Confessio peccatoris*. Vortrag am 6. Bonner Humboldt-Preisträger-Forum „Weltliteraturen – Meisterwerke. Shakespeare und Cervantes 2016“. 12.–15. Oktober 2016, Bonn.

⁶⁹ CP, 358, 94; Vall., 295, 314.

⁷⁰ CP, 184, 240, 246–247, 262; Vall., 151, 197, 202–203, 215.

ajánlja.⁷¹ A mű lényegét a II. könyvben is kifejezetten vallási keretben határozza meg.⁷² A szerzői önreflexió része, amikor Rákóczi utal tudatos önkorlátozására az elbeszélést kellemesebbé tévő érdekességekkel szemben, vagy jelzi, hogy a vallomástól elkanyarodva a történelmi elbeszéléshez fordul, s „az emberek igényei szerint” folytatja az előadást.⁷³

A III. könyv végén Rákóczi közli, átolvasta, amit írt, s tudja, az olvasók különféleképpen fogják értelmezni fejtegetéseit.⁷⁴ Ezt követően védelmébe veszi munkáját a lehetséges vádakkal szemben, melyek szerint a következők lehetnek:⁷⁵ a) a szentatyáknál nem található dolgokat adott elő; b) panaszkodott az egyház pásztoraira és az „iskolák tanítóira”; c) toleráns valláspolitikát hirdetett; d) a kegyelemről téves megfontolásokat fogalmazott meg. Az olvasóval megkísérelt kommunikáció változatos formái kísérik a szöveget ezen túlmenően is,⁷⁶ ami egyrészt lehet augustinusi hatás, másrészt mutatja, Rákóczi számolt munkája megjelenésével.

A szerzői motiváció a *Confessio* egyik összetett, gondosan elrejtett kérdése. A grosbois-i magányt Rákóczi az emlékezés, az intenzív erkölcsi, lelki, vallási eszmélődés helyeként ábrázolja, visszavonulását ugyanakkor valami új utáni vágyakozás és készülődés világi, intellektuális aktusaként jeleníti meg. Ma még nem ismerjük a szöveg kidolgozásakor működő emlékező mechanizmusok logikáját, s nem tudjuk pontosan, melyek voltak a Grosbois-ban végbement belső áthangolódás indítékai. Rákóczi egy szenvedő és üldözött, ám önmegvetésében is büszke, dicsőségre vágyó⁷⁷ fejedelmi lélek szubjektumát helyezi a középpontba, aki élete kérdését próbálja tisztázni, s keresi az élet értelmét és méltóságát. Szellemi és lelki identitása egyaránt válságban van. Áldozattá stilizálja önmagát, elsősorban a viszontagságos körülmények, a nagyhatalmi politika, a zsarnok és képmutató uralkodók áldozatává. Szubjektívizmusának fő forrásai az emberi lélek magasra értékelése a keresztény hagyományban, a ráébredés az ember törékenységére (*fragilitas*) és az írás idején fennálló egzisztenciális határhelyzet: a jezsuita nevelés által is erősített hősi alkat,⁷⁸ a fejedelmi elhívás és az önmagával szembeni elvárások folyamatos konfliktusban állnak a száműzetés ezektől gyö-

⁷¹ CP, 102; Vall., 81.

⁷² „hic est liber ille, in quo leguntur opera sapientiae, omnipotentiae, justitiae, misericordiae tuae, per quae homini propter temet ipsum creato te manifestare voluisti.” CP, 197; Vall., 162–163.

⁷³ CP, 129, 133, 139; Vall., 103, 106, 111.

⁷⁴ CP, 354, 370; Vall., 291–292, 305.

⁷⁵ CP, 377–379; Vall., 310–311.

⁷⁶ CP, 102, 124, 146, 148; Vall., 81, 99, 117, 119.

⁷⁷ ZOLNAI, Rákóczi, 143.

⁷⁸ SZÖRÉNYI László, Rákóczi csehországi tanulóévei, in *Rákóczi-tanulmányok, i. m.*, (1980), 291–315, itt: 297–298.

keresen eltérő perspektívájával. A magány és a száműzetés ténye arra a szatmári békekötés (1711) után irracionálissá vált eszmére összpontosította a figyelmét, amely kivételes értéké formálódott számára, és amelyet a legélesebb támadás ért: az önálló erdélyi fejedelemséghez való töretlen ragaszkodása. Az ehhez való jog igazolása a mű egyik alapgondolata.

A *Confessio* megírásakor Rákóczinak tisztában kellett lennie azzal, hogy történelmi szerepvállalása már a maga korában élénk viták tárgyát alkotta, és sejthette, hogy ez sokáig így marad. Tudta azt is, hogy a történelmi szereplők önértékelése ugyanúgy formálja egy közösség, egy nép róluk alkotott képét, mint a történetírás, az irodalom és a publicisztika. Minden bizonnyal volt fogalma a szabadságharc közvetlen és közvetett áldozatainak számáról. Számolhatott azzal, hogy mások is megírják emlékirataikat, amelyek adott esetben másként láttatják az eseményeket, s a történeti források rögzítettek az övétől eltérő álláspontokat. Ez is ösztönözhette arra, hogy a maga nézőpontjából bemutassa, miként értelmezi saját szerepét a múltban, és hogyan látja önmagát a jelenben. A vallomások alaphelyzet, a túlzott önvád, a kétely, a hangsúlyos önvédelem, a keserű és rezignált hang együttesen érzékeltetik a személyiség belső konfliktusát. Rákóczi felismerte Magyarország felszabadítására tett kísérletének kudarcát, s beismeri, jelentős áldozatok árán sem tudta teljesíteni a vállalt feladatot. Ez a felismerés – a korábbi társadalmi státusz elvesztésével együtt – súlyos traumát okozhatott benne, melynek a feloldására tett egyik kísérlet a *Confessio*.

A múltbeli és a jelenbeli helyzet feszültségét, a kiszolgáltatottság érzését Rákóczi úgy csökkenti, hogy átveszi és utánozza Augustinus bűnbánó magatartását, szóhasználatát és gesztusait, s beépíti azokat a saját énjébe és művébe. A lélektani értelmezés szerint az azonosulás egy modellel és annak eszméivel ilyen helyzetben feszültségcsökkentő hatású. Rákóczi „megtérése” és a megtérési folyamat ábrázolása a *Confessióban* ebből a szempontból egy eszméi mellett végsőkéig elkötelezett, ám azokkal kudarcot vallott, többszörösen stigmatizált személyiség indulatelhárító mechanizmusa. Ez a „megtérés” nem egy sugallatszerűen bekövetkezett, hirtelen fordulat, hanem egy, a ráhangolódáson, a megismerésen és a mintakövetésen át vezető, messzire visszanyúló, Rákóczi teljes sorsával motivált folyamat. Korábbi elkötelezettsége miatt került konfliktusba, s elveszített egyensúlyát egy számára új, konfliktusmentes elkötelezettség révén remélte helyreállítani. Ugy konstruálja meg identitását, hogy kívül és belül egyaránt elhatárolódik mindattól, amit nem tart összeegyeztethetőnek az új énképpel. A külső elhatárolódás fő eszköze a magány, a belső bizonyos korábbi tettek és tulajdonságok bűnnek nyilvánítása. Azt, hogy bűnbánata mennyiben szerep, s mennyiben egy valós bűntudat, a múlt miatti rossz lelkiismeret és szorongás kifejeződése, nem lehet pontosan meghatározni. A megtéréstörténet utólagos stilizáltságának mértékére vonatkozó kérdést – mint minden ilyen témájú irodalmi ábrázolás esetében – érdemes nyitva hagyni.

A szerzői program szövegből kirajzolódó elemei ugyancsak összetettek. Kifejezett szándéka szerint Rákóczi kettős elvárásnak akart megfelelni: egyrészt keresni és előadni a számára érvényes igazságot, saját kifejezésével az „örök igazságot”, szemben a „világ hazugságaival”, másrészt morális példát akart adni másoknak. A múlttal való számvetés során az emberi cselekedetek alapelveit kutatja, melyek felmutatását hasznosnak tartja az olvasóknak. Megkísérli mások számára is jelentéssel bíró, értelmes egységbe szervezni az életrajzi, politikai és diplomáciai események egymásutánját, saját egykori és aktuális önértelmezését, s megpróbálja összhangba hozni addigi életét az önmagával kiegyezést kereső én új, ideális képével. Arra törekszik, hogy a vallomások önfeltárás révén megalkossa írói énjét, megformálja az utókornak szánt arcképét, s emléket állítson önmagának, mint a hazájaért minden áldozatra kész, de a világi élettől elfordult, megcsalt, a keresztény értékekhez megtért, esendő embernek. Miközben kutatja a száműzetés elviselésének lehetőségeit, tisztázni és csökkenteni szeretné a saját felelősségét a történelemért.

A *Confessio* Rákóczi önmagával folytatott párbeszéde, melyben az empirikus, szituatív módon motivált „én” megpróbál eljutni önmaga újraalkotásához. Miközben keresi létének értelmét, kialakítja új önértelmezését, és stabilizálja azonosságát. A személyiség egységét biztosító szerzői törekvésekhez tartozik, hogy lényegében változatlanul láttassa sztoikus erkölcsi magatartását, s az új identitást döntően vallási keretben, az isteni gondviselés érvényesülését hangsúlyozva konstruálja meg. Rákóczi új identitása részben kész mintákkal való azonosulás eredményeként születik meg, részben a nyelvi reflexió folyamatában jön létre. Ez az identitás egyaránt tartalmaz szubjektív érdekeket, szükségleteket és külső meghatározottságú szerepeket, életformákat. A befogadó országokat méltató, lelkes hang, Franciaország, majd a törökök dicsérete⁷⁹ megerősíti a feltevélezt, amely szerint a mű narratíváját az identitás újraalkotása is alakította. Szétesőnek látszó életét az önéletrajzi elbeszélésbe való transzponálás révén

⁷⁹ „Sed, o Domine, [...] dederas mihi instinctum, [...] me ire in Galliam in regnum, quod videre semper desideraveram et inter nationem quam simpatico quodam affectu diligebam [...]”; „Ignoravi et semper ignorassem fors in Hungaria, quae didici in Gallia;” *CP*, 221, 354. Chrysostome Jourdain fordításában: „Ô Seigneur, [...] Vous m’aviés donné l’instinct [...] de faire le voyage de France, d’aller dans ce royaume que j’avois toujours désiré de voir, et de visiter cette nation pour laquelle une sorte de sympathie m’avoit donné l’affection [...]”; „j’ai appris moi même en France bien des verités que j’ignorois et que j’aurois peut être ignoré toute ma vie si je fusses toujours demeuré dans la Hongrie.” *Conf.*, 442, 593. Gyökeresen más képet rajzol Franciaország vele szemben tanúsított magatartásáról és saját helyzetéről Rákóczi egy főúri francia hölgynek, föltehetően Louise-Elisabeth de Bourbon Conti hercegnének Rodostóból írt, indulatos levelében. A levelet magyar fordításban idézi Tóth Ferenc, „Ex Turcia nulla redemptio”. 1717 – II. Rákóczi Ferenc fejedelem török földre lép, *Magyar Tudomány* 178 (2017), 1144–1154, itt: 1150–1151. Az irgalmas szamaritanus példázata a Rákóczit befogadó törökökkel kapcsolatban: *CP*, 341; *Vall.*, 281.

Rákóczi megkísérli egységbe foglalni, hogy léte legalább irodalmi szempontból sikeresnek tűnjön fel, az „én” megerősítést nyerjen.

A rejtett szerzői célok között előkelő helyen áll az önigazolás, a saját személye és a mű ellen felhozható vádak cáfolata.⁸⁰ Rákóczi meg akar győzni, el akar hitetni, és meg szeretné nyerni az olvasó szimpátiáját. Az apologetikus cél alapvetően strukturalja és irányítja az írói én emlékezetét, egyben befolyásolja a szöveg kompozícióját.⁸¹ Rákóczi a legkülönbélebb eszközökkel sugallja és legitimálja a bemutatott életcél fontosságát és folyamatosságát. Az apologetikus gesztus szorosan összefonódik saját „bűnei”, tévedései és hibái beismerésével, az önvédelem azonban – nem úgy, mint például Rousseau-nál – csak ritkán vált át támadásba. Előfordul, hogy metaforákban rejti el az önmagáról rajzolt képbe nehezen integrálható életrajzi és más tartalmakat, vagy egyszerűen elhallgatja azokat. Fontos célja, hogy a történeti és irodalmi hagyományban róla kialakult képet maga is formálja, kiegészítse és korrigálja.

A felhasznált források körének meghatározását leginkább az nehezíti, hogy néhány kivételtől eltekintve Rákóczi nem nevezi meg forrásait, miközben a mű gazdag irodalmi utalásokban, és összetett hagyományrétegekből táplálkozik. A grosbois-i tartózkodás ábrázolásában többször ír könyvek olvasásáról;⁸² a III. könyv végén lelki olvasmányait, az Írások, az egyházatyák és más vallásos könyvek szövegének és kifejezéseinek felhasználását említi.⁸³ Az antik, humanista és bibliai műveltség mellett meghatározó a szövegben Augustinus *Confessiones*ének,⁸⁴ a 17. századi augustinizmusnak és a janzenizmusnak a hatása, Bossuet, Fénelon és René Rapin történetfilozófiájának, a történeti morálról alkotott felfogásának a befolyása.⁸⁵ Cím szerint megnevezi Rapin *De importantia salutis / L'importance du salut* c. művét, amelyet állítása szerint a kamalduliak előljárójától kapott, s amely, mint írja, nagy hasznára volt, mivel bemutatta az üdvösség akadályait, és önmaga megismeréséhez vezette.⁸⁶ Ez a mű megvolt Rákóczi rodostói könyvtárában.⁸⁷ Kimutatható továbbá a keresztény sztoicizmus, a jezsuita kegyességi irodalom, valamint a magyarországi és erdélyi eredetű, vallási színezetű nemzetkoncepciók jelenléte.

⁸⁰ ZOLNAI, *Rákóczi*, 134, 147, 151.

⁸¹ Eltérő álláspontot képviselt Köpeczi Béla, aki szerint Rákóczi „[t]örekszik az objektivitásra, különösen ha másokról van szó, és kerüli az apologetikát, [...]” KÖPECZI, *A bujdosó*, 502.

⁸² Így pl. CP, 255; Vall., 209.

⁸³ CP, 377; Vall., 310.

⁸⁴ Patricius V. STUHLMANN, *Confessiones S. Augustini, Nicolai Bethlen et Francisci Rákóczy II.* Budapest, Buschmann F., é. n. (1897?); BRISITS, *Szent Ágoston, i. m.*

⁸⁵ KÖPECZI, *A bujdosó*, 502.

⁸⁶ CP, 240–241; Vall., 197–198.

⁸⁷ L. „A rodostói könyvtár új rekonstrukciós kísérlete” című fejezetet, Könyvjegyzék, 62. sz.

Az antik auktorok közül Cicero, Lucanus, Suetonius, Titus Livius és Vergilius szerepel a forrásként eddig azonosított szerzők között, rendszerint csupán egy-két utalással.⁸⁸ A száműzött Ovidius egyik szöveghelyét („Ludit in humanis divina potentia rebus.” Epist. ex. Ponto, IV,3,49) Rákóczi többször is imitálja.⁸⁹ Az ószövetségi könyvekben azonosított utalások száma mintegy kilencven, az újszövetségi iratokban közel százhusz szöveghelyre vonatkozó utalást lehetett azonosítani.⁹⁰ A számok mutatják, Rákóczi az egész Bibliát ismerte és használta, ugyanúgy, mint Port-Royal követői. A bibliai könyvek közül többek között idézi a Teremtés, a Prédikátor, a Zsoltárok, Jézus Sirák fia és Jeremiás könyvét, leggyakrabban azonban az evangéliumokra és a páli levelekre utal. A legtöbb szövegutalást Augustinusnál lehetett azonosítani, akire Rákóczi néhányszor név szerint hivatkozik.⁹¹ Az eddigi vizsgálat összesen mintegy ötven különböző Augustinus-szöveghelyre vonatkozó utalást azonosított a három könyvben, amelyek túlnyomó többsége a *Confessiones*ből való.⁹² Nagy Szent Gergely, Arany-szájú Szent János, Pseudo-Augustinus, Erasmus, a *De imitatione Christi*, a bencés *Breviarium Monasticum*, a római breviárium és a római misekönyv ugyancsak megtalálható az azonosított, illetve hivatkozott források között.⁹³ Az elmélkedő részekben feltételezhető Louis Isaac Lemaistre de Sacy kommentált bibliafordításának és Pierre Nicole műveinek a használata.⁹⁴ Rákóczi ritkán idéz szó szerint; többnyire szabadon adaptál, miközben céljának megfelelően átformálja a Biblia, Augustinus és a többi forrás szövegét.

⁸⁸ *Conf.*, 757–758.

⁸⁹ „Sed vere ludis tu in humanis divina potentia rebus,” *CP*, 33; „Sic ludis in humanis, o aeterna sapientia,” *CP*, 35. Chrysostome Jourdain fordításában: „Mais il est vrai que vous vous joués des choses humaines, ô puissance divine!” *Conf.*, 229; „c’est ainsi que vous vous joués des choses humaines!” *Conf.*, 595. RÁKÓCZI, *Vallomások*, 49, 77; 686. Az idézet szó-lásként történt korabeli használatához l. pl. MIKES, *Törökországi levelek*, i. m., 121, 576 (69. levél, 1725. dec. 7.); Károlyi Sándor 1711. márc. 1-jei levele Ebergényi Lászlóhoz: *Bene regi – a király javára. Ebergényi László császári altábornagy szerepe a szatmári békekötésben. Ebergényi László válogatott levelei és Bivolínyi István töredék naplója (1710–1711)*, s. a. r., bev., mutatók MÉSZÁROS Kálmán, ford., jegyz. BÁNKÚTI Imre, Budapest, Nap Kiadó, 2010 (Rákóczi Források), 85; Felső-ozoróczi és kohanóczi Ottlyk György önéletírása, 1663–1711, in *Történelmi naplók, 1663–1719*, közli THALY Kálmán, Budapest, Magyar Tudományos Akadémia, 1875 (*Monumenta Hungariae Historica, Scriptores XXVII*), 1–120, itt: 14.

⁹⁰ *Conf.*, 753–755.

⁹¹ L. pl. „quas menti meae indideras aliquot abhinc mensibus Confessiones tuas servi tui Augustini legentis.” *CP*, 3. Chrysostome Jourdain fordításában: „il y a quelques mois, lorsque je lisois les confessions de votre Serviteur S. Augustin,” *Conf.*, 187. RÁKÓCZI, *Vallomások*, 9; 575, 717.

⁹² *Conf.*, 757.

⁹³ *Conf.*, 757–759. Vö. FRAKNÓI Vilmos, II. Rákóczi Ferenc vallásos élete és munkái, *Katholikus Szemle* 18 (1904), 321–337, itt: 332; KÖPECZI, *A bujdosó*, 471–473, 499.

⁹⁴ L. „A két meditációgyűjtemény kontextusai és forrásai” című fejezetet.

A *Confessio* külön fejezetet alkot a kora újkori irodalmi Augustinus-recepció történetében.⁹⁵ Augustinus *Confessiones*-ét Rákóczi fő mintának és fontos forrásnak tekintette; bűneiről és megtéréséről elsősorban Augustinus nyomán gondolkodott. A bűnös lélek isteni beavatkozás nyomán bekövetkezett megtérése (*conversio*) mindkét műnek alapgondolata. Mindkét szerző példaként fogta fel a saját életét.⁹⁶ Az önéletrajzi anyag mindkettőjüknek lehetőséget kínált arra, hogy tárgyalják a kegyelemteológia és a bűn kérdéseit, és ütköztessék ezeket a saját kételyeikkel. Életútjukat mindketten utólag szerkesztették meg, és két, egymással élesen szembenálló, a megtérés előtti és utáni szakaszra osztották. Későbbi érzelmi helyzeteket és gondolatokat mindketten fejlődésük egy korábbi periódusára vetítettek vissza.⁹⁷ A *Confessio* tematikáját, alaphangját, látásmódját, történelemfelfogását⁹⁸ és retorikáját egyaránt az augustinusi mű határozza meg, jóllehet Augustinus filozófiai, teológiai és lélektani reflexióinak mélységét és részletességét hiba lenne keresnünk Rákóczinál.⁹⁹ Rákóczi helyenként diffúz elokvenciája nem mérhető Augustinus klasszikus retorikájához. A bűn- és bűnbánat-koncepció tekintetében Rákóczi több mindent talált irodalmilag, retorikailag előre megformálva Augustinusnál; túlméretezett bűntudata, az ismétlődő önvád és a saját vétkek felnagyításának technikái is ebben az összefüggésben értelmezendők.

A *confessio* folyamatának fő lépései mindkét műben azonosak: elfordulás a világi tapasztalatoktól, a lélek befelé fordulása és Istenhez térés. Ez a háromrészes szerkezet többször ismétlődik.¹⁰⁰ Mindkét műben feltűnnek további megtérők is a bűnvalló környezetében.¹⁰¹ Mindkét szerző megnevez egy-egy konkrét művet „megtérése” kiváltójaként: Augustinus a Rómaiakhoz írt levelet, Rákóczi Augustinus *Confessiones*-ét.

Augustinus hatása fedezhető fel abban, hogy Rákóczi is több műfaji mintát kapcsol össze: a *Confessio* egyszerre életgyónás és bűnvallás Isten előtt, hitvallás

⁹⁵ Vö. Pierre COURCELLE, *Les „Confessions” de St. Augustin dans la tradition littéraire*, Paris, 1963; Maurice TESTARD, *Antécédents et postérité des Confessions de Saint Augustin*, *Revue des Études Augustiniennes* 10 (1964), 21–34; Jean LAFOND, *La Rochefoucauld, Augustinisme et littérature*, Paris, Klincksieck, 1986.

⁹⁶ Vö. Aurelius AUGUSTINUS, *Confessiones/Bekenntnisse*, übersetzt, hrsg. und kommentiert v. Kurt FLASCH und Burkhard MOJSICH, Einl. v. Kurt FLASCH, Stuttgart, Reclam jun., 2012, 10.

⁹⁷ Vö. Peter SCHÄFER, *Das Schuldbewusstsein in den „Confessiones” des hl. Augustinus. Eine religionspsychologische Studie*, Würzburg, Becher, 1930, 90, 131–132.

⁹⁸ Vö. Gérard FERREYROLLES, *L'influence de la conception augustinienne de l'histoire au XVII^e siècle, XVII^e siècle n° 135*, avril-juin 1982, 216–241.

⁹⁹ Rákóczi lélektani érzékére utal ZOLNAI, *Rákóczi*, 139.

¹⁰⁰ Vö. R. D. CROUSE, *Recurrens in te unum. The Patterns of St Augustine's Confessions*, *Studia Patristica* 14 (1975), 389–392.

¹⁰¹ Pierre COURCELLE, *Recherches sur les „Confessions” de Saint Augustin*, Paris, Boccard, 1950, 181–187.

Isten mellett és az isteni mindenhatóság dicsérete. Ugyanúgy, mint Augustinusnál, itt is állandóan keveredik az Istenhez forduló imádság és az olvasóra irányított retorikai eszközökkel gondosan megformált beszéd. Augustinushoz hasonlóan Rákóczi is átrajzolja az életút több mozzanatát a drámai hatás érdekében. Az egyik csúcspont, ugyanúgy, mint Augustinusnál, a megtérés jelenete. Míg Augustinus a *Confessiones* utolsó három könyvét értelmezi hálaadó áldozatként,¹⁰² Rákóczi az egész művet nevezi annak. Életének fordulóit és válságait Rákóczi ugyanúgy lelki küzdelmek kíséretében ábrázolja, mint Augustinus. A reflexiók témái között is több megfelelés található, mint például az ismétlődő vágy az aszketikus magány után,¹⁰³ az emlékezet,¹⁰⁴ a kegyelem és a szabad akarat. Rákóczi fejtegetései Ádám vétkéiről és következményeiről a *Confessio* I. könyvében Barbara Mahlmann megfigyelése szerint kapcsolatba hozhatók a *De civitate Dei* XIV. könyvének megfelelő részével.¹⁰⁵

A közvetett források, olvasmányemlékek közé tartozik Fénelon *Télémaque*-ja, amely megvolt Rákóczi ifjúkori könyvtárában, s szerepel a bécsújhelyi börtönben forgatott könyvek és a rodostói könyvtár jegyzékében.¹⁰⁶ A Rákóczi-levéltárban fennmaradt az első könyv egy részének latin fordítása Rákóczi autográf javításaival, azaz a fejedelem foglalkozott a mű fordításának gondolatával. Köpeczi Béla feltevése szerint az általa alapított Nemesi Társaság tagjainak szánta a fordítást, erkölcsi, politikai olvasmányként.¹⁰⁷ A két mű rokon eszméi közé tartozik a paternális uralkodó képe, a zsarnokságellenes tendencia és a nemesi rend szerepének hangsúlyozása. Fénelonhoz hasonlóan Rákóczi is a gondviselést tekinti a történelem fő mozgatójának, s megengedi a kritikát az abszolút hatalommal szemben. A *Télémaque*-ra emlékeztetnek a kalandos utazások szemléletes leírásai mellett Rákóczi kételyei, saját esendőségének és az ember törékenységének hangsúlyozása, felelősségérzete népe iránt és a lelki folyamatok érzelmi összetevőinek ábrázolása.

¹⁰² AUGUSTINUS, *Confessiones*, IV, I, 1; V, I, 1; VIII, I, 1; XI, II, 3; XII, XXIV, 33. Vö. Josef STIGLMAYR, *Das Werk der Augustinischen Confessionen mit einem Opfergelübde besiegelt*, *Zeitschrift für Ascese und Mystik* 5 (1930), 234–245.

¹⁰³ Vö. COURCELLE, *Recherches*, i. m., 178–181.

¹⁰⁴ AUGUSTINUS, *Confessiones*, X, VIII–XIX.

¹⁰⁵ BARBARA MAHLMANN, Augustinus in der *Confessio peccatoris* und den *Mémoires des Fürsten Ferenc Rákóczi II.*, in *Jansenisms and Literature*, i. m., 273–330.

¹⁰⁶ KÖPECZI Béla, A magyar *Télémaque*, in *Uő, Magyarok és franciák. XIV. Lajostól a francia forradalomig*, Budapest, Szépirodalmi, 1985, 287–308, itt: 291–294. L. „A rodostói könyvtár új rekonstrukciós kísérlete” című fejezetet, *Könyvjegyzék*, 24. sz. Vö. Christoph SCHMITT-MAASS, *Fénelons „Télémaque” in der deutschsprachigen Aufklärung (1700–1832)*, 2 Teilbde, Berlin/Boston, De Gruyter, 2018 (Frühe Neuzeit 220).

¹⁰⁷ KÖPECZI, *Döntés előtt*, i. m., 171, 224; *Uő, Hongrois et Français. De Louis XIV à la Revolution française*, Budapest, Corvina, 1983, 275.

A közvetett forrásokhoz sorolhatók a Rákóczit dicsőítő beszédek¹⁰⁸ és a politikai publicisztika udvarában készült darabjai a szabadságharc idejéből, továbbá a korabeli jezsuita és janzenista erkölcsi irodalomból a *Confessió*ban tárgyalt témákkal foglalkozó munkák. Mindez mutatja, a tényekkel kapcsolatos emlékeket folyamatosan áthatja és alakítja az olvasmányok által formált irodalmi emlékezet.

A további források azonosításához nélkülözhetetlen lesz a Rákóczi rodostói könyvtáráról a fejedelem halálát követően készített jegyzék tételeinek összehasonlító funkcionális vizsgálata és az 1701-es sárospataki könyvtárjegyzék figyelembevétele. A rodostói jegyzék tételeit 90%-ban francia nyelvű könyvek alkotják; az egész anyagnak kb. az egyharmada janzenista vagy janzenista vonatkozású mű, így többek között Arnauld, Quesnel, Nicole, Le Maître de Sacy, Le Tourneux, François Paris, Duguet, Pouget és Dusaussay munkái. Augustinus *Confessiones*ének valamelyik francia fordítása ugyancsak megvolt a rodostói könyvek között. A Rodostóban jegyzékbe vett könyvek egy része rendelkezésére állhatott Rákóczinak már Grosbois-ban, majd Drinápolyban és Yeniköy-ben is, s használhatta őket a *Confessio* megírásakor.

Szerkezet, témák, motívumok

A *Confessio* tudatosan megszerkesztett munka. Az I. könyv, amely irodalmi szempontból a legösszefogottabb, Rákóczi életének első huszonhat évét mondja el, születésétől a szabadságharc előtti időig, 1703 közepéig. A II. könyv 1703-tól 1716-ig, azaz huszonhét éves korától negyvenéves koráig mutatja be életét, s leírja a szabadságharc néhány fontosabb eseményét és az emigráció kezdetét. A III. könyv az 1717-től, negyvenegy éves korától 1720-ig, a megírás jelen idejéig, negyvennégy éves koráig terjedő időszakot fogja át. Lapszéli megjegyzések jelölik a II. könyvben az 1718. október 14-én Yeniköy-ben megkezdett részt, a III. könyvben az 1719-es év kezdetét. A tárgyalt időtartam számottevő különbsége ellenére – huszonhat, tizennégy és négy év – a három könyv nagyjából azonos, egyenként kb. 220–230 kéziratoldal terjedelmű. Mindhárom könyvben ritmikusan váltakoznak az elbeszélő, önéletrajzi és a meditatív, reflexív részek; a kettő már a mű címében összekapcsolódik.¹⁰⁹ Ennek megfelelően Rákóczi tudatosan váltogatja az objektív korrajzot, elbeszélésmodort és kiegyensúlyozott stílust a sorskérdéseken elmélkedő, vallomásos, szubjektív előadásmóddal, a nemzeti távlatokat és a személyes vallásosságot ötvöző, érzelmileg telített, lírai közlés-

¹⁰⁸ HOPP, *Az író*, 854–855.

¹⁰⁹ GYENIS, *Rákóczi Vallomásai*, i. m., 402–403; R. VÁRKONYI, *Narráció*, 179.

formával. Gyakran előre jelzi az áttérést az egyikről a másikra.¹¹⁰ A gyakori helyváltoztatások, utazások leírásai nagymértékben növelik a narráció változatosságát.

Az epikai struktúra egyik különlegessége az életrajzi, történeti, politikai és diplomáciai események, a lelki folyamatok és a gondolati reflexiók egységes koncepcióba foglalása. A részek helyenkénti laza kapcsolata ellenére állandó párbeszéd folyik Rákóczi tettei és önreflexiója, létállapota és érzelmi kondíciója, fizikai mozgása és tárgyi környezete között. A koherenciát erősítik a belső szövegutalások. A szerző tisztában van azzal, hogy az időbeli folyamatosságra felfűzött történet nem magyaráz meg mindent. A múlt eseményeit újra meg újra összekapcsolja az elbeszélő én múltbeli és az elbeszélő én aktuális élményvilágával, reflexióival. A reflexiók jelentősen hozzájárulnak ahhoz, hogy a mű többet fejezzon ki egy rendhagyó életút krónikájánál.

Mindhárom könyv beszélője Istenhez fordul, rendszerint gyónás, bűnbánat, dicsőítés vagy köszönet formájában. Vallomásában Rákóczi a három könyvet átfogó, széles narratív ívet rajzol a kiválasztottságtól a világi sikereken át a legnagyobb nyomorúságig. Az elbeszélő részek és a meditációk főszereplője mindvégig ő maga, a figyelmet következetesen önmagára irányítja, s szinte megszállottan összpontosít a saját énjére. Személyén kívül az idő és annak múlása, továbbá az egyéni sors, a nemzeti ügyek és a spirituális-elméleti reflexiók összefonódása tartja egyben az elbeszélést. Ami a szabadságharc alatt történt, nagyrészt hiányzik, s ebből az időszakból Rákóczi csupán néhány fontos eseményre utal.

A kronológiára épülő lineáris elbeszélésmenet és időkezelés mellett a szerkezet további alapelvei a diszkontinuitás, a montázsszerű felépítés és az idősíkok állandó változtatása, egymásba csúsztatása. Az életút eseményei, a különféle élmények, portrék, bibliai történetek és lelki töprengések jól kitapintható rendszert alkotnak, melynek fő szerepe bizonyítani a kiválasztottság tényét és a vállalt feladat nagyságát. Rákóczi Isten választottjának tekinti magát, fejedelemként és a *Confessio* írójaként egyaránt.¹¹¹ Az I. könyv második részének elején két, külön címmel ellátott, hosszabb elmélkedés található, más belső tagolás nincs a könyvben. A könyv kiemelkedő eseményei Munkács várának gyermekként átélt ostroma, elszakítása családjától, a csehországi jezsuita kollégiumokban töltött tanulóévek, az itáliai utazás,¹¹² Rákóczi elfogatása, bécsújhelyi fogsága és szökése. A gyermekkor tudatos és részletes ábrázolása kivételesnek számít a

¹¹⁰ GYENIS Vilmos, Az irodalmi hagyomány nemzetfelfogásának kifejezése Rákóczi Vallomásaiban, in *Rákóczi-tanulmányok. A II. Rákóczi Ferenc születésének 300. évfordulója alkalmából rendezett tudományos ülésszak előadásai*. ELTE Bölcsészettudományi Kar, szerk. SINKOVICS István, GYENIS Vilmos, Budapest, ELTE BTK, 1978, 67–105, itt: 68.

¹¹¹ Vö. ZOLNAI, *Rákóczi*, 190.

¹¹² Vö. TAKÁCS László, II. Rákóczi Ferenc itáliai (zarándok)útja, *Antikvitás és Reneszánsz* 2 (2018), 205–214.

17–18. századi magyarországi és erdélyi emlékiratok kontextusában, s Rousseau irányába mutat.¹¹³ Gyerekkori önmagát Rákóczi a külső körülmények áldozataként ábrázolja elsősorban.¹¹⁴ A képet úgy alkotja meg, hogy arra alapozva a továbbiakban be tudja mutatni jellemének alakulását, és igazolva láttassa későbbi cselekedeteit. A gyerekkori megpróbáltatások mintegy előre vetítik későbbi életének szerencsétlen alakulását.

Az életrajz kiválasztott elemeit és lelki fejlődését az elbeszélő következetesen társadalmi és politikai keretbe helyezi. Árnyaltan mutatja be eltávolodását a bécsi udvartól és a klérustól, s részletesen motiválja a nemzetéhez, népéhez való közeledés folyamatát.¹¹⁵ Többször utal Magyarország alkotmányjogi sérelmeire,¹¹⁶ s ismételten felveti a magány és a magány elhagyásának dilemmáját.¹¹⁷ A könyv végén így határozza meg aktuális helyzetét:

Exul sum, principatu spoliatus et subditis, quos me nunquam derelicturum coram te et sanctis tuis juravi; filii mei orphani et mendici, et tu mihi supeditas media patriam, subditos et proles eliberandi et multa animarum millia conservandi a captivitate gentium.¹¹⁸

Rákóczi sem az I. könyv végén, sem a II. könyv elején nem írta meg részletesen a szabadságharcot megelőző szervezkedés történetét, de a II. könyvben laza előadásszövesséssel rögzítette a szabadságharc több olyan részletét, melyek egyedül innen ismertek. Ugyanitt hangsúlyos részek még a Lengyelországban töltött hónapok és a Franciaországba vívó hajóút leírása, a jó uralkodás kérdésével foglalkozó töprengések, a XIV. Lajos halála körüli udvari események és a grosbois-i élet kezdeteinek bemutatása. Az önvizsgálat váltakozik állambölcseleti fejtege-

¹¹³ S. SÁRDI Margit, Az önéletrajzi szelf és a 17–18. századi önéletírások, in *Emlékezet és devóció a régi magyar irodalomban*, szerk. BALÁZS Mihály, GÁBOR Csilla, Kolozsvár, Egyetemi Műhely Kiadó–Bolyai Társaság, 2007, 209–222, itt: 217; Jean-François PERRIN, Le récit d'enfance du 17^e siècle à Rousseau, *Dix-huitième Siècle* 30 (1998), 211–220.

¹¹⁴ Csenge ARADI, Les espaces mentaux et la reconstruction de l'identité dans la Confession d'un pécheur de François II Rákóczi: Les mémoires d'enfance, in *Jansenisms and Literature*, i. m., 351–372.

¹¹⁵ HOPP, Az író, 941–942.

¹¹⁶ L. pl. CP, 51, 116–117; *L'autobiographie d'un prince rebelle*, 123–124, 184–185. RÁKÓCZI, *Vallomások*, 71, 144.

¹¹⁷ L. pl. CP, 88, 145–146; *L'autobiographie d'un prince rebelle*, 231–232. RÁKÓCZI, *Vallomások*, 121, 183.

¹¹⁸ CP, 146. Chrysostome Jourdain fordításában: „Je suis exilé de ma patrie, dépouillé de ma principauté et de mes sujets, auxquels j'ai juré en votre présence et devant vos saints, que je ne les abandonnerais jamais. Mes chers enfants sont comme des orphelins et réduits à la mendicité. Vous me présentez des moyens de délivrer ma patrie, mes sujets, mes enfants et plusieurs milliers d'âmes de la captivité où les tiennent leurs ennemis et les miens.” *Conf.*, 358. RÁKÓCZI, *Vallomások*, 183–184.

tésekkel az uralkodók kötelességeiről, a fejedelmek hiúságáról, önszeretetéről, erkölceiről és a jó kormányzásról. Mindvégig jelen van a fejedelmi eskü és öntudat, illetőleg a kamalduli, janzenista ihletésű, aszketikus kegyesség feszültsége.¹¹⁹ Külön reflektálja az elbeszélő saját irodalomszemléletének megváltozását „megtérése” után.¹²⁰ Az udvarban eltöltött idejét visszatekintve színházi komédiások életéhez, a király halálát Libanon cédrusának kidőléséhez hasonlítja; az azt követő udvari eseményeket a klasszikus tragédia szabályainak megfelelően, a *theatrum politicum* gondolat jegyében, öt felvonásra tagolva adja elő.¹²¹ Saját és mások színlelését a politikai és a magánélet különböző helyzeteiben többször megemlíti.¹²² Az udvari társadalom bírálata több ponton egybehangzik a *Lettres persanes* megfelelő megjegyzéseivel. Udvari életének részletes elbeszélését követően, melyből kirajzolódik a francia műveltségű udvari ember arca, műve célját így határozza meg:

credo tamen haec recapitulare necesse fuisse et opto ut his sincere prolatis pateat veritas, quam in omnium haec legentium corda transplantare vellem et desiderarem ut videant illi opus tuum misericordiae in me et exemplum mirae et inscrutabilis providentiae tuae,¹²³

A III. könyvben némileg háttérbe szorul a vallomásos jelleg: Rákóczi itt kevésbé tudja egységbe fogni az önéletrajzi és a meditatív szálát, a reflexív részek egyre hosszabbak lesznek, s gyakran kitérők szakítják meg az elbeszélést.

¹¹⁹ HOPP, *Az író*, 946.

¹²⁰ „In Clagniensis arce me ultra solitum continens orationum compositioni et lecturis vacabam, Sacrae Scripturae, jam enim tum mundanas fabulas et ad irretiendam juventutem confictas romanicas legere cessaveram,” CP, 232. Chrysostome Jourdain fordításában: „Je commençai à demeurer plus solitaire que je n’avois fait jusqu’alors dans le château de Clagni. Je m’y occupois à composer des prières et à la lecture des saintes écritures. J’avois déjà cessé de lire les fables, les contes et les romans, inventés pour tendre des pièges à la jeunesse.” Conf., 455. RÁKÓCZI, *Vallomások*, 526–527. Rákóczi sárospataki könyvtárának 1701-es jegyzékén megtalálhatók például Mateo Alemán, Boccaccio, La Bruyère, La Calprenède, Marguerite de Navarre, Montaigne, Charles Perrault, Jean Racine, Saint-Evremond, Scarron művei. KÖPECZI, *Döntés előtt*, i. m., 223–228, 74–82. kép.

¹²¹ CP, 243–244. RÁKÓCZI, *Vallomások*, 540–541. Vö. BENE SÁNDOR, *Theatrum politicum. Nyilvánosság, közvélemény és irodalom a kora újkorban*, Debrecen, Kossuth Egyetemi Kiadó, 1999 (Csokonai Könyvtár 19).

¹²² L. pl. *L’autobiographie d’un prince rebelle*, 113, 529, 542, 563, 620. RÁKÓCZI, *Vallomások*, 62, 497, 507, 524–525, 586.

¹²³ CP, 247. Chrysostome Jourdain fordításában: „Je souhaite que l’exposé sincere que j’ai fait, fasse connoître la vérité que je voudrois transplanter dans les cœurs de tous ceux qui liront cette confession; et je désire qu’ils remarquent l’œuvre de votre miséricorde en moi et un exemplaire de votre admirable et impénétrable providence, [...]” Conf., 472–473. RÁKÓCZI, *Vallomások*, 545.

Részletesen előadja a Törökországba hívás körülményeit, az ezzel kapcsolatos tanácskozásokat és megfontolásokat. A saját szemszögéből megvilágítja a különböző békekötések hátterét.¹²⁴ Az alaphangot a törökországi vállalkozás kudarcának felismerése, a növekvő politikai elszigeteltség, a csalódás és a jövő kilátástalansága, a szenvedés teológiája határozza meg.¹²⁵ Sorsát az elbeszélő a tengeren hánykódó csónak metaforájával szemlélteti.¹²⁶ A törökországi események előadása jól összevethető Mikes Kelemen egészen más eszközökkel irodalmiasított beszámolóival ugyanerről az időszakról. Az elbeszélő külső és belső helyzetének összegző feltárásával zárja a művet, melynek eredetiségét és őszinteségét hangsúlyozza.¹²⁷

A szerkezeti felosztás a három könyv határait illetően logikus, az életút nagy egységeit követi, ugyanakkor feltűnően rövid a fejedelmi, hadvezéri, politikusi hivatás megtalálására irányuló fejlődés ábrázolása. Ennek fő oka az lehet, hogy e kérdésekkel Rákóczi más műveiben is foglalkozik.¹²⁸ A három könyv és az azokon belüli részek szorosan összetartoznak. Összeköti őket az „én” rejtett szimbolikája, az istengyermekségnek az egész művön végigvonuló gondolata, a lélek történéseinek folyamatos ábrázolása, valamint a politikai és lelki hazatérés visszatérő eszméje.¹²⁹ Összekapcsolja továbbá az azonos viszonyulás a történetiséghez és a személyes sors eseményeihez, s hogy a memoriális elbeszélést Rákóczi mindvégig alárendeli a konfesszionális metanarratívának.

Az egész műben nyomon követhető a szerzői szándék az események megértésére, megértetésére és elemzésére. Mindhárom könyv elején és végén megjelenik a Törökországba indulás motívuma, mintegy jelezvén a munka hármas idő- és elbeszélésszerkezetét. Rákóczi úgy építi egybe múlt, jelen és jövő idősíkjait, hogy közben könnyedén vált át az egyikből a másikba, s előre- és visszaulalásokkal,

¹²⁴ L. pl. CP, 257; *L'autobiographie d'un prince rebelle*, 600–601. RÁKÓCZI, *Vallomások*, 558.

¹²⁵ L. pl. CP, 320–321. RÁKÓCZI, *Vallomások*, 642. Vö. Mahlmann, *Augustinus in der Confessio peccatoris*, i. m.

¹²⁶ „Sic est o Domine, vere tu solus es, qui me confortare potes in tantis mundanis status mei contrarietatibus, quae semper magis augeri et ad instar fluctuum procellosi maris tumescero video. Jactatur his cymba mea, sed nec portum nosco in quo reclinandum est caput meum.” CP, 346. Chrysostome Jourdain fordításában: „Oui Seigneur, vous seul pouvez me rendre fort au milieu de tant de contradictions auxquelles ma situation m'expose. Je les vois se multiplier chaque jour, comme les flots de la mer qui durant une tempête s'ammoncelent les uns sur les autres. Ma barque est furieusement agitée, ensorte que je ne sçai en quel port je reposerais ma tête.” *Conf.*, 584.

¹²⁷ „opus hoc seu Confessio, non copia et textura sententiarum et opinionum aliorum, sed priorum actorum et peccatorum, ac interni sensus explicatio et coram te Domine effusio debuit esse, ut sit simplex et sincera”. CP, 378. RÁKÓCZI, *Vallomások*, 715.

¹²⁸ REISINGER, i. m., 91.

¹²⁹ TÓTH-BARBALICS, i. m., 69–72.

jelképekkel, elmélkedésekkel teremt kapcsolatot köztük.¹³⁰ Többször visszaül a meghatározó élményeire, mint például a török rabságban sýnlódó keresztény foglyok látványára.¹³¹ A *Confessio* megírását keretező évek (1716–1719) végén mindig visszaemlékezik a grosbois-i időszak kezdetére, s az 1716 karácsonya előtti napokban megkezdett munkát a karácsonyi születés ünnepére való előkészület jegyében, a mű Istennek ajánlásával zárja. Karácsony ünnepének és a hozzá kapcsolódó gondolatkörnek mindvégig kitüntetett helyet juttat: 1701 karácsonyát „bűnös karácsony”-nak nevezi az Elzbieta Sieniawska, szül. Lubomirska hercegnőhöz, Adam Mikołaj Sieniawski belzi vajda feleségéhez fűződő viszony kezdete miatt, a következő évek karácsonyairól a „lelki öröm napja”-ként emlékezik meg, 1716 karácsonya „megbékítő” ünnep számára, s karácsonyról később is megemlékezik. A III. könyv befejező részében Augustinus és Nicole nyomán az emlékezetéről, a képzeletről és a vágyról elmélkedik.¹³²

A *Confessio* három nagy témakörből épül fel: ezek Rákóczi élete, a történelmi események és a meditációk. A mű az emlékezés és a lélekelemzés dokumentuma, melyből megismerhető a szerző történelemfelfogása, Isten- és társadalomképe, politikai elvei, antropológiája, erkölcsi és vallási nézetei, szándékai, személyiségének változása, cselekedeteinek körülményei, külső és belső indítékai. Sajat bevallása szerint Rákóczi azt szerette volna elérni, hogy az emberek úgy lássák cselekedeteit, ahogy ő maga látta őket. Ebben lényegében elővételezi Rousseau önéletrajzi műveinek és a 18. század második fele néhány további önéletrajjának fő célkitűzését.

A mű központi témája egy különleges személyiség találkozási kísérlete önmagával, amelyben láthatóvá válik a lét egyik alapsajátossága: a feloldhatatlan feszültség az ember természeti-lelki-rationális meghatározottsága és az egyén fölötti valóság között. Rákóczi mindenekelőtt gyarló emberként, az érzékiség, a hiúság és más szenvedélyek rabjaként ábrázolja önmagát, aki megtérését követően töpreng a múltból, leírja a bizonytalan jelent, és kutatja az ismeretlen jövőt. Úgy vet számot életével, hogy közben folyamatosan jelzi, kételkedik önmagában, tettei helyességében és töprengései igazságában.¹³³ Az elmélkedések egyik visszatérő témája a kétely, a lelki vívódás,¹³⁴ az önvád, a lelkiismeret-furdalás, a panasz és a belső nyugtalanság. Ismételten teológiai fejtegetésekbe bonyolódik, újra meg újra megvallja bűneit, és reménykedik a kegyelemben. Önmagát

¹³⁰ R. VÁRKONYI Ágnes, A *Confessio* értékrendszere, *Levélári Közlemények* 56 (1985), 216–225, itt: 221–222; TÓTH-BARBALICS, i. m., 59–64.

¹³¹ R. VÁRKONYI Ágnes, Kritika és emlékezet. (Vázlat II. Rákóczi Ferenc Thököly-képeiről) in *A Thököly-felkelés és kora*, szerk. BENCZÉDI László, Budapest, Akadémiai, 1983, 215–255, itt: 253.

¹³² CP, 375–376. RÁKÓCZI, *Vallomások*, 712–713. Vö. KÖPECZI, *A bujdosó*, 500–501.

¹³³ CP, 333; Vall., 275.

¹³⁴ Így pl. CP, 350–351; Vall., 289.

kisebbitve egyhelyütt „zagyva eszmefuttatás”-nak nevezi töprengéseit.¹³⁵ Másutt az önvizsgálatot megzavaró képzetekről és gondolatokról panaszkodik.¹³⁶

Az életút bemutatását folyamatosan átszövik az írás idején fennálló belső állapotra vonatkozó reflexiók és teológiai fejtegetések, mindenekelőtt a bűn, a kegyelem, a szabad akarat, a megváltás és az üdvösség kérdéseiről. Többször megfogalmazódnak az egyes életszakaszokon túlnyúló összefüggések és általános felismerések. Rákóczi ábrázolja személyisége és pályája ellentmondásait, s nem hallgatja el az érdekek működését, a melléfogásokat, a pártoskodást és más gyarlóságait. Az előkelő származás tudatát a kiválasztott gyermek toposzával hangsúlyozza különféle összefüggésekben.¹³⁷ Érzékletesen írja le anyjától és nővérétől történt erőszakos elszakítását, tanulmányi éveiről miniatűr elbeszélések sorozatában számol be. A történelmi küldetésére való ráébredés pillanatát hatásosan ábrázolja. Az egész elbeszélést átszövi a tökéletesedés szükségességének gondolata, melynek révén mintegy objektivizálja saját énjé feladatnak tekintését. Felesége és gyermekei helyzetével csak ritkán és röviden foglalkozik.¹³⁸

A hontalanság és a száműzetés a *Confessio* egyik központi szervező alakzata, melyben Rákóczi ismételten alkalmazza a bibliai exodusmítoszt és annak elemeit. A mítosz különféle életrajzi, eszmei, vallási és politikai helyzetek alapvető elbeszélő mintájaként és szimbólumaként szolgál. A valóságos száműzetést megelőzően számkivetésként ábrázolja például Bécsbe vitelét, elszakítását anyjától és a Csehországban töltött tanulóéveket.¹³⁹ A magánnyal kapcsolatos fejtegetések révén a mű illeszkedik az elvonultsággal foglalkozó európai meditációs hagyományba, melyben valahol Pascal és Rousseau között foglal helyet. A magányt Rákóczi nem elszigeteltségként értelmezi, hanem mint bensőséges beszélgetést, dialógust saját lelkével, Istennel és a majdani olvasóval. Magányfelfogása egyesíti a késő keresztény antikvitás életrajzi, önéletrajzi írásainak kedvelt toposzát¹⁴⁰ a szerzetesi életforma vallási jellegével és az *otium* antik-humanista fogalmával.

A tárgyalt témák között előkelő helyet foglalnak el a többnyire konkrét eseményekhez kapcsolódó politikai fejtegetések. Rákóczi gyakran tematizálja kora hatalmi konfliktusait, történelmi diagnózisokat fogalmaz meg, kritikai megállapí-

¹³⁵ „sed praetermitto hanc discussionem fatraginem,” CP, 330; Vall., 273.

¹³⁶ CP, 327–328; Vall., 270–271.

¹³⁷ A kiválasztott gyermek archetípusához vö. Nina ARINGER, Das göttliche Kind, in *Trilogie. Epos – Drama – Epos. Festschrift für Herbert Bannert*, hrsg. v. Raimund MERKER, Georg DANKE, Elisabeth KLECKER, Wien, Praesens, 2016, 323–345.

¹³⁸ Így pl. CP, 315–316; Vall., 261–262.

¹³⁹ Michel MARTY, Exils et jansénisme en Europe centrale au début du XVIII^e siècle: les itinéraires diplomatiques et spirituels de François II Rákóczi, in *Jansenisms and Literature, i. m.*, 245–257. Az exodus-mítosz politikai dimenzióihoz l. Jan ASSMANN, *Exodus. Die Revolution der Alten Welt*, München, C. H. Beck, 2015, 397–399.

¹⁴⁰ Így pl. Augustinus, Ambrosius, Cassiodorus, Hieronymus, Nolai Paulinus és mások írásaiban.

tásokat tesz, s kifejti politikaelméleti nézeteit. A fejedelmi paternalizmus híveként az uralkodói hatalmat isteni eredetűnek tartja, s számos fejtegetése épül a szuverenitás eszméjére. A III. könyvben többször visszatér egy, a szabadságharc idején általa franciából adaptált és kiegészített katonai traktátus gondolataira a fejedelemről.¹⁴¹ Fontos témakör a jezsuita morálteológia tételeinek támadása, a képmutató vallásosság bírálata és a toleráns valláspolitikai, melynek elvi megalapozása megjelenik Rákóczi korábban kiadott politikai vitairataiban és más írásaiban.¹⁴² A vallási tolerancia elve és gyakorlata mellett határozottan állást foglal a mű befejezésében.¹⁴³

¹⁴¹ A Hadakozó embernek tanító scholája (1707/08) című, csonkán fennmaradt, kéziratos munka III. és IV. fejezetében Rákóczi François LA VALIÈRE, *Pratique et maximes de la guerre*, Hága, 1693. című művét adaptálja.

¹⁴² A Rákóczi neve alatt 1703-ban több nyelven kiadott *Alázatos imádság* (Precatio supplicis/Demüthiges Gebeth) latin változatát Charles Whitworth, frankfurti és ideiglenes bécsi angol követ a következő megjegyzéssel mellékelte Charles Hedges államtitkárnak 1704. február 6-án küldött jelentéséhez: „which Rakotzi has order'd to be used indifferently by his adherents of all Religions.” *Angol diplomatiai iratok II. Rákóczi Ferencz korára. Angol levéltárakból*, I, kiad. SIMONYI Ernő, Pest, Eggenberger Ferdinánd 1871, 125–126.

¹⁴³ „Tandem vel plurimos censuratos credo illa, quae de dissidentium religionum civili tolerantia scripsi, et fors proni erunt ad me accusandum illis generalem tolerantiam authorare voluisse, ignorantes juramentalem obligationem vi legum, ad quam qua Transylvaniae princeps me adstrinxi, tolerantiam autem legibus stabilitam ab innovationis tolerantia multum differre;” *CP*, 378. A felekezeti ellentétek a 17. század közepétől az ország legsúlyosabb politikai és társadalmi problémájává váltak. CZIGÁNY István, Vallási villongások és vallási háborúskodás Felső-Magyarországon 1650–1680, *Historia Ecclesiastica* 9 (2018), 2, 45–71. Rákóczi türelmes valláspolitikáját a szabadságharc alatt részben pragmatikus megfontolások irányították. Ezt tanúsítja például a fejedelem 1704. június 15-én XIV. Lajoshoz írt levelének részlete: „[...] j'ay esté obligé d'observer a l'égard des trois Religions que les loix ont etablies dans ce Royaume par l'ancien consentement mesme du Clergé; et comme la maison d'Autriche s'est servie dans toutes les soulevemens precedentes de leurs Jalousie pour dissiper les desseins le mieu [!] concertées, il faloit [!] une delicatesses toute particuliere pour ne pas choquer quelq'un de set [!] partis, ils avoient des pretensions tres justes sur des Eglises que les loix ont etablies pour leur usage, et que la maison d'Autriche a repris sur eux. Mais l'égard et l'attachement que j'ay pour la Religion Catholique, m'ayant porte a chercher les moyens de les retenir le plus long temps que je pourois [!], [...]” *Actenstücke zur Geschichte Franz Rákóczy's und seiner Verbindungen mit dem Auslande. Aus den Papieren Johann Michael Klement's, seines Agenten in Preussen, England, Holland und bei dem Utrechter Congressse. 1708–1715. Nebst einem Nachtrage zum ersten Bande (1703–1726)*, Bd. 2., hrsg. v. Joseph FIEDLER, Wien, Kais.-kön. Hof- und Staatsdruckerei, 1858, 440. A idézet a közölt szöveg ortográfiai sajátosságainak megtartásával. Vö. ESZE Tamás, Rákóczi valláspolitikája, in *Európa és a Rákóczi-szabadságharc. A II. Rákóczi Ferenc születésének 300. évfordulója alkalmából Sárospatakon 1976. május 24–28-án rendezett nemzetközi tudományos konferencia előadásai*, szerk. BENDA Kálmán, Budapest, Akadémiai, 1980, 285–296; LADÁNYI Sándor, A vallási türelem eszméje a Rákóczi-szabadságharcban, in *Európa és a Rákóczi-szabadságharc, i. m.*, 311–316; TAMÁS Edit, A Rákóczi kor felekezeti és nemzetiségi türelmi jellege, in *Rákóczi évfordulók 1993. Történelmi tanulmányok*, szerk. TAMÁS Edit, Sárospatak, Rákóczi

Rákóczi önéréltelmezésének alapja a felismerés, hogy a világban a Teremtő által meghatározott rend uralkodik, s a teremtmények akarata alá van rendelve az isteni akaratnak.¹⁴⁴ Saját döntéseit az elbeszélő ismételten az isteni akarat végzésének tulajdonítja, de a teocentrikus magyarázat és a predestinációs gondolat hangsúlyozása mellett feltárja az általa valódinak tartott okokat vagy azok egy részét is.¹⁴⁵ A *Confessio* egyik gondolati tengelye az újjászületések története. Rákóczi már a címben utal Jézus születésére, az I. könyvben önálló elmélkedés található a témáról, s az egész munkát átszövik a karácsonnyal kapcsolatos utalások, allegóriák, metaforák és szimbólumok.¹⁴⁶ Egy másik központi gondolat, hogy Rákóczi bűnös, tévelygő és esendő ember, ugyanakkor születésétől fogva a gondviselés kiválasztottja; fejedelem, aki megkísérelte felszabadítani népét az idegen elnyomás alól. Azért megy Törökországba, hogy a korábbi kudarcok után beteljesítse ezt az Isten új próbatételeként értelmezett feladatot. Az elbeszélő idő- és történelemfelfogásában megkülönböztetett szerepet játszik az egyházi év rendje, valamint az ebben megtestesülő üdvtörténeti szemlélet.¹⁴⁷ A gondviselés az egész mű egyik alapmotívuma, mely lehetőséget ad az események célzatos csoportosítására és tetszőleges megszakítására az elmélkedésekkel, fohászokkal.¹⁴⁸

Rákóczi a keresztény teológia istengyermekség gondolatát felhasználva, önmagát elsősorban Teremtőjéhez fűződő viszonyában, bűnös teremtményként konstituálva beszél el sorsát, összegzi a tanulságokat, s keresi élete értelmét.¹⁴⁹ Számba veszi a magánember és a fejedelem bűneit; az Isten előtti önmegalázás motívuma számtalanszor ismétlődik.¹⁵⁰ A régi én megidézése szorosan összekapcsolódik jelenbeli vágyaival, indulataival, titkos terveivel. Életútját fejlődésnek látja és láttatja, ennek szakaszait azonban különböző módon, eltérő részletes-

Múzeum Baráti Köre 1994, 85–92; MISÓCZKI Lajos, *Vallás- és egyháziügy a Rákóczi-szabadságharc idején*, Gyöngyös, Gyöngyös Város Önkormányzata 2009; Gábor TÜSKÉS, *Formen gelebter Toleranz in Ungarn*: Péter Perényi, Péter Pázmány, Ferenc Rákóczi II., in *Religiöse Toleranz: historische Grundlegungen und Praktiken in Europa seit der Reformation*, hrsg. v. Barbara MAHLMANN, Göttingen Vandenhoeck & Ruprecht, 2023 (REFO500 Academic Studies) (megjelenés alatt).

¹⁴⁴ *L'autobiographie d'un prince rebelle*, p. 117–118, 232–234. RÁKÓCZI, *Vallomások*, 66, 184–185, 696, 711.

¹⁴⁵ L. pl. *L'autobiographie d'un prince rebelle*, 232–233, 507, 606. RÁKÓCZI, *Vallomások*, 184, 444, 462, 564.

¹⁴⁶ R. VÁRKONYI Ágnes, Rákóczi karácsonyi elmélkedése, in Uő, *A tűzvész, i. m.*, 160–175, itt: 160.

¹⁴⁷ TÓTH-BARBALICS, *i. m.*, 48.

¹⁴⁸ L. pl. CP, 149. RÁKÓCZI, *Vallomások*, 419.

¹⁴⁹ L. pl. CP, 363–364. RÁKÓCZI, *Vallomások*, 697.

¹⁵⁰ L. pl. „Haec exaravit ante te, Domine, cinis et vermis peccatorum maximus, coram mundo.” CP, 148. Chrysostome Jourdain fordításában: „Cet écrit est du plus grand des pécheurs, qui n'est en votre présence, Seigneur, que poudre, qu'un ver de terre”. *Conf.*, 360. RÁKÓCZI, *Vallomások*, 186.

séggel mutatja be. A megtéréstörténetek epikus sémáját kombinálja a megtört ívű pályarajz struktúrájával, miközben ismételten zárándoklatnak nevezi életét. Többször feltűnik a fejedelemség utáni vágy gondolata. Beismeri hadvezéri alkalmatlanságát, elismeri politikai sikertelenségét.

Az elmélkedések, fohászok önmagukon túlmutató jelentést hordoznak, összekötnek és értelmeznek más részeket. Az elmélkedésekben Rákóczi rendszerint Istennel beszélget, vitázik, kérdez, megszólítja vagy dicsőíti őt; tépelődő gondolatísága a fejedelmi önbírálatban, a magánéleti bűnök feltárásában és helyzetének mérlegelésében teljesedik ki.¹⁵¹ Megörökíti lelki válságait, legmagasabb szinten a nemzeti sorskérdésekkel összefüggésben, amikor többnyire Istenhez fordul. Az I. könyv egyik reflexiójában így vívódik önmagával:

Offero interea quoque tibi omnes dissipationes et aviditates meas, quibus me visitas, hi sunt enim soli pessimi fructus arboris concupiscentiae meae, quam peccatum plantavit in me, et haec me volente quoque pullulat; hinc posuisti me contrarium tibi, et gratia tua fecit me quoque esse contrarium mihi; sed quid dico, non ego mihi sum contrarius, sed tu in me pugnas contra me; amor enim, quo feror ad te, tu ipse es;¹⁵²

Lélektani fejtegetései néha színtelenek; ilyenkor a mélyreható elemzés helyett az erkölcsi, vallási, jogi és más vonatkozások topikus hangsúlyozása lép előtérbe. Gyakran von párhuzamot saját sorsa és a bibliai történetek között. A III. könyv végén reflektál művére: áldozatnak nevezi, védi a majdani bírálókkal szemben, és kéri Istentől az elfogadását.¹⁵³

Egy további, gyakran hangoztatott gondolatkör, mely ugyancsak megjelent a szabadságharc publicisztikájában, Magyarország és Erdély függetlensége, az ezzel kapcsolatos diplomáciai tervek, a nemzeti sérelmek, az alkotmányjogi követelések, az ellenállási jog, valamint a békekötés lehetőségeinek és feltételeinek a mérlegelése. Ugyanúgy, mint a *Mémoires*-ban, a korai felvilágosodás jegyében bírálja Rákóczi a Habsburg-uralkodók kormányzási módszereit. A II. könyv visszatekintése szerint már az események idején felismerte az 1704-es höchstädti (blenheimi) csata és az 1709-es poltavai ütközet politikai jelentő-

¹⁵¹ GYENIS, *Az irodalmi hagyomány, i. m.*, 88–90, 96–97; R. VÁRKONYI, *Narráció*, 198.

¹⁵² CP, 68. Chrysostome Jourdain fordításában: „En attendant je vous offre toutes mes distractions et toutes les secheresses par lesquelles vous m'éprouves. Ce sont là les fruits très mauvais de la concupiscence que le péché a mis en moi: elle s'y multiplie malgré moi, et c'est à cause d'elle que je me trouve en opposition avec vous. Votre grâce de son côté fait que je ne suis pas d'accord avec moi-même. Mais que dis-je? Je ne suis pas en contradiction avec moi-même: c'est vous qui combattés en moi contre moi”. *Conf.*, 270–271. RÁKÓCZI, *Vallomások*, 94.

¹⁵³ „Suscipe Domine sacrificum humilis confessionis et agnitionis nihili mei, quam ego hoc anno conscripsi.” CP, 377. RÁKÓCZI, *Vallomások*, 714.

ségét, a várható diplomáciai következményeket.¹⁵⁴ Ismételten foglalkozik az európai hatalmi egyensúly változásának Közép-Európát és Magyarországot érintő kérdéseivel. A III. könyvben nagy hangsúlyt kapnak az I. Péter cár Portához küldött követével kapcsolatos diplomáciai manőverek és megfontolások, valamint a konstantinápolyi császári követ követelése Rákóczi kiadatásáról, a határtól távolabbi helyre költöztetéséről és szigorú őrizet alá helyezéséről.¹⁵⁵ Előfordul az is, hogy a politikát a magánéleti-erotikus szférával kapcsolja össze az elbeszélésben.

Magyarország történelmének, a nemzet sorsának problematikája fontos tematikai többletet jelent az augustinusi modellhez viszonyítva. A történelem Rákóczi értelmezésében nem lezárt folyamat; Európa sorsát, Magyarország történelmét és a saját életét következetesen üdvtörténeti keretbe helyezi. A történelem apokaliptikus szemlélete a művet átszövő tipológia részeként, a tipológia üdvtörténeti távlataként jelenik meg.¹⁵⁶ Rákóczi azt a 16. századi eredetű, több változatban, széles körben elterjedt történelemkonceptiót aktualizálja és fejleszti tovább, mely szerint az egykor Istentől minden jóval elhalmozott magyar nemzet bűnei miatt szenved romlást, mindaddig, míg meg nem szabadul a bűnöktől. Az ország és a nemzet ügyét mindvégig Isten ügyének tekinti. A nemzet sorskérdéseivel kapcsolatos töprengéseket gyakran összekapcsolja az egyéni sors kérdéseivel, saját sorsát a nemzet sorsának személyes kifejezőjeként tünteti fel.¹⁵⁷

A politikum fő eleme az általa vezetett függetlenségi harc élménye, eszmeisége és a nemzetközi politika ebben játszott szerepének bemutatása. Külön súlyt helyez az elbeszélő a magyar nép külső hatalmaktól elnyomott állapotának bemutatására, az ebből levezetett ellenállási jog bizonyítására, az okok magyarázatára, a főnemesség szerepének bírálatára és a fejedelmi kötelességek ábrázolására. Látja a nép szabadságának és a rendi szabadság összetett viszonyát, s állást foglal a keresztény felekezetek egyesítésének gondolata mellett. Az e kérdésekkel kapcsolatos megnyilatkozásai egy össznemzeti koncepció irányába mutatnak.¹⁵⁸ Fejtegetéseiben törekszik egységbe foglalni a magyar közjogi hagyományokat, saját politikai tapasztalatait és a nemzetközi államelméleti irodalom megállapításait. Megfogalmazza a felismerést: személye többnyire csupán eszköz volt a nagyhatalmi politizálásban.

A *Confessio*ban Rákóczi az *imitatio Christi* mintáját követő, idealizált önarcképet rajzol, melyben egymás után megjelennek az európai vallási irodalmi hagyomány fő motívumai: az evilági és a vallásos életet élő ember szembeállítása,¹⁵⁹ a test

¹⁵⁴ CP, 156, 170; Vall., 129, 140.

¹⁵⁵ CP, 319–326, 335–341 346–355; Vall., 264–269, 277–281, 286–293.

¹⁵⁶ TÓTH-BARBALICS, i. m., 50.

¹⁵⁷ GYENIS, *Az irodalmi hagyomány, i. m.*, 81–84, 97–98.

¹⁵⁸ Uo., 84, 90–91, 95.

¹⁵⁹ Vö. pl. Augustinus, *De vera religione*.

megtagadása, az alázat, a szegénység és a magány igénylése. A spirituális-teológiai fejtegetésekben a megtérés, a bűnbánat aktusa egy csak látszólag keresztény világban a saját üdvösség akarásának bizonyítékaként működik. Ugyanezt a célt szolgálja az isteni kegyelem hatásainak ismételt felmutatása Rákóczi életében. A meditációk gyakran egyfajta, a lélekben zajló szembenállást jelenítenek meg, melynek során a fejedelem „leborul” Ura, a megváltó Krisztus előtt, s az ő pártfogásába ajánlja lelkét (*commendatio animae*).

A morálfilozófia a *Confessió*ban szorosan összefonódik a morálteológiával, melynek központi kategóriái az önszeretet, az igazodás az isteni akarathoz és az Istennel való egyesülés¹⁶⁰ misztikus gondolata. Az eschatologia metafizikai eszméjét, melyet alighanem Augustinus kanonizált a leghatásosabban, Rákóczi historizálja és történetteológiailag átértelmezi oly módon, hogy a bibliai múlt példáit összekapcsolja a saját életútjával, Magyarország történelmi jelenével és a várható jövő eseményeivel. Az üdvtörténeti optika lehetővé teszi számára az épületes önértelmezéssel összeegyeztethetetlen dolgok elhallgatását vagy elrejtését utalásokban, továbbá – nem függetlenül a középkori és a humanista történetírói gyakorlattól – azt, hogy a megtörtént eseményeket magasabb rendű erők hatásának tulajdonítsa.

Az isteni gondviselésbe vetett hit, amely megjelent a szabadságharc idején Rákóczi nevében kiadott politikai manifesztumok egy részében, a *Confessio* egy másik alapeszméje.¹⁶¹ A gondviselés mintegy vezérmotívumként szolgál a célzatosan csoportosított események elrendezésében, s a predestinációnak Rákóczi mindvégig kiemelt szerepet juttat. Döntéseit ismételten az isteni akarat végzésének, Isten rendelésének vagy a fátumnak tulajdonítja, s ezek érvényesülését láttatja a saját akaratából fakadt cselekedetekben. A III. könyvben hosszan elmélkedik az emberi akarat szabadságáról, az akaratszabadság mibenlétéről, korlátairól, miközben részletesen tárgyalja az emberi és az isteni akarat, a szabad akarat és az üdvösség viszonyát, a kegyelem illetőleg az érdemek alapján való üdvözülés kényes kérdését.¹⁶² Ezzel szorosan összefügg, hogy állítása szerint azért adta át soliloquiумait bírálatra 1719 elején, hogy tisztázza magát Jansenius követésének vádjá alól.¹⁶³ A III. könyvben felerősödnek az ismeretlen jövővel kapcsolatos baljós előérzetek, s itt fejtegeti Rákóczi az egyházszakadás és a mohamedán vallás keletkezésének problémáit.¹⁶⁴

Az elbeszélést ismételten megszakító reflexiók, vallásos elmélkedések és fohászok meghatározzák az egész mű karakterét. Több fontos kérdéskört, mint például a kötelesség, az elhivatottság, az uralkodó népért vállalt felelőssége,

¹⁶⁰ CP, 199–200, 352–353; Vall., 164–165, 290–291.

¹⁶¹ Így pl. CP, 149; Vall., 123.

¹⁶² CP, 333–335; Vall., 275–277.

¹⁶³ CP, 318; Vall., 263.

¹⁶⁴ CP, 305–308; Vall., 253–255.

az egyén választása, a társadalmi és egyéni megújulás, a nemzet ügye, az adott szó kötelező ereje, az elbeszélésbe iktatott elmélkedések exponálnak.¹⁶⁵ A szabadságharcot megelőző, 1699–1702 közti időszak eseményeinek elbeszélését is gyakran könyörgések, meditációk szakítják meg. Az elmélkedésekben, fohászokban ismételten feltűnik az Istennel való egyesülés misztikus gondolata.¹⁶⁶ A misztikus tendenciák jelenlétének értelmezését segítheti, hogy a rodostói könyvtárban Rákóczinak rendelkezésre állt Ávilai Szent Teréz műveinek Arnauld d'Andilly és leveleinek François Pellicot által készített fordítása.¹⁶⁷

Az I. könyv közepe után, 1700 nyaránál Rákóczi félbehagyja az életút előadását, s egy rövidebb, cím nélküli és két hosszabb, külön címmel ellátott, tematikusan szorosan összekapcsolódó elmélkedést illeszt az elbeszélésbe. A Habsburg-ellenes szervezkedés szűkszavú bemutatását megszakító rövid, cím nélküli meditáció a saját hivatása felismerésének élményét mondja el. A külön címmel ellátott két elmélkedés meghatározott témájú, önálló részt alkot a könyvön belül, amely mintegy előre értelmezi Rákóczi politikai pályára lépésének elbeszélését.¹⁶⁸ Mindaz összesűrűsödik bennük, amit az alapul választott két bibliai történetben az elbeszélő közösnek lát a saját életútjával, miközben teológiai fejtegetésekbe bocsátkozik a bűnről, a megtestesülés és a megváltás misztériumáról.¹⁶⁹ A címmel ellátott első elmélkedésben kedvelt janzenista témát tárgyal: Ádám bűnbeesését és a megromlott emberi természet megújulását, középpontban a megtisztulás, a várakozás és a krisztusi megváltás gondolatával. Valójában Rákóczi az adott történelmi helyzetben rejlő kérdéssel, a bűnös egyén és közösség újjászületésének problémájával foglalkozik.¹⁷⁰ Az elmélkedés hat napra tagolódik, ami a bibliai teremtetéstörténetre utal. A hatodik napon az újszülött Jézussal beszélget, elmondja neki, mi vár rá az életben, végül az Úr segítségét kéri.

A Lukács evangéliumának második fejezete fölötti, 1719 karácsonyához kapcsolt, második elmélkedés fő témája a jó uralkodó eszméje, amit a jó pásztor allegória keretében fejt ki.¹⁷¹ Rendhagyó módon egymásra vetíti a betlehemi történetet, Magyarország viszonyait és saját aktuális helyzetét, felelősségét. A betlehemi jászol a szegénység, az otthontalanság jelképe, egyben saját feladata felismerésének a helye. A saját bűnösségének szükségyszerűségéről szóló

¹⁶⁵ R. VÁRKONYI, *A Confessio, i. m.*, 218.

¹⁶⁶ L. pl. „et uniar tibi per ipsum in caritate aeterna.” CP, 102. RÁKÓCZI, *Vallomások*, 731.

¹⁶⁷ ZOLNAI Béla, II. Rákóczi Ferenc könyvtára, *Magyar Bibliofil Szemle* 1925/26, 1–27, itt: 21, 14. sz. tétel, 26, 91. sz. tétel. L. „A rodostói könyvtár új rekonstrukciós kísérlete” című fejezetet, *Könyvjegyzék*, 68. és 69. sz. tételek.

¹⁶⁸ R. VÁRKONYI, *Narráció*, 180–185.

¹⁶⁹ REISINGER, *i. m.*, 87–88.

¹⁷⁰ R. VÁRKONYI, *A Confessio, i. m.*, 218–223.

¹⁷¹ R. VÁRKONYI, *Rákóczi Karácsonyi, i. m.*, 166–174; Uő, „In nocte nativitatis Domini...”, *i. m.*, 79–80.

teológiai fejtegetést történelemértelmezéssé alakítja, s az egyéni bűnök kapcsán a nemzet bűnéről és megváltásáról medítál. A „pásztor nélküli nyáj” bibliai hasonlatát megfordítja, és „nyáj nélküli pásztor” értelemben önmagára alkalmazza.¹⁷² Az elmélkedésbe illesztett kommentárok a pásztorallegória politikai értelmű kifejtését szolgálják. Az egész szöveget áthatja az ország sorsa és az uralkodó felelőssége fölötti töprengés. Különösen fontos Rákóczinak a közösség ügye, a haza iránti kötelesség. Meggyőződése, hogy amint a világ rendje a megváltáson múltott, Magyarország sorsa az ő választásától függ. Jézus születése és saját hivatástudata szorosan összekapcsolódik a fejtegetésekben. A mű további részében a karácsony hordozza az ország megváltására, megjobbítására hivatott fejedelem eszméjét, s ide utalnak vissza a II. és III. könyv gondolatai a jó uralkodóról, az ország és a lélek békéjéről. Az elmélkedés végén vitába száll az örökkévalóságot tagadó korabeli elképzelésekkel, és az örök szeretet törvénye mellett érvel.¹⁷³

A tárgyalt témák egy része kifejezetten topikus jellegű. Vallási és politikai összefüggésben egyaránt többször feltűnik például a színlelés, a különböző álarcok felöltésének motívuma,¹⁷⁴ valamint az emberi élet mint zarándoklat toposza.¹⁷⁵ Az ismétlődő motívumok közé tartozik az évfordulók jelentőségének hangsúlyozása és a pásztor-nyáj bibliai metaforája.¹⁷⁶ A becsületesség, a valóságnak megfelelő ábrázolás szándékának kinyilvánítása a kora újkori önéletrajzi írások gyakori toposza. A *Confessio* kedvelt pikareszk témái közé sorolható többek között a szökés, az út közben átélt tengeri vihar és általában az utazások ábrázolása.

Az én-írás retorikája

Rákóczi nyelvhasználatát mindvégig a magyar, a latin és a francia közti ingadozás jellemzi. Művei egy részét két, sőt három nyelven is megszövegezte. Egyik nyelv használatában sem törekedett a tökéletességre, s gyakran tehetsége ellenére korlátozta a nyelvi, stilisztikai és irodalmi szempontok érvényesülését.¹⁷⁷ A *Confessio* nyelvűül tudatosan választotta az egész latin kultúra örökségét magába olvasztó

¹⁷² TAKÁCS Imre, „Pastor absque ovibus”. (Rákóczi 1719-es karácsonyi elmélkedéséről), in *Ország nélküli fejedelem*, szerk. KALMÁR János, Budapest, 1985 (Kézirat), 61–74, itt: 64–66.

¹⁷³ CP, 98–102. RÁKÓCZI, *Vallomások*, 727–731.

¹⁷⁴ CP, 225; Vall., 185.

¹⁷⁵ Vö. pl. Préd. 7,1; 1 Péter 1,17; ERASMUS, *Adagia*, IV, 10, 74.

¹⁷⁶ CP, 95–96; Vall., 316.

¹⁷⁷ Kovács, *Exil et littérature*, i. m.; Kovács Ilona, Rákóczi janzenista irodalomszemlélete, in *Európai szemmel. Tanulmányok Köpeczi Béla tiszteletére*, szerk. KALMÁR János, Budapest, Universitas, 2007, 85–92.

újlatin nyelv szabálytalanságoktól sem mentes, egyéni vonásokkal színezett változatát. Nyelvválasztása archaikusnak, már-már anakronisztikusnak tűnhet, de érthetővé válik, ha figyelembe vesszük a mű vallási, teológiai vonulatát és a megcélzott európai olvasóközönséget. Magyarországon élő nyelvnek számított a latin; még jóval Rákóczi halála után is ez volt az államnyelv, s a század második felében is előfordult, hogy nemzeti nyelveken írt munkákat latinra fordítottak.

Mint Borzsák István megállapította, Rákóczi latintudása egy szinten állt kora művelt főuraiéval;¹⁷⁸ jól ismerte a jezsuita latint, s erre rétegződött rá és lépett egymással kölcsönhatásba a bibliai latinság, az augustinusi *Confessiones* nyelve, a magyar nemesi latin írásbeliség és a franciaországi latinság hatása. A francia nyelvű olvasmányok nyomán számottevő francia nyelvi és stílusbeli befolyás is kimutatható Rákóczi latinjában. A sokféle hatás következtében a stílus nem kiegyensúlyozott, megfigyelhető a klasszikus latin próza fellazulása; nyelvtani következetlenségek (például francia és olasz szavak mesterséges latinosítása), különlegességek (például elliptikus szókapcsolatok) és magyar nyelvi hatások egyaránt fellelhetők. Nagymértékben hatott rá a 17. századi új jezsuita retorikatankönyvek egyik csoportjának stílusideálja, „a szív alázatos beszéde” az imádságban és a meditációban, melyben bizonyos mértékig megengedett volt a klasszikus nyelvi, retorikai szabályok figyelmen kívül hagyása.¹⁷⁹ A latinnak ezzel az oldottabb változatával találkozott Rákóczi tanulmányai során és jezsuita olvasmányjaiban.

Rákóczi latinja általában nem könnyed, néhol nem teljesen világos értelmű, de gyakran fordultatos, csiszolt és közvetlen. A nyelv tudatosan retorizált, s többször megfigyelhető a retorikai elemek túltengése. Újra meg újra átszínezi a nyelvet a lelki-érzelmi szenvedély, a biblikus, lírai, bűnbánó hang, az imádságos-valomásos-augustinusi frazeológia egyéni adaptálása¹⁸⁰ és variálása, valamint a himnikus-patetikus emelkedettség. A pátosz részben irodalmi minták követéséből, részben Rákóczi alaptermészetéből fakad. A meditatív részekben gyakran alkot hosszú mondatperiódusokat, láncszerű és párhuzamos szerkezeteket,¹⁸¹ felsorolásra épülő körmondatokat;¹⁸² szívesen alkalmaz retorikai kérdéseket, felkiáltásokat, ismétléseket, hasonlatokat és ellentéteket. Az érzékfölköttit egyszerű képekben tudja megjeleníteni. Istent néha tegező formában szólítja meg,¹⁸³ s a megszólító alakzatok nem elhanyagolható része azonos vagy közel azonos az

¹⁷⁸ Stephanus BORZSÁK, De Francisco Rákóczi scriptore latino, in *Test.*, 278–281.

¹⁷⁹ L. „Az *Aspirationes/Aspirations* irodalmi mintáihoz” és „A két meditációgyűjtemény kontextusai és forrásai” című fejezetek megfelelő részét.

¹⁸⁰ Így pl. CP, 104, 148, 220, 350, 352, 99; Vall., 83, vö. 332; 118, vö. 337; 181, vö. 343; 289–290, vö. 352; 318, vö. 353.

¹⁸¹ Így pl. *Conf.*, 581.

¹⁸² Így pl. *Conf.*, 601.

¹⁸³ Így pl. *Conf.*, 602.

Aspirationes/Aspirations-ban használt kifejezésekkel.¹⁸⁴ Szívesen alkalmaz közmondásokat és szólásokat,¹⁸⁵ némelyiket többször is.¹⁸⁶

A *Confessiót* a meggyőzés szolgálatába állított, magas fokú retorikai és stílus-tudatosság, a szövegszervező eljárások és műfajok heterogenitása jellemzi. Jól elkülönül egymástól az önéletrajzi, elbeszélő részek elegáns, az apróbb részleteket némileg nagyvonalúan kezelő előadásmódja és a meditációk emelkedett, szenvedélyes, helyenként színpadias, patetikus, fohászokkal gazdagított stílusa. Rákóczi mindkettőt könnyedén alkalmazza a tárgyalt esemény vagy téma jellegéhez. Az elbeszélő részekben belül is ingadozás van a visszafogott, aszketikus írásmód és a színes, részletező előadás között. Kovács Ilona feltételezi, az eltérő elbeszélő stílusok közti váltások „talán a témákkal függenek össze”, és „nem minden esetben tudatos az emlékek súlyozása”. Rákóczinak „számos esetben nem sikerült megtartania a távolságot az elbeszéltekkel szemben, és ezek a hirtelen érzelmi, indulati mozgások sokkal színesebb szövegrészeket hoztak létre”.¹⁸⁷

A szókincs gazdag és változatos, s egyaránt megtalálhatók például a korabeli teológiai, politikai, katonai és jogi szaknyelv kifejezései, fordulatai. Élményeit az elbeszélő általában szemléletesen, képekben gazdagon, a cselekmény fordulataihoz illeszkedő stílusesszközökkel, jó megfigyelőként ábrázolja, s váltakozva használja a különböző előadásformákat. A leírások néha hangsúlyozottan egyszerűek, hétköznapiak, már-már naplójellegűek; az életfordulók összegzésében kedvelt eljárás a sűrítés.¹⁸⁸ A politikai eszmecseréket többször dialogizáló leírásban idézi fel az elbeszélő, s a meditációkban is tudatosan kiaknázza a dialógusstruktúra lehetőségeit.¹⁸⁹ Helyenként, mint például a varsói bordéllyal kapcsolatos rövid epizódban, realista ábrázolásmóddal kísérletezik.¹⁹⁰ A reflexív részek nyelvi, stílusbeli változatosságát a különféle érzelmek előtérbe állítása,¹⁹¹ a vallási szókincs gazdagsága, a ritmikus szerkezetű körmondatok és az Istenhez fordulás új meg új tartalmakkal telített, sztereotip formulái, jelzős és metaforikus szerkezetei biztosítják elsősorban. A meditatív részekben Rákóczi politikai, erkölcsi és más tanácsokat is megfogalmaz. Különösen kedveli a bibliai és ágostoni idézeteket, allúziókat, a metaforaláncokat és a retorikai kérdések

¹⁸⁴ *Asp.*, 335.

¹⁸⁵ Így pl. „quamodo capra salvaretur et caules”, *CP*, 135; *Vall.*, 108; „caudeus ferrum cudentum esse”, *CP*, 272; *Vall.*, 226; „surdis canebam fabulam”, *CP*, 291; *Vall.*, 241; „muscas et culices evomunt, camelos autem deglutiant”, *CP*, 308; *Vall.*, 255.

¹⁸⁶ „redii ut canis ad vomitum”, *CP*, 25; *Vall.*, 27; továbbá *CP*, 177, 266; *Vall.*, 146, 221.

¹⁸⁷ Kovács Ilona, Rákóczi irodalmi profilja, *Napút* 22 (2020), 4, 121–134, itt: 129.

¹⁸⁸ L. pl. *CP*, 150. RÁKÓCZI, *Vallomások*, 420.

¹⁸⁹ L. pl. *CP*, 284–285. RÁKÓCZI, *Vallomások*, 595–596.

¹⁹⁰ „non amabam foedum scortum, et tamen illud tibi praetuli. [...] induxit me ephoebi pravum exemplum, qui prior illa abusus est; sed hoc ipsum execrabile est me secutum fuisse illum, quem mihi subdideras, ut ego ad te ducerem illum.” *CP*, 130, *Vall.*, 104.

¹⁹¹ Vö. ZOLNAI, Rákóczi, 142.

sorozatait.¹⁹² A bibliai képeket, fordulatokat és példázatokat az új összefüggéshez igazítva, gördülékenyen illeszti mondataiba. Az idézeteket, utalásokat szabadon adaptálja, továbbfejleszti, költőien alakítja, s egész metaforarendszereket, allegorikus képsorokat épít rájuk.¹⁹³ Kedveli a vallási nyelv gazdagon variált fordulatait, melyekkel nyomatékosítja mondanivalóját.

A kifejezőeszközök gondos megválasztása, a retorikai szabályok szerinti szerkesztés, a stílusnemek keverése, a szenvedélyes, gyakran indultatos hang és az érzelmeltetés változatos formái már korábban is jellemezték Rákóczi diplomáciai iratait, politikai publicisztikáját, beszédeit és leveleit. A beszédekben különösen törekszik érzelmeinek együttérzést keltő kifejezésére, az érzékletes, olykor színpadias előadásra és az azonosulásra az előadott eszmékkel.¹⁹⁴ Ugyanitt kedvelt eljárása, hogy felerősíti a személyes motívumokat, és összekapcsolja a saját sorsát a hallgatóságtól elvárt döntéssel. Szívesen alkalmaz lélektani ellentéteztést, s nem hiányzik szónoki eszköztárából a nyilvános könnyezés és a könnyezésre való felhívás sem. Leveleit ugyancsak magas szinten retorizálja, többször dialogizálja, s a címzettel vitatkozva, saját lelkiállapotát is feltárva teszi élővé.¹⁹⁵ Gyakoriak bennük a rögtönzött élménybeszámolók, helyzetképek, karcolatok, portrék, politikai elmélkedések, szenvedélyes kifakadások és a személyes vallomástétel. A *Confessio* stílusában és retorikájában jól érzékelhető az említett műfajokban szerzett tapasztalatok hatása és összegződése. Mindezen eszközök révén Rákóczi egy polifón diskurzust hozott létre, s megalkotta a magyar barokk próza és a francia klasszicista stílusműve kizárólag rá jellemző, egyéni ötvözetét.

Az előadásmód (*parole*) alapvető sajátossága a racionális és a metafizikai egymásmellettsége, az irodalmi kifejezés és a spirituális inspiráció konfliktusa, valamint a narráció mitizálása. Az elbeszélő én és az elbeszéltnél én egymásba mosódik, az önéletrajz átpoétizálódik. Nyelvi, stilisztikai és retorikai eszközökkel Rákóczi egy jelentős részben fiktív arcot hoz létre. A világi elbeszélő szövege beleolvad a keresztény vallomástevő beszédébe, a szöveg különböző rétegei egymásba épülnek, s a fikciós elemek integrálása nagy körültekintéssel, szinte észrevétlenül történik. A meseszöveg technikáit Rákóczi a meggyőzés taktikájának részeként, tudatosan alkalmazza.¹⁹⁶ Együtt adja elő az objektív okokat és a szubjektív motivációt, s az olvasót igyekszik bevonni a párbeszédbe. Az életrajzi elemeket alárendeli írói céljainak, a belső ember föltárásának és a vallomás műfajának. Sorsának fordulatait átéléssel, lélektanilag motiválva, változatos eszközökkel ábrázolja. A magánéleti beszámolók néha a

¹⁹² Az ágostoni motívumokhoz l. pl. *L'autobiographie d'un prince rebelle*, 80–81, 233–234. RÁKÓCZI, *Vallomások*, 35, 117, 185, 422, 510, 680, 728.

¹⁹³ L. pl. CP, 200–202. RÁKÓCZI, *Vallomások*, 485–487.

¹⁹⁴ HOPP, *Az író*, 833–853.

¹⁹⁵ HOPP, *Az író*, 881–889.

¹⁹⁶ VÖ. GYENIS, *Rákóczi Vallomásai*, i. m., 404.

politikai események elbeszélésébe illeszkednek vagy fordítva, de előfordul az is, hogy az elbeszélő az érzékekkel folytat párbeszédet.¹⁹⁷ Politikai jelentéseket és személyes vonatkozásokat gyakran vallási szimbólumokkal, allegóriákkal és metaforákkal fejez ki vagy sejtet. A beszédhelyzet hol tanítói, hol tanítványi; a beszélő mintegy közvetítő szerepet játszik a Teremtő és teremtménytársai között. Az elemzésben jól elkülöníthető egymástól a szöveg írója (az önéletíró vagy elbeszélő én) és főszereplője (az átélő vagy elbeszélt én), s megfigyelhető a narratív valóság három aspektusa: a történet (*histoire*), az elbeszélés (*récit*) és az elbeszélő eljárás (narráció) szintje.¹⁹⁸ A történet, azaz az elmélkedő vallomás magva az üdvösség vágyának és a bűn visszahúzó erejének a konfliktusa; az elbeszélés tárgya a beszélő élettörténete születésétől az írás jelen idejéig; az elbeszélő eljárás lényege az önéletrajz, a vallomás és a meditáció folyamatos, a mű egészére kiterjedő, múltat, jelent és jövőt átfogó egymásra vonatkoztatása.

A történelem fő megjelenési formái a műben a közvetlen leírások és tényközlések, a szimbólumok és allegóriák, valamint a szubjektív vélekedések. A múlt- és jelenbeli eseményeket Rákóczi a műegész, a beszélői helyzet kontextusába illesztve adja elő. Gyakran szinte szétválaszthatatlanul egybefonja az elbeszélés különböző szintjeit, hely- és idősíkjait, a külső és belső történeteket, a történeti, a politikai és az üdvtörténeti dimenziót.¹⁹⁹

A múlt történéseit előadó (re)konstrukció eszközei sokrétűek és változatosak. Élményeinek egy részét Rákóczi korábban többször elbeszélhette, melynek során az emlékezeti narratívából szóbeli előadást, történeteket alkotott, s ezt követte az írásos megformálás. Írásmódját egyszerre irányítja a múlt tényeinek emlékezeti aurája, az emlékezetbe beivódott események rögzítésének és novellisztikus megformálásának az igénye, az augustinusi-janzenista teológia értelmező perspektívája és az „örök igazság” keresésének szándéka. Az emlékezetből felidézett élménytöredékek gyakran tér- és időkeretektől megfosztva, anekdotává formálva épülnek be a szövegbe. Az átélt dolgok mellett Rákóczi történetné alakítja a csupán távolról látottakat, a hallottakat, a félig vagy egészen tudottakat is, s narrátori helyzetet hoz létre olyan esetekben is, amikor személyesen nem volt jelen.

Rákóczi a visszatekintő emlékező pozíciójából, a vallomásforma kereteit imitálva alakítja ki a mű szerkezetét. Miközben koncepciózusan rendezi el az anyagot, a kiemelés, elhagyás, időbeli átrendezés, elrejtés és szelektálás narratológiai műveleteit hajtja végre. Előfordul, hogy a terjedelemmel hangsúlyoz rövid, de fontosnak tartott időszakokat, máskor feltűnően röviden összegez vagy meg sem említi fontos eseményeket. Többször különleges jelentéssel ruház

¹⁹⁷ CP, 375. RÁKÓCZI, *Vallomások*, 711–712.

¹⁹⁸ Gérard GENETTE, *Discours du récit*, in Uó, *Figures*, Paris, 1972, 67–268. Vö. TÓTH-BARBALICS, *i. m.*, 46, 57–59.

¹⁹⁹ Vö. R. VÁRKONYI, *Kritika*, *i. m.*, 248–255. TÓTH-BARBALICS, *i. m.*, 43, 55, 62–63.

fel és átértelmez élményeket, történeteket; lírai hangulatképeket formál, beépíti egy-egy levél megírásának helyzetét²⁰⁰ vagy elfedi értesülésének forrását. Mindezzel sajátos kettősség jött létre a dokumentatív szándék és a poétikai-retorikai igény, a pontosságra törekvés és az önigazolás stratégiája, a fejedelmi hang és a spirituális beszédmód között.

Az előadásmód alapvető kettősségét növelik a meglepő perspektíva-váltások, ugrások és kombinációk, valamint a hangvétel gyakori változása. Az elbeszélés menetének ismétlődő megszakítása, a narratív és reflektív elemek váltogatása és kontaminációja az előadottak fokozott jelenvalóságát eredményezik, s a szerző által láttatni kívánt összefüggésekre irányítják a figyelmet. A jelenetezés dinamikáját erősítik a szöveg időutalásai²⁰¹ és az elbeszélés megszakítását jelző megjegyzések. Ugyanezzel jár a későbbi lelkiállapotok visszavetítése,²⁰² a külső és a belső történetek folyamatos váltakozása. Hasonló célt szolgál a szöveg dialogikus szerkesztése, a beszélgetőtársak, szereplők és helyzetek tömör jellemzése. Rákóczi többször alkalmazza az önmagával, a saját lelkével vagy szívével való beszélgetés kérdés-felelet technikáját. A majdani olvasón kívül közvetlenül megszólítja felebarátját, „az ember”-t és a világi élet fiát,²⁰³ sőt azt a személyt is, aki majd megírja az általa vagy a közreműködésével végbevitt dolgokat.²⁰⁴ Mindezek a megszólítások a közvetlenség imitációjának tekinthetők.

Az előadásmód sajátossága, hogy az én-ábrázolás és az emlékezés stratégiája, a meggyőzés és a hitelesítés eszköztára állandóan keveredik az istendicsőítés, az önigazolás, a didaxis és a részvétkeltés retorikájával. Ennek következtében Rákóczi „én”-je a legkülönbélebb arcokban és álarcokban, képekben és metaforákban jelenik meg. Az „én” álarcai közé tartoznak többek között a magányos én, a bűnös, bűnbánó és az Istennek hálát adó én, az önmagát feltáró és elrejtő én, az ellenségei által üldözött és száműzött én, a világgal összeütközésben álló én, az önmagát és léte értelmét kereső én ábrázolásai. Mindezek mögött ott van Rákóczi fokozott szeretetigénye, az a válságba jutott személy, aki elsősorban megértést és részvétet igényel vallomásával. Ez egyben utal a mű retorikai felépítésében rejtőző értéktényezőkre.

A fejedelmi beszédmód, a hatalmi reprezentáció és az aszketikus bűnvallás szorosan összekapcsolódik; a hadászati, aktuálpolitikai és személyes apológia, illetőleg a valláserkölcsi bűnvallomás és lelkiismeretfurdalás kettőssége végig megtalálható. Az elbeszélő és a főszereplő, a bűnbánó és a bűnös azonosságát, folytonosságát a szerző többször hangsúlyozza. A *Confessio* tanúsága szerint Rákóczi alapvetően a bűnbánó emlékezők közé tartozik: Isten színe előtt végzett

²⁰⁰ Így pl. CP, 118; Vall., 94.

²⁰¹ Így pl. CP, 335, 337, 358; Vall., 277, 278, 295.

²⁰² Vö. ZOLNAI, Rákóczi, 141.

²⁰³ Így pl. CP, 81, 234, 98; Vall., 72, 192, 318.

²⁰⁴ CP, 157; Vall., 129.

lelkiismeret-vizsgálatnak tekinti vallomását, és mindent alárendel e szemléletnek.²⁰⁵ Kedveli az élettények sötét oldalának kidomborítását, s nem tartja elsődleges célnak az olvasó gyönyörködtetését. Többnyire csak ott enged nagyobb teret a szórakoztató előadásnak, ahol eltávolodik az önvizsgálat alaphelyzetétől, és önigazolásnak fogja fel az elbeszélést, mint például letartóztatásának drámai jelenetében, bécsújhelyi börtönbeli életének és szökésének feszültséggel teli leírásában. Az öncenzúra hatékony működésére utal a magánélet viszonyosságainak, szerelmi kalandjainak nagyon visszafogott, válogatott ábrázolása. Házasságának témáját, felesége helyzetét csak ritkán és röviden érinti, szerelmi, érzéki vonzalmainak nőalakjait többnyire rejtve hagyja.²⁰⁶ A komor hang, a sötétén látás a magyar és erdélyi emlékirók hagyományát követi; a saját bűnök és mások hibáinak eltűlése alapján Rákóczi Augustinusszal és Rousseau-val állítható párhuzamba. A narratív aspektusok, kronotoposzok és tipológiák folyamatos egymásba játsása idővel egyszerűsödik, előtérbe lép a testi és a lelki-gondolati vándorlás kettőssége; a belső vívódás hangja felerősödik.²⁰⁷ Szinte teljesen hiányzik az ironia és az önironia.

Az előadásmód sajátosságai közé tartozik a múlt eseményeinek érzelmi színezetű, szubjektív felidézése, az érzelmi folytonosság és az apokaliptizáló hang. Az egyénit többször közvetlenül az általánosra vonatkoztatja az elbeszélő. Az események, jellemek árnyalását gyakran rövid utalások, toldalékok segítik. Máskor egy-egy rövid esetleíráshoz többoldalmi fejtegetés, kommentár, elmélkedés kapcsolódik.²⁰⁸ A szubjektív tényezők ismételt előtérbe helyezése jelzi Rákóczi közvetlen, keménység nélküli egyéniségét: fejedelemként a korban szokatlan módon törekedett a személyes kapcsolatra alattvalóival.²⁰⁹ Emlékeit az elbeszélő gyakran átszínezi vagy tudatosan elhallgatja, mint például a bécsújhelyi börtönből való szökés körülményeinek előadásában.²¹⁰ Többször utal a válogatásra az események közül, és arra, hogy nem mond el mindent, amiről tud, amit hallott vagy aminek a részese volt.²¹¹ Előfordul, hogy jelzi,

²⁰⁵ Kovács, Rákóczi, i. m., 87–90.

²⁰⁶ L. pl. *L'autobiographie d'un prince rebelle*, 95–96. RÁKÓCZI, *Vallomások*, 47, 635.

²⁰⁷ REISINGER, i. m., 93–94; TÓTH-BARBALICS, i. m., 62–63.

²⁰⁸ L. pl. CP, 358–363. RÁKÓCZI, *Vallomások*, 691–696.

²⁰⁹ Vörös Imre, Objektivitás és szubjektivitás Rákóczi Emlékirataiban, in *Rákóczi-tanulmányok. A II. Rákóczi Ferenc, i. m.*, 106–115, itt: 111.

²¹⁰ SZÖRÉNYI László, Rákóczi, a feledékeny remete, in *A mi Rákóczink. A Vajdasági Magyar Közművelődési Társaság jubileumi konferenciája (2003)*, szerk. ISPÁNOVICS CSAPÓ Julianna, Újvidék, Vajdasági Magyar Közművelődési Társaság, 2005, 69–71.

²¹¹ L. pl. „Sed haec ex auditu mihi cognita praetereo. Sufficit enim rebus meis eventum referre.” CP, 71. „Non Confessionem concernit hic referre veram rationem, quae me in haec extrema reduxerat frustratum promissis,” CP, 211. „hinc aliis relictis sunt recensenda ea, quae ad me non pertinent, quamvis enim multa mihi nota sint, quae tunc in abditis et secretioribus Principum et Magnatum recessibus acta fuere,” CP, 245. Chrysostome Jourdain

nem emlékszik pontosan²¹² vagy téved az évszámot illetően; néha visszavetítve, mások szájába adva ír le érveléseket, gondolatokat.²¹³ Az önstilizálás további módja, hogy a családi és szerelmi élettel kapcsolatos epizódokat átformálja a vallomáskeretnek megfelelően, többnyire túlzott büntudattal, helyenként hosszabban elidőzve. Máskor személyes életviszonyainak lélektani magyarázatával igyekszik kézzelfoghatóvá tenni a politikai cselekedeteket. Így például a Sieniawska-szerelem élményét összekapcsolja nemzeti, politikai törekvéseivel, s azoknak alárendelve ábrázolja. A nemzetfelfogás problematikáját rendszerint egybeköti a személyes vallásosság kifejezésével, s elemző módon, érzelmileg hangolt formában és stílusban közvetíti.²¹⁴ A történelmi eseményeket többnyire a nemzeti sorskérdések összefüggésében, szubjektív átélésben mutatja be. A történelmi jelenetsorokból összeálló tablók, azok részletei kifejezetten irodalmi igényűek. A történelmi háttér és a kisebb események ismertetése, különösen a mű vége felé, a jelenhez közeledve, gyakran naplószerű.

Az elbeszélő önjellemzése ritkán mélyreható, az élethelyzetek lélektani elemzése következetes, valóságközeli, de részben vallási kötöttségű. A külső és belső, testi és lelki tulajdonságok, szenvedélyek önálló elemzése, a „lélek anatómiája” helyett Rákóczi először adottságainak katalógusszerű felsorolását nyújtja, majd a cselekmény részletei fokozatosan világítják meg az újabb tulajdonságokat, érzékeltetve jellemének, gondolkodásának változását.²¹⁵ A cselekmény nem elsősorban lelki folyamatokat, hanem inkább csak lelki helyzeteket ábrázol. Az életút különleges eseményeinek többször önmagukon túlmutató jelentőséget tulajdonít, mindenekelőtt a gyermek- és az ifjúkorra visszatekintő részekben. Az életének biztonságát fenyegető, irodalmi eszközökkel megformált veszélyhelyzetek – fogság, szökés, tengeri viharok, folyami áradások –, a szárazföldi magasság és mélység képei ugyancsak jelképes értelműek; helyet kaphatnának egy nem szokványos pikareszk regényben. Belső válsághelyzetet, az eljövendő sors bizonytalanságát és veszélyérzetet fejeznek ki, egyben a hányatott sors

fordításában: „Je ne scu tout cela que par des oui dire. Je ne m’en occuperai pas plus longtemps. Il suffit pour mon dessin de rapporter l’événement.” *Conf.*, 275. „La véritable raison qui m’avoit réduite à cette extrémité ne concerne point ma confession. Je dirai seulement que mon embarras venoit de ce qu’on n’avoit point été fidele aux promesses qu’on m’avoit faites.” *Conf.*, 431. „Je laissai à d’autres le soin de raconter en détail bien des choses qui ne me regardent point. J’en ai connu un grand nombre qui sont maintenant ensevelies dans les cabinets des princes et des Grands.” *Conf.*, 470. Rákóczi, *Vallomások*, 98, 498, 542.

²¹² L. pl. „quem [Czarus] an secuti fuerimus, an praecesserimus, non sat recenti teneo memoria;” *CP*, 188. Chrysostome Jourdain fordításában: „Nous précédames, ou nous suivimes de près le Czar. Je ne me souviens pas bien lequel des deux”. *Conf.*, 404. Rákóczi, *Vallomások*, 469.

²¹³ L. pl. *CP*, 177. Rákóczi, *Vallomások*, 455, 786.

²¹⁴ GYENIS, Rákóczi *Vallomásai*, i. m., 409; Uő, *Az irodalmi hagyomány*, i. m., 98–99.

²¹⁵ GYENIS, Rákóczi *Vallomásai*, i. m., p. 404–407, 411–412.

szimbólumai, a megmenekülésekkel együtt az isteni előrelátás bizonyosságai, amelyeknek néhány esetben kompozicionális szerepe is van.²¹⁶

A szórakoztató irodalmiságra törekvést tanúsítják a miniatűr portrék, az önmagukban is megálló, hatásosan megformált, feszültséggel teli, kerek elbeszélések és a természetleírások. Érzékletes portrét rajzol az elbeszélő anyjáról, Zrínyi Ilonáról, nevelőapjáról, a szabadságharcban részt vevő társairól, uralkodókról, így mindenekelőtt XIV. Lajosról, továbbá néhány egyházi személyről és császári tisztviselőről. A portrék mintegy sorozatot alkotnak, jellegzetesek és többnyire igényesek, s kifejezik az elbeszélő egyéni szimpátiáit, elfogultságait.

Az „én” önkifejezésének fontos eszköze a mindvégig jelenlévő tipológiai szimbolizmus. A kor tipologikus gondolkodásának Rákóczi azt a változatát képviseli, melyben felerősödött az előképek példaszerepe, előtérbe lépett azok egyes emberre vonatkoztatása (szubjektivizálódása), és végbement a tipológia retorizálódása.²¹⁷ Megnövekedett a tipológiai beszédmód reprezentatív funkciója; a típusok (*figurae*) által közvetített erkölcsi tanulságok az egyén választásainak eszközéül, igazolásául szolgálnak; a típusok formát adnak az önkifejezésnek. A moralizáló, elvilágiasodó tipologizmus jellegzetes példái Rákóczi rodostói könyvtárában Fénelon *Télémaque*-ja és Ramsay *Cyrusa*. A *Confessio* tipológiájának fő forrása azonban a Biblia tipologikus kommentárokkal ellátott, Lemaistre de Sacy-féle fordítása, mely ugyancsak megvolt a könyvtárban. A különféle bibliai helyeket az elbeszélő rendszeresen önmagára vonatkoztatja, s párhuzamot von saját sorsa és a bibliai események, példázatok között.

Alapvető a Jézus–Rákóczi-tipológia, s többször feltűnik a Krisztus-követésnek, mint a keresztút megtételének, a kereszthordozásnak a gondolata. Kedvelt bibliai előképek például a zsidó nép pusztai vándorlása, Mózes, a jó pásztor és az irgalmas szamaritánus. A pásztor és a pásztor nélküli nyáj képében Rákóczi a kor egyik kedvelt államelméleti gondolatát alkalmazza önmagára.²¹⁸ Az I. könyv végén, a fejedelem Törökországba indulása előtt az Úr által a filiszteusokhoz vezetett Dávid példáját idézi fel az elbeszélő.²¹⁹ A római történelemből vett, a *Mémoires*-ban is használt tipologikus megoldás, hogy a lengyel–magyar határ átlépését, azaz a szabadságharc kezdetét jelző cselekedetét Rákóczi Caesar Rubiconon történt átkelésével állítja párhuzamba.²²⁰ De találhatók tipologikus megfelelések és ellentétpárok az életrajzi narratíván belül is: így például Rákóczi 1713-as normandiai partraszállása az elbeszélő értelmezésében az 1717-es drinápolyi út ellentétes értelmű előképe.²²¹ Jézus szegénységének és Rákóczi

²¹⁶ *Uo.*, 406; TÓTH-BARBALICS, *i. m.*, 55–57.

²¹⁷ TÓTH-BARBALICS, *i. m.*, 13–17.

²¹⁸ R. VÁRKONYI, *Narráció*, 182–184.

²¹⁹ *Conf.*, 359. RÁKÓCZI, *Vallomások*, 185.

²²⁰ *Conf.*, 357. RÁKÓCZI, *Vallomások*, 182.

²²¹ TÓTH-BARBALICS, *i. m.*, 61.

fejedelmi gazdagságának szembeállítását az egész műnek a tárgyalás során kibontakozó, többször hangsúlyozott alapellentété.²²² További, ugyancsak az egész művön végighúzó ellentétes szerkezetek: a „hús vágya” és a lelki szerelem sóvárgása; a fejedelmi önbecsülés (önszeretet) és az evangéliumi istenszeretet; az önapológia és az önbecsmérlés; a messianisztikus fejedelmi remények és a „por és hamu”-lét akarása; hedonizmus és aszkétizmus, fény és sötétség, világosság és vakság ellentéte.²²³ A tipologikus párhuzamok és ellentétek hozzájárulnak az elbeszélés folyamatosságának fenntartásához, egyben elősegítik a személyiség belső útjának, identitásának megalkotását.²²⁴ A tipológia a jelenben való eligazodás fontos eszköze Rákóczi számára.

A bibliai tipológia körébe tartozik, amikor egy bibliai szólást Rákóczi önmagára alkalmaz,²²⁵ vagy amikor bibliai példákat – például a homokra és a sziklára épült ház²²⁶ – állít párhuzamba a saját sorsával. Törökországi helyzetének szemléltetésére az irgalmas szamaritánus példázatát használja, mondván, egyedül a törökök fogadták be.²²⁷ Ezzel a török mint irgalmas szamaritánus hasonlattal a 16. század második és a 17. század első felének prédikációirodalmában és ikonográfiájában többször feltűnő motívumot variálja.²²⁸ Élete jelképének a szenvedő és önmagát áldozatul adó Krisztust, valamint Mózeszt választotta. A keleti és a nyugati egyház elszakadásának prefigurációját Júda és Izrael elválasztásában ismeri fel.²²⁹

A biblikus mitizáció széles körben alkalmazott irodalmi gyakorlata korábban megjelent például Bocskai István erdélyi fejedelemmel kapcsolatban, akit a „magyarok Mózesé”-ként emlegettek.²³⁰ A Rákóczit üdvözlő beszédek szerzői is éltek a heroizálás e lehetőségével. Telekessy István egri püspök például Mózeshez hasonlította Rákóczit a szécsényi országgyűlésen (1705) a fejedelmi eskütétel

²²² SZÖRÉNYI, *Rákóczi, i. m.*, 73.

²²³ VÖ. BOSNYÁK István, *A vox Dei és a vox humana konfliktusa. (Rákóczi Confessiójának egy lehetséges mai olvasata)*, in *A mi Rákóczink, i. m.*, 81–100, itt: 89–90.

²²⁴ TÓTH-BARBALICS, *i. m.*, 58. Vö. Ifj. TÓTH-BARBALICS István, *Cum Deo*, in *A magyar irodalom története. A kezdetektől 1800-ig*, szerk. JANKOVITS László, ORLOVSKY Géza, munkatárs JENEY Éva, JÓZAN Ildikó, Budapest, Gondolat, 2007, 568–578, itt: 572–573. A hivatkozások a továbbiakban is a szerző 2002-es szakdolgozatára vonatkoznak.

²²⁵ „si enim tu pro me, quis contra me?” *CP*, 365; *Vall.*, 300.

²²⁶ *CP*, 342; *Vall.*, 282.

²²⁷ *CP*, 341; *Vall.*, 281.

²²⁸ SZUROMI Kristóf, II. Rákóczi Ferenc és a török. Oszmánkép a XVIII. század eleji Közép-Európában, in *Res publica confederata. Tanulmányok Zrínyi Ilona születésének 375. és halálának 315. évfordulója tiszteletére*, szerk. ŐZE Sándor, SZELKE László, Budapest, Szent István Társulat, 2018, 137–150.

²²⁹ *CP*, 305; *Vall.*, 253.

²³⁰ BITSKEY István, *Mars és Pallas között. Múltszemlélet és sorsértelmezés a régi magyarországi irodalomban*, Debrecen, Kossuth Egyetemi Kiadó, 2006, 46.

után mondott beszédében;²³¹ Czegei Vass György naplóíró Mózes mellett Ge-deont, Dávidot, Salamont, Nagy Sándort és Corvin Mátyást említette tipológiai párhuzamként a fejedelmet Léván köszöntő beszédében.²³²

Rákóczi kedvelt retorikai eszközeihez tartozik a tipizálás. Ilyen például az emberek felosztása bűnösökre, közönyösökre és igazakra;²³³ a fejedelmek hármas kategorizálása a) a fényűző, gőgös, pazarló és istentagadó, b) az egyszerű életű, mindenre odafigyelő, erkölcsös és igazságos, valamint c) az Isten akaratát követő fejedelmek csoportjaira.²³⁴ Ugyanezt a logikát követi az erények hármas tipizálása: Rákóczi szerint vannak erények, amelyeket elhanyagolunk, amelyeket megvetünk, és amelyekkel visszaélünk.²³⁵

A retorikai eszköztár állandó részét alkotják a metaforák, a metaforára épülő gondolatalakzatok, képek és szimbolikus motívumok. A kedvelt metaforák közé tartozik például a szív, az út, a rögös, sziklás úton, illetőleg a mocsáron át Isten felé haladó vándor (zarándok), a féreg, a vakság/látás, a tisztaság/tisztátalanság és a teátrum, az utóbbi rendszerint politikai összefüggésben.²³⁶ Az emberrel együtt születő, őbenne is élő önszeretetet Rákóczi Próteusz alakjával metaforizálja.²³⁷ A szív a lélekhez hasonló, szellemi valóságként jelenik meg, ugyanúgy, mint például Augustinusnál, Pascalnál, Arnauld-nál és Duguet-nál.²³⁸ A magány átmeneti, hiányos helyszínei irodalmilag megteremtett motívumsorozatot alkotnak, melynek tetőpontja a Grosbois-ban megtalált, tökéletes cella, ahol az elbeszélő *Confessióját* írja. A magány helyszíneinek hangsúlyozásával Rákóczi célja az volt, hogy utat építsen a „palota” és a „jászol”, a fejedelmi gőg és a remete-életet vállaló énje, a főúri palotában született egykori önmaga és a legnagyobb szegénységben született Jézus között.²³⁹ Többször él az elbeszélő a részvételtés retorikájának eszközeivel. Így például a II. könyv elején közvetlenül megszólítja az általa vagy közreműködésével végbevitt dolgokat majdan megíró személyt, s figyelmezteti az olvasót, ő maga nem dicséretre, hanem részvétre méltó a talentumok eltékozlása miatt.²⁴⁰

²³¹ MÁRKI Sándor, *II. Rákóczi Ferenc*, I, 1676–1707, Budapest, Magyar Történelmi Társulat, 1907, 443–444.

²³² *Magyar történelmi évkönyvek és naplók a XVI–XVIII. századból*, III, Czegei Vass György és Vass László naplói 1659–1739, közli NAGY Gyula, Budapest, Magyar Tudományos Akadémia, 1896 (Monumenta Hungariae Historica Scriptores XXXV), 444–446.

²³³ CP, 167–168; Vall., 138.

²³⁴ CP, 190–191; Vall., 156–157.

²³⁵ CP, 194; Vall., 160.

²³⁶ L. pl. CP, 102, 200–202, 243–244, 274.

²³⁷ „hic verus ille Proteus”. CP, 196.

²³⁸ Vö. TAKÁCS, *Pastor*, i. m., 62–63.

²³⁹ SZÖRÉNYI, *Rákóczi*, i. m., 72–75.

²⁴⁰ CP, 157. RÁKÓCZI, *Vallomások*, 429.

Az önéletrajzi műfajok a 16–17. században szinte kivétel nélkül az identitáskonstrukció eszközei.²⁴¹ Az ide tartozó műveket a szerzői szándék, a fokozott én-érzés, a kialakult ábrázolási konvenciók és a társadalmi kötöttségek kölcsönhatása alakítja. A funkciók által meghatározott pragmatikus mintákból a 18. század folyamán jönnek létre az elbeszélő önmeghatározás, önértelmezés és „önbiztosítás” személyes formái, melyekben a szubjektív identitás kialakulása áll a középpontban.²⁴² Nem tűnnek el a rendi, hivatásbeli és családi szerepek által meghatározott látásmódok, de az „én” szerepekhez kötöttsége növekvő mértékben „szubjektív törésben” jelenik meg. A hangsúly áthelyeződik az „én” önmaga keresésének és megvalósításának folyamatára, miközben az önreflexió tapasztalatok és konfliktusok szimbolikus megjelenítésének fórumává válik az értelmezések játéktérében. Az emlékezés összekapcsolódik érzékeny önvizsgálattal, kordiagnózissal, önkritikus mérlegeléssel és társadalmi reflexióval. A század második felében az „én” egyedisége válik az ábrázolás vezérelvévé: a műfaj fokozatosan megszabadul a tényszerű tudósítás kényszerétől, és elnyeri a szabadságot, ami lehetővé teszi a személyes sors minden korábbi mértéket meghaladó irodalmi átformálását.

A *Confessio* az idealizált önéletrajzoknak azt a típusát képviseli, melynek kiindulópontja az élet válságából kivezető „megtérés” aktusa,²⁴³ s amelyben az életút és a történelmi események döntően vallási keretben jelennek meg. Az individuáció története szorosan összefonódik a társadalmi tapasztalatok és az ezzel összefüggő szerepértelmezések narratív ábrázolásával. Az önéletrajzi műfajok törvényszerűségei szerint a *Confessio* egyszerre részleges érvényű rekonstrukció és autofikció, melynek értelmében az új „én”-nek meg kellene alkotódnia az események lezárultával. Rákóczi következetesen törekszik a külső történések dialektikus összekapcsolására az egyén belső alakulásával, újra meg újra ref-

²⁴¹ Karl A. E. ENENKEL, *Die Erfindung des Menschen. Die Autobiographik des frühneuzeitlichen Humanismus von Petrarca bis Lipsius*, Berlin, de Gruyter, 2008.

²⁴² Felicity A. NUSSBAUM, *The Autobiographical Subject. Gender and Ideology in Eighteenth-Century England*, Baltimore–London, 1989; Sabine GROPPE, *Das Ich am Ende des Schreibens. Autobiographisches Erzählen im 18. und frühen 19. Jahrhundert*, Würzburg, 1990; Hans ESSELBORN, *Erschriebene Individualität und Karriere in der Autobiographie des 18. Jahrhunderts*, *Wirkendes Wort* 46 (1996), 193–210; Wilhelm KÜHLMANN, *Die historische Symptomatik des Privaten. Zu den autobiographischen Schriften Johann Valentin Andreaes (1586–1654)*, in Uó, *Gelehrtenkultur und Spiritualismus. Studien zu Texten, Autoren und Diskursen der Frühen Neuzeit in Deutschland*, I, hrsg. v. Jost EICKMEYER und Ladislaus LUDESCHER, in *Zusammenarbeit mit Björn SPIEKERMANN*, Heidelberg, Mattes, 2016, 587–588. Vö. Jerome BRUNER, *Life as Narrative*, *Social Research* 71 (2004), 691–711.

²⁴³ E típushoz tartoznak pl. A. d'Aubigné, J. Bunyan és F. Oettinger önéletrajzai.

lektálja a személyes, egyedi és intim vonatkozásokat, s kísérletet tesz ön maga megértésére és megértetésére.

Az irodalmi emlékiratokban és vallomásokban legalább két alkotó személyiség vesz részt: a cselekvő én, aki a múltban „tévelyeg”, és a narratív én, aki a jelenben ábrázolja, megítéli, kommentálja és magyarázza a cselekvő én tetteit. A kettő viszonya koronként, szerzőnként és művenként nagymértékben különböző. Rákóczinál a hosszú mondatok, a változatos retorikai eszköztár és a rokonszenvet kelteni igyekvő epikus önjellemzés mintegy „elaltatják” a kétféle „én”-t szétválasztani kívánó kritikus figyelmet. Az ábrázolás egyetlen, hangsúlyozottan negatív főszereplője maga a szerző, aki egykori cselekvő énjét igyekszik összhangba hozni aktuális narratív énjével és a képpel, melyet irodalmi eszközökkel alkot meg önmagáról. A mű feladata, hogy beillesse Rákóczi személyiségét az új társadalmi közegbe, erősítse az azonosság és folytonosság tudatát, s létrehozza az integritást és kiegyensúlyozottságot. Nem a tények számítanak elsősorban, hanem az individualitás és az azt formáló tényezők. A fiktív elemek sűrűn átszövik a faktuális valóságot, miközben a szubjektum történeti alakból fokozatosan irodalmi szereplővé, fiktív hőssé válik.

A *Confessio* címének első szava közvetlenül utal az augustinusi modellre, egyben jelzi Rákóczi tudatos műfajválasztását. A cím egyszerre fejezi ki a mű kapcsolatát a keresztény önvizsgálat hagyományával, és hangsúlyozza a megkülönböztetést az emlékirat műfaji tradíciójától.²⁴⁴ Valójában a munka számos vallási és világi műfaj és szövegtípus egyéni ötvözete, amely lezár bizonyos irodalmi folyamatokat, ugyanakkor több vonatkozásban előre mutat. Az önleleplezés radikalitása, a vallási áhítat és a retorikai forma Augustinusra utal, de Rákóczi nem tudja maradéktalanul megteremteni azt az egységet és folyamatosságot, ami az ágostoni művet jellemzi. Ennek egyik oka, hogy úgy akarja a történelemhez kapcsolni életét és belső fejlődéstörténetét, hogy saját példájával igyekszik igazolni Port-Royal teológiájának és spiritualitásának fő tételeit.²⁴⁵

A műfajválasztást a mű belső és külső célszerűsége határozta meg, azaz a megterésnek, az eszmélésnek való alárendelés és a tanúságtevés kettős igényéből fakadt. A választott műfaj azonban csak részben volt alkalmas Rákóczi ambíciós céljainak, történelmi jelentőségű életútjának és ellentmondásos egyéniségének keretbe foglalására.²⁴⁶ Művében több célt tűzött maga elé, melyek közül kiemelkedik önmaga jobb megismerésének a szándéka; az okok, indítékok, motivációk elemzése; a gondolatok és érzések feltárása, kifejtése; önmaga igazolása, apológiája, a mentségkeresés igénye; az olvasó tanítása, erkölcsi épülése. Fő célja

²⁴⁴ Az alcím („per formam soliloquiorum”) és a műfaj értelmezésében érdemes figyelembe venni Augustinus egy másik, Soliloquia seu liber soliloquiorum animae ad Deum című, 1591-ben magyarul is megjelent művét: RMK I 249.

²⁴⁵ KÖPECZI, A *bujdosó*, 492–495.

²⁴⁶ HOPP, Az *író*, 943.

bemutatni azt az önmagát, aki tévedései ellenére is rátalált sorsa „igazság”-ára. Életének eseményeit Rákóczi e történetileg, kulturálisan, politikailag, teológiai-
lag és irodalmilag meghatározott „igazság” felől, visszatekintve rendezi és adja elő. Régi, „bűnös”-nek mondott életét az új, megtérése utáni élet horizontjából, annak alárendelve adaptálja, az általa felismert „igazság” megismertetésének és elfogadtatásának szándékával.²⁴⁷ A mű egyszerre önvallomás és védőirat, melynek rejtett célja megküzdeni a múlttal, és bizonyos értelemben megváltoztatni azt. További rejtett cél kapcsolatot teremteni a múltbeli és a jelenbeli „én” között, erősíteni az emlékező önazonosságát és biztosítani társas kapcsolatainak folyamatosságát.

Ez az összetett célkitűzés és az érintkező műfajokból átvett különféle elemek szétfeszítik a vallomás hagyományos kereteit. Augustinus *Confessiones*-ét, melyben elsősorban megtérését akarta részletesen megindokolni a szerző, Rákóczi cím szerint és szövegszerűen egyaránt idézi, átvesz belőle teológiai nézeteket, retorikai alakzatokat, életrajzi motívumokat, s mindezeket alkotó módon építi be a műbe. A fő különbségek a konkrét történeti tartalmak nagyobb arányú jelenléte, a mellékalakok egy részének statikus jellemzése, valamint a fejedelmi beszéd²⁴⁸ használata a *sermo humilis* mellett. A *Confessio* mindenekelőtt a belső érlelődés, alakulás és küzdelem rajza; műfaja a vallomásban megtestesülő önéletrajz, vallomás és önéletírás szintéziskísérlete, egy sajátos „önéletírás-vallomás”.²⁴⁹

Rákóczi tudatosan kapcsolódott a vallomás és az emlékirat műfaji hagyományaihoz, de a *Confessio* nem sorolható be egyértelműen az egyik vagy a másik kategóriába. A szerző nem egyetlen modellt követ, s a mű egyik fő vonása épp ez a műfaji hibriditás. A *Confessio* műfaját egyetlen terminussal meghatározni – a szerző saját megnevezésein kívül (*confessio*, illetőleg *soliloquiumok*) – nem lehet, csak körülírni tudjuk, mint például: „vallomás-formát imitáló emlékirat”, „önéletrajzi, vallomásos fikcióba ágyazott reflexiósorozat”, „*soliloquiumok* közé illesztett, fiktív elemekben gazdag önéletírás-vallomás” vagy „önéletrajzi visszatekintés, elbeszélő önértelmezés és vallomás kevert formája”. A műben megtalálható mindezen műfajok és más szövegtípusok számos jellegzetessége és topikus eleme. A *soliloquium* terminus vallási elmélkedések címeként nem szokatlan a 17. században sem,²⁵⁰ önéletrajzi művek címében vagy alcímében azonban különlegesnek számít.

²⁴⁷ R. VÁRKONYI, *A Confessio*, i. m., 215.

²⁴⁸ Vö. Jean GARAPON, Avant-propos, in *La parole dans les Mémoires d'Ancien Régime*, sous la dir. de Jean GARAPON, Nantes, Éditions Cécile Defaut, 2013, 9–20.

²⁴⁹ GYENIS, *Az irodalmi hagyomány*, i. m., 69–70.

²⁵⁰ L. pl. Caspar von BARTH, *Soliloquiorum rerum divinarum liber I*, Frankfurt/M., 1623; Uő, *Soliloquiorum rerum divinarum libri XX*, Zwickau, 1655. Vö. Johannes HOFFMEISTER, *Kaspar von Barths Leben, Werke und sein Deutscher Phönix*, Heidelberg, Winter, 1931, 64–78.

A *Confessio* illeszkedik a folyamatba, melynek során a vallási-spirituális jellegű önéletrírás újra felvirágzik a 17–18. század fordulóján.²⁵¹ Elővételezi az önéletrajzi műfajok fokozódó szubjektivizálódását a 18. század második felében, s előre jelzi a gyermekkor jelentőségének megnövekedését a század végén az önéletrajzokban. A transzcendenssel folytatott fiktív dialógus elkülöníti ugyan a későbbi önéletrajzi szövegek többségétől, de a radikális szubjektivizmus mutatja a gyónásjelleg lassú felbomlását, egyben jelzi az individuális karakterű vallomás fokozatos elvilágiasodását és térhódítását az önértelmezésben.

A *Confessio* és a *Mémoires* szorosan összetartoznak, s kölcsönösen segítik egymás megértését. Mindkét mű lezárt, önálló egységet alkot, s mindkét kézirat többé-kevésbé pontosan meghatározható időpontban kikerült a szerző kezéből. Rákóczi életében egyik sem jelent meg, sem részleteiben, sem egészében, a kézirat hagyományozódás azonban jelentősen különbözik. Különösen tanulságosak a válogatási szempontok, az érvelési hangsúlyok és a valósághoz fűződő viszony eltérései a két szövegben. Rákóczi pontosan tisztában volt az emlékirat készítésének szabályaival, ismerte az e műfajjal kapcsolatos elvárásokat, s tudta, az emlékirat történeti dokumentum jellegéhez kevésbé illik a *Confessió*ban érvényesített spirituális hang és önértelmezés.

Rákóczi írói alapállása az aktív politikai szerepet játszott ember számot adni akarása, a maga megvédésének igyekezete, valamint tettei Isten és az emberek általi igazságos megítélésének az óhaja. Munkáját példázatnak, tanulságnak szánta elsősorban. Ez lényegében azonos a 17. századi magyar emlékiratok többségének alapállásával, és több ponton eltér az augustinusi hagyománytól. Rákóczi az augustinusi vallomásmodellt kapcsolja össze a magyarországi és erdélyi emlékirat-hagyomány vallomáshoz közeli, az egyéni és nemzeti önvizsgálatot, önbírálatot érzelmekkel telített, vallási keretbe helyezett vonulatával.²⁵² Ez utóbbit a mű beteljesíti, s némely vonatkozásban lezárja. További modell lehetett a francia emlékirat²⁵³ és a kamalduli rendben szokásos írásbeli életgyónás, generális

²⁵¹ L. pl. J. Bunyan, A. H. Francke és Mme Guyon önéletrajzi műveit.

²⁵² GYENIS, *Rákóczi Vallomásai, i. m.*, 398–399. A magyarországi és erdélyi emlékiratok Rákóczi idejében néhány kivételtől eltekintve kizárólag kézirat formában léteztek. L. pl. TóTH Zsombor, *A kora újkori könyv antropológiája. Kéziratok irodalmi nyilvánosság Cserei Mihály (1667–1756) írás- és szöveghasználatában*, Budapest, Reciti, 2017 (Irodalomtörténeti Füzetek 178). Vö. *Magyar emlékiratok 16–18. század, vál., szöveggond., jegyz., utószó* BITSKEY István, Budapest, Szépirodalmi, 1982; SZÁVAI János, *Magyar emlékiratok*, Budapest, Szépirodalmi, 1988. Az erdélyi önéletrírások jellegzetes 18. századi példája: *Gróf Székely László Önéletrírása*, közléstesi FEHÉR Andrea, Kolozsvár, Budapest, Erdélyi Múzeum-Egyesület, MTA Bölcsészettudományi Kutatóközpont Történettudományi Intézet, 2019 (Magyar Történelmi Emlekek, Elbeszélő Források, Magyar Családtörténetek: Források 1).

²⁵³ A francia emlékiratok közül Rákóczi sárospataki könyvtárának 1701-es jegyzékén megtalálható Marguerite de Navarre és Mme la duchesse de Mazarin *Mémoires*-ja. KÖPE-CZI, *Döntés előtt, i. m.*, 225–226, 79–80. kép.

confessio.²⁵⁴ Ezenkívül Rákóczi átvett, és egységbe foglalt elemeket többek között a társadalmi, történetfilozófiai, állambölcseleti reflexió, a politikai publicisztika, az esszé, a vitairat, a napló, a történetírás, a regény, az útleírás, az elbeszélés, az imádság, a meditáció, a zsoltárparafrázis, a panasz és a fejedelmi tükör műfajaiból, szövegtípusaiból.

Mindezek mellett számításba kell venni a Port-Royalhoz fűződő én-irodalom, azon belül az augustinusi-janzenista inspirációjú emlékiratok, önéletrajzok és más elbeszélő formák hatását, amit a magyar kutatás eddig teljes egészében figyelmen kívül hagyott az értelmezésben.²⁵⁵ Az ide tartozó művek többsége a nyilvánosság figyelembevételével készült; a szerzők fő motivációi a tanúságtétel, a jelentős személyiségek életének és az üldözések emlékének a megörökítése, valamint a közösség apológiája. Egy részük megjelent nyomtatásban, több kiadást ért meg a 17. század utolsó és a 18. század első évtizedeiben, s néhányat Rákóczi is olvashatott közülük. Több olyan janzenista ihletésű emlékirat van, amely feltárja a cselekedeteket vezérlő motivációkat és gondolatokat, bemutatja a világi karriertől a lelki megtéréshez vezető út állomásait, s irodalmi igénnyel készült, mint például Claude Lancelot, Arnauld d'Andilly, Louis de Pontis, Pierre Thomas Du Fossé és Nicolas Fontaine munkái. Közös jellemzők a szubjektív hang, a világi élet bírálata és a bűnös „én” ostromozása, valamint az állandó ingadozás a saját cselekedetek apológiája, a megtérés részletezése és a vallomás között. Gyakori vonás a műfaji keveredés, a bibliai tipológia alkalmazása és a saját élettörténet üdvtörténeti dimenzióba helyezése. A hagyományos műfaji modellek tágitására tett kísérletet jelzi a vallásos érzelmek és a világi gondolatok harca, a misztika és ráció küzdelme, a mitikus elemek adaptációja, a történeti, társadalmi és politikai kérdések fölvetése, az igazságkeresés és az önbírálat attitűdje. Már e néhány sajátosság is mutatja, hogy szoros eszmei, műfaji és előadásmódbeli kapcsolat áll fenn a janzenista inspirációt követő önéletrajzok, vallomások, emlékiratok és Rákóczi *Confessiója* között. Ugyanakkor Rákóczi pesszimizmusa radikálisabb a Port-Royal ösztönzését mutató emlékiratok

²⁵⁴ TÓTH-BARBALICS, i. m., 10.

²⁵⁵ L. pl. Constance CAGNAT-DEBOEUF, Port-Royal et l'autobiographie, *Cahiers de l'Association Internationale des Etudes Françaises* n° 49, 1997, 223–242; Pascale MENGOTTI-THOUVENIN, Port-Royal, laboratoire de Mémoires, *Chroniques de Port-Royal* n° 48, 1999, 15–55.; Denis DONETZKOFF, „Mon dessein n'est pas d'écrire sa vie”. Les Mémoires de Lancelot sur l'abbé de Saint-Cyran, *Chroniques de Port-Royal* n° 48, 1999, 109–132; Frédéric CARBONNEAU, Le Théâtre d'ombres de Nicolas Fontaine: augustinisme, platonisme, mémoire, *Chroniques de Port-Royal* n° 48, 1999, 171–181; Jean GARAPON, Fidélité à soi et liberté dans les Mémoires d'Arnauld d'Andilly, *Chroniques de Port-Royal* n° 48, 1999, 183–195; Agnès COUSSON, *L'Écriture de soi. Lettres et récits autobiographiques des religieuses de Port-Royal. Angélique et Agnès Arnauld – Angélique de Saint-Jean Arnauld d'Andilly, Jacqueline Pascal*, Paris, Honoré Champion, 2012 (Lumière classique 94).

többségének borúlátásánál.²⁵⁶ A kapcsolat jelentőségét növeli, hogy a janzenista önéletrajzi művek – a más felekezetekhez kötődő, puritán és pietista ihletésű konfessziókhoz hasonlóan – az újabb kutatások szerint nem elhanyagolható szerepet játszottak a 18. századi én-fogalom megszületésében, s hozzájárultak a vallomás műfaj világi változatainak keletkezéséhez, szubjektivizálódásához és differenciálódásához.²⁵⁷

Külön kérdéskört alkot a *Confessio* műfaji kapcsolata Rákóczi *Mémoires*-jával. A két mű egymáshoz való viszonyának szerzői meghatározása a *Mémoires* előszavában –

Je vous ai, dans les livres de mes *Confessions*, exposé devant les hommes l'intérieur de mon coeur. Ici je rapporterai aux hommes devant vous mes actions extérieures.²⁵⁸

– írói program, mely a gyakorlatban nem valósult meg.²⁵⁹ Első olvasásra úgy tűnik, más a két mű nézőpontja és horizontja, részben más a tárgyalt időszak és teljesen más az előadásmód. Az előbbiben az elbeszélő ismételten elutasítja a történetírói szerepet,²⁶⁰ Rákóczi saját belső történetét állítja a középpontba, és hibáival magyaráz bizonyos eseményeket. Ezzel szemben a *Mémoires* a külső történéseket vagy azok vázlatát beszéli el.²⁶¹ A *Confessio* önmagában is értelmezhető mű, míg a *Mémoires* beszédhelyzete nagyrészt értelmezhetetlen a *Confessio* nélkül. Ugyanakkor a szubjektivitás, az erős érzelmi töltés és a szenvedélyek más mértékben és formában ugyan, de jelen vannak a *Mémoires*-ban is, s végső soron a *Mémoires* is Istennek ajánlott lelkiismeretvizsgálat, vallomás, akárcsak a *Confessio*, azzal a különbséggel, hogy az előbbi a nemzeti, történelmi feladatok végrehajtását, a politikus és a hadvezér tetteit ismerteti, az utóbbi a magánéletről szól elsősorban.²⁶² Rákóczi a *Mémoires*-ban is többször bevallja saját és nemzete hibáit; e mű több vonatkozásban közelebb áll a vallomás műfajához,

²⁵⁶ Jean GARAPON, François II Rákóczi, prince mélancolique de la Confessio peccatoris aux Mémoires, in *Jansenisms and Literature*, i. m., 259–272.

²⁵⁷ L. pl. René DEMORIS, *Le Roman à la première personne*, Paris, Armand Colin, 1975; Anne LAGNY, Francke, Madame Guyon, Pascal: drei Arten der „écriture du moi”, in *Jansenismus, Quietismus, Pietismus*, hrsg. v. Hartmut LEHMANN, Hans-Jürgen SCHRADER, Heinz Schilling, Göttingen, 2002, 119–135.

²⁵⁸ *Mém.*, 12. RÁKÓCZI, Vallomások, 190.

²⁵⁹ VÖRÖS, i. m., 106–107.

²⁶⁰ L. pl. *L'autobiographie d'un prince rebelle*, 123–124. RÁKÓCZI, Vallomások, 71, 542.

²⁶¹ TÓTH-BARBALICS, i. m., 26–27, 71.

²⁶² KOVÁCS, Rákóczi, i. m., 91.

mint a korabeli francia emlékiratok.²⁶³ Az írás külső és belső feltételeinek megváltozása következtében a *Confessio* I. könyve után előtérbe lép a krónikás attitűd a visszatekintő magatartással szemben, s a III. könyvben a korábbinál jobban elmosódik a határ a vallomásíró és az emlékiró között.²⁶⁴

A *Mémoires* nem folytatása a *Confessiiónak*, s olyan időszakot tárgyal, amely az utóbbiból lényegében kimaradt. Fő célja a szabadságharc elvesztése után kialakult politikai helyzet magyarázata és lehetőség szerinti befolyásolása. A megírás módját áthatja az egykorú résztvevő és szemtanú helyzete; itt jóval kevesebb a személyes megszólalás, s Rákóczi fokozottan törekszik a leírtak „hitelesség”-ére. Ezzel szemben a *Confessióban* az általa csupán hallott események, történetek is az ő értelmezésében, az ő értékelésével vagy kritikájával együtt jelennek meg. Míg a *Mémoires*-ban a történelem és a benne cselekvő ember *geniusát* keresi, a *Confessióban* a lelkiismeret elve, a személyiség mozgatóerőinek felfedezése és a szubjektivitás vezérli. Leegyszerűsítve azt mondhatjuk, a két mű lényegében a politikus-hadvezér és a magánember Rákóczi kétféle énjét és attitűdjét vetíti ki és irodalmiasítja.²⁶⁵

A *Confessio* műfaji státuszának pontosítását segítheti az összevetés néhány 17–18. századi emlékirattal és vallomással. Krisztina svéd királynő, a trónjáról lemondott, majd évek múlva oda visszavágyott, de elutasított uralkodó például hazájában való csalódását követően, 1680 körül írta meg *Apologies*-jét.²⁶⁶ Először önként, másodsorban kényszerből hagyta el hazáját, s a „dépaysement”, az „expatriation” és az „exil” visszatérő motívumok az emlékirataiban. „Heureux qui n’a jamais quitté les lieux qui l’ont vu naître!” – fakad ki a mű XL. fejezetében. Gyermekkorával és ifjúságával Rákóczihoz hasonlóan részletesen foglalkozik, a vallás kérdését azonban csupán röviden, a katolikus hitre történt áttérése és a svéd evangélikus papság bírálata kapcsán érinti. Őt is megérintette Port-Royal hatása, de sokkal kevésbé, mint Rákóczit. Többször, pozitív értelemben elmélkedik a történelmi nagyság lehetőségéről, a halhatatlanságról és önmaga különlegessé tételének vágyáról („l’ambition/la manie de me singulariser”). Ez utóbbi gondolat hangsúlyosan jelen van Rákóczinál is, de visszatekintve negatív megítélést kap, mint a hiúság, a gőg megnyilvánulása. Rákóczi önvizsgálatának egyik központi fogalmát, az *amour-propre*-t Krisztina csupán elvétve, mellékesen említi meg.

²⁶³ VÖRÖS, i. m., 111. Vö. Fabrice LASKAR, Les métamorphoses de l’individu, in *Histoire de la France littéraire*, t. 2, *Classicismes XVII^e–XVIII^e siècle*, sous la dir. de Michel PRIGENT, dir. par Jean-Charles DARMON, Michel DELON, Paris, Quadrige/PUF, 2006, 341–378, itt: 362–367.

²⁶⁴ HOPP, Az író, 948.

²⁶⁵ KÖPECZI, *Hongrois et Français*, i. m., 255–269.

²⁶⁶ CHRISTINE, reine de Suède, *Apologies*, texte présenté, établi et annoté par Jean-François de RAYMOND, Paris, Cerf, 1994.

John Bunyan *Grace Abounding to the Chief of Sinners* (London, 1666) című munkája a tiltott vallási összejövetelek tartása és az angol nemzeti egyház istentiszteleti rendjének semmibevétele miatt tizenkét évi börtönre ítélt prédikátor három részre tagolt vallomása. Az első részben mondja el származását, neveltetését, ifjúsága „bűnös” állapotát, küzdelmét a hitért, megtérését, kételyeit és megkísértéseit. A második részben a prédikátori szolgálatra történt elhívását és gyülekezeti tevékenységét adja elő, míg a harmadik részben tárgyalja a fogság körülményeit, halálra készülését és Isten kegyelmi adományait, miközben kifejti a kegyelem teológiáját. Pál apostol leveleinek mintáját követő önábrázolása közvetlen, helyenként kíméletlen; törekvését a hit- és üdvösségbeli bizonyosságra drámai harc formájában ábrázolja.²⁶⁷ A fejtegetések tematikus súlypontja a bűn és a kegyelem szembeállítás, a kegyelem mibenlétének taglalása, mely Rákóczi reflexióinak is fontos témája. A külső körülmények alakulását Bunyan csak röviden jelzi, s a lelki vívódásokat hangsúlyozza. Kedvelt retorikai eszközei az önmegszólítás, a belső történések dialogizálása, a lelkiállapot ingadozásának árnyalt rajza és a bibliai mitizáció – ugyanúgy, mint Rákóczinál. Rákóczihoz hasonlóan Bunyan egyik fő célja az önvédelem, a ráfogott rágalmak cáfolata.

Bethlen Miklós a Habsburgok börtöneiben írta meg önéletrajzát magyar nyelven, mintegy tíz évvel Rákóczi *Confessiója* előtt.²⁶⁸ Az ő műve is hosszú ideig kéziratban maradt, de a *Confessió*tól eltérően számos másolatban terjedt. Bethlen céljai között is első helyen áll tetteinek tisztázása, történelmi szerepének magyarázata, védelme, személyének mentése, igazolása. Ugyanúgy, mint Rákóczi, Bethlen is a jövőhöz fellebbesz. Ő is vallomást írt Isten színe előtt Augustinus nyomán, de hatott rá a karteziánus teológia felfogása is az önelemzés fontosságáról és a vallásos érzés elsőbbségéről a dogmával szemben. Bethlen is rögzítette spirituális töprengéseit, s az ő írását is a hit érzelmi átélése inspirálta. Rákóczihoz hasonlóan Bethlen figyelme is befelé fordul, s a lelken átszűrve adja elő életének eseményeit.

²⁶⁷ Vö. R. S. BEAL, „Grace Abounding...” J. Bunyan’s Pauline Epistle, *Studies in English Literature 1500–1900* 21 (1981), 147–160.

²⁶⁸ Gróf Bethlen Miklós *Önélet írása*, bev., s. a. r. TOLNAI Gábor, Budapest, Ardói, é. n.; *The Life of Miklós Bethlen*, transl. by Bernard ADAMS, London, Kegan Paul, 2004; *Bethlen Miklós levelei*, I–II, szerk. TOLNAI Gábor, JANKOVICS József, ford. KULCSÁR Péter, Budapest, Akadémiai, 1987 (Régi magyar prózai emlékek 6/1–2). Vö. TÓTH Zsombor, *A koronatanú: Bethlen Miklós. Az Élete leírása magától és a XVII. századi puritanizmus*, Debrecen, Debreceni Egyetemi Kiadó, 2011 (Csokonai Könyvtár 40); JANKOVICS József, A fellázadt Bethlen Miklós. Ami önéletírásából és így történetírásunkból is kimaradt, *Bárka* 25 (2017), 6, 61–72; Uő, Bethlen Miklós a vallási unióról, *Vigilia* 83 (2018), 8, 590–597.

A jelentős különbségek mellett több rokon vonás is található Rákóczi *Confessio*-ja és Rousseau két önéletrajzi műve, a *Confessions* és a *Les Réveries du promeneur solitaire* között.²⁶⁹ Noha egészen más formában, mindketten negyvenéves korukban mondtak le a világról a magány javára, s visszatekintve mindketten boldognak mondják magukat ebben az állapotban. Közös az üldözöttség lét-helyzete, de míg Rousseau ellenfelei az ateisták és a sors, Rákóczié a Habsburgok. Közös a hangsúlyozott önmegalázás és a vezeklés gesztusa, mely az önigazolást szolgálja, s nem relativizálja, hanem megerősíti a szerző tekintélyét. Mindkettőjük önértelmezése ellentmondásban áll az aktuális valósággal, a nekik juttatott társadalmi szereppel és a korábban róluk elterjedt képpel. Közös a sztoikus alapállás is, mely szerint el kell fogadni a sors megpróbáltatásait. Mindkét szerzőnek célja, hogy feltárja a személyiségben bekövetkezett változások okait, de Rákóczi nem jut el az önismeret olyan mélységeihez, mint Rousseau. Mindketten vallják, hogy a jó és a rossz vonatkozások ismerete egyaránt szükséges, mindketten az igazságot és az igazat akarják, s mindketten kíméletet kérnek önmaguk iránt.

Utóélet

A kérdés, amely szerint Rákóczi 1720 után is dolgozott-e a *Confessio* kéziratán, vagy annak egy részén, jelenleg nem eldönthető. A jelenleg ismert egyetlen kéziratot utólag egybekötötték két másik Rákóczi-mű, az *Aspirationes/Aspirations* latin–francia²⁷⁰ és a *Réflexions sur les principes de la vie civile* francia nyelvű²⁷¹ kéziratával. Az *Aspirationes* első két részének keletkezését 1716/17-re teszi a kutatás, azaz e részek egy időben készülhettek a *Confessio* [I.] könyvével, a harmadik rész 1717 után keletkezett. A *Réflexions* szövegét, melyben rokon témák találhatók a *Confessió*val, Rákóczi 1722-ben fejezte be Rodostóban.²⁷² Az 1721–1723 között írt *Meditationes/Méditations* némely részlete szövegszerűen utal a *Confessio* valamely *soliloquium*ára vagy törzsszövegére, végigvonul rajta a *Confessio* több motívuma, tipologikus módszere, s formai és szemléleti párhuzamok is találhatók a két mű között.²⁷³ A kegyelemtannal kapcsolatos állásfoglalás a *Confessio* III. könyvének végén mintegy előre vetíti a *Meditationes/Méditations* némely részletét. A két

²⁶⁹ Jean-Jacques ROUSSEAU, *Les Confessions*, éd. critique par Raymond TRONSSON, Paris, Champion, 2010; Uő, *Les Réveries du promeneur solitaire*, éd. critique par Frédéric S. EIGEL-DINGER, Paris, Slatkine, Champion, 2010.

²⁷⁰ *Asp.*

²⁷¹ *Test.*, 13–97.

²⁷² Lajos HOPP, *Les Aspirations de François II Rákóczi*, in *Asp.*, 171–197; Béla KÖPECZI, *Testament politique et moral de François II Rákóczi*, in *Test.*, 255–278.

²⁷³ L. „A két meditációgyűjtemény kontextusai és forrásai” című fejezetet.

munka egy nagyobb metaműfaj különböző megvalósulásaként is felfogható. Az 1722–1725 között keletkezett, latin–francia *Tractatus de potestate/Traité de la puissance* a *Confessió*hoz közel álló módon tipologikus szemléletű, közősek a két mű tartalmi és szemléleti forrásai, s több rokon téma is található.²⁷⁴

Rákóczi száműzetésben írt művei a társadalmi nyilvánosságtól elzárva keletkeztek, s szerzőjük életében csak nagyon korlátozott intellektuális kisugárzással rendelkeztek. Tudatosan az utókor számára írta őket, s nincs nyoma annak, hogy lépéseket tett volna a megjelentetés érdekében. Fennmaradásukat és méltó megőrzésüket azonban igyekezett biztosítani. Nem kivétel ez alól a *Confessio* sem.

A rodostói pestis idején, 1726. július 23-án kelt, a grosbois-i kamalduliakhoz intézett levelében Rákóczi meghagyta, halála után szívét küldjék el Grosbois-ba. A levélben a szerzetesek figyelmébe ajánlotta a *Confessio* olvasását,²⁷⁵ azt azonban nem tudni biztosan, pontosan mikor jutott a teljes kézirat vagy annak Törökországban írt része, más műveinek kéziratával együtt Franciaországba; 1726 és a Rákóczi halála utáni idő egyaránt számításba jöhet. Van olyan feltetelezés, mely szerint Rákóczi a még Franciaországban megismert D’Andrezel vicomte, konstantinápolyi francia követ idősebb fia révén, 1726 őszén küldte el a II. és III. könyv kéziratát az említett levéllel együtt Grosbois-ba.²⁷⁶ 1732. október 27-én kelt végrendeletének bevezető részében Rákóczi közvetve ugyancsak utalt *Confessiójára*.²⁷⁷ Pontatlan címmel megemlíti a művet César de Saussure, Rákóczi udvari nemese, a *Mémoires* nyelvi, stiláris korrektora *Lettres et voyages* című műve harmadik könyvének első, 1734. január 29-i levelében, de ő nagy valószínűséggel nem olvasta a kéziratot.²⁷⁸

Rákóczi halála után négy évvel, 1739-ben jelent meg az *Histoire des Révolutions de Hongrie* című, Prosper Marchand által sajtó alá rendezett gyűjtemény, La Haye hamis nyomdahellyel Párizsban, két különböző formátumban.²⁷⁹ A hatkötetes nyolcadrétű változat a II. kötet elején (p. 8–45.) közli Rákóczi harmadik személyben előadott életrajzát a szabadságharc kezdetéig, beleszőve a bécsújhelyi börtönben a császárnak írt harmadik levelének kivonatát, és megemlítve néhány politikai, diplomáciai eseményt. A *Mémoires* szövegét, melyre az életrajz és a gyűjtemény más része is többször hivatkozik, az V. és a VI. (a negyedréti kiadásban a II.) kötet tartalmazza. A *Confessióra* a gyűjtemény sehol nem utal közvetlenül; esetleges felhasználása az életrajzban külön vizsgálatot igényel,

²⁷⁴ *Test.*, 99–241. Vö. TÓTH-BARBALICS, i. m., 72.

²⁷⁵ ZOLNAI, *A janzenista*, i. m., 271–274.

²⁷⁶ Vö. KÖPECZI, *A bujdosó*, 489–490; *Corr. D’Andrezel*.

²⁷⁷ *Test.*, 243–250, itt: 243.

²⁷⁸ César de SAUSSURE, *Törökországi levelek és útirajzok 1730–1739*, ford. ANTAL László, jegyz. Kovács Ilona, török tárgyú jegyz., szömagyarázatok Hóvári János, Budapest, Pallas Stúdió – Attraktor Kft., 1999, 195; Vö. TÓTH-BARBALICS, i. m., 36–37.

²⁷⁹ Vö. KÖPECZI, *Hongrois et Français*, i. m., 253–254.

mivel a közölt életrajzi adatok egy része máshonnan is ismert volt. Az *Histoire* jelentőségét elsősorban az adja, hogy e kiadvány révén vált hozzáférhetővé először az európai historiográfia számára a *Mémoires* teljes szövege és a *Confessio* narratívájának több tárgyi részlete.²⁸⁰

A *Confessio*nak jelenleg egy teljes és egy kivonatos, a 18. század második felében készült francia fordítása ismert, ezekkel a befogadástörténeti részben külön fejezet foglalkozik.²⁸¹ Számos kérdés továbbra is megoldásra vár. Biztosra vehető, a mű nemzetközi ismertsége nőni fog a latin szöveg és a francia fordítások kritikai kiadásai után, és több tudományág számára tartogat új felismeréseket.

²⁸⁰ Vö. R. VÁRKONYI Ágnes, Befejezetlen történelem. Áttekintés a szabadságharc történetírásáról, 1707–2003, in *A Rákóczi-szabadságharc, i. m.*, 717–773, itt: 725–726. A *Confessio* esetleges felhasználásához az életrajzban l. még, BRENNER Domokos, *A magyar fordulatok története*, ford., előszó KÖPECZI Béla, Budapest, Osiris, 2003, 17–18; MÉSZÁROS Kálmán, Miért éppen Borsi? Tények, talányok, tévedések II. Rákóczi Ferenc születéséről, *Széphalom. A Kazinczy Ferenc Társaság Évkönyve* 23 (2013), 65–78, itt: 65–66; átdolgozott változata: MÉSZÁROS Kálmán – SERES István – TÖRÖK Péter, *A fejedelem szolgálatában. Életrajzi és családtörténeti tanulmányok a Rákóczi-korból*, Budapest, Tarsoly Kiadó, 2018, 7–24, itt: 7–8, 10.

²⁸¹ L. „A *Confessio peccatoris* 18. századi francia fordításai” című fejezetet.

Fikció és valóság a *Confessio peccatoris*ban: a lengyelországi emigráció ábrázolása

Az előző fejezet egyik következtetése szerint a *Confessio peccatoris*ban Rákóczi magas szinten, sűrítve és invenciózusan alkalmazta mindazt a poétikai, retorikai tudást és eszköztárat, amit tanulóéveiben elsajátított, olvasmányaival továbbfejlesztett, és a szabadságharc idején több műfajban maga is kipróbált.¹ Ebben a fejezetben a *Confessio* ábrázolásmódjának egyik fontos összetevője, a fikcionalitás kérdése, faktualitás és fikcionalitás viszonya áll a középpontban.

Narratológia és fikcionalitás

A fikcionalitás és faktualitás témájával kapcsolatos újabb narratológiai kutatások jelezték, a két fogalommal jelölt koncepciók nem problémamentesek, a fikció és nemfikció tételezése önálló, sőt egymással szembeállítható műfajokként vagy szövegtípusokként megkérdőjelezhető.² A fikcionalitás és a faktualitás kölcsönösen áthatja az alapvetően faktuális és a döntően fiktív diskurzusokat. Valójában mindkettő retorikai eszköz, amelyeket a szerzők adott kommunikációs stratégiák részeként, különböző értelmezői, politikai, érzelmi, morális és más célok elérése érdekében alkalmaznak, többnyire más retorikai eljárásokkal együtt. A faktualitás mint retorikai eljárás és a nemfikciós szövegtípusok megkülönböztetése a narratív vizsgálatokban elengedhetetlen. Ebben az összefüggésben Rákóczi önéletrajzi írásai jelzik a fikcionalitás különféle alkalmazási lehetőségeit az elsődlegesen nemfikciós karakterű művekben. Az önéletrajzi és a novellisztikus elemek sajátos vegyítése és kölcsönhatása, a tények és a képzelet közti határok elmosása alkalmat ad Rákóczinak az igazmondás kijelentésére, miközben többször hivatkozik az emlékezet gyarlóságára, elhallgat tényeket vagy egyszerűen téved.

¹ MARKÓ Árpád, A versíró Rákóczi, *Magyar Szemle* 26 (1936), 249–254; HOPP, Az író.

² Richard WALSH, *The rhetoric of fictionality: Narrative theory and the idea of fiction*, Columbus, Ohio, Ohio State University Press, 2007; Jean-Marie SCHAEFFER, Fictional vs. Factual Narration, in *The living handbook of narratology* (2012, revised: 2013), <http://www.lhn.uni-hamburg.de/article/fictional-vs-factual-narration>; Henrik SKOV NIELSEN, James PHELAN, Richard WALSH, Ten theses about fictionality, *Narrative* 23 (2015), 1, 61–73; *Narrative factuality: A handbook*, ed. by Monika FLUDERNIK, Marie-Laure RYAN, Berlin, Boston, De Gruyter, 2019.

Az önéletrajzi műfajok, köztük a vallomás és az emlékirat újabb kutatásai,³ azon belül fikció és valóság viszonyára, az én-írás poétikájára, emlékirat és regény kapcsolatára vonatkozó vizsgálatok⁴ felhívták a figyelmet arra, hogy e műfajokban számolni kell az írói személyiségben eleve adott ún. „mitizáló

³ Vö. pl. Jean GARAPON, *La Grande Mademoiselle mémorialiste, une autobiographie dans le temps*, Genève, Droz, 1989; Yves COIRAUT, *De Retz à Chateaubriand: des Mémoires aristocratiques à l'autobiographie symbolique*, *Revue d'histoire littéraire de la France*, 89 (1989), janvier-février, 57–70; Eliane VIENNOT, *Les ambiguïtés identitaires du Je dans les Mémoires de Marguerite de Valois*, in *Le genre des mémoires, essai de définition*, Paris, Klincksieck, 1995, 69–79; Martina WAGNER-EGELHAAF, *Autobiographie*, Stuttgart–Weimar, Metzler, 2000; René DEMORIS, *Le roman à la première personne. Du classicisme aux Lumières*, Genève, Droz, 2002; Frédéric CHARBONNEAU, *Les identités rétrospectives du duc de Saint-Simon*, *Cahiers Saint-Simon* 2002, 30, 71–76; TÓTH Zsombor, EGOizmus. Az énreprezentáció mint én-performancia (self-fashioning) Bethlen Miklós emlékiratában, *Egyháztörténeti Szemle* 4 (2003), 2, 57–86; Karl A. E. ENENKEL, *Die Erfindung des Menschen. Die Autobiographik des frühneuzeitlichen Humanismus von Petrarca bis Lipsius*, Berlin, de Gruyter, 2008; Autofiktion. Neue Verfahren literarischer Selbstdarstellung. Betreut und bearb. v. Martina WAGNER-EGELHAAF, Anna CZAJKA-CUNICO, Richard GRAY, in *Vielheit und Einheit der Germanistik weltweit*, Bd. 8, hrsg. v. Franciszek GRUZA, Frankfurt/M., usw., Peter Lang, 2012, 129–251; LACZHÁZI Gyula, A semmi Bethlen Miklós antropológiájában és önéletírásában, *Irodalomtörténeti Közlemények* 119 (2015), 3, 336–355. itt: 347–351; Frédéric CHARBONNEAU, *Les silences de l'histoire. Les Mémoires Français du XVII^e siècle*, Paris, Hermann, 2016; *Texte zur Theorie der Biographie und Autobiographie*, hrsg. v. Anja TRIPPER, Christopher F. LAFERL, Stuttgart, Reclam, 2016; Z. VARGA Zoltán, Az önéletírás-kutatások néhány aktuális elméleti kérdése, *Helikon* 48 (2002), 3, 247–257; Uő, *Önéletírás és fikció között: történelmi történetek. 20. századi történelmi és társadalmi traumák irodalmi és önéletrajzi reprezentációi*, Budapest, L'Harmattan, 2019. – A 20. századi történész és politikusi önéletrajzok, önéletrajzi elbeszélések és visszaemlékezések konstrukciós eljárásaihoz, fiktív elemeihez, az önéletrajzok értelmezéséhez az életutak ideológiai reprezentációjaként I. CSORBA László, Szereplő és visszatekintő – egy szövegtípusról jegyzetkészítés közben, *Magyar Tudomány* 181 (2020), 4, 481–487; VELKEY Ferenc, Szabad György autobiográfiái, *Magyar Tudomány* 181 (2020), 4, 468–480.

⁴ L. pl. Hubert CARRIER, *Sincérité et création littéraire dans les Mémoires du cardinal de Retz, XVII^e siècle* 1971, n° 94–95, 39–74; Yves COIRAUT, *Mémoires et vérité ou le double du mémorialiste*, *Corps Écrit* 11 (1984), 123–130; Jean GARAPON, *Les mémorialistes et le réel. L'exemple du Cardinal de Retz et de Mademoiselle de Montpensier*, *Littératures Classiques* 11 (1989), 181–189; Emmanuelle LESNE, *La poétique des mémoires (1650–1685)*, Paris Champion, 1996; Mireille RIBIÈRE, *L'autobiographie comme fiction*, *Textuel* 21 (1998), 13–26; Nathalie NOSBAUM, *Les romans-mémoires du XVIII^e siècle: entre mondanité et intimité*, *Cahiers Saint-Simon* 29 (2001), 23–29; Emmanuelle LESNE, *La vérité dans les mémoires de la guerre des Cévennes*, *Cahiers d'histoire culturelle de l'Université de Tours* 14 (2004), 155–170; Marie-Paule de WEERDT-PILORGE, *L'écriture de la vérité: les théoriciens de l'histoire*, Saint-Réal, le P. Rapin et Lenglet Dufresnoy face aux mémorialistes, *Cahiers d'histoire culturelle de l'Université de Tours* 14 (2004), 5–12; Mélanie ARON, *L'écriture de la vérité dans les Mémoires de Madame de Motteville*, *Cahiers d'histoire culturelle de l'Université de Tours* 14 (2004), 13–20; Jean GARAPON, *Les vérités diverses du Cardinal de Retz*, *Cahiers d'histoire culturelle de l'Université de Tours* 14 (2004), 21–29; Marc HERSANT, *Le discours de vérité dans les Mémoires du duc de Saint-Simon*, Paris, Champion, 2009.

tényező”-vel, az egymásra rétegződött történetiség „nyomása”-val, amely folyamatosan átrendezi a múltat, és megváltoztatja a múlt dolgainak szemléletét. Nagy szerepet játszanak ebben a szerzők önértelmezési, identitásteremtő kísérletei, s e törekvéseket együttesen határozza meg a retorikai iskolázottság, a lelki diszpozíció és a kulturálisan beágyazott, az adott társadalmi csoport által elfogadott szabályrendszer. Az önéletrajzi művek megformálását befolyásolják például az udvari etikett elvárásai, az egyházi normák és a világi életmód feszültsége, alakítják az egykori és az aktuális társadalmi helyzet különbségei, az ezekkel szembeni vélt és valós elvárások, hat rájuk az önláttatás egyénileg kódolt igénye. A szerzők gyakran egy elkülönített, zárt rendszert, ún. egologikus teret hoznak létre, melyben folyamatosan megerősítik önértékelésüket és szociális státuszukat, igyekeznek fenntartani a tökéletesség látszatát, és törekednek biztosítani a lelki stabilitást.⁵ Az egologikus beszédmódban erősen behatárolt a párbeszéd a szerző és az olvasó között, a kölcsönösség csak látszólagos; valójában ez is egy retorikai eszköz, mellyel az elbeszélő újra és újra önmagára irányítja a figyelmet. Az önéletrajzi reprezentációk kedvelt pragmatikus stratégiái közé tartozik a saját hibák és gyengeségek túlhangsúlyozása, melynek közvetett célja az öndicséret, az én pozitív megerősítése, a személyiség védelme. A nyelvi, képi, művészi megformálás rejtett összefüggései és ellentmondásai e műfajokban csak a legszigorúbb forráskritikával, komplex módszerek együttes alkalmazásával tárhatók fel. A vizsgálatban túl kell lépni valóság és fikció dichotómiáján, mivel az ide tartozó művek többé-kevésbé mindig fikcionalizálják az egyéni tapasztalatot, és nem egy szó szerint veendő, hanem egy szimbolikus valóságot ábrázolnak. A szerző deklarált becsületessége és valósághűsége itt bizonyos mértékig mindig fikció.

A felsorolt sajátosságok többsége jól megfigyelhető Rákóczi *Confessiójában*. A történelmi és személyi vonatkozások hitelességének, fikció és valóság viszonyának megítélésében meghatározó a címben jelzett, fiktív retorikai alaphelyzet: Rákóczi magányos beszélgetést folytat önmagával a „szívében született Megváltó jászolánál”. Az alapvetően augustinusi mintát követő *soliloquium*, a fiktív életgyónás azonban ennél sokkal összetettebb, szélesebb körű és csalóka: az elbeszélő nemcsak egykori és mai önmagával „beszélget”, hanem Jézussal, Istennel, a kortársakkal, a fejedelmekkel és a majdani olvasókkal is állandó, többretegű, eltérő szinteken értelmezhető, fiktív párbeszédet folytat. A jövőbeli

⁵ Éric TOURETTE, *De l'égologie selon La Rochefoucauld*, *Littérature* 165 (2012), 1, 3–15; ARADI Csenge Eszter, *A fogalmi metafora diskurzusteremtő szerepe a janzenista hatású XVII. századi francia prózában*. Blaise Pascal és François de La Rochefoucauld munkáinak vizsgálata, Doktori értekezés, Szeged, 2018, 53–60.

olvasókra Rákóczi többször utal, ami a szöveg interperszonális jellegét erősíti.⁶ A gyónás fényében összeolvad múlt és jelen, s a történeti szempont mellékessé válik az ábrázolásban. A történeti hitelesség vonatkozásában különösen tanulságos az a rész, melyben Rákóczi egymásnak részben ellentmondó adatokat közöl a szabadságharcot megelőző szervezkedésről, majd kifejti: „néhány ferde gondolkodású teológus véleményét követve” meggyőzte magát, hogy a burkolt fenntartás (elhallgatás), sőt a hazugság is megengedett, ha ezzel élet menthető.⁷ A *Confessio* II. könyvének összevetése Szathmári Király Ádám hivatalos naplójának (1711–1717) megfelelő részleteivel azt mutatja, hogy Rákóczi hely- és időmegjelölései az adott időszakra nézve általában pontosak.⁸ Ez a megfigyelés azonban nem általánosítható a korábbi időre és az egész műre nézve.

A *Confessio* előadásmódjának fő jellegzetességei közé tartozik az írói sűrítés, az érzelmi, vallási emelkedettség, a „fokozódó meditációs stilizálás” (Hopp Lajos), a gondolatok szinte parttalan, a mondat határait gyakran feloldó áradása, a művészi forma alárendelése a reflexiónak. Az elbeszélő és a meditatív részeket szervező, ismétlődő motívumok közé tartozik Rákóczi bűnössége, a bűnbocsánatért esedezés, a vezeklés, az elvonulás, a magány és az introspekció. Ide sorolható a megtérés, a törekvés az én teljes feladására, a lelkiismereti kérdések és az *amor proprius*, azaz az önszeretet problémája, valamint az elbeszélés őszinteségének hangsúlyozása.⁹ Az *amour-propre* fogalma fontos szerepet játszik a 17. századi augustinusi, janzenista ihletésű morálfilozófiai diskurzusban, s rendszerint a személy önmagára irányuló, önző szeretetét jelenti.¹⁰ Rákóczi is ebben az értelemben használja, és „az igazi Próteusz”-ként, „a világ és a földi bálványok fejedelme”-ként, „erős fegyveres”-ként metaforizálja önmaga ostorozására.¹¹ A kifejezés többeknél, így például La Rochefoucauld-nál és Rákóczinál, egyben

⁶ L. pl. „Enunciat omnia verba mea miranda opera providentiæ tuæ in me, et adorent eam omnes, qui legerint hanc humilem Confessionem servi tui,” CP, 5; „tous ceux qui liront cette humble confession adorent cette vigilance divine avec laquelle vous m’avez conduit.” *Conf.*, 190.

⁷ „horrebam mentiri, sed secundum perversorum quorundam theologorum sententiam restrictionem mentalem ipsumque mendacium ad salvandam vitam absque detrimento tertii et status publici licite adhiberi posse vere mihi persvaseram,” CP, 109. Vö. Augustinus, *De mendacio*, 14,8.

⁸ Kis Domokos Dániel, Szathmári Király Ádám hivatalos naplója és Rákóczi *Confessiója*, in *Portré és imázs. Politikai propaganda és reprezentáció a kora újkorban*, szerk. G. ETÉNYI Nóra, HORN Ildikó, Budapest, L’Harmattan, Transylvania Emlékeiért Tudományos Egyesület, 2008, 207–237.

⁹ „opto ut his sincere prolatis pateat veritas,” CP, 247.

¹⁰ ARADI, i. m., 55–60.

¹¹ „hic verus ille Proteus, [...] hic est princeps ille saeculi et mundanorum idolum, qui omni hominum statui se accomodat,” CP, 196; „fortem armatum illo fortior repulsisti,” CP, 199.

a látszatfeltétel (*simulatio*) és hipokrizis szinonimája. Az önszeretet az egyéni és kollektív társadalmi hazugság forrása, mely egyaránt gátolja önmagunk megismerését és a tudatos szellemi, erkölcsi fejlődést. A szív megnyugvása e felfogás szerint csak az *amour-propre* elutasításával, a saját akarat feladásával lehetséges.

Faktualitás és fikcionalitás viszonyának vizsgálatát a *Confessióban* több tényező nehezíti. Ezek közé tartozik mindenekelőtt a megnevezett fő irodalmi mintához fűződő viszony összetettsége, s hogy e minta maga is többféle műfajt és stílust kapcsol össze egymással.¹² Ide tartozik az emlékek poétizálása, a szimbolikus, metaforikus nyelvhasználat, a morális útmutatás megfogalmazásának igénye, a sajátos lelki diszpozíció. A történeti személyiség, a magánember, a szerzői szerep és a saját képét megalkotó irodalmi alak többszörösen egymásra rétegződik. Megfigyelhető a fokozott szubjektivitás, jelen vannak az önigazolás és a felelősség áthárításának motivációi. Rákóczi saját jelene szempontjából idézi fel a múltat, s miközben feltárja személyes esendőségét, vélt vagy valós hibáit, elmondja véleményét kora több szereplőjéről. Szubjektív ítéleteit, melyek számos esetben önkényesen kiválasztott jelenségek alapján kialakított, érzelmileg vezérelt felfogást tükröznek, gyakran kiterjeszti a történelem eseményeire és annak résztvevőire. Előfordul, hogy olyan tényeket rendez ok-okozati összefüggésbe, melyek pusztán mellérendeltségi viszonyt mutatnak, illetőleg mellérendelően mutat be egymással ok-okozati kapcsolatban álló tényeket, eseményeket, s nem jelzi az összefüggést. Az életrajzi elemek látszólag szándéktalan elhelyezése mögött többnyire tudatos szerkesztés áll. Leírásai gyakran többféleképpen értelmezhető, szimbolikus jelentést hordoznak.

A hadi események és a velük bármilyen kapcsolatban álló politikai, diplomáciai, gazdasági, társadalmi és más folyamatok, egyéni életutak és törekvések hiteles értelmezése a történetírás egyik legnehezebb feladata.¹³ A Rákóczi-kor, azon belül a szabadságharc története a magyar történettudomány egyik legkidolgozottabb, ugyanakkor az egyik legtöbb vitát kiváltó, rendkívül ingová-

¹² BALOGH József, „*Vasa lecta et pretiosa*”. *Szent Ágoston konfessziói. Egy stílustörténeti tanulmány vázlatja*, Budapest, Franklin, 1918; Uő, Zu Augustins „Konfessionen”. *Doppelter Kledon in der tolle-lege-Szene, Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 25 (1926), 3–4, 265–270; Jacques FONTAINE, Une révolution littéraire dans l’Occident latin: les Confessions de saint Augustin, *Bulletin de littérature ecclésiastique* 88 (1987), 3–4, 173–193; Jacques FONTAINE, Genres et styles dans les Confessions de saint Augustin, *L’information littéraire* 42 (1990), 1, 13–20. A *Confessio peccatoris* augustinusi vonatkozásainak feltárására irányuló korábbi kísérletek kevésbé meggyőzőek: Patricius V. STUHLMANN, *Confessiones S. Augustini, Nicolai Bethlen et Francisci Rákóczy II.*, Budapest, Buschmann, é. n.; BRISITS Frigyes, *Szent Ágoston és Rákóczi Ferencz Vallomásai*, Pécs, Dunántúl R. T., 1914.

¹³ R. VÁRKONYI Ágnes, Történetírás, kritika és emlékezet, *Hadtörténeti Közlemények* 120 (2007), 2, 623–648, itt: 624–625.

nyos területe.¹⁴ A szabadságharc és az azt megelőző, illetőleg követő időszak eseményeiről számos, egymásnak gyakran ellentmondó elsődleges forrás áll rendelkezésre, melyek között a történésznek sem könnyű eligazodnia. Bár a *Confessió*nak nem központi témája a szabadságharc, a benne leírt vagy érintett, sajátos módon teleologizált események és elképzelések a lehető legszorosabban és igen sokrétűen kapcsolódnak ahhoz, de e kapcsolatok tisztázása jóformán el sem kezdődött. Különleges helyzet, hogy azt az eseménysort, amelyre a *Confessio* elbeszélése közvetve irányul, Rákóczi egy másik műben, a *Mémoires* alapvetően más modalitású narrációjában adja elő.

A *Confessió*ban rögzített események egy részét Rákóczi némileg másként beszéli el a *Mémoires*-ban. A történeti források nem igazolnak vagy megkérdőjeleznek bizonyos részleteket, míg számos jól dokumentált eseményről az elbeszélő hallgat. Így például a gyermekkor ábrázolásába illesztett, elfogult portré nevelőapjáról, Thököly Imréről,¹⁵ benne a munkácsi vár hálósobájában az asztal alól előbukkanó kígyóval anyja által egyedül hagyott kisgyermek Rákóczi – a komorna és nővére elmondására hivatkozva előadott – történetével¹⁶ és egy ellene irányuló mérgezési kísérlet más forrásban nem szereplő motívumával, a mű koncepciójába illeszkedő, de történetileg nem igazolt, az „én” rejtett szimbolikájához tartozó irodalmi betét. A részlet egyszerre fejezi ki a gyermekkor szorongását, kiszolgáltatottságát és Rákóczi ambivalens viszonyát nevelőapjához, bizonyítja saját kiválasztottság- és gondviselés-tudatát, s jelzi a fejedelem magányát a mű megírásakor.¹⁷ Thököly alakja később is feltűnik, de ezek a részletek már tárgyilagosabban, a törökök áldozatának ábrázolják. A hős kiválasztottságát bizonyítani hivatott, irodalmi toposzként értékelhető a csodálatos megmeneküléssel végződő, életveszélyes helyzetek sorozata. Csak nagyon keveset árul

¹⁴ Összefoglalóan I. A *Rákóczi-szabadságharc*, szerk. R. VÁRKONYI Ágnes, Kis Domokos Dániel, Budapest, Osiris, 2004 (Nemzet és emlékezet).

¹⁵ Vö. [Jean LECLERC], *Histoire d'Émeric comte de Tekeli, ou mémoires pour servir à sa vie*, Cologne, Jacques de la Vérité, 1693.

¹⁶ A kígyótörténetet rejtett Herkules-toposzként értelmezi R. VÁRKONYI, *Narráció*, 186–196; R. VÁRKONYI Ágnes, A kiválasztott gyermek. A *Confessio peccatoris* forráskritikai vizsgálatához, in *Mindennapi választások. Tanulmányok Péter Katalin 70. születésnapjára*, szerk. ERDÉLYI Gabriella, Tusor Péter, Budapest, MTA Történettudományi Intézet, 2007, 751–762. A lehetőség, mely szerint Rákóczi valós élményt kapcsolt össze a Herkules-mítosszal, nem kizárható.

¹⁷ R. VÁRKONYI Ágnes, Kritika és emlékezet. (Vázlat II. Rákóczi Ferenc Thököly-képeiről) in *A Thököly-felkelés és kora*, szerk. BENCZÉDI László, Budapest, Akadémiai, 1983, 215–255, itt: 249–250, 254–255; Uő, „In nocte nativitatis Domini...” (A ‘Karácsonyi elmélkedés’ Rákóczi *Confessio peccatoris* című művében.) in *Európai szemmel. Tanulmányok Köpeczi Béla tiszteletére*, szerk. KALMÁR János, Budapest, Universitas, 2007, 67–84, itt: 77; Uő, A magyar Grosbois? in *Majk és Grosbois. (Kamalduli szerzetesek, Rákóczi és az Esterházyak.)* Az 1995. szeptember 14-i majki társadalomtörténeti konferencia tanulmányai, szerk. R. VÁRKONYI Ágnes, munkatárs Tusor Péter, Oroszlány, Oroszlány Város Önkormányzata, 1999, 65–78, itt: 71.

el Rákóczi az Elżbieta Sieniawska lengyel hercegnőhöz fűződő, több évig tartó, utólag „bűnös”-nek nevezett szerelmi kapcsolat részleteiről, ami a fennmaradt levelezés és az egyéb adatok fényében különösen szembetűnő.¹⁸ A példák egyúttal jelzik, a mű fényt vet Rákóczi tudat- és érzésvilágára, egyéni látásmódjára, döntési mechanizmusaira, műveltségére, értékrendjére, emlékezetének működésére, beleélő képességére és mindezek időbeli változására is.

Az elemzést nehezítő tényezőkhez sorolható a teocentrikus felfogás erőteljes jelenléte, a képzeletet megmozgató elemek, a túlzó módon heroizált epizódok, a tudatos ferdtések és az ellipszisek. Az önéletíró földi bukása mintegy feloldódik, szublimálódik a spirituális tapasztalatban; „megtérés”-ét Rákóczi Augustinus nyomán világi énje feletti spirituális győzelemként, a korábbi társadalmi és politikai törekvésekkel történt szakításként ábrázolja.¹⁹ A földi, világi értelemben kudarcot vallott, vesztes és csalódott fejedelem perspektívájából pozicionálja magát a politikai elittel szemben; elbeszélését alapvetően befolyásolja az emigrációt, majd a száműzetést követően megváltozott viszonya a többségi politikai diskurzushoz. E vonatkozásban a *Confessio* párhuzamba állítható La Rochefoucauld *Emlékirataival*, melynek megírását jelentős részben a szerző Fronde utáni kegyvesztettsége és az önigazolás vágya motiválta.²⁰ A tudatos elhallgatás szemléletes példája, hogy míg a Rákóczinak tulajdonított *Responsio* (1707) megnevezi Friedrich Wolf jezsuitát, aki a bécsújhelyi szökést megszervezte, a *Confessióban* – feltehetően diszkrecionális okokból – a fejedelem mélyen hallgat róla, s kizárólag saját ügyességének, találékonyságának és felesége közreműködésének tulajdonítja a szökés sikerét.²¹ Az ilyen esetek egy részében nem egyszerűen feledékenységről van szó, hanem tudatos döntésről, hogy ne kompromittáljon

¹⁸ *Corr. Sieniawska.* – Beniczky Gáspár fejedelmi titkár diáriuma 1707 augusztusa és 1709 novembere között mintegy húsz alkalommal rögzíti, hogy „Szinyovszkiné embere” érkezik Rákóczihoz, és gyakran levelet hoz. Ebből az időszakból Sieniawskától mindössze egy, Rákóczitól öt levél ismert jelenleg. Sieniawska 1709. február 6. és március 7. között történt munkácsi látogatásáról Beniczky többször megemlékezik. *II. Rákóczi Ferenc ezertizenkét napja. Beniczky Gáspár fejedelmi titkár diáriuma 1707. május 24–1710. február 28., s. a. r., előszó, jegyz.* BÁNKÚTI Imre, Budapest, Nap Kiadó, 2005 (Rákóczi Források), 201–206.

¹⁹ Vö. *La Conversion au XVII^e siècle. Actes du XII^e colloque du Centre Méridional de Rencontres sur le XVII^e siècle*, éd. par Louise Godard DE DONVILLE, Marseille, Centre Méridional de Rencontres sur le XVII^e siècle, 1983; C. LEPELLEY, Un aspect de la conversion d’Augustin: la rupture avec les ambitions sociales et politiques, *Bulletin de littérature ecclésiastique* 88 (1987), 3–4, 229–246.

²⁰ François duc DE LA ROCHEFOUCAULD, *Mémoires, édition par Jean Marchand*, Paris, NRF, Gallimard, 1964 (Bibliothèque de la Pléiade); ARADI, *A fogalmi metafora, i. m.*, 53–54.

²¹ SZÖRÉNYI László, Rákóczi, a feledékeny remete, in *A mi Rákóczink.* A Vajdasági Magyar Közművelődési Társaság jubileumi konferenciája (2003), Újvidék, Vajdasági Magyar Közművelődési Társaság, 2005, 68–75; ESZE Tamás, Rákóczi „Responsio”-ja in *Irodalom és felvilágosodás. Tanulmányok*, szerk. SZAUDER József, TARNAI ANDOR, Budapest, Akadémiai, 1974, 27–100, itt: 38.

másokat. Tóth Zsombor Bethlen Miklós önéletírásával kapcsolatos kutatásai nyomán R. Várkonyi Ágnes hívta fel a figyelmet arra, hogy a kihagyott részek ugyanolyan jellemzőek, mint az elbeszéltek, s a tudatos elhallgatás is a múlt egyik valósággrészével áll kapcsolatban.²² Annak módszeres számbavétele, hogy mit és miért hallgat el vagy tart homályban Rákóczi a *Confessióban*, külön feladat.

A faktualitás és fikcionalitás viszonyának elemzését nehezítő tényezők közé tartoznak a mű belső ellentmondásai, szándékolt vagy véletlen következtetlenségei, tárgyi tévedései, a közlések esetlegessége, az életpályát végig kísérő konfliktusos helyzetek utólagos értelmezése, a történeti források és forrásközlések hiányosságai, valamint a száműzött helyzetéből fakadóan szükségesnek ítélt diszkréció. Némely részlet nem erősíthető meg, de nem is cáfolható más források adataival, s a mű egyedüli forrásnak számít bizonyos eseményekre nézve. Rákóczi többször hangsúlyozza, nem történetírói igénnyel ír, s csak a saját bensőjét érintő dolgokat és nem a külső történéseket adja elő.²³ Fontos eseményekkel egyáltalán nem foglalkozik, ugyanakkor gyakran ad a történetírásától eltérő értékelést. Többször bevallja, hogy egy-egy történetet csupán hallomás után ír le. Bizonyos események emlékezetbeli felidézése különösen mély benyomást tehetett rá, s a vonatkozó szövegrészek ennek érzelmi hatása alatt készültek. Többször utal élete eseményeinek korábbi elbeszélésére különböző személyeknek.²⁴

Számolni kell azzal is, hogy helyzetek, kijelentések, események és időpontok idővel átformálódtak, és másként rögzültek Rákóczi emlékezetében. A valóságban különböző okokra visszavezethető események gyakran közös optikában jelennek meg. Adott események és döntések múlt időbe tétele az emlékező által nem feltétlenül jelenti azok befejezett tény voltát egy meghatározott időpontban; egy-egy elképzelés bemutatása valós lehetőségként nem számol annak irreális, az elbeszélő tudtán kívül már korábban eldöntött vagy megghiúsult voltával. A *Confessio* szerzője és a jelenleg ismert egyetlen kézirat leírója a kutatás jelenlegi állása szerint Rákóczi, de nem tudjuk biztosan, valóban egyedül dolgozott-e a szövegen.²⁵ A mű számos új, eredeti vonással árnyalja a szerző portréját, de önmagában nem ad választ a kérdésre, ki és milyen személyiség volt Rákóczi, és személyisége hogyan változott az időben. A kérdés megválaszolásához szükség van a módszeres összevetésre a történeti források adataival.

²² R. VÁRKONYI, *Történetírás, i. m.*, 640–641.

²³ „Hoc porro quonam modo subsecuta fuerint, non hujus operis est describere, quo interna non externa refero.” *CP*, 283.

²⁴ *CP*, 131, 230, 241.

²⁵ TAKÁCS László, *II. Rákóczi Ferenc: Confessio Peccatoris. A kézirat tanulmányai*. Előadás az MTA BTK Irodalomtudományi Intézetében, 2018. III. 27-én.

A lengyelországi tartózkodás textualizációja a *Confessióban*

A továbbiakban a szabadságharcot követő lengyelországi tartózkodás *Confessio*-beli ábrázolásának néhány részletét vetjük össze az ugyanezen időszakban keletkezett egyéb források, elsősorban az emigránsok leveleinek²⁶ és Szathmári Király Ádám udvari naplójának megfelelő szövegével. E forrásokban nem utólag konstruált narrációk szólnak meg, hanem a Rákóczi által több évvel később leírt és értelmezett eseményekkel egykorú, azok résztvevőitől származó dokumentumokról van szó. Ugyanakkor figyelembe kell venni, hogy a levelek sem nélkülözik teljes mértékben az irodalmi megformálás jegyeit.

Az 1711. február 21-étől 1712. november 9-ig terjedő, mintegy húsz hónapos lengyelországi időszak fő eseményei röviden összegezhetők. Távozásával Rákóczi sorsdöntő hónapokban vonta ki magát a magyarországi események irányításából. Károlyi Sándor egészen 1712 júniusáig bízott a hazatérésében, de a fejedelem az emigrációt választotta.²⁷ Az első hónapokban Rákóczi Dél-Lengyelország különböző városaiban, váraiban és kastélyaiban tartózkodott kíséretével, részben vendégként. Kezdetben mintegy ezer személy ellátásáról kellett gondoskodni tágabb környezetében.²⁸ Március 26–28. között Stryj várában tanácskozott tábornokával, Károlyi Sándorral Pálffy János császári tábornok békefeltételeiről. Április elején Ráday Pál kancellárt Pálffyhoz küldte a feltételek némely pontjának tisztázására. Husztra országos gyűlést hívott össze, melynek helyszínét Károlyi az ellenséghez közelebb fekvő Szatmárba tette át. Április 18-án a kukizówi kastélyban Rákóczi kibocsátotta utolsó pátenst, melyben a gyűlés helyszínének áthelyezését árulásnak minősítette. Április 29-én Jean-Casimir Baluze francia diplomata Jaworówban felajánlotta XIV. Lajos közvetítését I. Péter cárnak Oroszország és Svédország között. A szatmári béke május 1-jei aláírását követően Rákóczi nem mondott le az erdélyi fejedelmi címről, nem fogadta el a békefeltételeket, s ügyét orosz és francia közvetítéssel, az európai általános békekötés révén remélte megoldani. Május 12-én Jaworówban találkozott I. Péterrel, június 5-én Jarosławban a cárral és II. Ágost lengyel királlyal tanácskozott. A bécsi Haditanács májusban tervet dolgozott ki Rákóczi és gróf Bercsényi Miklós főgenerális elfogatására, amit júniusban és júliusban is megerősítettek.²⁹ Július 8-án a törökök legyőzték a cár hadait a pruti csatában. Július 20-án III. Károly ratifikálta a szatmári békét, amivel az amnesztiát kért emigránsok biztosítékot

²⁶ Vö. HOPP, *Az író*, 899–901.

²⁷ PULYAI JÁNOS, *Szatmári békesség*, s. a. r., bev., jegyz, mutatók Mészáros Kálmán közreműködésével BÁNKÚTI Imre, Budapest, Nap Kiadó, 2007 (Rákóczi Források), Bevezetés, 20, 28.

²⁸ KÖPECZI, *A bujdosó*, 137. Vö. továbbá, BALÁZS-SZABELSKI Enikő – Adam SZABELSKI, II. Rákóczi Ferenc Lengyelországban, *Világtörténet* 10 (42) (2020), 3, 335–343, itt: 339–342.

²⁹ KÖPECZI, *i. m.*, 142–143.

kaptak, hogy hazatérésük után nem zaklatják őket.³⁰ Augusztus 21-én Rákóczi ismét találkozott a cárral, majd augusztus 29-én feleségét, Bercsényit, a hozzá csatlakozott főnemesek és nemesek többségét hátra hagyva, a cár útját követve váratlanul Torunba, onnan szeptember 27-én Gdańsk felé hajózott. A lengyel diplomácia az év végétől Flemming kancellár útján többször javasolta neki, egyezzen ki a bécsi udvarral; II. Ágost ekkor már szeretett volna szabadulni tőle.³¹ November 11. után Elbingben Rákóczi újabb megbeszélést tartott a cárral, majd ugyenezen hónap 19-én Gdańskba költözött, ahol egy évig élt, mielőtt Franciaországba indult.

Rákóczi Lengyelországban írt diplomáciai levelei rendkívül élénk külpolitikai tevékenységet jeleznek az orosz, a lengyel és a francia udvar irányába, valamint az utrechti béketárgyalások további résztvevői felé. Nemcsak az említett udvarok követeivel, saját küldötteivel és Sieniawska hercegnővel levelezett sűrűn, hanem személyesen írt I. Péternek, II. Ágostnak, XIV. Lajosnak és V. Fülöpnek. Személyesen tárgyalt ezen udvarok diplomátaival, s hágai követe, Klement János Mihály az angol királynőnek címzett memorandumot adott át 1711 augusztusában.³² A lengyelországi diplomáciai törekvések részben még be nem zárult politikai lehetőségekhez kapcsolódtak, részben irreális elképzeléseket fejeztek ki.

A lengyelországi emigrációval kapcsolatos rész a *Confessio* II. könyvének körülbelül a közepén található, terjedelme mintegy harmincöt nyomtatott oldalt tesz ki.³³ Ezt a könyvet Rákóczi 1718. február 21-én, Magyarország elhagyásának hetedik évfordulóján, Drinápolyban kezdte el írni, és a lengyelországi tartózkodást hat-hét év távlatából beszélte el. Míg a *Mémoires* végén csak röviden utal a lengyel földön töltött hónapok fő politikai, katonai és diplomáciai eseményeire,³⁴ a *Confessióban* különleges jelentőséget tulajdonít ezen időszaknak. A felsorolt eseményeket kivétel nélkül érinti, de nem egyforma részletességgel és nem azonos érzelmi hangsúllyal ábrázolja; az általa és Bercsényi által lengyel földön elindított diplomáciai akciók egy részét következetesen elhallgatja.

A megkülönböztetett figyelemnek több politikai és magánéleti oka van. A politikai okok közül kiemelkedik, hogy a szabadságharc bukása után Rákóczi lengyel földön talált menedéket, s az itt táplált remények megvalósulásától várta Magyarország, Erdély és a saját helyzetének jobbra fordulását. A fő magánéleti ok az, hogy a bécsújhelyi börtönből 1701. november 7-én történt szökése után ugyancsak ide menekült; az év karácsonyán a Lubomirskieket var-

³⁰ I. m., 146.

³¹ I. m., 165–166.

³² Corr. dipl. 1703–1711; Corr. dipl. 1711–1735, 96–104; Angol diplomatiai iratok II. Rákóczi Ferencz korára. Angol levéltárakból, I–III, közli SIMONYI Ernő, Pest, Magyar Tudományos Akadémia, 1871–1877.

³³ CP, 177–213.

³⁴ Mém., 197–200.

sói palotájában találkozott Elżbieta Sieniawska hercegnővel, akivel rövidesen bensőséges viszonya alakult ki. A szabadságharc alatt Sieniawska gazdasági és politikai-diplomáciai ügyekben egyaránt segítette Rákóczit, többször személyesen találkoztak, és leveleztek egymással.³⁵ A bukást követően Rákóczi politikai reményei és zilált anyagi ügyei rendezésének vágya is erősítették a kapcsolatot. Rákóczi törvényes felesége, Sarolta Amália hessen-rheinfelsi hercegnő 1708 óta élt Lengyelországban.

A lengyelországi időszakot Rákóczi kettős perspektívából ábrázolja. Az egyik az önvád, saját bűnösségének, emberi gyengeségeinek elismerése és ismételt hangsúlyozása az elbeszélő részekben, valamint az ezeket sűrűn megszakító vallási, teológiai fejtegetésekben. Az utóbbiak az összterjedelemnek több mint egyharmadát teszik ki, és külön elemzést igényelnek. Ezekben a reflexiókban Rákóczi rendszerint a „végtelen jóság”-hoz, a Megváltóhoz, az „örök bölcsesség”-hez vagy saját lelkéhez fordul. A fejtegetések ismétlődő motívumai a kegyelem, az emberi akarat és az erkölcsi erények viszonya, az utólagos megbánás és az önszeretet, melyről hosszan elmélkedik a lengyel–magyar határ átlépéséhez fűzött gondolatokban, s később is többször megemlíti. Bevallja, saját tekintélyének növelése érdekében buzdította híveit arra, hogy kövessék, noha előre látta bekövetkező nyomorúságukat. Néhány sorral lejjebb azonban önmagának ellentmondva azt állítja, senkinek nem mondott többet, mint amennyit maga hitt.³⁶ Beismeri, míg korábban úgy vélte, semmi nem történt az ő hibájából, s a közügyeket a magánügyei elé helyezte, most már látja, ennek épp az ellenkezőjét cselekedte. Az önszeretetet tartotta „a haza, az e világi és házasságtörő szerelem fogságában”.³⁷

A másik perspektíva az előbbinek épp az ellentéte: önmaga mentése, védelme, azaz az apológia. Többször határozottan tiltakozik az ellen, hogy mentegőzik a tettei miatt,³⁸ de valójában mindvégig ezt teszi, mind a köz-, mind a magánügyekkel kapcsolatban. Közvetve felmentést és megbocsátást kér az olvasótól is. A kedvezőtlen eseményeket ismételt Isten rendelésének, az ő akaratának tulajdonítja.³⁹ Másutt, mint például Károlyi Sándor általa titokban elrendelt, de megghiúsult felkoncolásánál, mások tanácsára és az „átkos titkos emberi tanácsos”-ra, az önszeretetre hárítja a felelősséget.⁴⁰ A Sieniawskával fenntartott házasságtörő viszony esetében politikai megfontolásokra és a kap-

³⁵ *Corr. Sieniawska*. Vö. KÖPECZI, *A bujdosó, i. m.*, 135–136.

³⁶ „nemini nec plus dixi, quam ipsemet credidi,” *CP*, 178.

³⁷ „me amor ille proprius alligatum tenebat ad patriam, ad amorem profanum et adulterum,” *CP*, 184.

³⁸ Így pl. uo.

³⁹ Így pl. *CP*, 186–187.

⁴⁰ „suadebatur mihi”, *CP*, 180; „accedebat his secretus quoque ille consiliarius hominis, amor ille proprius,” *CP*, 181.

csolat anyagi vonatkozásaira, jarosławi birtokügyeire hivatkozik. Jelzi, jarosławi birtokait Sieniawska nevében vásárolta meg, és az ő birtokosi címén élvezte azok javadalmát.⁴¹ Később bevallja, egy idő után csupán színlelte a barátságot a hercegnővel, „nehogy gyűlölséggé változzék a szerelem”.⁴² E részekben különösen jól megfigyelhető az önvád és az apológia sajátos keveredése. 1711. március 30. és 1712. november 4. között Rákóczi összesen huszonhárom levelet írt Sieniawskának különböző helyszínekről, Sieniawska fennmaradt leveleinek száma ugyanebből az időszakból tizenöt.⁴³ Feleségéről csupán egyszer emlékezik meg, s elítélő módon ír költekező életmódjáról, a jelenlétében megnövekedett háztartási terhekről és más kellemetlenségekről, valamint a saját képmutató magatartásáról vele kapcsolatban.⁴⁴

Nagy részletességgel számol be Rákóczi a rendkívül szövevényes, nehezen átlátható nemzetközi, azon belül a lengyelországi politikai helyzet alakulásáról, a titkos diplomácia eszközeinek alkalmazásáról, az őt érintő fordulatokról, az ezekhez fűzött reményeiről és csalódásairól. Először a francia király és a cár közti szövetség, majd a cár és a török közti béke megkötésének tervébe vetette reményét.⁴⁵ Leírja, hogy bejárta a Magyarországgal szomszédos helyeket, lengyel főnemeseknél vendégeskedett, s fogadta barátai hódolatát. A cárral és a lengyel királlyal folytatott megbeszélések kapcsán hangsúlyozza, nem történelmet akar írni vagy magyarázni, hanem lelkiismeretéről szándékozik számot adni. Megemlíti: a királyi tanács jarosławi ülésén II. Ágost beleegyezett abba, hogy szenátusi határozattal megszavazzák Rákóczinak és követőinek az állam nyilvános védelmét.⁴⁶ Jaworówi és jarosławi tárgyalásainak kudarca, terveinek megghiúsulása kapcsán hosszan elmélkedik a fejedelmek hiúságáról, gyarlóságáról, pazarló világi életének hiábavalóságáról. Utólag úgy látja, nem bánta trónja elvesztését, a magyarországi háború felújításának tervéről azonban nem mondott le, s közvetíteni akart a cár és a török közti békekötésben.⁴⁷ Jelzi, az általa és a Jean-Casimir Baluze egykori varsói követségi titkár által a francia király nevében előadott javaslatok jelentős különbsége miatt megrendült saját

⁴¹ CP, 188. A jarosławi birtokot valójában 1707 elején a francia udvar vásárolta meg Rákóczinak, de jogi okok miatt formálisan Sieniawska nevére iratták. A birtok körüli anyagi vita 1712 első felében hónapokig elhúzódott Rákóczi és Sieniawska között, s elmérgesítette a kapcsolatot. Ehhez járult, hogy Sieniawska és férje szerették volna megszerezni a császár pártfogását, s ezért nem támogatták tovább Rákóczit és kíséretét. KÖPECZI, *A bujdosó*, 136, 154–155.

⁴² „ne tamen amor vertatur in odium,” CP, 195.

⁴³ *Corr. Sieniawska*, 112–178.

⁴⁴ CP, 187.

⁴⁵ CP, 186.

⁴⁶ CP, 188.

⁴⁷ CP, 189–192, 202–203.

szavahihetősége a cár szemében.⁴⁸ A cár elutazása, az orosz segítségbe vetett reményének szétfoslása után a jaworówi várban telepedett le, s megemlíti, vadászatokkal, hajózással, fürdőkkel és testgyakorlatokkal töltötte az időt.⁴⁹ Ezután hosszú teológiai fejtegetésbe bocsátkozik a keresztények bűneiről, a bűn eredetéről, a romlás útjairól, majd a bűnbánatról, a szenvedés értelméről, a kegyelem és a megváltás mibenlétéről elmélkedik.⁵⁰ Jelzi, csak röviden tekinti át azt a néhány hónapos időt, melyben „ide-oda futkosott Lengyelországban”.⁵¹

1711 közepe táján utal arra, hogy ügyei pénz hiányában holtpontra jutottak. Beszámol a Portára küldött követének eredménytelen missziójáról. A cár elbeszélése nyomán olyan elevenen ábrázolja a pruti csata lefolyását és az azt övező diplomáciai lépéseket, mintha maga is jelen lett volna. A csata előzményei között elmondja, a törökkel szemben követendő taktikáról a cárral folytatott megbeszéléseken azt színelte, hogy osztozik a lengyel király véleményében, mely szerint a cár a lengyel határnál várja be az ellenséget.⁵² Megemlíti, hogy I. Péter felajánlott neki egy területet Ukrajnában, de ő jobban bízott a francia király ígéretében.⁵³ A cárt követve Jarosławba ment, ahonnan hajón elkísérte az uralkodót Elbingbe, Bercsényi Miklóst hagyva hátra maga helyett helytartóként. Szemléletesen ábrázolja a hajóút viszontagságait. Toruńban táncmulatságokkal, lakomákkal és nyilvános kocsmái ivászatokkal töltötte az időt a cár társaságában, hogy – mint utólag írja – elnyerje annak jóindulatát, majd inkognitóban, francia öltözkében Gdańskba hajózott.⁵⁴

A több mint egyéves gdański tartózkodás ábrázolása feltűnően szűkszavú.⁵⁵ Rákóczi megemlíti, hogy báró Jean-Victor de Besenval francia követ fogadta házába álnéven.⁵⁶ Elmondja, fel akarta keresni I. Frigyes porosz királyt Berlinben, de a király nevében, saját érdekére hivatkozva lebeszéltek erről.⁵⁷ Az elbeszélés hangsúlyos részei közé tartozik Rákóczi világi életmódja, mulatozásai és csalódása az újabb francia ígéretekben. Kicsapongásait az utólag felindított bűnbánat fényében ábrázolja. Senkit nem nevez néven azok közül, akikkel Gdańskban kapcsolatot tartott; Szathmári Király Ádám naplójából tudjuk, hogy összekötetésben állt többek között Kazimierz Ludwik Bielińskivel, a korona marsalljával.

⁴⁸ CP, 186.

⁴⁹ CP, 195.

⁵⁰ CP, 192–201.

⁵¹ „Breviter transcurram hic aliquot mensium spatium per quos hinc inde discurrebam in Polonia,” CP, 201.

⁵² CP, 189.

⁵³ CP, 202–206.

⁵⁴ CP, 205–208.

⁵⁵ CP, 208–213.

⁵⁶ CP, 209.

⁵⁷ CP, 209.

val, Teodor chełmi püspökkel, Tomasz Diziałinsky chełmi vajdával, Jan Jerzy Przebendowski kincstartóval, Michał Zamojski gñewski sztarosztával, Piotr Krzewski malborki vajdával és Jakub Zygmunt Rybiński generálissal.⁵⁸ Gdańskból felkereste az Elbingbe visszatért cárt, de érzékelte iránta való jóindulatának megváltozását. 1712 tavaszán anyagi nehézségek miatt elbocsátotta udvari embereinek többségét, s csak néhányat tartott meg közülük. Ez a tett egyik részről sem volt „szívfájdalom nélkül”, írja lakonikusan. Az igazi okot, ami ebbe a helyzetbe juttatta, elhallgatja.⁵⁹ Útra kelését Franciaországba saját reményei mellett – hogy ti. ügyét és személyét tekintetbe veszik a Franciaország és Anglia közti békétárgyalásokon – egy meg nem nevezett angol követ rábeszélésével, a követ utazáshoz nyújtott segítségével és azzal indokolja, hogy a lengyel királyi udvar tudára adta, nem tudják tovább garantálni személye biztonságát. A motivációk között megemlíti, hogy utóbb tévesnek bizonyult, „hazugul terjesztett” hírt kapott a francia király haláláról, orgyilkosok által személye ellen szőtt csapdáról értesült; a fenyegető szegénység és nyomor gondolata is foglalkoztatta.⁶⁰

A misszilis levelek tanúsága

Ha most számba vesszük a leveleket, amelyeket Rákóczi Dél-Lengyelországban hagyott kíséretének tagjai írtak egymásnak, otthon maradt hozzátartozóiknak és magának Rákóczinak, a *Confessióban* ábrázoltnál árnyaltabb és részben eltérő kép bontakozik ki a lengyelországi időszakról, az események kontextusáról és korabeli értelmezéseiről. Rákóczi környezetében is voltak olyanok, akik már az emigráció elején tőle eltérően gondolkodtak. Közéjük tartozott Ottlyk Pál, Ottlyk György volt udvarmester fia, aki az amnesztia hírére 1711. április 19-én Jarosławból ezt írta otthon maradt öccsének: „Bár jüjjen a lilek beste lilek kurafi, pro libertate kóborló s maga hasznát üző Kurucz, többé nem lát engem, többé ki se csal az ides hazámbul. [...] [A] Fejedelem Bercsényivel mind Czár körül forgolódának, és bennünket a sok bujdosókat avval bízattak, hogy a békesség tractája itt Lengyelországban elvégeztetik. [...] [A] kik Károlyi Sándor urammal ő Nagyságával megmaradtak Magyarországon: azok jól jártak”.⁶¹

⁵⁸ Szathmári Király Ádám *Napló-könyve 1711–1717 Esztendőiben*, II. Rákóczi Ferenc Fejedelem Bujdosásáról, szerk. THALY Kálmán, Pest, 1866 (Rákóczi Tár I.), 258–260; KÖPECZI, *A bujdosó*, 150.

⁵⁹ „Non hoc factum fuerat absque particulari cordolio seu meum seu illorum considerando statum. [...] Non Confessionem concernit hic referre veram rationem,” CP, 211.

⁶⁰ CP, 211–212.

⁶¹ Idézi HOPP Lajos, *A Rákóczi-emigráció Lengyelországban*, Budapest, Akadémiai, 1973 (Irodalomtörténeti Füzetek 80), 17–18.

Az amnesztia reményében július és szeptember között a fejedelem hozzájárulásával vagy anélkül többen megváltak Rákóczi udvarától, és visszatértek Magyarországra. Erről a *Confessio* csak röviden tudósít, s épp csak megemlíti a Szathmári Király Ádám naplójában⁶² részletesen megörökített dél-lengyelországi királyi és főúri kastélyokat, várakat, kerteket, a Rákóczi által vagy a tiszteletére rendezett multságokat, vendégségeket. Gdańskból Rákóczi egyaránt levelezett kíséretének Elbingben tartózkodó tagjaival és udvara Dél-Lengyelországban maradt részének vezetőivel. A fejedelem északra távozását követően vége lett a vendégjárásnak, s egy idő után szaporodni kezdtek a Dél-Lengyelországban maradt magyar nemesek panaszos levelei.

A levelek fő témái az anyagi gondok, a létbizonytalanság és az emigránsok sorsának további alakulása. 1711. szeptember 13-án Bercsényi így írt Rákóczinak: „Már én Istenemre bízom magamot, s vakon, szembéhúзва várom az fátumot. Nem szaladok, még nem űznek; ha megrivasztanak, itt hagyom az keteputát. Tudom az alatt Fölséged sem felejtkezik el rólunk. [...] Ha nem haza: légyen hová, mire mennünk.”⁶³ Szeptember 29-i levelében arról tudósít, hogy „passus” nélkül már nem engednek ki senkit a nagyhetmán emberei. „Valahol magyart tanálnak, mindeniből kifosztják, [...] Antalóczit s többet is megfosztottak; [...] persecuáltatnak már, orderbűl!”⁶⁴ Vay Ádám, Rákóczi udvari marsallja, aki anyagi szükségében ezüst tárgyainak elvesztegetésére kényszerült, így írt: „Az ide való lengyelség irtóztató mint rettent és fenyeget bennünket!” Kérte Rákóczit, fizesse vissza a szerencsi malom építésére kamat nélkül neki korábban adott kölcsön összegét, de kérése teljesítetlen maradt.⁶⁵

A levelek tanúsága szerint a lengyel főurak szűkmarkúvá váltak, s elzárkóztak a további segítség elől. Novemberben bizonytalanná vált a Dél-Lengyelországban maradt emigránsok szálláshelye, kilátástalanná a katonák fizetése, felbomlóban volt a fegyelem, s mind többen indultak haza. Bercsényi tudomására hozta Rákóczinak, hogy nem sok hasznát veszik Gdańskból küldött fejedelmi „intentiójá”-nak.⁶⁶ Nincs hol maradniuk, s nincs hova menniük; vannak, akik már Oroszországba vagy Törökországba is elmennének.⁶⁷ December 16-iki levelében Rákóczi segítséget helyezett kilátásba, amire ugyanezen hónap 26-án Bercsényi így válaszolt: „mert fölséged méltóztatik javallani: ha nincs mit enni is, mégis együnk, ha nem maradhatunk is, békivel lakjunk. Azt szeretném én, Fölséges

⁶² Szathmári Király Ádám Napló-könyve, i. m., 236–243. Vö. HOPP, A Rákóczi-emigráció, i. m., 32–37.

⁶³ I. m., 47.

⁶⁴ Uo.

⁶⁵ I. m., 49.

⁶⁶ I. m., 50.

⁶⁷ I. m., 51.

Uram tudni: mikor ezek nem lehetnek, quid facto opus sit?"⁶⁸ 1712. február 6-án Rákóczi jelezte Vay Ádámnak, „az könnyebb subsistentia kedvéért” nem elle-nezné „az nemes-companiabelieknek elmeneteleket”.⁶⁹ Konstanty Władysław Sobieski herceg átmenetileg befogadta Vayt és családját, aki 1712. május 12-én Ilyvóban kelt levelében arról tudósította Rákóczit, parancsának megfelelően elbocsátotta a Nemesi Társaság maradék tagjait.⁷⁰ Rákóczi egyik tábornoka, Forgách Simon 1712. február 18-i levelében arról írt, hogy eladott értéktárgyaiból próbál megélni. Kérdezi Rákóczi véleményét, menjen-e Törökországba vagy maradjon. Válaszában Rákóczi tiltakozik az ellen, hogy nem akar segíteni az emigránsoknak, szemrehányóan utal Forgách kísérletére a császári amnesztia elnyerése érdekében, s az Istenben való reménykedést ajánlja a levélírónak.⁷¹

A gdański nemesség jóvoltából és a felvett kölcsönökből Rákóczi jó ideig sokkal kedvezőbb körülmények között élt, mint a Dél-Lengyelországban hagyott emigráció nemesi tagjai. Gdański udvara mintegy ötven főt számlált, Elbingben közel negyvenen tartózkodtak. Szathmári Király Ádám naplójegyzeteinek tanúsága szerint bejárták és megismerték a várost és környékét.⁷² Sáros grófja álnéven, inkognitóban Rákóczi gyakran látogatta a lengyel főurak összejövetelét, s ő is fogadott előkelő vendégeket. A kirándulások, tengerparti és városi séták, ebédek és esti multságok alkalmával nemes apródok kísérték. A *Confessióban* csupán egyszer említi „olykor feltámadt” lelkiismeretfurdalását amiatt, hogy nem tud segíteni magán és másokon.⁷³ 1712-ben Gdańskban időzött Rákóczi udvari festője, Mányoki Ádám, aki ekkor festette meg a ma legjobbnak tartott Rákóczi-portrét. Nagy valószínűséggel ő készítette ugyanekkor Vay Ádám és felesége, Zay Anna arcképét is.⁷⁴

Rákóczi gdański levelezésének egyik állandó motívuma a pénzkérdés. Ezüst-neműi egy részének eladása⁷⁵ után elzálogosította jarosławi birtokát Sieniawska hercegnőnek, majd elhatározta a birtok eladását. A hercegnő a valós értéknél alacsonyabb árat kínált, amit a kényszerhelyzetben lévő Rákóczi elfogadott, az ár kifizetése azonban elmaradt. Sieniawska ezzel nagy összegtől fosztotta meg Rákóczit és udvarának létalap nélkül maradt tagjait. A levelek a *Confessióval* egybehangzóan tanúsítják, anyagi megfontolásból Rákóczi többeket elbocsátott

⁶⁸ I. m., 62.

⁶⁹ I. m., 52.

⁷⁰ I. m., 53–54. Vay Ádámnak Danckából 1712. május 20-án írt levelében Rákóczi „Er-délyhez való hité”-nek, azaz fejedelmi esküjének megszeghetetlenségével indokolta emigrációban maradását. PULYAI, *Szathmári békeesség*, i. m., Bevezetés, 28.

⁷¹ Idézi KÖPECZI, *A bujdosó*, 157–158.

⁷² Szathmári Király, *Napló-könyve*, i. m., 256–261. Vö. HOPP, *A Rákóczi-emigráció*, i. m., 77–80.

⁷³ „remorsus conscientiae meae, qui mihi quandoque suboriebantur,” CP, 202.

⁷⁴ HOPP, i. m., 125.

⁷⁵ I. m., 70–71.

gdański udvarából.⁷⁶ A hozzá csatlakozni kívánó Vay Ádámnak május 20-i levelében azt tanácsolta, kérjen kegyelmet Bécsben, de ő júniusban családjával és Sibrik Miklóssal együtt Rákóczihoz utazott.⁷⁷

Ez idő tájt merült fel a gondolat Rákócziban: Lengyelországból Franciaországba megy. XIV. Lajostól remélte politikai céljai támogatását, személyének védelmét és kilátástalan anyagi helyzetének megoldását. Besenval hiába próbálta eltéríteni szándékától.⁷⁸ Tervét közölte Bercsényivel, aki augusztus 25-i levelében elkeseredett hangon válaszolt: „annyira szomorít levele Fölségednek, midőn olvasom mind ideit, s mind okait Fölséged elmenő szándékának, s végső remíntelenségben való hagyatásunkot. Mert, ha most is oly kevés pínzt küldtek, kiből nem juthat nekünk is: mit csináljak tovább? Már penig minden elhagyatott, éhelhaló magyar csak hozzám szorúl; zálogos pénzzemmel is segítem sírva, mikor sírva kér Istenért, mert nem mehet ki halálra.”⁷⁹ A sorok szemléletesen mutatják a dél-lengyelországi emigráció magáramaradottságát, helyzetének kilátástalanságát.

Távozását követően Rákóczi a francia követen keresztül továbbra is kapcsolatot tartott fenn a lengyel földön maradt nemesekkel, s egy ideig levelezett Vay Ádámmal és udvari káplánjával, Kéry Ádámmal is. A levelek visszatérő témái az emigránsok gondjai, panasza, a köztük támadt egyenlenségek, a politikai hírek és a pénzügyek, köztük Rákóczi Varsóban élő feleségének pénztelensége.⁸⁰ Rákóczi igyekezett vigasztalni, és reménnyel táplálni nyomorgó híveit, akik egyre kevésbé hitték el, hogy nem tud segíteni rajtuk. 1713. november 6-án Vay Ádám elkeseredésében így írt Rákóczinak: „Felséges Fejedelem, ha vagyon valami oly motívum mellyek kegyességre és könyörületességre kényszerítetik Fölségedet, mind azokra kényszeritem, tanállyon módot benne: szegény feleségemet s gyermekimet vitettesse az magyar országi szélekre, magok nemzetsége között vagy szolgálattal vagy koldulással élhessenek, mert én az torkokat meg meczettem [!]. Magamat pedig vagy az tengeri halak vagy az ebek itten meg esznek.”⁸¹ Beniczky Gáspár, 1707 májusától 1712 novemberéig Rákóczi magántitkára, Bánkúti Imre kutatásai szerint „a teljes személyi és vagyoni amnesztia után is még évtizedeken át viselte emigrációjának anyagi következményeit”.⁸² Minderről egyetlen sort sem olvashatunk a *Confessióban*.

Összegezve: a *Confessió*nak ez a része mintegy sűrítve mutatja az egész mű jellegzetességeit valóság és fikció viszonyát illetően. A viszony fő vonásai a gyakori perspektíaváltás, a belső ellentmondások, a valósághoz közeli ábrázolás és fikció

⁷⁶ I. m., 55–58.

⁷⁷ I. m., 56–63.

⁷⁸ I. m., 82.

⁷⁹ I. m., 64.

⁸⁰ I. m., 85–90.

⁸¹ I. m., 92.

⁸² II. Rákóczi Ferenc ezertizenkét napja, i. m., Előszó, 10.

sajátos kettőssége, az életút tudatosan teologizált, vallási-mitikus áthangolása. A fikció gyakran a hitelesség létrehozásának eszközéül szolgál. Miközben számos eseményt többé-kevésbé a valóságnak megfelelően rögzít, Rákóczi magas szinten, változatosan alkalmazza az irodalmi stilizálás eszköztárát. A megváltozott viszonyoknak megfelelően válogat a múlt eseményeiből. Több körülményt szándékosan elhallgat, s nem szól a megpróbáltatásokról, melyeket a mellette kitartó magyar nemesek családjukkal együtt lengyel földön átéltek, noha folyamatosan pontos tudomása volt azokról. Következétesen elhallgatja a különbséget a saját tekintélyének fenntartását célzó, fényűző életmódja és egykori udvara tőle távol élő tagjainak nélkülözésekkel terhes élete között. Újra meg újra önmagát vádolja, amivel valójában felmentést remél. A különböző helyzetekben tanúsított színlelő magatartását gyakorlati megfontolásokkal mentegeti. Nem tematizálja kellő világossággal személyes felelősségét a történelemért, s áldozatként mutatja be önmagát. Ismételten igyekszik elfedni reális helyzetértékelő képességének egykori hiányát, miközben a fejedelmek csalóka ígéreteivel, a rossz tanácsadókkal és Isten akaratával magyarázza a maga és társai sorsának kedvezőtlen alakulását.

A *Confessio* számos fiktív eleme felszívódott és beépült a historiográfiába; anélkül, hogy megvizsgálták volna a hitelesség kérdését, a történelmi emlékezet részévé lépett elő, s hozzájárult Rákóczi alakjának pozitív nemzeti szimbólummá válásához. A nemzeti önismeret nem elhanyagolható hiányokat mutat, s korrekcióra szorul ezen a területen. A mű szubjektív hitelessége és irodalmi kvalitása megkérdőjelezhetetlen, de történeti forrásként csak jelentős megszorításokkal, a lehető legnagyobb körültekintéssel és szigorú kritikával használható. Az elbeszélő nem elsősorban a történelmi eseményeket adja vissza, hanem Rákóczi benyomásait, emlékeit, véleményét és kritikáját az eseményekről. Ez a kritika bevallottan nem tárgyilagos, a „torzítás” mértéke és iránya esetről esetre különböző. Az írás idején született, utólagos reflexiók, kommentárok és értelmezések szinte szétválaszthatatlanul összeshövednek az események elbeszélésével és az egykori megfontolások, kétségek felidézésével, ami rendkívül megnehezíti a szöveg rétegeinek elkülönítését. A Lengyelországba emigrált Rákóczi nem azonosítható a *Confessiót* író száműzötttel. A száműzött által utólag előadott indítékok, érvek, helyzetmegítélések és hivatkozások nem vetíthetők vissza a korábbi időszakokra.⁸³

⁸³ Vö. DÉNES Iván Zoltán, *A történelmi Magyarország eszménye. Szekfű Gyula a történetíró és ideológus*, Pozsony, Kalligram, 2015, 86.

Politikai védőírat és történeti forrás spirituális keretben: a *Mémoires*

Rákóczi *Mémoires sur la guerre de Hongrie depuis 1703 jusqu'à sa fin* című munkája az életmű alighanem legtöbbet hivatkozott és idézett darabja.¹ Zolnai Béla némi túlzással „a nemzeti önismeret első nagyobb opusá”-nak nevezte, melynek magyarságismerete egyszerre kritikai és érzelmi jellegű.² Műfaját tekintve egy sajátos spirituális keretbe illesztett, politikai védőírat, mely egyszerre kortörténeti forrás, a történeti gondolkodás és Rákóczi hazafias küldetésének személyes hangú dokumentuma, valamint eredeti írói mű.³ Tárgya annak a függetlenségi harcnak a története, amely a spanyol örökösödési háború idején, 1703–1711 között zajlott Magyarországon és Erdélyben I. Lipót, majd I. József császár seregeivel szemben, Rákóczi vezetésével, XIV. Lajos pénzügyi támogatásával.⁴ Ez a harc évekig jelentős császári erőket kötött le a Habsburg Birodalom

¹ Kritikai kiadása és magyar fordítása: *Mém.*

² ZOLNAI, *Rákóczi*, 145, 148.

³ KÖPECZI Béla, II. Rákóczi Ferenc Emlékiratai, in *Mém.*, 427–450; Uő, *A bujdosó*, 550–569, itt: 568; Jean GARAPON, L'image du prince François II Rákóczi dans ses *Mémoires*, előadás: La Hongrie et l'Europe à l'époque de François II Rákóczi, Colloque internationale et interdisciplinaire, Paris, Institut Hongrois, 13 septembre 2019.

⁴ A szabadságharc nemzetközi szempontokat is érvényesítő, idegen nyelvű szakirodalmából l. pl. Ladislav HENGELMÜLLER, *Hungary's Fight for National Existence, or the History of the Great Uprising led by Francis Rakoczi II*, London, Macmillan, 1913; Béla ZOLNAI, Rákóczi et le royaume national, *Nouvelle Revue de Hongrie* 66 (1942), févr., 13–20; Béla KÖPECZI, *La France et la Hongrie au début du XVIII^e siècle*, Budapest, Akadémiai, 1971; Ágnes R. VÁRKONYI, Evolution sociale et autonomie de l'Etat (Guerre de Rákóczi), *Acta historica* 22 (1976), 3–4, 343–375; John P. SPIELMAN, *Leopold I. of Austria*, London, Thames and Hudson, 1977; Linda FREY – Marsha FREY, The Rákóczi Insurrection and the Disruption of the Grand Alliance, *Canadian-American Review of Hungarian Studies* 5 (1978), 2, 17–29; Charles W. INGRAO, *In Quest and Crisis. Emperor Joseph I. and the Habsburg Monarchy*, West Lafayette, IN., Purdue Univ. Press, 1979; Ágnes R. VÁRKONYI, Politique envers les serfs et développement culturel dans l'Etat de Rákóczi, *Acta historica* 21 (1981), 1–2, 31–61; János M. BAK – Béla K. KIRÁLY (ed.), *From Hunyadi to Rákóczi: War and Society in Late Medieval and Early Modern Hungary*, New York, Brooklyn College Press, 1982; Béla KÖPECZI, *Hongrois et Français. De Louis XIV à la Révolution française*, Budapest – Paris, Corvina, 1983; Uő, *Staatsräson und christliche Solidarität. Die ungarischen Aufstände und Europa in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts*, Budapest, Akadémiai, 1983, Geoffrey S. HOLMES, *British Politics in the Age of Anne*, London – New York, Macmillan – St. Martin's Press, 1967 (rev. ed. London etc., Hambledon Press, 1987); Ilona Kovács, Exil et littérature. La période 1711–1735 dans l'oeuvre de François II Rákóczi,

keleti részében, megakadályozta a nyugaton tervezett birodalmi erődvonalak létrehozását, és késleltette a Nagy Szövetség győzelmét XIV. Lajos felett. Ugyanakkor Rákóczi sokáig nem ismerte fel, hogy a spanyol örökösödési háború nem az európai egyensúlyért folyt, hanem Franciaország legyőzéséért és a francia uralom visszaszorításáért a háborúban részt vevők érdekei szerint. A háború tetőpontján, 1706-ban nem fogadta el az angol és holland közvetítéssel felkínált békeajánlatot, majd a következő évben az ónodi országgyűlés detronizálta I. József császárt mint magyar királyt. Franciaország helyzetének megerősödését követően, 1709 szeptemberében XIV. Lajos megszüntette a már hanyatlóban lévő mozgalom támogatását, majd a következő évben bekövetkezett az angol külpolitika irányváltása; az elszigetelődés fokozódott. A reménytelen helyzetben 1711 elején Rákóczi Lengyelországba távozott, hátrahagyott csapatai néhány hónap múlva letették a fegyvert; a békét az ő részvétele nélkül kötötték meg. 1713 elején Anglia érintésével Rákóczi Franciaországba érkezett, ahol XIV. Lajos az udvarába fogadta. Célját azonban, hogy személyét és függetlenségi elképzeléseit vegyék figyelembe a nemzetközi béketárgyalásokon, nem érte el; 1715-ben a magyar országgyűlés kíséretének tagjaival együtt száműzetéssel sújtotta. Politikájának közvetlen következményei nem szolgálták Magyarország és Erdély javát, ő maga nem vált az európai történelem meghatározó alakjává.

A *Mémoires* keletkezésének előzményeihez tartozik, hogy a szabadságharc idején Rákóczi módszeresen gyűjtötte, és időrendbe rendezte az eseményekkel kapcsolatos kéziratait. Emlékiratait a száműzetés kényszerhelyzetében, a francia udvartól történt visszavonulását követően, Grosbois kamalduli kolostorában, a teljes életpályát átfogó *Confessio peccatoris* I. könyvével részben egy időben, feltehetően annak írását megszakítva, Törökországba hívásának hatására, 1717 tavaszán kezdte el írni. A *Confessio* egyik utalása alapján valószínű, hogy a *Mémoires* első változata ugyanezen év augusztusa előtt elkészült, majd a törökországi tartózkodás idején Rodostóban tovább dolgozott rajta. Legkésőbb 1730-ban biz-

Cahiers d'Études Hongroises n° 7, 1995, 20–28; Linda FREY – Marsha FREY (ed.), *The Treaties of the War of the Spanish Succession: An historical and critical dictionary*, London, Greenwood Press, 1995; William B. SLOTTMAN, *Ferenc II Rákóczi and the Great Powers*, New York, Columbia University Press, 1997; Linda FREY – Marsha FREY, The Confessional Issue in International Politics. The Rákóczi Insurrection, in R. Várkonyi Ágnes. *Emlékkönyv születésének 70. évfordulója ünnepére*, szerk. TUSOR Péter, Budapest, ELTE BTK, 1998, 432–441; Ágnes R. VÁRKONYI, Der König und der Fürst – Franz II. Rákóczi, Joseph I. und das Gleichgewicht der europäischen Mächte von 1676 bis 1711, in *Kaiser und König 1526–1918. Eine historische Reise: Österreich und Ungarn*. Katalog, hrsg. v. István FAZEKAS, Gábor UJVÁRY, Wien, Österreichische Nationalbibliothek, 2001, 55–66; Ferenc TÓTH, La mémoire de la guerre d'indépendance de Rákóczi dans la diplomatie française, *Studia Caroliensia* (2004), 3–4, 13–24; László RITTLING, *The life of Anton Eszterházy and his role in the Rákóczi's War of Independence according to his letters to Francis II Rákóczi*, PhD Diss. Szeged, 2016. – Az újabb kutatásokról összefoglalóan I. TÓTH Ferenc, A hazai és külhoni Rákóczi-kutatások újabb eredményei, *Világtörténet* 10 (42) (2020), 3, 305–309.

tosan készen volt, mert a Rákóczi által javított, a francia Külügyminisztérium Levéltárában (Archives du Ministère des Affaires Étrangères) Párizsban őrzött kéziratpéldányhoz kapcsolt lektori jelentés ez év decemberében kelt. Az Örök Igazsághoz szóló ajánló levelet Rákóczi utólag, valamikor 1720 után kapcsolhatta a kézírathoz. A mű egy másik, ugyancsak Rákóczi által javított és kiegészített kézírata Bécsben, az Österreichische Nationalbibliothek állományában található, ahova 1784-ben került Carl Rudenschöld svéd diplomata, az uppsalai egyetem kancellárjának könyvtárából. A kéziratnak további, közel egykorú másolatai is fennmaradtak.⁵

Műfaj

A szabadságharc idején Rákóczi – részben mások közreműködését igénybe véve – számos műfajban alkotott, így mindenekelőtt a politikai publicisztika, beszéd, vitairat, katonai traktátus, politikai dialógus, elmélkedés és kiáltvány, levél és imádság szövegtípusaiban.⁶ A *Mémoires* műfajilag sajátosan hibrid mű, és köztes helyet foglal el a klasszikus politikai emlékirat és az augustinusi *confessio* között: az előbbinek helyenként az utóbbi bizonyos elemeivel színeztet, egyedi változata. Rákóczi nem tárgyilagos szemlélő, aki elrejtí önmagát, s csupán közvetve, másokról alkotott véleményein keresztül ismerhető meg, hanem tudatosan előtérbe állítja a saját személyiségét, feltárja élményeit, gondolatait is, annak ellenére, hogy mindvégig közéleti tevékenységét állítja a középpontba.

A *Mémoires* és a *Confessio* nemcsak keletkezését, hanem belső lényegét tekintve is kölcsönhatásban áll egymással. Eltérő önértelmezés keretében ugyan, de mindkettő feltárja politika és vallás szoros kapcsolatát, miközben folyamatosan reflektálja Rákóczi szellemi és lelki nyugtalanságát.⁷ Ugyanakkor a szövegek karaktere és megközelíthetősége alapvetően különbözik: míg a latin nyelvű, alapvetően spirituális karakterű *Confessió*ban Rákóczi egész addigi életének küzdelmeit ábrázolja, a francia nyelvű *Mémoires* a szabadságharc katonai eseményeit, az ezekhez fűződő diplomáciai tárgyalásokat és politikai eseményeket

⁵ KÖPECZI, *A bujdosó*, 551–553, 6. jegyzet. A *Confessio* és a *Mémoires* keletkezéstörténetét együtt tárgyalja HOPP, *Az író*, 915–921.

⁶ L. HOPP, *Az író*, 810–895; BORI Imre, Rákóczi Ferenc gyömrői beszédéről, *Híd* 67 (2003), 12, 1426–1432.

⁷ ROBERT EVANS, Preface, in FERENC RÁKÓCZI II, *Confessio Peccatoris. The confession of a sinner [...]*, translated and with notes by BERNARD ADAMS, preface by ROBERT EVANS, essay by GÁBOR TÜSKÉS, Budapest, Corvina, 2019, 7–12, itt: 7. BARBARA MAHLMANN kettős önéletrajznak („Doppel-Autobiographie”) nevezi a két művet. BARBARA MAHLMANN, Augustinus in der Confessio peccatoris und den Mémoires des Fürsten Ferenc Rákóczi II. in *Jansenisms and Literature in Central Europe*, ed. by GÁBOR TÜSKÉS and CHRISTOPH SCHMITT-MAASS, in collaboration with MICHEL MARTY, Bern, Peter Lang, 2023, 273–330.

állítja a középpontba. Az elhallgatás itt is jelen van, de – eltekintve az ajánló levéltől – hiányzik a *Confessio* radikális önmegalázása és spirituális, lírai hangvétele. A *Mémoires* közelebb áll a főúri emlékiratok francia hagyományához, mint a *Confessio*. Rákóczi itt egy másik arcát mutatja: a meg nem értett, sebezhető és végül kudarcot vallott szabadsághőst, aki bátran szembeszállt az idegen erőszak fenyegetéseivel, miközben felismerte az emberek állhatatlanságát és a világi dolgok hiábavalóságát. Az összképben a legyőzött felkelő háttérbe szorul az isteni előrelátás döntését elfogadó, várakozó száműzöttel szemben.⁸ Mindkét művet áthatja a rezignáció, a csalódás, egy sajátos fejedelmi melankólia,⁹ mindkettőben jelen van a törekvés a személyes mítosz megteremtésére, de a *Mémoires* elsődlegesen politikai és történeti célt követ, az augustinusi perspektíva csupán rejtett módon van jelen. A tónus derűsebb, a forma egységesebb és kidolgozottabb, a szemléletmód kevésbé bensőséges. Az elbeszélés perspektívája szándékosan korlátozott, ugyanakkor az igazság tudásának benyomását közvetíti.

A *Mémoires* történeti forrásértékét elsősorban az adja, hogy számos, máshonnan nem megismerhető tényről közöl a függetlenségi harc eseményeiről, résztvevőiről, katonai, politikai és diplomáciai összefüggéseiről, jelentős részben Rákóczi saját tapasztalatai alapján. Az események változó részletességű előadása mellett nagy teret kapnak a magyarázó kommentárok, a történeti, politikai, katonai és a társadalmat érintő fejtegetések, értelmezések. A mű jelentős részben a változékonnyal erőviszonyok függvényében alakuló katonai összetűzések, egyéni és csoportos átállások, győzelmek és vereségek, sikeres és sikertelen tárgyalások hosszú sorozatának Rákóczi nézőpontjából szemlélte, egységes keretbe foglalt krónikája. A diplomáciai tárgyalások során Rákóczi többnyire békülésre hajló, konstruktív személyiségnek ábrázolja önmagát, a szécsényi országgyűlés kapcsán a különböző felekezetek közti közvetítő szerepét állítja előtérbe. Az elbeszélő folyamatosan ingadozik a központi szereplő tetteinek, döntéseinek, dilemmáinak és tévedéseinek ábrázolása és az én háttérbe szorítása között.¹⁰ Ismételten hangsúlyozza, nem a saját dicsőségét kereste, hanem a nép szabadságának ügye motiválta. Nem tagadja a saját felelősségét; a kapitulációt a mű végén a gondviselésbe vetett bizalom jegyében, bizonyos távolságtartással ábrázolja. Igyekszik kritikusan szemlélni önmagát, cselekedeteit, szűkebb és tágabb környezetét; gyakran mérlegeli az okokat, körülményeket és következményeket. Kora átlagához képest modern felfogást képvisel például a társadalmi teherviselés és a vallási tolerancia kérdéseiben, a nép iránti jóindulata túllép a feudális-patriarchális szemléleten. Magyarország múlt- és jelenbeli helyzetének, a szabadságharc történetének és a vereségek okainak erkölcsi és lélektani

⁸ GARAPON, *L'image du prince François II Rákóczi*, i. m.

⁹ Jean GARAPON, François II Rákóczi, prince mélancolique de la Confessio peccatoris aux Mémoires, in *Jansenisms and Literature*, i. m.

¹⁰ GARAPON, *François II Rákóczi*, i. m.

reflexiókkal kísért textualizációját áthatja a múlt eszményítésének tendenciája és a hanyatlás eszméje, ami némi tragikus színezetet ad a műnek. A kritikai alapállás és a tudatosan vállalt személyes hang összeköti a művet a korabeli európai emlékirat-irodalom lényegében azonos célkitűzést követő darabjaival. Jelentősége a magyar irodalom és történelem számára összevethető például Samuel Pepys emlékirataival az angol, Saint-Simonéival a francia irodalomban.¹¹

Az elbeszélő többnyire olyan eseményeket jegyez fel, melyekben része volt, vagy amelyeket figyelemmel kísért. Az ábrázolt helyszíneken rendszerint maga is járt, a bemutatott szereplők többségét személyesen ismerte. Az eseményeket, helyszíneket és személyeket azonban nem egyforma részletességgel ábrázolja. A diplomáciai vonatkozások terén, még az általa folytatott tárgyalásokat illetően is, különösen visszafogott. Elhallgat fontos eseményeket, s tárgyi tévedések is előfordulnak.

Az ajánló levél

Az Örök Igazsághoz címzett, utólag a mű elé illesztett, külön címmel ellátott ajánló levélben Rákóczi minden igazság forrása és őrzője, a teremtmény és gondviselő Isten védelme alá helyezi önmagát és az elbeszélést. Elhárítja a tények elrejtésének gondolatát, és hangsúlyozza, az Igazság mellett akar tanúságot tenni:

Car le passé, le présent et l'avenir vous étant bien mieux connus qu'à moi, je regarderois comme une folie de vous cacher les faits, et comme un péché de donner une fausse couleur à ceux que je rapporterai. Le seul désir de rendre témoignage à la Vérité, lequel vient de vous, m'a persuadé que mon intention en procédoit aussi,¹²

A párbeszéd Istennel, ami az elbeszélő fő hivatkozási alapja, Rákóczi szándéka szerint kizár minden vitát az előadottak igazságáról. Emlékezete tévedhet, de szándékának komolyságát nem lehet kétségbe vonni. A hiányosságokkal tisztában van: mentegetőzik miattuk, és felhívja a figyelmet arra, hogy a levéltárában őrzött források alapján az utókor helyreigazíthatja emlékezetének kihagyásait, kiegészítheti és áthelyezheti a nem megfelelő helyen leírtakat:

¹¹ *Memoirs of Samuel Pepys, comprising his diary from 1659 to 1669, [...] and a selection from his private correspondence*, 2 vols., ed. by Richard BRAYBROOKE, London, Colburn, 1825; Louis de Rouvroy duc de SAINT-SIMON, *Mémoires*, 1691–1723, 18 vols., présentation de François-Régis BASTIDE et d'autres, Paris, Ramsay, 1977–1979.

¹² *Mém.*, 11.

Car votre bonté excusera en moi les manquemens de mémoire qui pourront être réparés par les protocoles, par les documens, par les lettres et par les relations de ceux qui étoient sous mes ordres, qui sont conservées dans mes Archives, par où la Posterité pourra ajouter à ceci bien des choses particulières ou transporter celles qui ne sont pas rapportées en leur place.¹³

Rákóczi kettős szerepben exponálja az elbeszélőt: magas születése révén Istennel folytat párbeszédet, ugyanakkor méltatlan teremtményként tekint önmagára, aki írásban ad számot tetteiről. Az ajánló levél elővételezi az önapológia és önkritika kettős célkitűzését, jelzi a történeti és az üdvtörténeti nézőpont kettősségét, kifejti a szerző műfaji elveit, és megfogalmazza írói hitvallását.¹⁴ Az Örök Igazság egyben az író kivetített ideálja, vezérelve: ő az általa elgondolt, „örökre” érvényes igazságot szeretné elmondani. Az ajánló levél hangvétele ennek megfelelően emelkedett, erősen retorizált, a *Confessio* bűnbánó, aszketikus alaphangjára emlékeztet, s élesen különbözik magának a műnek a stílusától. Itt is feltűnik az önvád, a saját bűnösség gondolata. Tekintettel a francia olvasókra, Rákóczi meggyőződéses katolikusnak ábrázolja magát, aki a felekezetek egyesítését a katolicizmus jegyében gondolta megvalósítani:

Quelques-unes pourront peut-être paroître désavantageuses à la Religion orthodoxe, mais non à la Patrie, dont la délivrance d'un joug étranger a été mon premier et principal but: persuadé qu'après avoir obtenu la possession paisible de ma Principauté de Transsilvanie, j'aurois une influence si nécessaire dans les Conseils du futur Roi de Hongrie que je pourrois rendre inutiles les conseils contraires à la Religion orthodoxe, et que dans la suite des tems, aiant établi l'union des esprits, je pourrois par les voies douces et pacifiques ramener les Religions séparées à la véritable Unité catholique.¹⁵

A leírt dolgok legnagyobb részét „a bűnös vágyakozás” és az önszeretet művének nevezi. Ostorozza saját hiúságát, gőgjét és a világi dicsőség keresését, s beismeri, gyakran meggondolatlanul és elbizakodottan cselekedett.¹⁶ Kijelenti, míg a *Confessióban* „szíve belsejét”, cselekvése motivációit tárta fel, itt „külső tetteiről” fog szólni, és a „meztelen igazságot” akarja elmondani, állítja.¹⁷

¹³ *Mém.*, 13.

¹⁴ Vö. HOPP, *Az író*, 921–926.

¹⁵ *Mém.*, 14.

¹⁶ „je confesserai en toute humilité que j'ai souvent agi inconsidérément, et plus souvent avec imprudence.” *Mém.*, 14.

¹⁷ „Je vous ai, dans les Livres de mes Confessions, exposé devant les hommes l'intérieur de mon cœur. Ici je rapporterai aux hommes, devant vous, mes actions extérieures.” *Mém.*, 12.

Az életútnak ez a szétoztása két műre jelzi, Rákóczi tudatosan szakított a lineáris önéletrajzi elbeszélés hagyományával. Tettei értékelésében az önkritika összekapcsolódik a predestinációs gondolattal. Hangsúlyozza, nem kíván minden részletre kiterjedni, s véleménye nem mindig egyezik a „nép” ítéletével.¹⁸ Amit előad, egyedül Isten ítéletére bízta,¹⁹ egyben nyomatékosítja a „meztelen igazság” elmondásának szándékát.²⁰ Ugyanakkor jelzi, tettei megítélésében az utókornak érdemes figyelembe vennie a korabeli viszonyokat, a fejedelmek és az udvarok szellemét:

Combien de productions d'esprit et de prévoyance humaine la Postérité ne trouvera-t-elle pas dans mes Négociations au dehors, qu'elle regardera la plupart comme trop vagues et trop étendues, si elle n'examine pas avec attention les circonstances des tems et le génie des Princes et des Cours avec qui il a fallu traiter!²¹

Önreflexió és múltértelmezés

Rákóczi önmagáról rajzolt képe a műben ugyancsak sajátos kettőséget mutat: jelzi az állandó ingadozást a kivételes történelmi szerep tudata és a saját esendőségének érzése, az „én” háttérbe szorítása és megerősítése között.²² A tömör, mértékletes, a túlzott részletezést általában kerülő előadásmód Rákóczi saját személyének kiemelését is szolgálja. Az elbeszélés további sajátosságai az előadás lendületes ritmusa, pontossága, eleganciája, a feltűnő hatások kerülése és a változatosságra törekvés. Az elbeszélés menetének ismételt megszakítása spirituális elmélkedésekkel teljes egészében hiányzik.

A történeti forrásértéket korlátozza Rákóczi szubjektív, gyakran szenvedélyes, néha elfogult nézőpontja és nemzeti függetlenségi szemlélete.²³ Elsősorban a közvetlen környezetéhez tartozó személyeket ismerte jobban, míg a tőle távoli hadszíntereken működő tisztek és katonák tevékenységét, az ottani eseményeket

¹⁸ „Je sais que j'excuserai bien des choses que la voix du peuple a condamnées, que j'en condamnerai d'autres que l'ignorance du vulgaire a prises ou estimées.” *Mém.*, 13.

¹⁹ „Que le jugement de ce que je dois rapporter soit toujours à vous, O VERITE ETERNELLE!” *Mém.*, 13.

²⁰ „Recevez cette pure intention que j'ai de rapporter la vérité toute nue dans ce que j'ai fait.” *Mém.*, 15.

²¹ *Mém.*, 14.

²² GARAPON, *François II Rákóczi*, i. m.

²³ VÖRÖS Imre, Objektivitás és szubjektivitás Rákóczi Emlékirataiban, in *Rákóczi-tanulmányok. A II. Rákóczi Ferenc születésének 300. évfordulója alkalmából rendezett tudományos ülés-szak előadásai*, ELTE Bölcsészettudományi Kar, szerk. SINKOVICS István, GYENIS Vilmos, Budapest, ELTE BTK, 1978, 106–115.

nem mindig tudta reálisan értékelni. Előfordul, hogy egy-egy szereplő jellemzésében visszavetít későbbi történéseket és érzéseket, ami ugyancsak torzításhoz vezet. Ítéletei másokról néha kíméletlenek. Olykor hiányzik a politikai éleslátás, s viszonylag ritkán foglalkozik a kül- és belpolitikai folyamatok mélyebb összevetőivel. Nyíltan beismeri, hogy sokszor meggondolatlanul és körültekintés nélkül cselekedett. Önkritikája többnyire valós alapon nyugszik, de az önkritika gyakran túlzó, s a túlzás nem kis részben a védekező és vezeklő magatartásból következik. A kritikai kiadás tárgyi jegyzetei több ponton rámutattak az emlékiró név- és rangtévesztéseire, kronológiai és földrajzi tévedéseire, emlékezetének pontatlanságaira, csúsztatásaira, későbbi szándékainak visszavetítésére és más forrás által nem megerősített állításaira.²⁴

Megkülönböztetett figyelmet fordít Rákóczi a katonai kérdésekre és a társadalmi összetevőkre. Ismételten foglalkozik a felkészültség, az alkalmasság és a tábori hangulat kérdéseivel, többször tárgyalja a pénz, a fegyver és a szervezetség hiányának problémáit. Elemzi a különböző társadalmi csoportok helyzetét, érdekeit, politikai nézeteit. Feltárja az arisztokrácia, a klérus és a nemesség hibáit, bemutatja a jobbágyság kettős adóztatásának következményeit, világosan láttatja a társadalmi ellentéteket. Viszonylag keveset törődik Magyarország és Erdély gazdasági helyzetével, amit többnyire a császári kizsákmányolás vagy a háború következményeinek tükrében szemléltet. A szabadságharc kudarcáért a fegyver és a pénz hiányát, a francia segítség szerény mértékét, a pestist és saját túlzott becsvágyát okolja elsősorban. Diplomáciai sikertelenségét a korabeli viszonyokkal, a francia külpolitika érdektelenségével és némely képviselőinek rosszindulatával magyarázza. Magyarország külpolitikai lehetőségeit, a Franciaországtól várható segítséget és saját szerepét egyaránt túlértékeli, miközben tévesen ítéli meg a nemzetközi érdekek és erőviszonyok alakulását. Nyomon követhető a folyamat, melynek során Rákóczi katonai és politikai tekintélye fokozatosan csökkent, befolyását a béketárgyalásokra fokozatosan elveszítette, és egyre inkább egy nagy európai diplomáciai játék eszközévé vált. Nem ismerte fel, hogy a nagyhatalmi politikát Magyarországról nem vagy csak nagyon kis mértékben lehet befolyásolni, s e politika alakulása egyre inkább korlátozta az ország mozgásterét és a saját lehetőségeit. Nem észlelte azt sem, hogy az Oszmán Birodalom elvesztette katonai és technikai fölényét, és jelentős hátrányba került Európához viszonyítva. Miután a katonai vereséget követően elhagyta Magyarországot, a *Mémoires* befejező részében arról ír, reméli, hogy egykori francia támogatója vagy jövőbeli orosz szövetségese segítségével megfordíthatja az események menetét.

²⁴ *Mém.*, 463–477. Rákóczi Károlyi-portréjához vö. KÖPECZI Béla, Rákóczi Károlyi-portréja, in *Uő, Rákóczi útjain. Tanulmányok*, Budapest, Lucidus Kiadó, 2004, 151–162.

Több érv szól az állítás mellett, mely szerint a *Mémoires* bizonyos értelemben a szabadságharc folytatása írói eszközökkel.²⁵ A mű irodalmi értékét elsősorban az adja, hogy Rákóczi lényeglátó, érzékeny portrékat rajzol több kortársáról, elevenen ábrázolja a harcok, tárgyalások jeleneteit, táj- és terepleírásai éles megfigyelőképeségről, a jellegzetes vonások kiemeléséről tanúskodnak. Különlegessé teszi a művet a személyes hang, az önreflektív gesztusok változatossága és az alkalmazkodási kísérlet a francia klasszicizmus stílusmintáihoz.

A *Confessióban* Rákóczi mellőzte a szabadságharc történetének elbeszélését, és tudatosan elválasztotta a két művet. Más a műfaj, a nyelv és a rendeltetés, ugyanakkor a két mű tartalmilag és szemléletileg szorosan összetartozik, s kiegészíti egymást időrendi értelemben is. Bár az utókort mint közönséget Rákóczi mindkét munkában figyelembe vette, a *Mémoires*-t sokkal inkább a korabeli politikai nyilvánosságnak, a nyugat-európai közvéleménynek szánta, mint a *Confessiót*. Míg az utóbbi nyelvül a latint, az előbbiül a franciát választotta. Ugyanazt az eseményt esetenként más felfogásban, más hangsúlyokkal beszéli el a két műben, s a szereplők jellemzése sem mindig fedi egymást. A *Confessio* 1718 februárjában megkezdett II. könyvében már figyelembe vette a *Mémoires* tartalmát, s visszaultra arra. Fő célja a *Mémoires*-ral az volt, hogy tájékoztassa az európai közönséget szándékairól, a szabadságharc okairól, s igazolja cselekedeteit. A spanyol örökösödési háborút lezáró békekötés után ismét a nemzetközi közvélemény elé akarta vinni Magyarország és Erdély ügyét, s megkísérelte ellensúlyozni a bécsi udvar propagandatevékenységét. Emellett igazolni szeretne volna a vesztes harcot, az el nem ért győzelemért hozott tetemes áldozatot. Nem lehetetlen, hogy terve a *Mémoires* és más, Magyarországgal és a szabadságharccal kapcsolatos dokumentumok együttes kiadására már Grosbois-ban megszületett.

Fő forrásként Rákóczi saját emlékezetére hivatkozik, írott forrásokat nem nevez meg. A megíráshoz használt forrásokat illetően azonban tekintetbe veendő, hogy 1716 előtti levelei és politikai iratai tartalmazznak olyan gondolatokat, amelyek visszatérnek a *Mémoires*-ban. Feltételezhető, hogy személyes iratait, a tábori-udvari, diplomáciai és országgyűlési naplók egy részét magával vitte az emigrációba. A lengyelországi tartózkodás alatt született diplomáciai levelezésben visszanyúlt a korábbi évek irataihoz, melyeket vagy melyek egy részét tovább szállíthatta Franciaországba, s művében felhasználhatta azokat. Halála után bizonyos iratait a konstantinápolyi francia követségen őrizték, majd 1771-ben Franciaországba küldték, a Külügyminisztérium Levéltárában azonban nyomuk veszett. Fontos közvetett forrás volt mások, így a követek, tábornokok, katonák szóbeli elbeszélése. Az 1711-es év eseményeinél például

²⁵ A *Mémoires* valóságsszemléletéhez vö. Hopp, *Az író*, 926–940.

kifejezetten hivatkozik megbeszélésére Pálffy János császári tábornokkal, melyből értesült a lipótvári és trencsényi csaták korábban leírt részleteiről.²⁶

Az elbeszélés kronológiája

Az ajánló levelet követően a *Mémoires* szövegét kizárólag a bekezdések osztják kisebb-nagyobb gondolati egységekre, más szerkezeti tagolás nincs a műben. A szabadságharc eseményeit Rákóczi nagyjából időrendben adja elő. Az évek közti határokat többnyire a szöveg jelzi, s ahol nem, a határok könnyen felismerhetőek. A *Confessió*hoz fűződő szoros tartalmi kapcsolatot mutatja, hogy a *Mémoires* az elbeszélő hazafias önvallomásával indul, a mű elején hiányzik a szabadságharc előzményeinek bemutatása, míg a befejező részben az elbeszélő utal a háborút lezáró békekötés utáni tárgyalásokra és más diplomáciai akciókra. Némi törést jelent az előadásban, hogy Rákóczi az 1704-es események előtt tekinti át az előző két évszázad magyar szabadságharcjait, majd az általa vezetett szabadságharcot beilleszti a szabadságjogok védelmében folytatott nemzeti háborúk történetébe. Itt mutatja be és bírálja a rendi társadalmat, elemzi a jogfosztott parasztság helyzetét, miközben a függetlenségi eszmét összekapcsolja a szociális gondolatokkal.

A fő tartalmi egységek a különböző hadi ütközetek, ostromok, vár- és városfoglalások, csapatmozgások, országgyűlések és béketárgyalások leírásai, a győzelem és vereség okainak indulatoktól nem mindig mentes mérlegelése, a taktikai kérdések tárgyalása és a tanulságok rögzítése. Az 1703-as év eseményeihez tartozik Rákóczi Magyarországra érkezése Lengyelországból jobbágyai hívására, a felkelés megszervezése, a nemesség szegényebb rétegeinek csatlakozása és a harc kiterjedése az ország egyre nagyobb területére. A következő évből kiemelhető a tábornokok közti nézeteltérések és az egymás iránti bizalmatlanság szemléletes ábrázolása, a dunántúli hadjáratok, a hadseregen belüli és a vallási felekezetek közti konfliktusok, továbbá Rákóczi megválasztása Erdély fejedelmévé. 1705 eseményei közül Rákóczi többek között elbeszéli Des Alleurs márkí, XIV. Lajos követének fogadását, leírja megválasztását a magyarországi szövetséges rendek fejedelmévé, és előadja kísérletét a császári csapatok Erdélybe vonulásának megakadályozására. Ugyanitt foglalja össze a hadsereg kritikus állapotát. Visszatekintve a szécsényi országgyűlés vallásügyi tárgyalásaira jelzi, igyekezett megakadályozni, hogy a vallás és bármely felekezet ügyét a konföderáció érdekei elé helyezték:

²⁶ „Nous nous entretenmes avec Palfy bien avant dans la nuit sur les actions passées de la guerre. Je sus de lui les particularités que j'ai rapportées sur les affaires de Léopoldstat et de Trenchin.” *Mém.*, 195.

Rien ne me fut plus pénible que d'accomoder les prétentions des Protestants. Ils prétendoient l'exécution des Loix établies en leur faveur, et la restitution de 90 Temples spécifiés dans le Traité de Paix de Tirnau, [...]. Les violences que notre Clergé avoit exercées sous les Allemands, le rendoient odieux aux autres. En effet, ils y étoient accoutumés et vouloient y dominer. Il me falloit ménager ce premier Etat du Royaume par devoir de Religion, par justice et par politique; mais il falloit aussi rendre justice aux autres, en vertu des Loix et du serment que je venois de prêter. Enfin il y avoit de l'aigreur entre les deux partis, ce qui rendoit l'accomodement beaucoup plus difficile. [...] Mon système étoit de fair désister les Protestants du droit de leurs prétentions, pour venir à un accord amiable, fondé uniquement sur la liberté des consciences et sur l'exercice du culte convenable à chaque Religion. Je réussis dans ce dessein par la voie de longs raisonnemens et de la persuasion. [...] Mais cette affaire délicate, et la plus dangereuse pour notre Confédération, fut terminée en trois jours, avec une satisfaction et un acquiescement intérieur des parties.²⁷

A következő évből a hadi események mellett beszámol feleségének és nővérének császári engedéllyel nála tett látogatásairól, a szenátus miskolci ülésének határozatairól és a nagyszombati béketárgyalások fordulatairól. 1707 történései közül említést érdemel az erdélyi fejedelmi beiktatás, a hanyatlás első jeleinek és okainak, az ónodi országgyűlésnek és Rákóczi diplomáciai erőfeszítéseinek a részletes ábrázolása. A Habsburgoknak az országgyűlésen bekövetkezett trónfosztásáról azonban Rákóczi feltűnően röviden szól.²⁸ 1708-tól egyre szűkszavúbb az előadás, s az elbeszélő tudatosan elhallgatja az események egy részét, noha részt vett azokban. Ettől kezdve mind nagyobb hangsúlyt kap a veszteségek és a felkelés visszaszorulásának a bemutatása, az okok keresése és a különféle nehézségek részletezése. Az utolsó évből kiemelkednek a Rákóczi Lengyelországba távozásának körülményeivel foglalkozó fejtegetések. Az ország elhagyását a szenátus Magyarországon maradt részének akaratával indokolja, a fejedelmi címhez való ragaszkodást erdélyi tanácsosai kérésével és a rendek által történt megválasztásával magyarázza. Ugyanitt jelzi, tudatosan hallgatja el a háború alatt folytatott külföldi tárgyalásait.²⁹

²⁷ *Mém.*, 117–118.

²⁸ Az újabb kutatások szerint a Habsburgok trónfosztása nem a nemesség egészének álláspontja volt, még a konföderáción belül sem. PULYAI János, *Szatmári békeség*, s. a. r., bev., jegyz, mutatók Mészáros Kálmán közreműködésével BÁNKÚTI Imre, Budapest, Nap Kiadó, 2007 (Rákóczi Források), Bevezetés, 7.

²⁹ „Plusieurs raisons m'ont empêché de rapporter dans ces Mémoires les négociations étrangères que j'ai antreprises pendant cette guerre.” *Mém.*, 199.

Történelem- és valóságsszemlélet

A műben megnyilvánuló történelemfelfogás egyszerre realista, etikai szempontoktól vezérelt és teocentrikus jellegű. Kapcsolódik a szabadságharc publicisztikájának történelemszemléletéhez, s lényegében azonos a *Confessio* látásmódjával. Az ember sorsát Rákóczi szerint – az eseményekre utólag visszatekintve – az isteni gondviselés határozza meg; a történelmet – többek között Bossuet és Fénelon nézeteivel egybehangzóan – a gondviselés művének tartja. Ez a történelemfelfogás adja az eszmei alapot fő politikai célkitűzésének bemutatásához: Magyarország és az Erdélyi Fejedelemség elvesztett szabadsága visszaszerzésének és a magyar törvényeket megsértő Habsburg uralkodók elleni felkelés jogosságának hangsúlyozásához. A célt a különböző társadalmi csoportok, népek és felekezetek összefogásával szeretné megvalósítani. Szabadságvágya kapcsolódik a 17. századi magyar politikai gondolkodás függetlenségi hagyományához, azon belül elsősorban Zrínyi Miklós elképzeléseihez. Ismételten hangsúlyozza, az ország függetlenségének helyreállítását Istentől rendelt kötelességnek és nemzeti küldetésnek tekinti. A *Mémoires* ezzel egyszerre közvetít egy aktuális politikai gondolatot és képvisel egy morális magatartást.

Fénelon *Télémaque*-ja, az uralkodói bölcsesség regény formában megfogalmazott kézikönyve, amelyet Rákóczi bizonyosan ismert, más pontokon is segít megvilágítani Rákóczi múltjának az elbeszélő által adott olvasatát. Mint Jean Garapon rámutatott, Fénelont és Rákóczit egyaránt alapvető bizalmatlanság jellemzi az emberi természettel szemben, ez azonban nem akadályozza meg hőseit a cselekvésben.³⁰ A *Confessio* kapcsán korábban említett gondolatpárhuzamok érvényesek a *Mémoires* esetében is. Ez egyben aláhúzza a megfigyelést, amely szerint Rákóczi múltábrázolását irodalmi emlékezete is motiválta.

Rákóczi történelem- és valóságsszemléletét jellemzi annak többszöri említése, hogy a nemzet érdekeit mindig előbbre helyezte saját érdekeinél.³¹ Ugyanakkor elhallgatja: az erdélyi és magyarországi politikai elit nem elhanyagolható része elhatárolta magát a szabadságharctól. Nem vagy csak áttételesen nevezi meg a veszteségeket,³² amelyeket a szabadságharc Magyarországnak és Erdélynek okozott.

Az elbeszélés középpontjában mindvégig Rákóczi alakja és személyisége áll. Az események fő irányítójaként állítja be magát, noha a valóságban csak részben, és az időben előre haladva egyre kevésbé volt az. Az elbeszélő az ő szemével

³⁰ GARAPON, *François II Rákóczi*, i. m.

³¹ Így pl.: „Mais aiant entrepris la guerre pour la liberté de ma propre Patrie et voyant tous les Ordres du Royaume dans un si grand mouvement et fermentation, je crus qu’il ne seroit pas bienséant ni convenable à mon honneur, d’abandonner les intérêts de ma Patrie pour une Couronne étrangère et pour mon avantage particulier [...]” *Mém.*, 50–51.

³² Vö. pl. MÉSZÁROS Kálmán, A Rákóczi-szabadságharc hősi halottai – és akik megsíraták őket (1703–1705), *Napút* 22 (2020), 4, 11–25.

láttatja az eseményeket, helyzeteket és személyeket, s mindezeket nagy megjele-
nítő erővel idézi fel. Különösen az első két év eseményeit részletezi, elsősorban
azokat, amelyekben tanúsította kitartását, bátorságát és emberségét, katonai és
politikai rátermettségét, de nem hallgatja el azokat sem, amelyekben kudarcot
vallott. Az ütközeteket és tárgyalásokat a hadvezér, illetőleg a diplomata szem-
szögéből ábrázolja. 1708-tól az előadásmód egyenetlen, megjelenik a végkifejlet
előérzete. A befejező részben élénk vonásokkal, indulatoktól sem mentesen
rajzolja meg tárgyalásait a békekötést előkészítő Károlyi Sándorral és Pálffy
Jánossal, mérlegeli a kudarc okait, és indokolja saját álláspontját.³³ Rákóczi és
Pálffy vajai tárgyalásáról (1710. január 31.) hiteles egykorú források nem állnak
rendelkezésre, Rákóczi leírása hét évvel az események után készült. Az általa
leírtak bizonyos részleteinek ellentmondó forrás Ebergényi László altábornagy
titkára, Bivolínyi István töredék naplója.³⁴

Az előadás dinamikáját a leírások, jellemrajzok, társadalmi, politikai és dip-
lomáciai fejtegetések sűrű váltakozása adja. A lényegre törő, tömör leírásokban
Rákóczi gyakran figyelmet fordít a részletekre, s szemléletesen idéz fel helyzetek-
ket, körülményeket és párbeszédet. A csatajelenetek ábrázolásában törekszik
a technikai kérdések és stratégiai helyzetek pontos visszaadására, érzékelteti a
hadsereg állapotát, a katonák és a tisztek magatartását, hangulatát. Néha rövid
novellisztikus részleteket és tájleírásokat illeszt az elbeszélésbe. A főtisztekről
rajzolt eleven portréiban a cselekedetek motivációira és a belső tulajdonságok-
ra összpontosít, s törekszik a személyesen ismert alakok árnyalt bemutatására.
Hosszan sorolja például Bercsényi Miklós főgenerális negatív tulajdonságait,
ugyanakkor védelmébe veszi őt a szerinte igaztalan vádakkal szemben.³⁵ Nevelő-
apja, Thököly Imre jellemzésében a Törökországból hazatért magyarok szájába
adja Thököly sajátos hadviselési módjának és törökbarát politikájának ironikus
bírálatát. Viszonylagos tárgyilagosságra törekszik a szatmári békeszerződés
aláírása miatt a *Confessio* II. könyvében hitszegőnek és hazaárulónak nevezett
Károlyi Sándor bemutatásában.³⁶ Külön figyelmet fordít a külföldi katonák és

³³ Az újabb kutatások fényt derítettek arra, hogy Rákóczi *Mémoires*-ban is tanúsított op-
timizmusa a szabadságharc utolsó szakaszában és a békekötést követően a cár segítségé-
vel kapcsolatban megalapozatlan volt. PULYAI, *Szatmári békesség, i. m.*, Bevezetés, 17–18, 28.

³⁴ PULYAI, *Szatmári békesség, i. m.*, Bevezetés, 18–19. Vö. *Bene regi – a király javára. Ebergényi
László császári altábornagy szerepe a szatmári békekötésben. Ebergényi László válogatott levelei és
Bivolínyi István töredék naplója (1710–1711)*, s. a. r., bev., mutatók MÉSZÁROS Kálmán, ford.,
jegyz. BÁNKÚTI Imre, Budapest, Nap Kiadó, 2010 (Rákóczi Források).

³⁵ Zolnai Béla szerint a Bercsényi-portré „kissé erős vonásokkal készült”, de nem hagy-
ható figyelmen kívül az események megértésénél. ZOLNAI, *Rákóczi*, 150.

³⁶ A vád Károlyi „árulása”-ról, melyet az 1711. március 14-ei eskütellettel követett volna
el, az újabb kutatások alapján nem igazolható. PULYAI, *Szatmári békesség, i. m.*, Bevezetés,
22–23. Vö. továbbá KÖPECZI, *Rákóczi Károlyi-portréja, i. m.*

diplomatak, köztük elsősorban a franciák bemutatására. A mellékszereplőket tömören, gyakran csak egy-két szóval, de lényegre törően jellemzi.

Jean Garapon felhívta a figyelmet a párhuzamokra Rákóczi *Mémoires*-ja és a műfaj két 17. századi francia klasszikusa, Retz bíboros és La Rochefoucauld emlékiratai között.³⁷ Eszerint a bíboros évtizedekkel korábban készült, először 1717-ben megjelent emlékirataival rokon vonás például az elbeszélésbe illesztett politikai reflexiók sorozata, a hamis hírek és a lélektani tényezők stratégiai jelentőségének felismerése, az elegáns portrék sorozata és az anekdoták. La Rochefoucauld emlékirataival³⁸ a múlt utáni sóvárgás, a világos látásmód és a sorsnak való alávetés gondolata tekintetében találhatók párhuzamok elsősorban.

Kéziratok, megjelenés

A francia nyelv nem volt Rákóczi természetes közege. Nyelvi, stílusbeli tudatosságát jelzi, hogy két évvel halála előtt igénybe vette a rodostói udvarba érkezett César de Saussure segítségét a nála maradt kéziratpéldány szövegének javításában. A stílus így is mutat bizonyos egyenetlenségeket, de a kortársak többnyire megértéssel fogadták ezeket. A *Mémoires* prózáját a tömör, ugyanakkor lendületes fogalmazás, viszonylagos kiegyensúlyozottság és a retorika szabályainak szem előtt tartása, eszközeinek mértékletes alkalmazása jellemzi. A stílusjegyek közé tartoznak a logikus mondatszerkesztés, a visszafogott érzelmesség, a retorikai kérdések, az elhallgatás alakzatai, az ironia és az önironia. Sajátos ellentét feszül az ajánló levél emelkedett, patetikus stílusa, teátrális gesztusa és a mű túlnyomórészt valósághoz közeli, mértéktartó előadásmódja között.

A *Mémoires*-nak több, kisebb-nagyobb eltéréseket tartalmazó francia nyelvű kézírata maradt fenn. Kovács Ilona megállapította, hogy a másolatok egyik része diktálás után készült, másik részük másolás útján jött létre.³⁹ Van olyan kézirat, amelyet egy ismeretlen francia lektor nyelvileg alaposan átjavított, a magyarországi tulajdonnevek írását azonban következetesen elrontotta, és helyenként eltorzított értelmű mondatokat hozott létre. Emellett van olyan változat, amely

³⁷ GARAPON, *François II Rákóczi, i. m. Cardinal de RETZ, Mémoires, texte établi, présenté et annoté par Simone BERTIÈRE*, Paris, Garnier, 1999 (La Pochothèque: Classiques Garnier). Vö. Ferenc TÓTH, *Le voyage imaginaire du cardinal de Retz au pays des Magyars. La réception des Mémoires du cardinal de Retz en Hongrie*, in *Nouveaux regards sur les Mémoires du Cardinal de Retz. Actes du colloque organisé par l'Université de Nantes, Nantes, Château des Ducs de Bretagne, 17 et 18 janvier 2008*, éd. par Jean GARAPON et Christian ZONZA, Tübingen, Günter Narr, 2011 (Biblio 17), 203–213.

³⁸ *Nouvelle collection des Mémoires pour servir à l'histoire de France, depuis le XIII^e siècle jusqu'à la fin du XVIII^e [...]*, par MM. MICHAUD [...] et POUJOULAT, t. 5, Montglat, La Rochefoucauld, Gourville, Paris, Éditeur du Commentaire analytique du Code civil, 1838, 369–485.

³⁹ Kovács Ilona, Rákóczi irodalmi profilja, *Napút* 22 (2020), 4, 121–134.

nyelvileg ugyan kifogásolható, de a tulajdonneveket helyes alakban adja vissza. Kovács Ilona feltételezi, Rákóczi talán nem hiúságból tartózkodott francia szövegei javításától vagy javíttatásától, „hanem valamiféle önkorlátozás érvényesült nála írás közben, amit később sem akart feloldani.”⁴⁰ Az önkorlátozás pontos okai egyelőre tisztázatlanok.

Az egyik kéziratot Saussure tájékoztatása szerint Rákóczi 1734-ben átadta Louis Molitard-nak, testőrsége egyik tagjának, aki az év végén Párizsba vitte, de a fejedelem megígértette vele, hogy nem adják ki, amíg él.⁴¹ A kézirat Saussure szerint „egy abbé” kezébe került, és valószínűleg ő juttatta el azt a kiadóhoz. A mű Rákóczi halála után négy évvel, 1739-ben jelent meg először az *Histoire des Révolutions de Hongrie* című gyűjteményben. A gyűjteményt, amely francia és holland nyomdászok, réz- és fametszők és könyvkereskedők együttműködésével készült és terjedt, Jean Neaulme hágai nyomdász és könyvkereskedő adta ki két különböző formátumban.⁴² Az első rész a Magyar Királyság megalapítástól 1699-ig, a Szent Liga és a török Porta karlócai békekötéséig összefoglalja az ország történetét. A második rész előadja az 1703–1711 közti függetlenségi harc előzményeit, lefolyását, következményeit Rákóczi életrajzával együtt, és ezekkel kapcsolatos dokumentumokat közöl. Az első és második részt föltehetően Brenner Domokos szepesi prépost, Rákóczi diplomatája állította össze. A harmadik részben, azaz a negyedretű kiadásban a második kötetben, a nyolcadrétű kiadásban az ötödik kötetben és a hatodik kötet elején található Rákóczi *Mémoires*-ja, egy nyelvi szempontból kifogásolható kézirat alapján. Az utolsó rész gróf Bethlen Miklós apokrif önéletírásának rövidített változatát tartalmazza. Az apokrif Bethlen-önéletírást Dominique Révérend, az 1670-es években Erdélyben járt francia diplomata állította össze, s ez 1736-ban már megjelent önállóan.⁴³ Rákóczi művéhez Prosper Marchand, a gyűjtemény sajtó alá rendezője készített kommentált hely- és névmutatót, s az egész összeállításhoz részletes tartalomjegyzéket.

A gyűjtemény megjelenéséről és terjesztéséről hírt adtak fontos periodikák, köztük például a *Journal des Sçavans* és a *Mémoires de Trévoux*.⁴⁴ Hosszabb is-

⁴⁰ Uo., 129.

⁴¹ De Saussure Césárnak II. Rákóczi Ferenc udvari nemesének törökországi levelei 1730–39-ből és följegyzései 1740-ből, közli THALY Kálmán / *Lettres de Turquie (1730–39) et notices (1740) de César de Saussure gentilhomme de la cour de S. A. S. le prince François Rákóczi II. concernant les dernières années de ce prince*, communiqués en texte original français et en traduction hongroise avec une preface et des remarques historiques par Coloman de THALY, Budapest, Magyar Tudományos Akadémia, 1909, 290.

⁴² *Histoire des Révolutions de Hongrie [...]*, t. I–II. és t. I–VI, La Haye, Jean Neaulme, 1739.

⁴³ *Mémoires historiques du Comte Bethlen-Niklos, contenant l’histoire des derniers troubles de Transylvanie*, 2 vols., Amsterdam, Jean Swart, 1736. Vö. KÖPECZI Béla, Bethlen Miklós francia emlékiratai, *Irodalomtörténeti Közlemények* 59 (1955), 296–304.

⁴⁴ Rákóczi *Mémoires*-jának utóéletéhez részletesen I. KÖPECZI, II. Rákóczi Ferenc Emlék-iratai, i. m., 437–441; Uő, *A bujdosó*, 563–566.

mertetések között róla a Desfontaines abbé szerkesztette *Observations sur les écrits modernes* 1739-ben, Prévost abbé folyóirata, a *Le Pour et Contre* 1739-ben és 1740-ben, valamint a *La Nouvelle Bibliothèque* 1740-ben. A gyűjtemény, benne elsősorban Rákóczi *Mémoires*-ja ettől kezdve folyamatosan hatott a francia történetírára és politikai gondolkodásra, s évtizedekig befolyásolta Európa képét Magyarországról, a magyar történelemről és a magyarokról.

Az *Histoire des Révolutions de Hongrie* példányai gyakran előfordultak a 18. századi könyvtárakban. Voltaire utalt rá az *Essai sur les mœurs* egyik helyén; a *Candide* befejezésében is megemlékezett Rákóczi-ról. Claude Michel de Sacy forrásként használta a *Mémoires*-t, miközben elismeréssel, ugyanakkor kritikusan szól Rákóczi alakjáról és a szabadságharcról *Histoire générale des Hongrois* című, 1778-ban Párizsban kiadott, Mária Teréziának ajánlott munkájában. Magyarországon a cenzúra tiltotta a gyűjtemény terjesztését, mégis megvolt több magánkönyvtárban. Egy 1779-es császári cenzori vélemény elítélte a könyvet a Habsburg-házat bíráló kifejezések miatt, de olvasását „tanult emberek számára” hasznosnak találta. Az 1780-as évek Magyarországon a *Mémoires* ösztönözte a Habsburg-ellenes nemesi ellenállást; a jakobinus mozgalom néhány tagja az *Histoire des Révolutions de Hongrie* jelentőségéről levelezett. A történetírás csak a 18/19. század fordulóján fedezte fel a *Mémoires*-t, amikor több, teljes vagy részleges latin fordítása készült, ezek azonban kéziratban maradtak. Az első teljes magyar fordítás 1839/40-ben készült el, de a mű csak 1861-ben jelent meg először magyarul.⁴⁵ Öt év múlva kiadták a magyar fordítás Thaly Kálmán, a Rákóczi-kor kutatója és a Rákóczi-kultusz fő terjesztője által átdolgozott változatát, amely 1872-ben már az ötödik kiadásban látott napvilágot.⁴⁶ A ma is használt, irodalmi igényű magyar fordítás 1948-ban, ennek a kritikai kiadás számára átdolgozott változata 1978-ban jelent meg.⁴⁷ A fordítások hűen tükrözik a mű és az általa közvetített politikai gondolat és morális magatartás koronként változó értelmezését. A kritikai kiadás megjelenése óta eltelt közel ötven évben nagymennyiségű új hadtörténeti, politikai- és diplomáciatörténeti és más ismeretanyag halmozódott fel a szabadságharccal kapcsolatban. Ennek birtokában érdemes lenne mérlegelni és tervbe venni egy új kritikai kiadás elkészítését.

⁴⁵ II. Rákóczy Ferencz emlékirata a magyar hadjáratról 1703–1711, közli RÁTH Károly (ford. L. Gy.), Győr, Sauervein Géza, 1861.

⁴⁶ II. Rákóczi Ferencz fejedelem emlékiratai a magyar háborúról, 1703-tól végéig (1711), kiad. THALY Kálmán, 5. javított, történelmi jegyzetekkel kísért, s Rákóczi végrendeletével és a bujdosók sírfeliratával bővített jutányos kiadás, Pest, Ráth Mór, 1872.

⁴⁷ II. Rákóczi Ferenc Emlékiratai, Saint-Simon emlékirat-részleteivel, jegyz. THALY Kálmán, ford., bev. VAS István, Budapest, Révai, 1948; *Mém.* A Magyar Remekírók sorozatban 1979-ben megjelent VAS István-féle fordítás több eltérést tartalmaz az 1978-as kritikai kiadás magyar szövegéhez képest.

A pátria képe az önéletrajzi írásokban

Az önéletrajzi írások pátriaképét eddig nem vizsgálták módszeresen. Ebben a fejezetben arra a kérdésre keresünk választ, milyen képet rajzol a fejedelem a száműzetésből visszatekintve Magyarországról és Erdélyről, az ország történelméről, társadalmáról és gazdaságáról, hogyan ábrázolja a szabadságharc előzményeit, katonai és más összefüggéseit, s milyen minták, motívumok és gondolati alakzatok határozzák meg az elhagyott haza képét. Választ keresünk a kérdésre, a Habsburgok uralmi ambíciói, a nemzeti ellenállás és a patriotizmus összefüggésében hogyan alkalmazza Rákóczi a tényszerűséget, milyen módon hozza létre a szerzői fikciót és a fikcionalitást, milyen eszközökkel és milyen céllal funkcionálizálja a haza képét.

A források

A *Confessio peccatoris* és a *Mémoires* korábbi vizsgálatának eredményeiből ebben az összefüggésben is érdemes kiemelni a két mű félfikciós jellegét, továbbá azt, hogy a fikcionalizálás pontos mértékét, eszköztárát, a történetileg hiteles leírás és a fikció közti határt nehéz pontosan meghatározni. Van olyan vélemény, amely szerint Rákóczi reálisan ír az ország állapotáról, egy másik felfogás szerint azonban a saját politikája szempontjából ábrázolja és értelmezi a császári kormányzat álláspontját, az udvari csoportok érdekeit és a magyar viszonyokat.¹

A két munka első olvasásra nem tűnik másnak, mint az életrajz, illetőleg annak egy része variációinak, augustinusi értelemben vett *retractatio*jának. A figyelmes olvasás azonban új részletekre is fényt derít. A grosbois-i kamalduli kolostor döntő helyszínné vált Rákóczi számára, ahol megtalálta írói hangját, és ahova gondolatban újra meg újra visszatért. A *Confessio* egyik különlegessége, hogy történeti, politikai, erkölcsi és vallási felfogását Rákóczi következetesen a saját életére és a magyar történelemre vonatkoztatja. A vallási konfesszió augustinusi hagyományát keresztezi a politikusi hivatást középpontba helyező önéletrajzok vonulatával. Az elbeszélésbe szövi bele a gondolati elemeket és személyes véleményét, s bár a hátteret és a fő motivációt a szabadságharc és annak igazolása adja, ennek részletes történetét a *Mémoires*-ban beszéli el. Magyarország történetének

¹ R. VÁRKONYI, *Narráció*, 185, 196; KÖPECZI, *A bujdosó*, 554–556.

és jelen viszonyainak bemutatása a *Confessióban* folyamatosan váltakozik a személyes múlt eseményeivel, a szabadságharc előzményeinek és néhány fontosabb mozzanatának felidézésével, a bibliai idővel, a teremtés örökkévalóságával, saját lelki életének aktuális helyzetével és az elképzelt jövővel. Az elbeszélte tények egy „magasabb igazság” megerősítését szolgálják.

Politikai, államelméleti elképzeléseit Rákóczi gyakran vallási szimbólumok, allegóriák és metaforák segítségével fejezi ki vagy sejteti. A száműzetésben is nyája, azaz Magyarország és Erdély népe pásztorának tartja magát, aki a nép szószólója akar lenni Isten előtt. Providenciális történelemszemlélete értelmében túlzott módon önmagát vádolja, hogy rosszul vezette nyáját, de a nyáj is tévelygett, ezért megérdemelték a büntetést.² A *Confessióban* megrajzolt Magyarország-kép valóságtartalmát illetően szem előtt kell tartani, hogy Rákóczi jó megfigyelő, de fantáziája is működik; történetei egy része nem igazolható forrásokkal, sok mindent elhallgat, s gyakran használja korábbi kiáltványai, rendeletei, beszédei, levelei és követi utasításai fogalomkészletét, kifejezéseit. A mű elsősorban ott tekinthető történetileg hitelesnek, ahol személyes tapasztalatok és megbízható híradások alapján ír, s állításai más forrásokból ellenőrizhetők. Megállapításai mindenekelőtt ott vitathatóak, ahol kritikátlanul veszi át mások véleményét, felületesen ismeri a helyzetet vagy nem elég alapos az okok feltárásában, illetőleg ahol fokozott irodalmi ambíció, apologetikus szándék vagy személyes elfogultság vezet.³

A *Mémoires* különlegessége, hogy Rákóczi ezzel a munkával akarta tájékoztatni az európai közvéleményt a szabadságharc okairól, lefolyásáról, s igazolni kívánta cselekedeteit és az esetleges újrakezdést.⁴ Bár az „Örök Igazsághoz” címzett ajánló levélben deklarálja a hitelesség igényét, Rákóczi itt is erősen szubjektív:⁵ mindvégig saját személyiségét állítja a középpontba, miközben váltogatja a főúr, a hadvezér és a diplomata nézőpontjait. Némely eseményt részben másként ad elő, mint a *Confessióban*. Rendszeresen mérlegeli a körülményeket, értékeli, véleményt mond, de sok mindent elhallgat, s előfordulnak tárgyi tévedések, alaptalan általánosítások és a későbbi események hatása alatt készült jellemzések is. Sajátos feszültség áll fenn a megfogalmazás tárgyilagosságra törekvése, az események kavargása és az ország helyzete, sorsa fölött érzett fájdalom, a szabadságvágy és a zsarnokgyűlölet szenvedélyes, néha patetikus kifejezése között. Az erős

² KÖPECZI, *A bujdosó*, 499.

³ L. a „Fikció és valóság a *Confessio peccatoris*ban: a lengyelországi emigráció ábrázolása” című fejezetet.

⁴ KÖPECZI, *A bujdosó*, 551.

⁵ VÖRÖS Imre, Objektivitás és szubjektivitás Rákóczi Emlékirataiban, in *Rákóczi-tanulmányok. A II. Rákóczi Ferenc születésének 300. évfordulója alkalmából rendezett tudományos ülésesszak előadásai. ELTE Bölcsészettudományi Kar, szerk. SINKOVICS István, GYENIS Vilmos, Budapest, ELTE BTK, 1978, 106–115.*

affektivitás és az érzelmek fölötti uralkodás szándékának kettőssége mindenütt jelen van. A patriotizmust Rákóczi politikai pályafutása fő erényének tekinti. Ismételten igazolni kívánja, hogy Magyarországnak és Erdélynek el kell szakadnia a Habsburg-háztól, s biztosítani kell függetlenségüket és szabadságjogaikat.

A magyar történelem Rákóczinál

Magyarország és Erdély történetével a *Mémoires*-ban az 1704-es év hadműveleteit elbeszélő rész bevezetőjében foglalkozik Rákóczi.⁶ Történelemszemlélete szorosán összefügg a szabadságharc publicisztikájával. A történeti visszapillantás a magyarokat lázadóknak nevező vádak elleni védekezés és az ország aktuális állapotának bemutatása keretébe illeszkedik. Ez a vád azóta él, írja, mióta az ország elvesztette királyát a mohácsi csatában (1526), a magyarok pártokra szakadtak, és I. Ferdinándot választották királynak. A királyok között voltak, akik „juhaik gyapjával idegeneket akartak felöltöztetni”, megszegték a törvényt, s törvényeik megvédésére kényszerítették a magyarokat. Megkülönbözteti az egyéni nagyravágás okozta lázadásokat a szabadságjogok törvényes védelmétől. Szent (I.) László király (uralk. 1077–1095) példáját idézi, aki a szabadságjogok megőrzésére fogott fegyvert egy idegenek tanácsával kormányzó király ellen, s megfosztotta trónjától. Antonio Bonfini, Mátyás király történetírójának munkájára (*Rerum Ungaricarum decades*, 1488–1497) hivatkozva állítja, a Habsburg királyok előtti időben nagyrészt becsvágyó főurak szították a királyok elleni lázadásokat, a megyék csak ritkán keltek fel ellenük. A Habsburgok alatt az utóbbiak mindig csak az esküszegő és törvényt sértő királyok ellen keltek fel a szabadság védelmére. Majd így folytatja:

Az ausztriai ecset durva vonásokkal, sötét színekkel festi a magyarokat [...], és hol durva, barbár és paraszti erkölcsökkel vádolják, hol azt vetik szemére, hogy nem ért a tudományhoz és a szépművészethez. Néha pedig dorbézolását, lustaságát, kapzsiságát kárhoztatják. Sajnos, mindaz, ami e nyolcéves háború alatt történt, s amit e könyvben mondok el, nem győzheti meg az ausztriaiakat állításaik hamisságáról. De az, amit előadok, csak látható jele és keserű gyümölcse az Ausztriai Ház gyámkodó uralkodásának, amely az egész nemzetben kifejlesztette a rosszul nevelt gyerekek tulajdonságait.⁷

⁶ *Mém.*, 53–56.

⁷ *Mém.*, 321. „Les traits dont le pinceau autrichien dépeint les Hongrois – folytatja Rákóczi – sont grossiers, et les couleurs en sont noires; [...] tantôt ils les blâment de leurs mœurs grossières, rustiques et barbares, tantôt ils les taxent de l’ignorance des Sciences et des beaux Arts, quelquefois de leur débauche, de leur oisiveté et de leur avarice. Mais hélas! Ce qui s’est passé dans une guerre de huit ans et qui est raconté dans cet Ouvrage ne

Rákóczi itt támadásba megy át: retorikai kérdések sorával számon kéri a Habsburgokon a kollégiumok és akadémiák alapítását, s hiányolja az ifjúság felhasználását az udvar vagy a háború feladataira. Nehezményezi, hogy nem vezették be az ipart és a kereskedelmet a nép közé, s a zsarolással maguk kényszerítették a magyarokat „saját szükségleteinek összezsugorgatására”. A polgárosodásnak ez a vázlatos programja egy hazafias indulattal telített részben kapott helyet, melyben hatásosan érzékelteti a birodalmi és a regionális érdekek ellentéteit. Azzal, hogy elismeri a vádak lényegét, Rákóczi az ellenfél érveit fordítja a Habsburgok ellen, s fölveti felelősségüket. A Habsburgok uralmát Isten igazságos büntetésének nevezi, míg önmagát „méltatlan eszköz”-nek tartja arra, hogy felébressze a magyarok szabadságszeretetét.

Ezt követően Erdély történelme felé fordul; forrásként az „erdélyi évkönyvek”-re, köztük Bethlen Farkas munkájára hivatkozik.⁸ Az isteni gondviselés művét látja abban, hogy „a magyar János királynak adta Erdélyt és a hozzá tartozó Partiumot mint külön országot”, melyben megőrizték a szabadság törvényekkel biztosított mintaképét. Az Erdélyi Fejedelemséget a Habsburgok „a zavarosban halászva” szerezték meg a Báthoriak idején, állítja, majd „az öregek hitelre érdemes hagyományából”, azaz a szájhagyomány alapján előad egy részben fiktív történetet a Bocskai felkelés (1604–1606) kezdetéről, a „németek között”, azaz jórészt Bécsben és Prágában nevelkedett Bocskai István erdélyi fejedelem intrikával történt elidegenítéséről korábbi környezetétől. Csak röviden utal Bethlen Gábor, I. Rákóczi György és Thököly Imre Habsburg-ellenes harcaira, mint az új században övele kezdődött események előzményeire. „Mindezzel azt akarom bizonyítani – írja –, hogy a szabadság megsértése, majd helyreállítása volt a háború oka, nem pedig az, hogy az országban eretnek vallások terjedtek el.”⁹

További utalást tesz Erdély történetére Rákóczi az 1707-es erdélyi fejedelmi beiktatásának leírása kapcsán.¹⁰ Eszerint a Habsburgok magyarországi uralmának növekedésével és Erdélyre vonatkozó szándékainak nyilvánvalóvá válásával

convaincra pas les Autrichiens de fausseté, car ce qui y est rapporté, n'est que des signes manifestes et des fruits amers de la domination paternelle de la Maison d'Autriche, sous lesquelles toute la Nation a contracté les véritables propriétés d'enfans mal élevés.” *Uo.*, 55.

⁸ *Mém.*, 56–57, 322. Vö. Wolfgangus BETHLEN, *Historia de rebus Transylvanicis*, editio secunda, 1–6, kiad. BENKŐ József, Cibinii, M. Hochmeister, 1782–1793. Rákóczi Bethlen-ismeretéhez I. II. Rákóczi Ferenc ezertizenkét napja. Beniczky Gáspár fejedelmi titkár diáriuma 1707. május 24 – 1710. február 28., s. a. r., előszó, jegyz. BÁNKÚTI Imre, Budapest, Nap Kiadó, 2005 (Rákóczi Források), 36. A Bethlen-mű modern kiadása: BETHLEN Farkas, *Erdély története*, I–III, ford. BODOR András, szerk., utószó JANKOVICS József, jegyz. PÁLFFY Géza (I. kötet) és KRUPPA Tamás (II–III. kötet), Budapest – Kolozsvár, Enciklopédia Kiadó Kft., 2000–2004.

⁹ *Mém.*, 323. „Je rapporte ceci entant – írja – que les violations des Libertés et leurs réparations ont été la cause des guerres, et non entant que celles-ci concernoient la propagation des Religions hétérodoxes.” *Uo.*, 57.

¹⁰ *Mém.*, 150–151, 389.

egy időben a fejedelmek kénytelenek voltak „óvatos magatartás”-t tanúsítani a törökökkel szemben.

Bocskai, dédősöm, Zsigmond, Báthori Gábor [...], Bethlen Gábor és két György ösöm némi mértéket tartott ebben az óvatos politikában, de haláluk után Barcsai, Kemény János és Rhédey, akik egy időben követelték a fejedelemséget, pártokra szakították a rendeket, végül Apafi alávetette magát a Portának, sokkal alantasabban, mint ahogy a törökök talán megkövetelték volna, ha nem önként hajolnak meg előttük.¹¹

A *Confessio* I. könyvében a felkelés előzményeinek számbavételekor Rákóczi részletesen kitér az erdélyi eseményekre.¹² Munkács várának feladása (1688) után Thököly alig tudott létrehozni egy három-négyezer fős sereget, írja, míg Apafi fejedelem különféle terveket szőtt a törökkel kötött szövetség fölbontására. Erre végül első minisztere, a bécsi udvarnak is szolgálatában álló Teleki Mihály vette rá. A fejedelem és a császár közötti egyezség értelmében a fejedelem belép a törökök elleni szövetségbe, hozzájárul osztrák csapatok erdélyi állomásozásához, s biztonsági célokra átad két erődöt. A császár biztosítja a fejedelmet, hogy megőrzi az erdélyiek kiváltságait és szabadságjogait, fiát apja halála után elismeri Erdély fejedelmének, s a háború végeztével az átadott erődöket kiűrti. A megállapodás megkötése után azonban a császári csapatok behatoltak az országba, szabadon garázdálkodtak, s a fejedelmet családi várába való visszavonulásra kényszerítették. Rákóczi jelzi, Apafi halála (1690) után a császáriak Váradot is elfoglalták, amivel közvetve a bécsi udvar hitszegésére emlékeztet. Az újabb kutatások szerint Rákóczi elfogultan ítéli meg Teleki Mihály politikai szerepét;¹³ Apafi nem két, hanem tizenkét várat adott át; fiát, II. Apafi Mihályt rövid uralkodás után lemondatták (1695), Bécsbe hívták, és nem engedték vissza Erdélybe.

A Habsburgokat a *Mémoires* szerint a török elleni háború sikere „tette felfuvalkodottá”, majd az 1687/88. évi pozsonyi országgyűlésen I. Lipót elérte fia, I. József örökös királlyá koronázását.¹⁴ Rákóczi megemlíti, hogy ezt megelőzően az Antonio Caraffa tábornok alatt emelt eperjesi „gyászos theatrum” (1687) íté-

¹¹ *Mém.*, 389. „Boskay, Sigismond mon Trisaieul, Gabriel Bathori [...], Gabriel Betlehem, et les deux Georges mes Aïeux, gardoient quelques mesures dans ces ménagemens, mais après leur décès, les factions de Barcsay, de Jean Kémény et de Rédey, qui prétendoient tous en même tems à la Principauté aiant partagé les Etats, Apaffy se soumit à la Porte avec plus de bassesse que les Turcs n’eussent peut-être exigé si on ne leur eût pas déferé de bon gré.” *Uo.*, 151.

¹² *CP*, 49–50. *Vall.*, 46–47.

¹³ *Vall.*, 328, jegyzet a 46. laphoz.

¹⁴ *Mém.*, 57–58.

lete alapján több mint hetven nemest végeztek ki törvénytelenül.¹⁵ A *Confessio* I. könyvében ugyanezen esemény kapcsán „a nemesség igen sok élharcosá”-ra és vezetőjére utal, akiket „hóhérok keze által irtóztatós kínzásokkal meggyötörve szétmarcangoltak”.¹⁶ A kutatás mai állása szerint összeesküvés koholt vádjával valójában összesen huszonnégy polgárt és nemest ítéltek halálra, és végeztek ki 1687 tavaszán. Rákóczi megjegyzi azt is, hogy gróf Draskovich Miklós országbíró hirtelen halálát (1687) „mindenki közmegegyezéssel mérgezésnek tulajdonította”. A főurak ettől úgy megrémültek, hogy senki nem mert szembeszállni a bécsi udvarral.

I. József koronázása kapcsán Rákóczi a *Mémoires*-ban és a *Confessió*-ban egyaránt utal II. András király másutt – így például bécsújhelyi fogságának és perbefogásának ismertetésében – is hivatkozott Aranybullájára (1222), melynek ellenállási záradékáról az említett országgyűlés lemondott.¹⁷ A *Confessió*-ban előadja, hogy ettől kezdve nem az országgyűlés, hanem az udvar határozta meg a segélyek és hozzájárulások mennyiségét, s a hadbiztos hajtatta be ezt tetszése szerint a császári katonasággal barbár módon. Ez a helyzet okozta a Tokaji Ferenc és néhány más ember által vezetett hegyaljai felkelést 1697-ben, melynek előkészületeiről állítása szerint Rákóczi nem tudott, s amely elől a lehetséges gyanú elhárítása érdekében Bécsbe menekült. Mindez jelzi, a történeti visszapillantás egy teocentrikus történelemfilozófia keretébe illeszkedik, melyet egyetlen politikai eszme tölt ki: Magyarország és Erdély elveszett szabadságának a visszaszerzése.

Rákóczi történelemfelfogását árnyalja a *Confessio* II. könyvének az a részlete, melyben a magyar nép ügyeiről elmélkedik.¹⁸ Hangsúlyozza, nem a nép történetét kívánja előadni, hanem a gondviselés döntéseit akarja imádni benne. Felidézi a pogány magyarok keresztény hitre térését, emlékeztet Magyarországon szent királyainak jámborságára és a „virágzó szabadság”-ra,

mely az idő múlásával fényűzéssé fajult, majd szabadosságra hajlott. Így eltávolodott tőled, és kutakat ásva magának elhagyott téged, az eleven forrást, és megérdemelte ostorodat. Haragod ezt az ostort először a törökök előrenyomulásával, a főurak pártütésével és viszályával, a vallási villongások bevezetésével és végül a dicsőség kioltásával mutatta meg a népnek. Így

¹⁵ Vö. CZIGÁNY István, Hóhérvagy hadvezér? Egy rossz hírű nápolyi katona karrierje a Magyar Királyságban – Antonio Caraffa 1680–1690, in „A magyar múltat kutatni, írni, láttatni – ez által szolgálni a hazát”. Tisztelgőkötet J. Újváry Zsuzsanna 25. pászományos oktatói éve előtt, szerk. BIRÓ Bence, MISKEI Péter, TÖRTEI Renáta, Budapest – Piliscsaba, PPKE – Szent István Társulat, 2020, 263–289.

¹⁶ „carnificium manu torturis immanibus cruciati, dilaniati fuerant” CP, 51.

¹⁷ *Mém.*, 58; CP, 51.

¹⁸ CP, 166–168.

nyújtottad neki haragodban a szerfölött keserű poharat egy vele ellenséges, idegen nép igája [...] által.¹⁹

A bibliai utalásokban gazdag idézet aláhúzza, Rákóczi szerint a magyarok sorsát az isteni gondviselés határozza meg. Az ószövetségi történelemfelfogás értelmében hangsúlyozza, Isten bűnei miatt bünteti az országot. Ebben a motívumban, mely mindkét műben többször ismétlődik, egy olyan történelemértelmező modell hatása érvényesül, mely a 16. századtól kezdve hangsúlyosan jelen van a magyar irodalomban.²⁰ A magyarok bűnösségének elképzelését a 16–17. századi német szerzők egy része is terjesztette, s gyakran ezt nevezték meg a török elleni harc kudarcának egyik fő okaként. Mindez jelzi, Rákóczit viszonylag kevés dolog érdekelte a történelemből, csaknem kizárólag az, amit nehézség nélkül be tudott illeszteni érvelésébe.

Társadalom, gazdaság, a szabadságharc előtörténete

Magyarország gazdasági helyzetét Rákóczi a *Mémoires* elején exponálja. A bécsújhelyi börtönből történt szökése utáni események és a Lengyelországban töltött két év összező áttekintése után megállapítja:

Eközben a magyar népet túrhetetlen követelésekkel és adóemelésekkel nyomorgatták. Elrendelték, hogy a vármegyék állítsanak tizenkétezer embert, akiket majd Olaszországba és a Birodalomba küldenek. Az ország bővelkedik sóban, mégis a rá kivetett vámok következtében annyira megnövekedett a só ára, hogy a szegény nép kénytelen volt kenyerét só nélkül enni.²¹

¹⁹ Vall., 137. „florens libertas, quae successu temporis, postquam in luxum degenerasset, in licentiam conversa est; sic deviavit a te, et sibi cisternas fodiens deseruit te, fontem vivum, et flagella tua promeruit. Monstravit illi furor tuus illa primo per Turcarum progressus, per scissiones et discordias Magnatum, per introductam dissensionem religionum, denique per extinctionem claritatis; et sic propinasti ei in ira tua calicem amarum nimis per jugum gentis exterae inimicae sibi.” CP, 166.

²⁰ ÓZE Sándor, „Bűneiért bünteti Isten a magyar népet”. Egy bibliai párhuzam vizsgálata a XVI. századi nyomtatott egyházi irodalom alapján, Budapest, Magyar Nemzeti Múzeum, 1991; BIRSKÉY István, A nemzetsors toposzai a kora újkori magyar irodalomban, in Uő, *Mars és Pallas között. Múltszemlélet és sorsértelmezés a régi magyarországi irodalomban*, Debrecen, Kossuth Egyetemi Kiadó, 2006, 37–60, itt: 44–45, 50–51; IMRE Mihály, *Utak Herborn és Nápoly között. Tanulmányok a 16–18. századi protestantizmus irodalmáról*, Debrecen, Tisztántúli Református Egyházkerületi Gyűjtemények, 2015, p. 367.

²¹ Mém., 300. „Sur ces entrefaites, le Peuple hongrois étoit opprimé par les actions et les augmentations d’impôts insupportables. Il avoit été ordonné que les Comtés levassent 12 000 hommes pour être envoyés en Italie et dans l’Empire. Le prix du sel, qui est très abondant dans le Royaume, avoit été tellement augmenté par l’imposition des Douanes que le

Ehhez járult a vámhivatalokban és az adókiivetésnél elkövetett sok visszaélés; a vám- és sóházörök oly mértékben kegyetlenkedtek, hogy a rendeletek megszegői az erdőkbe menekültek félelmükben a büntetéstől.

A képet tovább árnyalja az 1704-es események bevezetőjében adott társadalomrajz.²² Rákóczi bemutatja a különböző rétegek gazdasági helyzetét, érdekeit, politikai állásfoglalását, felekezeti viszonyait és mentalitását, miközben nem hallgatja el a régió belüli társadalmi megosztottságokat sem. A feudális főúr álláspontját képviseli, miközben feltárja a rendek hibáit, s utal a köztük lévő ellentétekre. Ismételten bírálja az ausztriai uralom szerepét, s a szabadságharc és a hadsereg feltételezett érdekei alapján értékel. Társadalomkritikája együtt jár a kritikus önvizsgálattal és értelemkereséssel.

Magyarország négy rendjének számbavétele előtt a „nép”, azaz a parasztok és jobbágyság helyzetével foglalkozik. Utal a II. Jagelló Ulászló király alatt végbement parasztfelkelésre (1514), melynek leverését követően a népet szolgaságra vetették, s a nemesség korlátlan jogot nyert jobbágyságai fölött. Míg a szlávok vagy oroszok elég türelmesen viselik helyzetüket, a magyar jobbágyság gyűlölik az egész nemesi rendet. Az ún. szabadosok, azaz a hajdúvárosok szabad költözési joggal rendelkező lakóinak helyzete jobb, mint a parasztoké, mivel János király (1526–1540) idejétől kezdve kiváltságokat kaptak az erdélyi fejedelmektől a háborús szolgálat fejében. A szabadosok azonban gyakori helyváltoztatással igyekeztek kibújni szolgáltatási kötelezettségeik alól, s ezzel „megcsalták az országot és a nemességet”. A kétszeresen elnyomott nép helyzetének ábrázolásában Rákóczi irodalmi eszközökkel is érzékelteti a szociális gondolat és a függetlenségi törekvések összetartozását.

Az első rend a klérus, amely az ausztriai uralom óta Rákóczi szerint rosszul teljesíti Szent István és más királyok szándékait. A káptalanok teljesen felhagytak az ifjúság oktatásával, különösen, mióta a jezsuiták foglalkoznak ezzel. A magyar jezsuiták, írja a cseh jezsuiták neveltje, „mindenekelőtt nagy gyűlöletet sugalmaztak Kálvin és Luther követői ellen” az ifjúságnak. A tanulmányaikban kitűnt ifjakat „a jezsuiták közt tartották vissza”. A klérus „keserű vakbuzgóságra” nevelte a világiakat; azt hitte, hogy a katolikus vallás megőrzése az ausztriai uralomtól függ, ami ellen fegyvert fogni annyi, mint *ipso facto* egyházi átok alá kerülni. A háború elején ezért sokáig nélkülöznie kellett a lelkipásztorokat, akik a protestáns felekezetek támogatása miatt az „eretnekek cinkosának” tekintették.

Püspökségre Lipót császár Rákóczi szerint csak a jezsuiták által ajánlott személyeket nevezte ki, akik a legalacsonyabb nemességből származtak vagy népi eredetűek voltak.

pauvre peuple étoit contraint de manger son pain sans le saler.” *Uo.*, 20.

²² *Mém.*, 58–65.

Minthogy a nép és a nemesség legnagyobb része eretnek vallásokat követett, a lelkipásztoroknak nem voltak híveik, s ezzel az ürüggyel nem prédikáltak, az ifjúságot sem oktatták katekizmusra, de szigorúan megkövetelték híveiktől a tizedet és az egyéb szolgáltatásokat, és pénzt halmoztak közrendű rokonságuknak. A félig romba dőlt templomokat megfosztották díszektől, és még tisztaságot is alig tartottak bennük.²³

Az „egri püspök”, azaz Telekessy István (1633–1715) nem kedvelte az ausztriai uralmat, írja Rákóczi, s az ő példája a fejedelem pártján tartotta „a klérusnak azt a kis részét, amely nem követte a jezsuiták érzelmeit”. A hadsereg túlnyomó többsége a kálvinista felekezethez tartozott,²⁴ s a katonák katolikus papok iránti tiszteletlensége az egyház rombolásának és üldözésének látszott a Rákóczit követő főurak szemében. A tolerancia és az államreazon jegyében említi a heves vallásügyi vitákat és az ezekben elért megegyezést.

A második rendet a főnemések alkotják. Lakhelyük Alsó-Magyarország, azaz a Dunántúl, továbbá a Vág-vidék tizenegy és Felső-Magyarország tizenhárom megyéje, fejtegeti Rákóczi. Közülük sokan Ausztriából vagy Stájerországból nőszültek, Bécsben nevelkedtek; birtokaik Stájerország, Ausztria vagy Morvaország határán voltak, s szívükben Ausztriához húztak. Nem akarták kockáztatni birtokukat és vagyonukat, vagy nem sokra becsülték Bercsényi gróf családját és személyét, ezért nem akartak Rákóczi mellé állni. Esterházy Pál nádor (1635–1713, nádor 1687-től) Rákóczi szerint csak a szájával pártolta ügyét, de nem teljesítette nádori kötelességét, mivel nem töltötte be a közvetítő szerepét. Rákóczi részletesen foglalkozik Bercsényi Miklós főgenerálissal, akinek személye, szelleme, hajlama és szokásai erősen megosztották a főurakat. Látszólag önként adták meg a tiszteletet neki, „mégis egyik sem volt őszinte vele, mint ahogy maguk közt sem voltak őszinték. Megvetették, csepülték és gyakran rágalmazták egymást

²³ *Mém.*, 325. „Comme le Peuple et la plus grande partie de la Noblesse suivoient les Confessions hétérodoxes, les Pasteurs manquant d’auditeurs, sous ce prétexte ne vaquoient point à la prédication ni ne catéchisoient point la Jeunesse, ils exigeoient cependant, à la rigueur, de leurs Paroissiens les dixmes et autres redevances, ils amassoient de l’argent pour leurs parens roturiers; les Eglises à demi ruinées restoient dépouillées de leurs ornemens, et à peine y gardoit-on quelque propreté.” *Uo.*, 60.

²⁴ Az újabb kutatások megállapítják, „[a]z, a Rákóczi közlése nyomán meggyökerezett nézet, amely szerint a kuruc katonaság 90%-a protestáns lett volna, adatokkal nem igazolható”. CZIGÁNY István, *Rendi felkelés Magyarországon. A Rákóczi-szabadságharc*, in *Magyarország hadtörténete*, II, *Az oszmán hódítás kora 1526–1718*, szerk. MÉSZÁROS Kálmán, Budapest, Zrínyi Kiadó, 2020, 447–484, itt: 479.

előttem, miután előzőleg már szabadon bírálták egymás között személyemet és tetteimet.”²⁵ A magasabb katonai rangot viselő főurak között

egy sem volt, aki ne érdemelt volna szigorú, de igazságos büntetést, amiért nem teljesítette parancsaimat. Kétségkívül gyakran meg is kapták volna, ha tudatlanságuk vagy egyéb hibáik nem mentették volna őket, mert nem volt elég ügyes alattvalóm ahhoz, hogy helyüket be tudtam volna tölteni és hibáikat javítani.²⁶

A nép elszegényítése óta a főurak jövedelme is nagyon lecsökkent, birtokaik leromlottak, s elvesztették hitelüket és tekintélyüket a nemesség előtt.

A harmadik rend a nemesség és a katonaság, azaz a közép- és kisnemesség, mely Rákóczi szerint „nagy tiszteletet, engedelmességet és szeretetet tanúsított” iránta.²⁷ Egyetlen sérelmük volt „a nagyok és tábornokok” büntetésének elmaradása. A katonapolitikai és művelődési szempontból bírálható hibákat Rákóczi történelmi okokkal magyarázza. Megállapítja: „az ország e fontos rendjének nevelése mennyire elhanyagolódott az ausztriai uralom alatt, és hogy e rend a nép legalja elemeivel keveredett.”²⁸ A nevelés elhanyagolásának okát a főnemesség elszegényedésében látja. A nemesek jórészt csupán két lehetőség, a gazdálkodás vagy a jogi pálya között választhattak. A fiatal nemesek alkalmazása az alsóbb hivatalokban eljelentéktelenítette őket, és „sokan teljesen megfeledkeztek a származásukkal járó kötelességükről”.

A nemesség legnagyobb része a lutheránus vagy a kálvinista felekezethez tartozott, s nem a jezsuitáknál tanult. Ez is közrejátszott Rákóczi szerint abban, hogy csak ritkán léphettek jogi pályára, „nevelésük még jobban elhanyagolódott, és durvább erkölcsökre szoktak”. Sokan „a nemességhez méltatlan” kereskedelemre vagy iparra adták gyermekeiket, a tehetségesebbekből ügyvédek és ügyészek lettek. A sok jogász pereket szított a „nagyok közt”, melyek „megtöltötték a bírák és ügyvédek erszényét”. Az örökösödési törvények miatt néha a házasságok is családi viszályok forrásai voltak. A törvényszéki elnökök nagy vagyonokat

²⁵ *Mém.*, 326–327. „Aucun n'étoit sincère envers lui, ni les uns envers les autres. L'un méprisoit, médisoit, et souvent calomnioit l'autre devant moi, après avoir librement critiqué entre eux ma personne et mes actions.” *Uo.*, 62.

²⁶ *Mém.*, 327. „Il n'y avoit personne entre ceux qui avoient des emplois militaires, qui n'eût mérité de sévères, mais justes châtimens, pour n'avoir pas exécuté mes ordres; ils l'auront sans doute souvent reçu, si leur ignorance en ce qu'il falloit faire, ou d'autres défauts, ne les eussent excusés, puisque manquant d'habiles Sujets, en mettant d'autres en leur place, je n'aurais pu suppléer à leur défaut.” *Uo.*, 62.

²⁷ *Mém.*, 327. „me montra toujours une affection constante et fidèle.” *Uo.*, 62.

²⁸ *Mém.*, 327. „Un véritable fils de la Patrie ne peut assez gémir de voir ce Corps si considérable dans l'Etat, entièrement négligé de l'éducation sous le Gouvernement autrichien, et mélangé de vils Sujets tirés d'entre le Peuple.” *Uo.*, 63.

gyűjtöttek, megvásárolták a főuraktól kastélyaikat, s a legmagasabb rangokig emelkedtek. A főurak és a nemesség eladósodására, a földek elzálogosítására az ausztriai elnyomás következtében később is visszatér.

A nemesség között járatlanság uralkodik a tudományokban és a hadművészetben, írja Rákóczi. Itt is utal a „gyászos eperjesi tragédiá”-ra, amely elpusztította „a legkülönb nemesembereket”. A török háborúk idején a végvárakban nevelkedett katonák már meghaltak vagy megöregedtek, ezért ebben a szabadságért kezdett utolsó háborúban – hadi tapasztalat híján – kizárólag a magyarok szilárdsága, bátorsága, jóakarata, tanulékony-sága, nagylelkűsége és elszántsága tudta folytatni a küzdelmet. Ha lettek volna mesterei a hadi tudományban, a nemesség és katonaság szívesen tanult és engedelmeskedett volna, és vitézségével megállta volna a helyét, állítja. Szembetűnő, hogy Rákóczi nem említi a nemesség egy részének Habsburgokkal való megegyezést szorgalmazó kísérleteit, a közteherviselést ellenző magatartását és a jobbágytörvény kijátszását. Elhallgatja a nemesi katonai vezetés és a paraszti származású katonaság ellentéteit, s nem részletezi a nemesség szerepét a szatmári békekötésben.

A negyedik renddel, a szabad királyi városok lakosságával csak röviden foglalkozik, de pontosan regisztrálja a nyugat-európai polgári fejlődés és a magyarországi helyzet különbségét.²⁹ A városok szegénységét, a polgárok kis számát, az iparban való járatlanságát és a kézművesség hiányát egyaránt az ausztriai uralom rovására írja. Hűségüket és szeretetüket elégségesnek tartja, de csak szerény segítséget jelentettek neki. Többnyire boroszlói és danckai kereskedők ügynökei voltak, akik csak szolgálattal tudták fenntartani magukat, állítja.

A társadalmi viszonyok áttekintése után ismét a szabadságharc és annak közvetlen előzményei felé fordul Rákóczi figyelme: „Az Isteni Gondviselés elküldött engem pusztá hazámba fegyverért, szabadságért kiáltó szózatnak. [...] De ez a szózat nem tudott a katonáknak zsoldot, ruhát, fegyvert és lovakat adni.”³⁰ A metafora egyszerre idézi fel Keresztelő Szent János prófétai alakját – amivel aláhúzza saját kiválasztottságtudatát –, és a kifosztott Magyarország képét. Az utóbbi hatását fokozza a *fertilitas*-toposz alkalmazása:

Ez az ország, melyről azt merem állítani, hogy Európa minden országát fölmúlja termékenységeivel és természeti kincseivel, ellenszolgáltatás nélkül elvesztette mindazt a pénzt, amelyet Lengyelországból kapott a boraiért és

²⁹ *Mém.*, 65.

³⁰ *Mém.*, 329. „La divine Providence m’avoit conduit dans ce Désert de ma Patrie, comme la Voix qui crioit aux Armes, à la Liberté. [...] mais cette voix n’étoit pas en état de donner ni la paye au Soldat, ni l’habillement, ni des armes, ni des chevaux.” *Uo.*, 65–66.

Németországból a barmaiért: az ausztriaiak elvitték adóba. A török háborúk alatt a Bécsbe kivitt pénzt ausztriai árukért adták a császár hadai számára.³¹

Az ezüstpénz hiánya kényszerítette Rákóczit a rézpénz bevezetésére, hogy ne kelljen adót kivetnie a népre. A „németek”, azaz a bécsi udvar által törvényellenesen behozott, a lakosokat nyomorgató vámokat el kellett törölni, az arany- és ezüstművek azonban alig hozták be a rájuk fordított költséget.

A *Confessio* I. könyvében Rákóczi eleven képet rajzol az adóbehajtás során végrehajtott kegyetlenségekről és más visszaélésekről.³² A császári katonaság eljárását a pénz kicsikarásában a pogány zsarnoksághoz hasonlítja. A fizetési kép-telenek feleségét a férfiak jelenlétében megerőszakolták, másokat megkorbácsoltak, aminek következtében némelyek meghaltak. A jelentéktelen sérelmeket és panaszo-kat hanyagul vizsgálták ki, és gyakran halállal büntették. A közkatonák a népre, a tisztek a nemességre támadtak. Az ország törvényes kormányzása megingott, mivel a vármegyék tisztségviselői nem tudták ellátni feladatukat. A hadsereg ellátását biztosítani hivatott hadbiztosok is a nép romlását segítették elő. Némelyikük a „németek”-től, azaz a császáriaktól kapta a megbízást, hogy ítélje el a magyarokat, mások a magyaroktól, hogy a kihágásokért a katonáktól beszedett bírság egy részét megszerezzék ajándék fejében. Voltak köztük olyanok, akik hatalmas uzsorakamattal kölcsönöztek pénzt a népnek és a vármegyéknek. Az őrhelyek előjáróit „elviselhetetlen nyereszkeskedési vágy” jellemezte. Egy részük magának tulajdonította a földek és mezők haszonélvezetét; kocsákat, mészárszékeket és vámokat állítottak föl. Mások pénzt kölcsönöztek, és az uzsora megfizetése érdekében erőszakkal munkára kényszerítették a parasztokat.

A *Neoquistica Commissio* felállításával Lipót császár, esküjét megszegve, a koronához kívánta csatolni az ország töröktől visszaszerzett határvidékeit. Arra kényszerítette a főurakat és nemeseket, hogy törvénytelenek előtt igazolják jogait, majd az okiratokat visszatartva megfosztották őket birtokaiktól, melyeket csak hatalmas összegekért vásárolhattak vissza. Az így megszerzett uradalmakat a császár saját minisztereinek adományozta. A főnemeseket törvénytelen módon Bécsbe idézték, ahol „önkéntes segély” helyett állandó hozzájárulás megfizetésére, az ország törvényeinek megváltoztatására, a szegényebb nemesek nemesi méltóságuktól való megfosztására és a gazdagabbak korlátozására akarták kényszeríteni őket.

³¹ *Mém.*, 329. „Ce Royaume, que j’oserois dire surpasser tous ceux de l’Europe par les trésors de la Nature et par sa fertilité, perdoit sans retour tout l’argent qu’il avoit pu tirer de Pologne pour le prix de ses vins, et de l’Allemagne pour la vente de ses bestiaux; les Autrichiens l’enlevoient par des impôts et pendant la guerre des Turcs, l’argent qu’on avoit porté à Vienne, avoit été employé pour les marchandises de l’Autriche, destinées pour les Troupes de l’Empereur.” *Uo.*, 66.

³² *CP*, 64–66.

Az 1707-es fejedelmi beiktatás kapcsán Rákóczi röviden foglalkozik Erdély társadalmi viszonyaival a *Mémoires*-ban.³³ Itt a székelység volt a nemzet fő ereje, írja, akik mindnyájan a nemesség előjogait élvezték. Bátrak és engedelmesek, s nagyon alkalmasak a háborúra. De tisztségviselőik a törvénnyel ellenkező módon szolgásgba vetették őket, s visszatartották a hadi szolgálattól, hogy földjeiket műveljék. Ez az egykor harcias és virágzó nemzet teljesen elszegényedett, részben a „németek” végrehajtásai, részben a székely tisztségviselők visszaélései következtében. A székelység nem volt elegendő az ország védelmére, a magyar csapatokat azonban idegeneknek tekintették. A földesurak úgy bántak fegyvert viselő jobbágyaikkal, hogy „megesett rajtuk a szívem”, írja Rákóczi. Beiktatása előtt bele kellett egyeznie a törvénybe, mely szerint minden földesúr visszakövetelhetette azt a jobbágyát, aki hozzájárulása nélkül állt be hadseregébe. Megjegyzendő, ilyen törvény nem volt; a rendek csupán előterjesztést tettek a kényszerből vagy szükségből katonának beállt jobbágyok visszaküldésére, amit Rákóczi nem fogadott el.³⁴ Arról, hogy az erdélyi nemesség nem csekély része nem csatlakozott a szabadságharchoz, Rákóczi nem szól, de a Szebenben maradt főrendek kényszerű helyzetére utal.

A beiktatás leírását követően Rákóczi idilli képet rajzol Erdély földrajzi helyzetéről és természeti adottságairól. A fejedelemségnek szerinte semmije sem hiányzik,

[...] de hogy a fejedelemség teljes tündöklését visszanyerhesse, ahhoz két azonos szellemű, ugyanegy terven dolgozó, egymást követő fejedelemre volna szükség, mert egyiknek élettartama nem volna elég arra, hogy megjavítsa és megváltoztassa az Erdélyt alkotó három különböző nemzet szellemét és szokásait. [...] Ami a háborút illeti, ezt a fejedelemséget majdnem bevehetetlenné lehetne tenni.³⁵

Erdély előnyei a hadakozás szempontjából a földrajzi adottságokról mondottak alapján nyilvánvalóak – állítja.

³³ *Mém.*, 152–154.

³⁴ *Mém.*, 252, jegyzet a 151. lap, 29. sorához.

³⁵ *Mém.*, 392. „Mais pour rendre à cette Principauté tout son éclat, il faudroit deux Princes consécutivement du même génie et travaillans sur le même plan, puisque l'âge de l'un ne suffiroit pas pour réformer les mœurs et changer le génie de trois différentes Nations dont elle est composée. [...] Quant à la guerre, on pourroit rendre cette Principauté presque impénétrable” *Uo.*, 155.

A magyar katonaság a szabadságharcban

Rákóczi mindkét műben nagy figyelmet fordít a katonaságra: részletesen foglalkozik a tisztek és a katonák felkészültségével, alkalmasságával és hangulatával, s többször tárgyalja a pénz, a fegyver és a szervezetség kérdéseit. Értékelése kritikus és önkritikus egyszerre, de gyakran megnevezi és elemzi az okokat is, melyek az eseményekhez vezettek. A *Mémoires*-nak jelentős részét teszi ki a hadi előkészületek, ütközetek, ostromok, győzelmek és vereségek leírása, a körülmények és a tábornokok tevékenységének mérlegelése. Rákóczi több csatában személyesen részt vett, s figyelemmel kísérte a tőle távol zajló hadi cselekményeket. A csaták egy részének lefolyásáról csupán jelentésekből értesült. Nem volt katonai képzettsége és gyakorlata; a háború közben igyekezett tanulni. Tapasztalatlansága miatt rendszeresen mások tanácsára szorult; elképzeléseit nem mindig tudta érvényesíteni.³⁶ Nem értette meg, hogy ez a hadsereg különböző fogyatékoságok miatt nem alkalmas a nyílt csatákra, s mégis erőltette azokat.³⁷ Hadjáratainak többször volt külpolitikai és stratégiai célja, az expedíciók azonban nem mindig voltak kellően előkészítve.³⁸ A magyarországi hadi eseményeket következetesen az általa megrajzolt nemzetközi katonai és politikai helyzet összefüggésében láttatja.

A katonai tematika lehetőséget ad elbeszélő, novellisztikus jelenetek megformálására, miniatűr portrékra és jellemzésekre. A külföldi tisztek, diplomaták magatartását Rákóczi jó lélektani érzékkel,³⁹ a magyarországi helyzethez fűződő viszonyuk szemszögéből ábrázolja. A csataleírások és elemzések gyakran indulattól feszülnek. Katonai érdeklődését tanúsítja, hogy sárospataki könyvtárának 1701-es jegyzékén több hadtudományi és a hadi építéssel kapcsolatos mű található, köztük Vincenzo Coronelli, Georges Fournier, Christoph Heidemann és Simon Starowolski munkái.⁴⁰ Rodostói könyvtárában megvolt Pierre Surirey de Saint Remy ezredes *Mémoires d'Artillerie* című, először 1697-ben, majd 1702-ben és 1707-ben újra kiadott, kétkötetes tüzérségi szakmunkája.⁴¹ Zrínyi Miklós *Az török áfium ellen való orvosság* című, 1661/63 körül készült katonai traktátusának

³⁶ MARKÓ Árpád, *II. Rákóczi Ferenc csatái. Válogatott tanulmányok*, s. a. r. MÉSZÁROS Kálmán, Budapest, 2003, Nap Kiadó, 149.

³⁷ VÖ. CZIGÁNY István, „Aszimmetrikus” háborúk a kora újkorban, kuruc felkelések Magyarországon (1672–1711), in *Művészet és mesterség. Tisztelgő kötet R. Várkonyi Ágnes emlékére*, II, szerk. HORN Ildikó, Budapest, L'Harmattan, 2016, 481–498.

³⁸ BÁNKÚTI Imre, Néhány gondolat a trencsényi csata (1708. augusztus 3.) előzményeiről és következményeiről, *Folia Historica* 19 (1994/1995), 65.

³⁹ ZOLNAI, *Rákóczi*, 156–157.

⁴⁰ HECKENAST Gusztáv, II. Rákóczi Ferenc könyvtára (1701), *Irodalomtörténeti Közlemények* 62 (1958), 25–36, 8, 23, 52, 118. sz.

⁴¹ L. „A rodostói könyvtár új rekonstrukciós kísérlete” című fejezetet, Könyvjegyzék, 67. sz.

1705-ben megjelent első kiadását Forgách Simon tábornok, aki maga is megírta emlékiratait, Rákóczinak szóló ajánlással látta el.⁴²

A háborúra való felkészültség ismertetését a *Mémoires*-ban önmaga bírálataival kezdi: „Én akkor [ti. a szabadságharc elején] huszonhat éves voltam minden katonai tapasztalat nélkül, s a politikát és a történelmet is csak elég felületesen ismertem. [...] Bevallom tehát, hogy vak voltam és világtalanokat vezettem.”⁴³ Rákóczi másutt is ír saját járatlanságáról a hadvezetésben. Ez az önkritika azonban csak részben állja meg a helyét; figyelme sokszor kiterjedt apró részletekre is. Leírja például, hogy a katonák 1703-as eskütétele után maga jelölte ki az őrköt a táborban, majd éjjel kihallgatta beszélgetésüket, mert tudni akarta, hogyan vélekednek róla és vezéreiről.⁴⁴ Fontos volt számára, hogy biztosítsa a katonák felekezetiüknek megfelelő lelki ellátását. Többször hosszan elemzi a csatákban, ostromoknál elkövetett taktikai és stratégiai hibákat.⁴⁵

A szabadságharc fő céljaként a *Mémoires* ajánlásában és a mű elején Rákóczi a „haza”, azaz Magyarország és Erdély „idegen járom” alóli felszabadítását jelöli meg.⁴⁶ Mindkét műben kiemeli, hogy amikor a nép hívására 1703. június 13-án (valójában június 16-án) Magyarországra érkezett, a határon csekély számú és hiányos felszereltségű „hadsereg” várta: „Déltájban érkeztek, botokkal és kaszákkal felfegyverkezve. Ötszáz [helyesen: ötezer] ember helyett alig volt kétszáz gyalogos, rossz parasztpuskákkal fölszerelve, és ötven lovas.”⁴⁷ A *Mémoires*-ban részletesen taglalja egy harcképes hadsereg létrehozásának lépéseit és nehézségeit, melynek létszáma a *Confessio* II. könyvének elején található megjegyzés

⁴² *Symbolum Illustrissimi Domini Comitis Nicolai Zrinyi*, [Kolozsvár/Klausenburg/Cluj], 1705, A1/b–A5/a. Miklós ZRINYI, *Remède contre l'opium turc. Appel à la nation hongroise contre l'occupation ottomane au XVII^e siècle*, édition bilingue hongrois-français. Introduction, traduction et notes de Jean-Louis VALLIN, texte suivi d'un parallèle avec l'Exclamatio de BUS-BECQ, Villeneuve d'Ascq, Presses Universitaires de Septentrion, 2018 (Collection Littératures étrangères). VÁRADI STERNBERG János, Forgách Simon kuruc altábornagy emlékiratai, *Századok* 102 (1968), 1038–1074.

⁴³ *Mém.*, 329. „J'étois alors âgé de 26 ans, sans expérience militaire et assez superficiellement instruit des affaires politiques et historiques. [...] J'avouerai donc que j'étois un aveugle qui conduisois des aveugles.” *Uo.*, 66. Rákóczi 1703. március 27-én betöltötte 27. életévét, tehát a szabadságharc kitörésekor huszonhét éves volt.

⁴⁴ *Mém.*, 27.

⁴⁵ A magyar hadi taktikát Rákóczi Zolnai Béla szerint „gúnyos hüperkritikával, [...] az elvesztett múlt távlatában szemlélte.” ZOLNAI, *Rákóczi*, 153.

⁴⁶ *Mém.*, 14, 16–17.

⁴⁷ *Mém.*, 303. „Elles arrivèrent environ midi, armées de bâtons et de faux; au-lieu de 5000 hommes, à peine y en avoit-il 200 à pied qui eussent de méchants fusils de paysans, et 50 Cavaliers.” *Uo.*, 26. Vö. „Non excedebat illa quingentorum peditum et 50 equitum numerum [...]. Agrestium inermis manus! Hi mucronibus, illi falcibus, pauci sclopis muniti belli et disciplinae militaris ignari!” *CP*, 150.

szerint három év alatt Erdély és Magyarország területén hetvenötezer főre nőtt.⁴⁸ Az 1704-es év eseményeinél leírja a Heister generális által Forgách Simon csapatai fölött aratott győzelmet, és megemlíti Károlyi Sándor szomolányi győzelmét és bécsi portyáját, nem említi meg szentgotthárdi győzelmét Rabatta tábornok serege felett, és tévesen említi itt hadainak váratlan megtámadását a császári csapatok által.⁴⁹

Ezt követően ismerteti a magyarok hadviselésének sajátosságait.⁵⁰ Rákóczi szerint Károlyi a Thököly alatt szolgált tisztek tanácsát követte, akiknek

[a] háborúról ez volt a nézetük: az ellenségtől messze tartózkodni, őrséget egyáltalán nem állítani, sokat inni és aludni, emberek és lovak hosszú pihenője után három-négy napos portyázásra indulni, az ellenséget hirtelen megrohanni: üldözni, ha menekül, visszavonulni, ha ellenáll. A háborúnak ez a fogalma az egész nemzetnél elterjedt.⁵¹

A portyázó hadviselés ironikus bírálataát követően így folytatja:

Mármost a vezérletem alatt megindult népfölkelés kezdetén ezeknek [ti. a Thököly alatt szolgált katonáknak] volt a legnagyobb súlyuk, rájuk hallgattak és így lettek tisztekké. A gyalogsági szolgálatot a nemesség mindig megvetette, azt tartotta, hogy ez a fegyvernem sehogy sem alkalmas hasonló vállalkozásokra, és szégyellt volna ott szolgálni. Közmondás volt, hogy csak a kutya jár gyalog, s arra való az állat, hogy az embert hordozza.⁵²

⁴⁸ CP, 150. A hadtörténeti kutatások szerint a kuruc hadsereg létszáma legfeljebb 1705/1706 folyamán haladhatta meg néhány hétre a hetvenezer főt, átlagban 45-50 ezer katonát számlált, s utóbb ez a szám is egyre csökkent. MARKÓ, II. Rákóczi Ferenc csatái, i. m., 30, 18. jegyzet; CZIGÁNY, Rendi felkelés Magyarországon, i. m., 469.

⁴⁹ Mém., 75–76. A Heister csapataitól elszenvedett vereség egy évvel később, Károlyi harmadik dunántúli hadjáratának idején (1705. március 31-én) volt. A tévesztésre a kritikai kiadás és az 1979-es Hopp-féle kiadás jegyzetanyaga sem utal.

⁵⁰ Mém., 77–78.

⁵¹ Mém., 337. „Leur idée étoit de séjourner loin de l'ennemi, de ne tenir aucune garde, de bien boire et dormir, et après un long repos des hommes et de leurs chevaux, faire une course de trois ou quatre journées, pour tomber brusquement sur l'ennemi, le poursuivre s'il fuyoit, et rebrousser s'il résistoit. Cette idée sur la guerre étoit répandue dans toute la Nation” Uo., 77. A Thököly alatt szolgált tisztek iránt Rákóczi ellenszenvvel viseltetik. ZOLNAI, Rákóczi, 153, 155.

⁵² Mém., 337. „Or dans le commencement du soulèvement populaire sous mon commandement, ceux-ci [ti. a Thököly alatt szolgált katonák] primoient le plus; ils étoient écoutés, et par-là ils étoient devenus Officiers. Le service dans l'Infanterie étoit de tout tems méprisé de la Noblesse; elle croyoit ce Corps peu propre à de pareilles entreprises, elle tenoit

A gyalogság szinte csak a török határokon lévő erődök kapuinak őrzésére volt használható, a távolabbi vállalkozásokhoz szekereken vagy csónakokon szállították. Thököly hadjárata alatt nagyon kevés gyalogos volt; a főurak maguk védték váraikat. „Ez okozta hát, hogy a magyar nemzet semmit nem tudott a háború leglényegesebb elemeiről”,⁵³ vonja le a következtetést Rákóczi. A korszerű elméleti és gyakorlati képzés csaknem teljesen hiányzott a hadseregben.⁵⁴

Nehezítette a háború ügyét Rákóczi szerint az is, hogy nem volt mód a katonák, azaz a nemesség és a „nép” különválasztására. A fegyelem megtartása érdekében le kellett volna váltania az első tiszteket, „azokat a durva, szemtelen és részeges parasztokat, akikkel a nemesség nem akart együtt szolgálni. A nemességet viszont rá kellett volna beszélni, hogy lépjen be a gyalogságba. A fegyverforgatók az említett okok miatt nem értettek a katonáskodáshoz”, állapítja meg. „Minthogy egyszerre nem válthattam le a parasztezredeket – folytatja –, e második hadjárat elején brigadérosokat kezdtem kinevezni, hogy a nemességnek hűbéreseik és jobbágyaik fölött magasabb rangot adhassak. De ez a rendszabály, amelynek célja a hadak fegyelmezése lett volna, nem használt semmit a mindennapos vállalkozásokban és csatározásokban, mert ezek a brigadérosok képtelenek voltak vezényelni.”⁵⁵ Az újabb kutatások árnyalják és pontosítják a brigadérosi rang bevezetésének részleteit és a kinevezéseknél érvényesített szempontokat, de ezek is megerősítik, hogy Rákóczi egyetlen brigadérosa (vagy ezrede) sem lett volna eredményesebb hadvezér a többi generálisnál, ha tábornoki kinevezést kap.⁵⁶

További nehézséget okozott – folytatja Rákóczi –, hogy „teljességgel hiányzott az, amit a had törzsének neveznek: az altisztek testülete.” A káplárok és őrmesterek nem tudtak tekintélyt tartani a katonák előtt. Ezek voltak az okai az ellenség gyakori eredményességének. Később sikerült létrehozni a rendezett ezredeket, s naponta kapott kimutatást a szolgálatképes katonák számáról. Ekkor azonban egyaránt tartott attól, hogy fölfedje vagy eltitkolja e számokat, „mert a nemzet

à honte d’y servir; le proverbe étoit commun que c’étoit le métier d’un Chien de marcher toujours à pied, que l’Homme devoit se servir des animaux pour se faire porter” *Uo.*, 77. Rákóczi itt bírálja a gyalogság lenézését a nemesség részéről. ZOLNAI, *Rákóczi*, 154.

⁵³ *Mém.*, 337. „Voilà ce qui a produit l’ignorance totale des parties les plus essentielles de la Guerre dans la Nation hongroise.” *Uo.*, 78.

⁵⁴ MARKÓ, II. *Rákóczi Ferenc csatái*, i. m., 179.

⁵⁵ *Mém.*, 338. „Comme je ne pouvois pas faire tout à la fois la réforme des Colonels payans, je commençai dès cette seconde Campagne de faire des Brigadiers, pour donner à la Noblesse un rang supérieur à ses propres Sujets et Vassaux. Mais cette même démarche, qui visoit à discipliner les Troupes, ne profitoit en rien quant aux actions et entreprises journalières, parce que ces Brigadiers étoient incapables de commander;” *Uo.*, 78.

⁵⁶ HECKENAST Gusztáv, A Rákóczi-szabadságharc tábornokai, *Hadtörténeti Közlemények* 107 (1994), 4, 55; MÉSZÁROS Kálmán, II. *Rákóczi Ferenc tábornokai és brigadérosai. A kuruc katonai felső vezetés létrejötte és hierarchiája 1703–1711*, Budapest Argumentum, 2006 (A Hadtörténeti Intézet és Múzeum Könyvtára), 41–43.

[...] hajlandó volt minden vállalkozásba lelkesen belefogni, de könnyen abba is hagyta, amint [...] a remények nem teljesedtek be sikerrel”.⁵⁷ A vonuló hadsereg nagy kiterjedése láttán elbízták magukat, és csak az ütközetre és – mint másutt utal rá – a várható zsákmányra áhítoztak.⁵⁸ „A katonák megvetették vezérüket és szétoszoltak, ha nem vezette rá őket az ellenségre, vagy ha cselből hátrálni akart.”⁵⁹ A hadsereg egyik állandó problémája a fegyelmetlenség volt.⁶⁰

A hadak szegényes felszerelését Rákóczi így jellemzi:

A legjobban felfegyverzett katonának sem volt a kardján kívül egyebe, csak kanócos puskája vagy kerekcsőű muskétája, és ezekből sem volt annyi, mint az ellenségnek. Fel lehetett volna őket fegyverezni pikákkal – elmélkedik tovább –, de mi módon lehetett volna bizalmat kelteni e népi katonaságban e fegyver iránt, és hogyan lehetett volna a kezelésére megtanítani? A legjobban fölszerelt lovasnak két láb hosszúságú karabélyája volt, csöve tölcser alakú, kardja elég rossz acélból, rosszul felkantározott kis háttaslova, nyerge rosszul felszerelt, de egy ezrednek legalább a fele nem volt ilyen jól ellátva. Az ellenség előtt nagy sereget kellett felvonultatni, hogy megfélemlítsék, de amikor megverték bennünket, az ő bátorságuk nőtt, a nemzeté csökkent.⁶¹

Rákóczi itt a lélektani hadviselés alkalmazására utal, és közvetve elismeri az általa alkalmazott taktika szimulatív jellegét.⁶²

Többször panaszkodik Rákóczi a hadsereg tábornokaira. Részben azért, mert nem hajtották végre parancsait, vagy nem úgy hajtották végre, ahogy ő kívánta. Részben azért, mert rivalizáltak vagy nem szívesen működtek együtt egymással,

⁵⁷ *Mém.*, 338. „Car la Nation [...] étoit prête d’entreprendre tout avec impétuosité, mais elle s’en désistait aisément, dès [...] que les espérances n’étoient pas remplies par le succès.” *Uo.*, 79.

⁵⁸ *Vö. pl. Mém.*, 94.

⁵⁹ *Mém.*, 338. „Le Soldat se débandoit par mépris du Chef, si on ne le conduisoit pas à l’ennemi ou si par quelque ruse, on eût voulu reculer.” *Uo.*, 79.

⁶⁰ MARKÓ, II. Rákóczi Ferenc csatái, i. m., 248.

⁶¹ *Mém.*, 338. „Le Soldat le mieux armé n’avoit qu’un fusil ou arquebuse à rouet, outre son sabre, et le nombre de ceux-ci étoit toujours fort inférieur à l’ennemi. On auroit pu les armer de piques, mais quel moyen avoit-on d’inspirer la confiance en cette arme à ce Soldat peuple, et lui en apprendre le maniement? Le Cavalier le mieux armé avoit une carabine de deux pieds de longueur, la bouche du canon en entonnoir, un sabre d’assez mauvaise trempe, un bidet mal embouché, une selle mal garnie, cependant la moitié d’un Régiment n’étoit pas si bien équipé. La représentation des grandes Armées étoit nécessaire pour imposer aux ennemis, mais lorsqu’on étoit mal-mené, leur courage s’élevoit et celui de la Nation s’abbatoit.” *Uo.*, 79.

⁶² *Vö. ZOLNAI, Rákóczi*, 155.

és – mint az 1704-ben a Dunántúlon működő három tábornokról, Forgách Simonról, Károlyi Sándorról és Esterházy Antalról írja – „ezek szellemüknél és ellentétes alapelveiknél fogva egyáltalán nem értették meg egymást”.⁶³ Ugyanakkor mentegeti őket elégtelen felkészültségük és hiányos katonai ismereteik miatt.⁶⁴ Forgách Simon volt Rákóczi egyetlen elméleti képzettséggel rendelkező tábornoka,⁶⁵ akit egy hadműveleti parancs nem teljesítése miatt 1706 novemberében elfogatott, de nem indított ellene eljárást, s ítélet nélkül fogságban tartotta a háború végéig.⁶⁶ A koroncói (1704. jún. 13.) és a zsibói (1705. nov. 11.) csaták elvesztése miatt Rákóczi Károlyi Sándort hibáztatja elsősorban,⁶⁷ az újabb kutatások szerint azonban elmarasztaló véleményét a körülmények pontos ismerete nélkül alkotta meg.⁶⁸ A zsibói vereséghez a katonai vezetésen belüli hatalmi harcok, a trencsényi csatavesztéshez (1708. aug. 3.) Rákóczi következetlen magatartása is hozzájárult.⁶⁹ Saját felelősségét a katonai kudarcokban Rákóczi gyakran homályban hagyja. A szerencsétlenül végződött vöröskői (pudmerici) ütközet (1705. aug. 11.) leírását követően az „alkalmatlan és szerencsétlen” tanácsokra panaszkodik, beismeri a tapasztalatokra támaszkodó hadvezéri biztonság hiányát, majd párhuzamot von a Julius Caesar által megtámadott gallok és a harcoló magyarok szelleme között, a párhuzam mibenlétét azonban nem fejti ki.⁷⁰

1710 novembere, a katonai összeomlás előtti helyzet ábrázolásakor a *Mémoires*-ban szemléletes képet kapunk Rákóczi találkozásáról az ellenség elől menekülőkkel:

⁶³ *Mém.*, 336. „[il] y avoit alors trois Généraux dans la Basse Hongrie, [...] qui ne s'accordoient guère, à cause de leur génie et de leurs maximes opposées.” *Uo.*, 76.

⁶⁴ A „főemberek” kritikus jellemzését Zolnai Béla szerint „talán részben lehet öngazolásnak is vennünk és az összeomlás után visszatekintő reményvesztettség pesszimizmusának”. ZOLNAI, *Rákóczi*, 151.

⁶⁵ MARKÓ, II. *Rákóczi Ferenc csatái*, i. m., 18, 2. jegyzet; MÉSZÁROS, II. *Rákóczi Ferenc tábornokai*, i. m., 27, 74.

⁶⁶ *Mém.*, 144–145.

⁶⁷ *Mém.*, 74–76; 124–125. Károlyi győzelmeiről Rákóczi megelégedik. Vö. ZOLNAI, *Rákóczi*, 153.

⁶⁸ MARKÓ, II. *Rákóczi Ferenc csatái*, i. m., 64, 1. jegyzet; CZIGÁNY István, A császáriak hadjárata 1705 őszén, *Hadtörténeti Közlemények* 28 (1981), 1, 74–103, itt: 102–103.

⁶⁹ MARKÓ, II. *Rákóczi Ferenc csatái*, i. m., 33, 24. jegyzet.

⁷⁰ „J'avoue sincèrement que j'aurais pu éviter ce malheur, si je me fusse obstiné contre les avis importuns et impertinens, mais il falloit pour cela cette assurance de Capitaine que l'expérience soutient. [...] Depuis celle [guerre] de César contre les Gaulois, je ne crois pas qu'il y en ait eu une pareille. En lisant les Commentaires de ce grand Capitaine, j'ai retrouvé le génie des Gaulois dans les Hongrois, ce génie raisonne dans ceux-ci comme dans ceux-là.” *Mém.*, 112. Vö. ZOLNAI, *Rákóczi*, 160–161.

Hosszú szekérsorokkal találkoztam, melyeken alsó-magyarországi, azaz Vágon túli nemesek és tisztek feleségei menekültek az ellenség elől. Könyvekkel szemükben bizonyították nekem férjük hűségét és ragaszkodását. Szállást és ellátást kértek tőlem. A sárban és a félig megfagyott latyakban összetört és megrekedt szekereken hidegtől átjárt kisgyerekeik sírtak. Helyzetük meghatott, megtettem, amit tehettem, de mindez nem volt képes enyhíteni pillanatnyi helyzetüket, sem biztosítani jövőjüket.⁷¹

Az összegző értékelés a szabadságharcról szubjektív és objektív tényezők összefonódását és egymásra hatását emeli ki:

Bárki ítél majd ezek alapján a magyar ügyekről, a háború szerencsés kezdetét az ellenség túlzott elővigyázatának tulajdonítja, annak haladását a rosszul ellátott és még rosszabbul védett helyőrségeknek és váraknak, s végül szerencsétlen kimenetelét a nemzet tudatlanságának, tapasztalatlanságának, annak, hogy hiányzott a fegyver és a pénz, tehát a háború idegzete, a peszisenek és annak, hogy a francia udvartól kapott segély nagyon szerény volt.⁷²

Lényegében ehhez hasonló álláspontot képvisel, de árnyaltabb képet rajzol a bukásról Rákóczi a *Confessio* II. könyvében. Az okokat egységes narratívába szerkesztve először saját felelősségét emeli ki: „a csatákban járatlanságom miatt igen sok tévedést követtem el, és engedtem, hogy mások is elkövessenek, de emberi ítélkezéssel vizsgálva mindent: a pénzhiány és az általános hadvezetési tudat-

⁷¹ *Mém.*, 418. „Je trouvai des files de chariots de femmes des Nobles et des Officiers, en partie de la Basse Hongrie, dessus la Vaag, qui fuyoient devant l'ennemi, me protestans les larmes aux yeux la fidélité, l'arrachement de leurs maris, me demandant le logement et l'entretien; leurs petits enfans transis de froid pleuroient dans ces chariots, cassés et embarrassés dans la boue et dans la fange à demi gelée. Leur état me touchoit; je faisois ce que je pouvois; mais tout cela n'étoit pas capable de soulager leur état actuel, ni de les garantir de l'avenir” *Uo.*, 191. A kuruc tisztikar családi hátterére vonatkozó újabb kutatások igazolják a Rákóczi által jelzett problémakör jelentőségét. L. Mészáros Kálmán, *Háború és magánélet. A kuruc tábornoki kar családi háttere a Rákóczi-szabadságharcban*, in *Rákóczi Emlékkönyv*, szerk. Bódyai András, Budapest, V4 Együttműködés Kulturális és Közéleti Egyesület, 2020 (2. kiad.: Bethlen Gábor Alapkezelő Zrt., 2021), 6–47, itt: 8.

⁷² *Mém.*, 329. „Quiconque jugera sur ce fondement des affaires de Hongrie, attribuera l'heureux commencement de cette guerre à la trop grande précaution des ennemis dans leur conduite; il attribuera, dis-je, le progrès aux Garnisons et Forteresses mal pourvues, et encore plus mal défendues; enfin il imputera la mauvaise issue à l'ignorance, à l'inexpérience de la Nation, au manque d'argent et des armes qui sont les nerfs de la guerre, à la peste, et à la médiocrité des secours qu'on a reçus de la Cour de France” *Uo.*, 66–67.

lanság tettek pontot [...] ügyeinkre [...].”⁷³ A pestis miatt végül az őrhelyekről is kipusztult a gyalogság, s ezek pótlása a csatamezőkön harcolók számát csökkentette. Az ellenség előrenyomulását és az általuk emelt kis erődítmények, sáncok építését a gyalogság hiánya miatt nem lehetett megakadályozni. A saját erődök részben a megvédésükre alkalmas és képzett tisztek hiánya, részben gyávaság vagy a védők elégtelen ereje, részben fenyegetés és ígéretések révén jutottak az ellenség kezére. A birtokaikról elűzött főurak, nemesek és a házas katonák tömege rendkívüli terheket róttak a népre.

A családja megmentésére és táplálására ügyelő katona elhagyta a zászlókat, és szakadatlanul fülembe zúgott mind a nép, mind a menekülők könnyö-
rületre méltó panasza. A félig meztelen katonaság a fagy keménységétől
űzve elhagyta állomáshelyét, ez fegyvereitől, az lovától, és valamennyien
zsoldjuktól megfosztva jogosan tárták föl panaszait, és ahhoz, hogy ka-
tonai szolgálatban helytálljanak, inkább lehetőségük, mint akaratuk és
hűségük hiányzott.⁷⁴

A katonai rangok *Confessio*-beli terminológiáját és az ezzel kapcsolatos utóla-
gos betoldásokat vizsgálva Takács László megfigyelte, hogy Bercsényi Miklós
esetében Rákóczi kétszer is megadta a grófnak azt a *sup[pl]remus Confoederati
Regni Generalis*, illetőleg *Locumtenens meus Ducalis* titulust, amiről a szövetkezett
rendek nem rendelkeztek, de amire a generális feltehetően mindvégig vágyott.⁷⁵
A különböző személyek említésekor használt rangoknál Rákóczi részben sza-
kít a szabadságharc alatt a latin nyelvű levelezésben használt terminológiával,
és többször helytelenül, de – Pálffy János kivételével – soha nem alácímezve
adja meg a rangokat. Pálffy esetében föltehetően a személyes sértettség vezette,
amikor egyetlen alkalommal egy csupán itt használt, görög eredetű terminussal
*chiliarchus*nak, azaz ezredesnek nevezte a generálist. Gróf Károlyi Sándor nevét
szembetűnően későn, a szatmári béke közvetlen előzményeinek leírásában, egy
betoldásban említi meg először, kiegészítve az eredeti szövegben pontosan meg-

⁷³ Vall., 139. „Non diffitebor ego, me plurimos in proeliis ignorantia errores commis-
se ut plurimos ab aliis quoque commissos fuisse, sed humano iudicio scrutando omnia,
defectus aeris et communis belli gerendi inscientia rebus bene et audacte inchoatis et sub
tempore cursus cupreae monetae alacriter continuatis, illa vilescente finem imposuerunt;”
CP, 168–169.

⁷⁴ Vall., 140. „Miles salvandae et alendae familiae suae attentus deserebat vexilla, et tam
miserandae quarelae seu plebis seu exulantium meas continue feriebant aures; miles se-
minudus rigore frigoris compulsus suas deserebat stationes, hic armis, ille equo, omnes
stipendio destituti justas suas detegebant querelas, et in praestando servitio militari magis
possibilitate quam voluntate et fidelitate deerat.” CP, 169–170.

⁷⁵ Takács László, A katonai rangok terminológiája II. Rákóczi Ferenc *Confessio Peccato-
ris* című művében, *Világtörténet* 10 (42) (2020), 3, 393–407.

adott rangját. Takács László kimutatta azt is, Rákóczi több esetben klasszikus római terminussal helyettesíti a korabeli katonai rangot, és mintegy klasszicizálja a személyek rangfokozatát. Ugyanez a tendencia figyelhető meg a katonai egységek egy részének megnevezésében. A terminológiai változtatások jelentőségét aláhúzza, hogy a *Mémoires* szövegében teljes egészében hiányoznak a *Confessio* klasszikus latin kifejezéseinek a változatai.⁷⁶ Figyelembe véve Rákóczi hadtudományi terminológiaváltását, a *Confessio* római hadvezérekre és uralkodókra vonatkozó utalásait és a rodostói könyvtár hadtudományi munkáit, megalapozottnak tűnik a következtetés, amely szerint Rákóczi „egy klasszikus példából megalkotott római hadvezér szerepében is láttatni szeretne önmagát”.⁷⁷

⁷⁶ *Uo.*, 402.

⁷⁷ *Uo.*, 404.

II.
SZEMANTIKAI ÉS FUNKCIONÁLIS
TERMINOLÓGIAI VIZSGÁLATOK

A bűn fogalma és retorikája a *Confessio peccatoris*ban

A bűn/bűnbánat és a büntetés/bűnhődés a *Confessio peccatoris* alapvető gondolati alakzata. A világ hívságainak egykor hódoló fejedelem és a megtért bűnös két, egymással szembenálló identitása közti párbeszéd végigvonul az egész szövegben. A *soliloqui*umok a lélekben dúló harcot ábrázolják, egy sajátos *psychomachiát* visznek színre.¹ Rákóczi morális tanítása, mely a hagyományos metafizikán alapul, és áthatja a kegyességi szimbolika, az erény és a bűn harcát állítja a középpontba. Azt, hogy volt-e Rákóczinak büntudata, s a mű megírása mennyiben szolgált az esetleges büntudattól való megszabadulás eszközeként, nem lehet pontosan meghatározni.

A *Confessio* a belső ember története, aki bűnössé stilizálja önmagát, miközben kutatja Isten ítéletét, és fürkészi a döntést további sorsáról. Mivel Isten eleve mindent tud róla, meg kell vallania bűneit, és vállalnia kell bűnös teremtmény-létét. Rákóczi alapvetően „megtért bűnös”-ként ábrázolja önmagát; „megtérés”-ét az önszeretettől való megszabadulásként, az Isten iránti szeretet felébredéseként és engesztelésként értelmezi. A bűnös és a bűnbánó szerepek metaforikus konceptualizációja a mű szimbólumszerkezetén belül értelmezhető. A bűn szimbólumai és metaforái az egész szöveg jelentésszerkezetét meghatározó, koherencia- és diskurzusteremtő összetevőként működnek.

A *Confessio* bűndiskurzusát sajátos paradoxon jellemzi. Rákóczi egyrészt állítja, hogy bűnössége miatt nem tudja illő módon szeretni Istent. Másrészt hangsúlyozza, hogy épp a saját bűnösségének felismerése és a bűnök megvalósítása tette képessé Isten szeretetére. Az istenszeretet megszületésének feltételét az önszeretet megszűnésében jelöli meg.² A saját bűnösségének belátása teszi lehetővé, hogy kedvező fényben ábrázolja megtért önmagát, és egzisztenciális szükséghelyzetét erkölcsi győzelemként értelmezze.³ Bűnösségének elfogadása egyszerre bizonyítja az élettörténet példaszerűségét, és feltétele a vágyott üdvösségnek. Az utalások a „bűnök”-re kivétel nélkül utólagos minősítések a „megtért”

¹ Gábor Tüskés, *Psychomachie d'un prince chrétien: Au carrefour des genres autobiographique et religieux. François II Rákóczi: Confessio peccatoris, I–II, Chroniques de Port-Royal* 66 (2016), 401–426, 67 (2017), 323–341.

² A kétféle szeretet elméletéhez vö. AUGUSTINUS, *Confessiones*, XIII, VII, 8.

³ E felfogás megtalálható más magyar szerzők önéletrajzi írásaiban is a 18. század első feléből és közepéről, így például Bethlen Miklós, Mikes Kelemen és Bethlen Kata munkáiban.

én perspektívájából,⁴ ugyanúgy, mint a megjegyzések Isten rendeléséről és az élettapasztalatok szimbolikus jelentőségéről.

A bűnfelfogás és a bűntematika irodalmiasításának vizsgálatában a saját cselekedetek szubjektív szemléletéből érdemes kiindulni. Rákóczi úgy ábrázolja önmagát, hogy személyiségének utólag negatívan megítélt vonásai megváltoztak megtérését követően, s a test és a lélek bűneivel szemben az alázat, az önvád, a bűnbánat és Isten szeretete léptek előtérbe. Határozottan körvonalazott bűnképzete csak ritkán teszi lehetővé egykori önmaga objektív megítélését. Korábbi életéből „bűn”-nek, „vétek”-nek, „gonoszság”-nak vagy „galádság”-nak nevezi mindazt, ami nem felel meg jelenbeli felfogásának, miközben gyakran elemzi a tettek motivációit, és figyelembe vesz lehetséges enyhítő körülményeket is. Különösen szembetűnő némely utólagos értékelés excentrikus jellege, és hogy számos korábbi tettét, meggyőződését, szokását következetesen negatívan ítéli meg.

Bűnjegyzék és tipológia

Rákóczi bűnfogalma összetett, s az egyén bűnei mellett megtalálhatók benne az állam, a kormányzás és a társadalom bűnei is. Saját bűnlistája meglehetősen hosszú, de a gyermekkor „bűnei”-nek gondosan megkonstruált sorozata, amint az Augustinusnál jelen van, hiányzik. Ártatlanságát ezekben az években többször hangsúlyozza,⁵ de a bűnösség gondolata már az I. könyv elején feltűnik. Itt exponálja először az önszeretetet, a konkupiszcencia, a bűnös szenvedélyek, az eredeti bűn, az engesztelés és a predestináció fogalmait. Augustinus nyomán elpanaszolja a korábban oly gyakran hullatott könnyek elapadását.⁶ Felidézve mostohaapja, Thököly Imre 1685-ben törökök által történt elfogatását, elgondolkodik: ha akkor ott lehetett volna, a szultán udvarába küldték volna, s át kellett volna térnie az iszlám hitre. Mérlegeli a vértanúság választásának lehetőségét, ami által Isten megszabadította volna a bűnök későbbi rabságából.⁷ Rákóczi itt az el nem követett bűn motívumát alkalmazza, nem függetlenül Augustinustól, aki hosszan elmélkedik a csupán lehetséges bűnökről is.⁸

⁴ A „megtérés” ábrázolásához Augustinusnál vö. AUGUSTINUS, *Confessiones*, VIII, I, 1–2.

⁵ „Consolor multum, dum de tempore infantiae et initio adolescentiae meae cogito, vere enim credo, Domine, me fuisse innocentem in conspectu tuo”; „Conservasti tunc me, Domine, fors innocentem”. CP, 7, 9; Vall., 12, 14.

⁶ „O quoties prorupistis ex oculis meis, me nolente atque detestandae lacrymae [...]! Cur nunc arescitis, dum Deo Salvatori contritio cordis demonstranda est?” CP, 4; Vall., 10.

⁷ CP, 12; Vall., 16.

⁸ AUGUSTINUS, *Confessiones*, II, VII, 15. Vö. Peter SCHÄFER, *Das Schuldbewusstsein in den „Confessiones” des hl. Augustinus. Eine religionspsychologische Studie*, Würzburg, k. n., 1930, 113.

Konkrét „bűnök”-et a gimnáziumi évekből említ először, miközben főúri gyerekcsínyeket nagyít fel bűnökké. Csehországi és sziléziai tanulmányainak idejéből egy távcső és egy körző ellopását említi; a távcsőlopást visszatekintve a láthatatlan dolgok kutatása és a ritkaságokkal való foglalkozás iránti hajlandóságával magyarázza. A tettek fő motívumaként mindkét esetben a gőgöt, a kérésre való képtelenséget nevezi meg. Mindkét eset az első augustinusi lopás összefüggésében értelmezendő, de Augustinus szimbolikus jelentőségű körtelopásától⁹ eltérően Rákóczi – utólagos értelmezése szerint – nem a tiltott tettben, hanem magában a tárgyban lelte örömet. Bűne nagyságának növelésére hozzáfűzi: ha keresték volna nála a tárgyakat, szégyenében talán meg is esküdött volna, hogy nincsenek nála, sőt nem is látta őket.¹⁰ Itt is feltűnik az el nem követett bűn motívuma.

Tizenhatodik életétét „tisztaságára nézve végzetes”-nek¹¹ nevezi. Ez ismét párhuzam Augustinusszal, akin a férfiasság első jelét apja ugyanebben az életkorban figyelte meg a *Confessiones* szerint.¹² Körülményes körülírásokból kivehető, hogy a pubertás tapasztalata, a nemi érettség önkielégítésre készítette Rákóczit, ami, saját bevallása szerint, szokásává vált. A tett bűnös volta, mint állítja, egy kazuisztikai könyv „véletlen elolvasása révén” tudatosult benne, s bár e bűn „rettenetes büntetését” az Ószövetségben is olvasta, fenntartotta a szokást. Utólag azzal menti magát, hogy akkor „semmilyen más bűnt nem követett el”. Ifjúságának erre a „bűnös szokásá”-ra, „tisztátalanságai”-ra többször visszatér.¹³

1692 nyaratól 1693 tavaszáig Rákóczi nővére bécsi házában lakott, ahol – mint írja – megismerte a világi szórakozásokat, mindenekelőtt a kártyát, a színházat és a szerelmet. Ezzel kapcsolatban akkori gyóntatójának szemére veti hanyagságát, mivel bűnei felsorolását sem korholással, sem buzdítással nem szakította félbe, „jóllehet csaknem minden bűn szokásává vált”.¹⁴ Itt azzal menti magát, hogy egyik bűnt sem eltökélt gonoszságból követte el; a legtöbbet talán el sem követte volna, ha úgy ismerte volna meg őket, ahogyan most Isten kegyelme révén látja. Konkrétan egy öt évig tartó „világi szerelem”-ről tesz említést, melynek révén talán elkerülte „az ifjúság egyéb sok helytelen cselekedetét és a súlyosabb vétkeket”.¹⁵

⁹ Vö. AUGUSTINUS, *Confessiones*, II, IV, 9.

¹⁰ CP, 23; Vall., 25.

¹¹ „Hic annus aetatis meae 16. fatalis fuit puritati meae.” CP, 24; Vall., 26–27.

¹² AUGUSTINUS, *Confessiones*, II, III, 6.

¹³ Vö. pl. CP, 29; Vall., 30.

¹⁴ „quamvis omnia propemodum peccata devenere mihi habitualia”. CP, 32; Vall., 33.

¹⁵ „absit a me dicere non peccasse, sed vere et in hoc peccato meo secreto providentiae tuae ductu effectum est, quod hocce vehementi amore occupatus, fors plurimos evitare-rim juventutis inordinatos actus et grandiora peccata.” CP, 33; Vall., 33.

Az 1693/94. évi itáliai utazás leírásában hangsúlyozza, hogy Velencében Isten csaknem két héten át megőrizte őt „az új bűnöktől és mások rossz példájától”.¹⁶ A firenzei tartózkodás kapcsán megvallja, azért óvta magát a prostituáltaktól, mert undorodott tőlük, és félt a testi betegségektől. Lelkét azonban „ellepte a bűn fekélye, és állatok módjára hempergett a mocsokban”.¹⁷ Loretóban nagy megrendülést érzett, és „kiengesztelte bűnnel terhes lelkiismeretét”.¹⁸ Számos érzéki kísértés ellenére, írja, Rómában és Nápolyban „állhatatos” maradt, de topikusan utal közelebből meg nem nevezett „titkos bűnei”-re.¹⁹

További bűnlistáján megtalálható még a „vak gőg”,²⁰ a vallási kérdésekben kialakított „különvélemények”,²¹ a hazugság,²² a „bűnös vakmerőség”²³ és a gondolatban elkövetett házasságtörés.²⁴ Az érzéki szenvedélyek és a gőg gyakori hangsúlyozása bűnként Augustinusnál is előfordul.²⁵ 1702 karácsonyán Varsóban kezdődött Rákóczi viszonya Sieniawska hercegnővel, ami közel tíz évig tartott, és levelekkel dokumentált.²⁶ A kapcsolatot utólag topikusan „világi házasságtörő szerelem”-nek nevezi, egyben megpróbálja igazolni politikai szándékaival és anyagi érdekeivel.²⁷ A viszony miatt érzett bűnbánat a *Confessio* II. könyvének egyik fő motívuma.²⁸ A XIV. Lajos udvarában töltött időszak fő „bűnei” az önszeretet, a disszimuláció és a világi örömök, beleértve két udvarhölgy iránt egy időben érzett szerelmét.²⁹

¹⁶ „quod me in hac universali corruptione omnis propemodum inhabitantium carnis duabus septimanis degentem a novis peccatis et pravis aliorum exemplis conservaveris.” CP, 34; Vall., 34.

¹⁷ „anima mea lepra peccati scatebat, et animalium instar volutabatur in coeno.” CP, 36; Vall., 36.

¹⁸ „et criminibus onerata conscientiam expiavi.” CP, 37; Vall., 36.

¹⁹ CP, 38–39; Vall., 38.

²⁰ CP, 42–44; Vall., 42.

²¹ CP, 45; Vall., 43. 1704 húsvétvasárnapján az ünnepi asztalnál például Rákóczi a lelkiismeret és a lélek halhatatlanságának kérdéseiről vitatkozott, Széchényi Pál kalocsai érsek és Bercsényi Miklós generális jelenlétében. Tóth Gergely, Felekezeti és történelmi emlékezet. A Rákóczi-szabadságharc a 18. századi honi történetírásban, *Történelmi Szemle* 52 (2010), 13–36, itt: 15–16.

²² CP, 109, 129; Vall., 87, 103.

²³ CP, 216; Vall., 177.

²⁴ „amore quoque puellae obscurae originis captus pronus in adulterium ruissem”. CP, 48–49; Vall., 46.

²⁵ Vö. pl. AUGUSTINUS, *Confessiones*, VIII, IV, 9.

²⁶ CP, 139; Vall., 111. Vö. Corr. Sieniawska.

²⁷ CP, 151, 158, 170, 183, 187, 195–196; Vall., 124, 130, 140, 150, 154, 161.

²⁸ CP, 201–202, 206; Vall., 166, 169.

²⁹ CP, 223–227, 234; Vall., 183–187, 192.

A magánember bűneinek ábrázolása közben Rákóczi nem feledkezik meg azokról a bűneiről sem, amelyek az ország és a magyar nép ügyeit érintik, s amelyeket mint politikus, hadvezér és fejedelem követett el. E megkülönböztetést maga teszi meg,³⁰ a két kategória azonban, mint például a Sieniawska-szerelmem esetében, néha átfedi egymást. Hangsúlyozza, a szabadságharcot nem életének megjobbításával kezdte, hanem a világi politika szabályait és az emberi bölcsesség illúzióit követte, miközben az önszeretet és az öntetszelgés hiú vágya ösztönözték. Felsorolja saját erőnyeit, de Isten előtt ezeket is bűnnek nyilvánítja, mondván, képmutatásból fakadtak.³¹ Megemlíti „néhány száz fogoly” megöletését egy közelebbiről meg nem nevezett hadi cselekmény során.³² A tett okát és körülményeit elhallgatja, saját szerepét nem jelöli meg pontosan, s felelősségét azzal próbálja csökkenteni, hogy megjegyzi, mások tanácsát követte. Felhívja a figyelmet a tett egykori és jelenbeli megítélésének különbségére, mondván, annak idején nem tartotta bűnnek, most azonban barbárnak és embertelennek nevezi azt. Ez volt az egyetlen cselekedet, állítja, amit bán, hogy fejedelemként elkövetett. A tettet ugyanebben az értelemben még egyszer felemlíti.³³

Ismételten kijelenti, hogy az önszeretet irányította a közügyek intézésében.³⁴ Elmondja, hogy az 1710. évi béketárgyalások idején az államügyek örvén távozott Lengyelországba, a valódi okot azonban, azaz a Sieniawska iránti szerelmet, mint írja, csak Isten ismeri. Itt jegyzi meg, hogy bűnei egy részét nem fedi fel az emberek előtt.³⁵ Azt, hogy nem akart lemondani a fejedelmi címről, esküje és követői tanácsa mellett a hiú dicsvággal és az önszeretettel indokolja.³⁶ Kijelenti, tudatában volt annak, hogy ha száműzetésben marad, örökre élni fog a nép szívében.³⁷ A békekötés feltételeinek el nem fogadása miatt utólag ugyan-csak bűnösnek mondja magát.³⁸ A fejedelmi hatalom elvesztését, a száműzetést

³⁰ „Par fuerat status conscientiae et animae meae exeuntis, qui fuerat intrantis; foedatus peccatis privati hominis intraveram, peccatis principis aggravatus redii in Poloniam.” CP, 177; Vall., 146.

³¹ CP, 69–70; Vall., 63.

³² CP, 151–152; Vall., 124–125.

³³ CP, 253; Vall., 207–208. Az utalás valószínűleg az Eperjesről elvonuló császári őrség 1705 elején történt lemeszárlására vonatkozik. MARKÓ, II. Rákóczi Ferenc csatái, i. m., 146–147.

³⁴ CP, 75, 155–156; Vall., 67, 128–129.

³⁵ „neque turpitudinem meam tibi celatam esse cupio, quamvis hominibus non revelem.” CP, 170; Vall., 140.

³⁶ CP, 173; Vall., 142.

³⁷ „exulante minime et vel maxime ubi conservato usque ad finem populari favore me in cordibus ipsorum semper permansurum manifestum est.” CP, 173; Vall., 142.

³⁸ CP, 179; Vall., 147–148.

és a földi élet nyomorúságait bűneiért kapott igazságos büntetésnek tekinti.³⁹ A törökországi tartózkodás leírásában egy közelebbről meg nem nevezett titok meggondolatlan felfedése kapcsán a szószegés bűnével vádolja magát, amit azonban, mint írja, nem szándékosan követett el, azaz felmenti magát lelkiismerete előtt.⁴⁰

Más személyek és embercsoportok tetteivel kapcsolatban Rákóczi viszonylag ritkán használja a „bűn” kifejezést. François Joseph Longueval, az őt Bécsnek eláruló császári kapitány tettét, ami börtönbe juttatta, gaztettnek („scelus”) nevezi.⁴¹ Károlyi Sándort, egykori generálisát, aki meghatározó szerepet játszott a harcokat lezáró békekötésben, utólag hitszegőnek és árulónak mondja, akinek a bűne nyilvánvaló, és halálbüntetést érdemelne.⁴² A „bűn” terminust és annak szinonimáit összesen öt embercsoport esetében használja: ezek a császári katonaság, a fejedelmek, a francia királyi udvar, saját udvara és a magyar nép. A császári katonaság fő bűne az ismétlődő erőszak az adóbehajtás során.⁴³ A fejedelmek erkölcsét negatív fejedelmi tükrő formájában ostromozza; a fő bűnök itt szerinte a hiúság, a vallás megvetése, a gőg és a világi szórakozások keresése.⁴⁴ A francia udvarban megfigyelte, hogy azok, akik korábban bűneik és erkölcstelen életük miatt mellőzöttek voltak, a király halála után a herceg mellé állva „kezdtek főnnhordani fejüket”.⁴⁵ Saját udvarának bűnei az iszákosság, az egyenetlenség és további, előtte talán ismeretlen bűnök.⁴⁶ Elítélően említi, hogy kíséretének két, egyébként is meggondolatlan, megbízhatatlan és bűnös tagja áttért az iszlám hitre.⁴⁷ A pásztor és a nyáj bibliai hasonlatát önmagára és udvarára alkalmazva kijelenti, hogy az udvarához tartozók bűneit is magára veszi. Az ő bűneikért hozott engesztelő áldozatnak nevezi magát, s míg önmagának büntetést, nekik kegyelmet kér.⁴⁸

³⁹ „Decretum justitiae tuae fuit, ut punires me peccatorem; decretum misericordiae tuae fuit, ut punires me in tempore amissione dignitatis principatus mei, exilio et plurimis jacturis bonorum meorum et temporalis vitae miseriis.” CP, 184; Vall., 151.

⁴⁰ CP, 358–361; Vall., 295–297.

⁴¹ CP, 104; Vall., 83.

⁴² CP, 180; Vall., 148.

⁴³ CP, 64; Vall., 58.

⁴⁴ CP, 189–190; Vall., 156–157.

⁴⁵ CP, 249–250; Vall., 205.

⁴⁶ „Quot enim peccatis te offendimus, Deus tam bone et misericors; quot ebrietatibus, dissidiis, contentionibus et fors et aliis ignotis mihi sceleribus provocavimus in nos justam vindictam tuam.” CP, 372; Vall., 306.

⁴⁷ CP, 372; Vall., 306.

⁴⁸ „Revela, Domine, turpitudines nostras nobis, compunge cor nostrum, ut gemamus de omnibus peccatis et delictis, quibus te hoc anno offendimus; dupplica in me has lacrymas et gemitus, ut ego qua pastor illorum gemam et doleam de propriis, et de gregis mei

A *Confessio* II. könyvében Magyarország bűnét tematizálja Rákóczi. A biblikus történelemfelfogás értelmében hangsúlyozza, Isten bűnei – a pompakedvelés, a zabolátlanság és a tőle való elfordulás – miatt bünteti az országot a törökkel, a főnemeselek lázadásával és széthúzásával, a felekezeti küzdelmekkel és a dicőség kioltásával.⁴⁹

A bűn felfogása

A bűn és a kegyelem mibenlétét, egymáshoz való viszonyát érintő fejtegetések nagymértékben meghatározzák az egész mű koncepcióját, tartalmát és felépítését. A bűn kapcsán Rákóczi olyan kérdéseket boncolgat, melyek filozófiai, antropológiai szempontból sem érdektelenek. Elképzelése a bűnről és a bűnbánatról hagyományos vallási-teológiai keretben jelenik meg, miközben a tisztaság kulturális mintáját is bevonja az értelmezésbe.⁵⁰ Megjelenik a keresztény antropológia két alappillére: az ember bűnös, s egyben *imago Dei*; a kettő közül Rákóczi az első túlhangsúlyozza. A megtérést, a bűnbánatot és a szerencsés túlélést tanúsító életrajzi eseményeket, melyek a száműzetés irodalmának gyakran alkalmazott identitásmintái és trópusai, a különös kegyelem és a kiválasztottság bizonyítékaként fogja fel. A *Confessio* érzékletesen ábrázolja a fejedelem tusakodását a bűn, a kegyelem, a szabad akarat, az isteni igazságosság és irgalmasság sokat vitatott problémáival.⁵¹ Rákóczi megkísérli kifürkészni az augustinusi kegyelemtan dogmatizálásának határait, s megpróbálja igazolni önmagát és felfogását az emberek előtt. A korábbi életszakasz negatív erkölcsi megítélése révén sötét képet rajzol emberi fejlődéséről, ami a túlzott önleértékelésben nyilvánul meg elsősorban. Az önvádnak részben konkrét esetek, részben irodalmi minták szolgálnak alapul.

A „bűnös” múltat Rákóczi önábrázolásának és istenképének központi elemévé stilizálja. Megtért bűnősként értelmezi önmagát, aki nem feledkezett meg a múltjáról; Isten a szabadító, aki a bűn szolgaságából elhívta őt a saját szolgálatára. A saját bűnösség hangsúlyozása kettős funkciót tölt be: egyrészt egy teológiai, mint az isteni kegyelem háttere és indoklása, másrészt egy narratológiai, mint az elbeszélés kiinduló helyzete, amely elvezet önmaga megszűnéséhez és a

peccatis”; „En me tibi offero pro his omnibus in sacrificium: percutere, flagella, puni me, dummodo parcas ipsis.” CP, 372–373; Vall., 306–307. A „fejedelem mint a nép rossz pásztora” eszméhez vö. ERASMUS, *Adagia*, II 8, 65.

⁴⁹ CP, 166; Vall., 137.

⁵⁰ CP, 198–200; Vall., 163–165. Vö. Peter BURSCHEL, *Die Erfindung der Reinheit. Eine andere Geschichte der frühen Neuzeit*, Göttingen, Wallstein, 2014.

⁵¹ Így pl. CP, 80–81; Vall., 72–74. Vö. FRENÝÓ Zoltán, *Szent Ágoston és az augusztinizmus*, Budapest, MTA BTK – Szent István Társulat, 2018, 287–298, 376–388.

megtéréshez. Az erősen negatív megvilágítás, melyben a bűnnel terhelt fejelelem megjelenik, nem a valóban elkövetett bűnökről szóló tudósításként kap értelmet, hanem az önéletrajzi elbeszélés szerkezetében betöltött narratív funkciója révén. Annak az alapvető fordultnak az ábrázolásáról van szó, amely a legnagyobb múltbeli elveszettségtől vezet el a kegyelem által az istenközelség jelenbeli boldogságához. Ez az elbeszélésszerkezet ad értelmet a saját cselekedetek negatív ábrázolásának.

Rákóczi bűnfogalmának középpontjában az egész ember Istennel szembeni bűnös mivolta áll: az ember alapvetően „bűnös”. A cselekedetek, mindenekelőtt a saját tettek megítélését egy augustinusi-janzenista hatást tükröző erkölcsi értékrendszer határozza meg, szoros összefüggésben a megtért és vezeklő fejelelem képével, s erősen ritualizálva a *confessio* mint bűnvallás és imádság írott formájában. A bűnnel kapcsolatos teológiai diskurzusban olyan, dogmatikai szempontból részben vitatott, sőt veszélyes kérdések állnak előtérben, mint a rossz eredete, Isten igazságossága és az akarat szabadsága, s nagy hangsúlyt kapnak a kegyelem, a bűnbocsánat, a tisztaság, a büntetés, a megváltás, a vezeklés és a gyónás témái is. A félelem a büntől és annak következményeitől áthatja az egész munkát. A „tettes” szándékait és motívumait a „tett körülményei”-vel együtt Rákóczi gyakran felmentő tényezőként értelmezi. Ugyanezzel a céllal hangsúlyozza, hogy korábban nem ismerte az isteni parancsokat.

A bűn fogalmát Rákóczi nem határozza meg pontosan, de Augustinusszal egybehangzóan az Istentől való elfordulásnak tartja. Nem osztályoz közvetlen módon, mint Augustinus,⁵² s nem tesz különbséget a bűn erkölcsi, vallási és jogi fogalmai között sem. Ugyanakkor terminológiája változatos, s a *macula*, *delictum*, *vitium*, *culpa*, *peccatum*, *crimen*, *scelus* és *turpitude* fogalmakkal kellőképpen differenciál. Leggyakrabban a *peccatum*ot és a *vitium*ot használja. Visszatekintve a bűn Rákóczi számára a Jézussal (Istennel) való találkozás szimbolikus helye, ahol felfedezi az Ő feléje irányuló végtelen szeretetét. Az istenközelség és a bűnbocsánat érzései a „megtérés” utáni tipikus érzelmek közé tartoznak a spirituális irodalomban, szoros összefüggésben a hitért vállalt küldetés szükségességéről vallott meggyőződéssel.⁵³ A bűn ábrázolása, súlyosságának hangsúlyozása – Augustinushoz hasonlóan – az isteni kegyelem hatékonyságának kiemelését szolgálja. Bűnös „én”-jét Rákóczi – ugyanúgy, mint az ember sorsát,

⁵² Vö. William E. MANN, *The Theft of the Pears*, *Apeiron* 12 (1978), 51–58, itt: 52–54.

⁵³ Peter DINZELBACHER, *Bernard von Clairvaux. Leben und Werk des berühmten Zisterziensers*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2012, 16; Dieter BREUER, *Konversionen im konfessionellen Zeitalter*, in *Konversionen im Mittelalter und in der Frühen Neuzeit*, hrsg. v. Friedrich NIEWÖHNER, Fidel RÄDLE, Hildesheim, Zürich, New York, 1999, 59–69. Egy kálvinista prédikátor katolizálásának mint megtéréstörténetnek az önéletrajzi ábrázolásához l. pl. *Vörösmarti Mihály kálvinista prédikátor megtérése története*, kiad. JANKOVICS József, NYERGES Judit, ford., jegyz. GERÉBY György, Budapest, Argumentum, 1992.

üdvösségét és elkárhozását – Isten igazságosságának és irgalmasságának feszültségében szemléli.

A bűn- és bűnbocsánat-koncepció kiindulópontja Ádám bűnbeesése, ami Augustinus nyomán Port-Royal kedvelt teológiai témái közé tartozott, s amellyel Rákóczi önálló elmélkedésben foglalkozik.⁵⁴ Ugyanide sorolhatók az emberi természet Krisztus által történt megújítása, az isteni igazságosság és szeretet, a kegyelem, a szabad akarat, a vezeklés és a megigazulás eszméi is. Bűnével Ádám Rákóczi szerint – Port-Royal tanításával egybehangzóan – tartósan romlásba vitte az emberi természetet, s a bűnre való hajlandóságot és a halandóság állapotát hagyta utódaira.⁵⁵ Az első és legsúlyosabb bűn, ugyanúgy, mint Augustinusnál,⁵⁶ a gőg (*superbia*).⁵⁷ Bár minden ember bűnősként születik, Isten irgalma lehetővé teszi, hogy ne kárhozzon el mindenki. Az ember bűnével megbántott Istent emberi áldozattal, Krisztus halálával kellett kiengesztelni.⁵⁸ A keresztség eltörli a *macula originalis*, azaz az eredendő bűnt, de nem szünteti meg a kívánság ösztönét (*cupiditas, concupiscentia*).⁵⁹ A bűn forrása a „gonosz ösztön”, ami a teremtetéstől fogva benne van az emberben. A kegyelem segítségével az ember visszaszerezheti a szabad akarat helyes használatát, de Isten kegyelme nélkül nem tehet semmit az üdvösségéért.⁶⁰ A bűn mint egyéni döntésen alapuló cselekedet feltételezi az ember szabad akaratát. Rákóczi itt lényegében az Ószövetséget és Augustinust követi, de felismeri, hogy Augustinus felfogása az eredendő bűnről⁶¹ és Port-Royal tanítása a predestinációról a keresztény dogmatikában

⁵⁴ Vö. AUGUSTINUS, *Confessiones*, VIII, X, 22.

⁵⁵ CP, 76–77; Vall., 68–69.

⁵⁶ William M. GREEN, *Initium omnis peccati superbia*. Augustine on pride as the first sin, University of California, *Publications in Classical Philology* 13 (1949), 407–432.

⁵⁷ CP, 78–81; Vall., 70–73.

⁵⁸ CP, 84–86; Vall., 75–77. Augustinus megváltás-elméletéhez vö. AUGUSTINUS, *Confessiones*, VII, XXI, 27.

⁵⁹ CP, 198–199; Vall., 163–164. A *concupiscentia* hármas tipológiájához l. AUGUSTINUS, *Confessiones*, X, XXX, 41–42 (*concupiscentia carnis, concupiscentia oculorum, ambitio saeculi*). Vö. 1 Jn 2, 16.

⁶⁰ CP, 193–194; Vall., 159–160. Vö. HAMVAS Endre Ádám, Bűn és emberi természet Szent Ágoston és Pelagius vitájában, in *Tempora mutantur. Tanulmányok az időről és a bűnről*, szerk. Tóth Orsolya, Debrecen, Debreceni Egyetem Klasszika-filológiai és Ókortörténeti Tanaszék, 2015, 359–371; FRENÝÓ, *Szent Ágoston, i. m.*, 287–298, 376–388.

⁶¹ *Logik des Schreckens. Augustinus von Hippo: De diversis quaestionibus ad Simplicianum I 2*, deutsche Übers. v. Walter SCHÄFER, hrsg. und erklärt von Kurt FLASCH, Mainz, Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung, 2012, 71–74, 315. A bűn, eredendő bűn és konkupiszcencia fogalmak jelentése és használata Augustinusnál sem egységes, változik az időben, és a különböző művekben részben más értelmezést kapnak. Vö. Athanase SAGE, *Le péché original dans la pensée de Saint Augustin de 412 à 430*, *Revue des Études Augustiniennes* 15 (1969), 75–112; William J. O'BRIEN, *Original Sin in Augustine's „Confessions”*, *Thought. A Review of Culture and Idea* 49 (1974), 436–446; Malcolm E. ALFLATT, *The Development of the Idea of*

különböző felekezeti értelmezéseknek kitett, ellentmondásos elméletek. A *gratia efficax*ra vonatkozó fejtegetésekben az augustinusi *Confessiones* X. könyvének 23. fejezetére hivatkozik, ahol azonban Augustinus nem a kegyelemről, hanem a boldog életről és az igazság szeretetéről értekezik.⁶² Részletesen tárgyalja az isteni szeretet egyenlőtlen eloszlásának problémáját, s hosszan foglalkozik a szabad akarat, a kegyelem, Isten rendelése és az üdvösség viszonyának kérdéseivel. A kérdésekre végül nem ad egyértelmű választ, s az egyházban fennálló nézetkülönbségekre hivatkozva nyitva hagyja azokat.⁶³

A bűnbánat kérdésében Rákóczi lényegében az Újszövetség felfogását képviseli. Eszerint Jézus kereszthalála engesztelő áldozat és eschatológiai esemény, amely bizonyítja Isten ember iránti szeretetét. Jézus személyében és művében maga Isten lépett közbe az emberért, hogy megszabadítsa a bűntől. Jézusnak ez az odafordulása a bűnösökhöz egyben felhívást jelent a bűn elleni elkötelezettségre. A bűnbánat szerepe Rákóczi számára az, hogy visszanyerje önazonosságát egy lelki válsághelyzetben; a bűnbánat spirituális célja az, hogy helyreállítsa a bűn révén szétrombolt kapcsolatát Istennel. Munkáját üdvtörténeti keretbe helyezi, s önmaga büntetéseként és engesztelő áldozatként értelmezi; az írást egyben a bűnök jóvátételének és önmaga megtisztításának aktusaként fogja fel.⁶⁴ A saját bűnösségének szükségszerűségéről szóló fejtegetéseket történelemértelmezéssé fejleszti, s az egyén bűneinek összefüggésében saját népe bűnösségéről és megváltásáról gondolkodik.

A konkupiszcencián kívül a bűn másik oka Rákóczi szerint az önszeretet (*amor proprius*), ami ugyancsak Port-Royal kedvelt témái közé tartozik. Az önszeretetet többször nevezi „a vágy átkozott magvá”-nak, „minden bűn forrása”-nak.⁶⁵ Az önszeretetet, ami a legkülönfélébb formákban nyilvánulhat meg, mint

Involuntary Sin in St. Augustine. *Revue des Études Augustiniennes* 20 (1974), 113–134; Terry L. MIEHE, *Augustinian Bibliography 1970–1980. With Essays on the Fundamentals of Augustinian Scholarship*. Foreword by Vernon J. BOURKE, Westport, Conn./London, Greenwood Press, 1982, 212; Walter SIMONIS, *Anliegen und Grundgedanke der Gnadenlehre Augustins*, *Münchener Theologische Zeitschrift* 34 (1983), 1–21; J. HUH, *Ursprung und Wesen des Bösen und der Sünde nach der Lehre des Kirchenvaters Ambrosius*, Paderborn, Schöningh, 1933.

⁶² CP, 380; Vall., 312.

⁶³ „Nolo, Domine, scrutari, arcana iudiciorum, descendere in abyssum decretorum tuorum”. CP, 196; Vall., 161; CP, 332–335; Vall., 274–277; „et involvitur haec questio, quam ipse Paulus apostolus tuus primus impenetrabilem asseruit [...], sed a quo scholarum pluralitas sententiarum differentiam induxit in Ecclesiam, alii in operanda salute sua homini multum, alii parum, alii nihil attribuunt.” CP, 344; Vall., 283–284; „Sed superest adhuc, ut prolata de gratia memorum, in quibus procul dubio tanquam in materia hodie plurimum agitata”. CP, 379; Vall., 311.

⁶⁴ „Suscipe, Domine, sacrificium humilis confessionis et agnitionis nihili mei, quam ego hoc anno conscripsi”. CP, 377; Vall., 310.

⁶⁵ „O maledictum cupiditatis semen”, CP, 75; Vall., 67; „hic est fomes ille peccati, fons et origo omnis mali, ex quo omnia peccata emanant”. CP, 167; Vall., 138.

például a haza szeretete,⁶⁶ csak Isten szeretetével lehet legyőzni. Az önszeretet szigorú ostromozása a II. és III. könyv egyik állandó motívuma.⁶⁷

A bűn és bűnbánat retorikája

Rákóczi önbecsmérlése és a bűnkoncepció kifejtése erősen stilizált és retorizált. Retorikájában jól felismerhető a Biblia, a cicerói beszédművészet, az augustinusi hang és frazeológia, a liturgikus szövegek, valamint a patetikus-janzenista meditációs stílus hatása.

A *Confessio* központi szerkesztési elve a beszélgetés Istennel, azaz a fiktív dialógus. Rákóczi tudatosan kihasználja a dialógusszerkezet lehetőségeit és retorikai eszközeit, melyek segítségével kollokvialis elevenséget hoz létre, s megalkotja saját arcképét. A fiktív beszédhelyzet az ismételt Istenhez és az olvasóhoz fordulás, valamint a *confessio*-műfaj retorikai alakzatainak használata révén jön létre. A változatos megszólító formulák és a keletkezési körülményekre történő utalások aláhúzzák a mű interperszonális jellegét, és hozzájárulnak a valódi jelentés homályban tartásához. A távollévő címzettek megidézése transzcendálja a teret és az időt, miközben a beszélő mintegy kivonja magát e dimenziókból. A retorikai alakzatok fő célja az elhitetés, az önéletrajz poetizálása és fikcionalizálása, s ezek az eszközök nem kis mértékben hozzájárulnak a bűnbánó Rákóczi alakjának megteremtéséhez.

A bibliai utalások, a bibliai helyek amplifikációi és kontaminációi, az ezekkel való retorikai játék alapvetően jellemzik Rákóczi prózáját. A bibliai gondolatok átvétele mellett gyakori a frazeológiai átvétel és az érzelmi reminiscencia a meditatív részekben, többnyire tagoló funkcióban. Gyakran parafrázeálja és inspirációs forrásként használja a zsoltárokat, azon belül a bűnbánati zsoltárokat: „Gyógyíts meg engem, Uram, és töröld el ezt a bűnt ifjúságom többi, talán mindmáig ismeretlen tudatlanságával együtt”.⁶⁸ A bűnös világ metaforája, ugyanúgy, mint Augustinusnál, „Babilon”,⁶⁹ másutt „romlott, babiloni semmittevés”-ről ír.⁷⁰

⁶⁶ „amor in patriam, vel verius dixerim amor ille proprius”. CP, 155–158, itt: 156; Vall., 128–130, itt: 128.

⁶⁷ Így pl. CP, 167–168, 171–173, 183–184, 199–200, 221–224, 267, 282, 288, 317, 332; Vall., 138–139, 141–142, 151–152, 164–165, 182–184, 222, 234, 239, 262, 274.

⁶⁸ Így pl. „Sana me, Domine, et dele hoc delictum cum reliquis juventutis meae fors necdum notis ignorantis”, CP, 23; Vall., 25. Vö. Zsolt 6,3: „Sana me, Domine, [...]”; Zsolt 24,7: „Delicta juventutis meae, et ignorantias meas ne memineris.” További példa: „Meremur, Domine, quae patimur, innumera sunt enim scelera nostra et caput nostrum transscenderit”, CP, 97; Vall., 317.

⁶⁹ CP, 31; Vall., 32. Vö. 1 Péter 5,13; Jel. 14,8.

⁷⁰ „perversae Babilonis otio consumpto”, CP, 102; Vall., 82.

Korábbi bűnös-képmutató „én”-jét ismételten bemeszelt síremlékhez hasonlítja.⁷¹ Másutt „az ördögnek a fejedelem öltözkéében és trónján ülő, álcázott rabja”-ként nevezi meg magát.⁷²

Számos utalás található a páli levelekre: „a bűnösök [...] így akarják veled egyesíteni Beliált, és a te frigyládát Dágon templomában helyezik el”.⁷³ Az istenszeretet Rákóczi számára a „rég ember halála, az új ember élete”.⁷⁴ Másutt a régi ember önhittségéről ír.⁷⁵ A korintusiakhoz írt első levélből származó idézetet beilleszti egy retorikai kérdésbe, és amplifikálja: „Ne gyötörjön-e engem a te Apostolod mondása, aki azt állítja, hogy nem tud egyetlen bűnéről sem, mégsem hiszi, hogy megigazult?”⁷⁶ Többször rájátszik a széles és a keskeny útról szóló jézusi parabolára: „A te tanításoddal és segítségeddel választottam én a magány és a bűnbánat keskeny útját.”⁷⁷ János apostol első levelének egyik helyét ugyan-csak parafrázálja: „Úgyhogy ha valaki azt állítja, nincs bűne, az hazudik”.⁷⁸

A bűn természetének megvilágítására – Augustinushoz⁷⁹ hasonlóan – gyakran használ szemléletes, olykor paradox analógiákat, metaforákat, allegóriákat és szimbólumokat. Maga a bűn fogalma is szimbolikus jelentést kap. A bűn, illetőleg a bűnösség a Bibliában, Augustinusnál,⁸⁰ a skolasztikus és kora újkori kegyességi, misztikus irodalomban egyaránt előforduló, topikus szimbólumaihoz tartozik az elfordulás/eltávolodás Istentől,⁸¹ a hűtlenség,⁸² a tévelygés/zabolátlan

⁷¹ „quid fui praeterquam sepulcrum dealbatum”, CP, 151; Vall., 124; l. még, CP, 36, 210; Vall., 36, 172. Vö. Mt 23,27.

⁷² „sub principis vestitu et in ejus throno sedens larvatum daemonis mancipium”, CP, 151; Vall., 124. Vö. Ján. 12,31.

⁷³ „peccatores [...] sic volunt tecum unire Belial, et arcam tuam deponunt in fanum Dago”, CP, 75; Vall., 67. Vö. 2 Kor 6,15; 1 Sám 5,2.

⁷⁴ „tu es mors veteris, vita novi hominis”, CP, 332; Vall., 274. Vö. Kol 3,1–17; Ef 4, 22–24; AUGUSTINUS, *De vera religione*, XXVI, 48, 34

⁷⁵ „veteris hominis praesumptione ductus”, CP, 81; Vall., 72.

⁷⁶ „anxiat me dictum apostoli tui, qui quamvis nullius se mali conscius dicat, non tamen se justificatum credit?” CP, 19; Vall., 22. Vö. 1 Kor 4,4.

⁷⁷ „te docente et adjuvante elegi viam arctam solitudinis et poenitentiae”, CP, 80; Vall., 71, l. még, CP, 201, 364; Vall., 165, 299–300. Vö. Mt 7,13–14.

⁷⁸ „si quis peccatum non habere dicat, mendax sit”, CP, 362; Vall., 298. Vö. 1 Ján 1,8–10.

⁷⁹ Patrick J. POWERS, *The Concept of Guilt in the Confessions of St. Augustine. A Phenomenological Study*, Pittsburgh, PA, Duquesne University Dissertation, 1978, 14, 21–22; BALOGH József, „Vasa lecta et pretiosa”. *Szent Ágoston konfessziói. Egy stílustörténeti tanulmány vázlata*, Budapest, Franklin, 1918.

⁸⁰ Vö. Leo C. FERRARI, Symbols of Sinfulness in Book II of Augustine’s „Confessions”, *Augustinian Studies* 2 (1971), 93–104.

⁸¹ CP, 68; Vall., 61.

⁸² CP, 364; Vall., 299.

futkosás,⁸³ a vakság,⁸⁴ a szolgaság,⁸⁵ a rabság,⁸⁶ a tisztátalanság,⁸⁷ a beszennyeződés,⁸⁸ a sárban fetrengés,⁸⁹ a sötétség,⁹⁰ a betegség⁹¹ és a halál.⁹² Ezek gyakran szembeállítás keretében jelennek meg. Az önszeretet metaforái többek között a cselszövő,⁹³ az igazi Próteusz,⁹⁴ az erős fegyveres vitéz⁹⁵ (vö. Luk 11,21) és a bűn, a gonosz vagy a vágy taplója.⁹⁶ Augustinus katonai jellegű kifejezésmódja, mely szerint az Isten igazságossága és kegyelme (irgalma) közti harcban a kegyelem győz,⁹⁷ módosított formában megvan Rákóczinál is.⁹⁸

Számos erőteljes metaforát találunk a bűnnel összefüggésben. Így például Velence „a vétkek és borzalmas bűnök tengerén úszó város”.⁹⁹ „[E]zek [ti. a szét-szórtság és a sóvárgás] legátkosabb gyümölcsei vágyam fájának, melyet a bűn plántált belém.”¹⁰⁰ „[S]zeretet nélkül [...] igazbarommá váltam”.¹⁰¹ A bűn, a közöny és az igazság állapota közti viszony kérdésének szemléltetésére a mérleg metaforáját használja: míg a bűnös és a közönyös ember a vágy, a méltánytalanság serpenyőjébe ömlesztzi bűneit, az igaz ember a szeretet serpenyőjét tölti meg.¹⁰² Isten nélkül Rákóczi önmegnevezése „állat, hústömeg, rothadás, hamu

⁸³ CP, 364; Vall., 299.

⁸⁴ CP, 68; Vall., 82.

⁸⁵ CP, 362; Vall., 298.

⁸⁶ CP, 29; Vall., 31.

⁸⁷ CP, 199–200; Vall., 163–164.

⁸⁸ CP, 19, 149; Vall., 22, 123.

⁸⁹ CP, 75; Vall., 67.

⁹⁰ CP, 144, 202; Vall., 115, 166.

⁹¹ CP, 23, 212; Vall., 25, 174. Vö. AUGUSTINUS, *Confessiones*, X, III, 4.

⁹² CP, 202, Vall., 166.

⁹³ CP, 4; Vall., 10.

⁹⁴ CP, 196; Vall., 161.

⁹⁵ CP, 155, 199, 240; Vall., 128, 164, 197.

⁹⁶ CP, 167, 330, 351; Vall., 138, 272, 289.

⁹⁷ *Logik des Schreckens*, i. m., 74.

⁹⁸ CP, 25; Vall., 27. További példa: „non ego mihi sum contrarius, sed tu in me pugnans contra me”, CP, 68, Vall., 61.

⁹⁹ „qua civitatem hanc in peccatorum et nefandorum scelerum mari natantem conservas”, CP, 34; Vall., 34.

¹⁰⁰ „hi sunt enim soli pessimi fructus arboris concupiscentiae meae, quam peccatum plantavit in me”, CP, 68; Vall., 61.

¹⁰¹ „sed quid mirum, nihil amando quid potui agere; ut jumentum factus fueram, agebam ut illud”, CP, 111; Vall., 89

¹⁰² CP, 167–168; Vall., 138.

és por”.¹⁰³ Másutt „a világ, a hús és az ördög rabszolgája” metaforát alkalmazza önmagára.¹⁰⁴ „A vágy székhelye és lakása a képzelet,” állítja.¹⁰⁵

A retorikai kérdések és megszólítások, azon belül Isten megszólításai¹⁰⁶ különösen a meditatív részekben gyakoriak. Az első példa Augustinusra utal: „Ki vagyok én, hogy szeresselek Téged [...]”¹⁰⁷ További példák: „Mi az hát bennem, Uram, ami elborzaszt engem a gyalázatos haláltól, a börtöntől és a száműzetésből való száműzetéstől, és rosszként tünteti föl előttem? Mi az oka a kísértéseknek, amelyektől – mint mondtam – jogos a félelem? Mekkora a ragaszkodás a földi élethez a világban és önmagamban [...]. Ó, esztelen és csalfa képzelet, mily rettegést tudsz kelteni bennem az esetleg bekövetkező események előrelátásával? Vágy taplója, meddig leselkedsz rám? Ó, testi élet, miért igyekezlek megtartani téged?”¹⁰⁸ „Ó, Uram, még meddig ragadnak rám szennyeim és mocskaim? Még meddig hentergek helyzetemnek ebben a fertőjében és mocsarában? [...] szégyellem, hogy így beszennyezve álljak elébed, de vajon más vagyok-e, amikor szent tested vételéhez járulok?”¹⁰⁹ „[...] mi más áradhatott ki, mint rossz, fertőző rosszaságom és romlottságom mocsarából?”¹¹⁰

A bűn kiemelésének kedvelt retorikai alakzata az ellentét, mely gyakran strukturáló szerepet tölt be, s egyben szemléletmódot jelez: „[...] az emberek elképzelése és hívságos véleménye szerint fejedelem, a te színed előtt azonban por és bűnös vagyok.”¹¹¹ „Azt mondom, szereted a gyermekeket és a kicsinyeket,

¹⁰³ „animal, massa carnis, putredo, cinis et pulvis”, CP, 365; Vall., 300.

¹⁰⁴ „ille ego mundi, carnis et daemonis mancipium feci”, CP, 149; Vall., 123.

¹⁰⁵ „sedes est et habitaculum concupiscentiae phantasia”, CP, 376; Vall., 309.

¹⁰⁶ TAKÁCS László, Invokáció és imitáció. II. Rákóczi Ferenc Confessio Peccatoris című írásának Isten-megszólításai, in „Szóljak bár emberek vagy angyalok nyelvén.” Az emberi és angyali létezés kérdései az ókeresztény korban, szerk. D. Tóth Judit, NAGY Levente, Debrecen, Debreceni Egyetemi Kiadó, 2020 (Studia Patrum X), 262–272.

¹⁰⁷ „Quis sum ego, ut amam te”, CP, 220; Vall., 181. Vö. „Quid tibi sum ipse, ut amari te”, AUGUSTINUS, *Confessiones*, I, V, 5.

¹⁰⁸ „Quid ergo est, o Domine, in me, quae ipsam mortem ignominiosam, carceres et exilii exilia horrere facit, et tanquam mala repraesentat? Quae est tentationum, quas metuere justum esse dixi, causa? Quam adhaesio illa vitae temporali, mundo et mihimet ipsi: [...] O insana et illusoria imaginatio, quae in me horrore potes horum fors venturorum praevisionem, fomes cupiditatis, usquequo insidiaberis mihi! O vita corporis, cur studeo conservare te!” CP, 351; Vall., 289–290.

¹⁰⁹ „O Domine, usquequo haerebo in quisquiliis et sordibus meis, usquequo volutabor in hoc coeno et luto conditionis meae? [...] pudet ita conspurcatum praesentare me tibi; sed num alius sum, dum ad participationem Sanctissimi Corporis tui accedo?” CP, 375; Vall., 308.

¹¹⁰ „quid praeter malum emanere potuit ex scaturigine malitiae, putredinis et corruptionis meae?” CP, 100; Vall., 319.

¹¹¹ „Principis in consideratione et vana opinione hominum, sed pulveris et peccatoris coram te”, CP, 3; Vall., 9.

és engem mégis bűnősként szeretnél jobban [...]”¹¹² „Jogos, Uram, hogy vallomásaim közben szégyenkezzem, te pedig örvendj a bűnbánó megtérésének, s hogy én megalázkodjam, te pedig mindörökre fölmagasztaltass minden teremtményed által.”¹¹³ „Általad történt [...], hogy [...] példaképpül állítottak mások elé. De jaj, viszont tőlem származtak leplezett gőgöm cselekedetei [...]”¹¹⁴ „Megszabadítottál engem a bilincsektől, és én önként vettem föl ismét a sátán bilincseit.”¹¹⁵

Jellegzetes kérő formulák a következők: „Fölismerem, Uram, bűneim nagyságát, [...] Kérlek, idézd emlékezetembe őket [...]”;¹¹⁶ „növelj miattuk érzett fájdalmamat”;¹¹⁷ „Kérlek, büntess meg miattuk”;¹¹⁸ „Idézd emlékezetembe, mutasd meg nekem a rosszat, amit tettem”;¹¹⁹ „Fogadd el teljes égő áldozatként akaratomat, és segíts, hogy elégjen gondviselésed oltárán, a te szereteted tüzeiben, és ne ródd fel bűnömül, ha csalatkozom”;¹²⁰ „állítsd elém bűneimet és hálátlanságomat is, nem azért, hogy gyönyörködjem bennük, hanem hogy sírjak miattuk keserűségben és szívem belső zokogásával.”¹²¹ „Bocsáss meg, ó, Uram, és tisztíts meg titkos bűneimtől, a hanyagságoktól és mindennapos tökéletlenségeimtől, melyek gyarlóságom és nyomorúságom művei voltak.”¹²² Bűneivel kapcsolatban többször idéz egy Augustinusnak tulajdonított kifejezést: „Itt égess meg,

¹¹² „Infantes et parvulos dicis te diligere, et tamen me peccatorem plus dilexisti”, *CP*, 19; *Vall.*, 22.

¹¹³ „Justum est Domine, ut ego erubescam confitens, tu vero gaudeas de conversione poenitentiam agentis; humilier ego, et exaltare tu ab omnibus creaturis tuis in aeternum.” *CP*, 20; *Vall.*, 23.

¹¹⁴ „A te fuit, [...] quod [...] aliis pro exemplo proponebar. Sed heu vere a me processerunt occultatae superbiae effectus”, *CP*, 23; *Vall.*, 25–26.

¹¹⁵ „liberasti me e vinculis, et ego spontanee vincula Sathanae reassumpsi.” *CP*, 130; *Vall.*, 104.

¹¹⁶ „Agnosco, Domine, enormitatem scelerum meorum, [...] revoca, quaero, in mentem eas”, *CP*, 38; *Vall.*, 37.

¹¹⁷ „auge et dolorem meum de iis”, *CP*, 38; *Vall.*, 37.

¹¹⁸ „fac me, quaeso, poenitere”, *CP*, 69; *Vall.*, 62.

¹¹⁹ „Revoca in memoriam, repraesenta mihi mala, quae feci”, *CP*, 210; *Vall.*, 172.

¹²⁰ „Accipe in holocaustum voluntatem meam et adjuva, ut ea in altari providentiae tuae igne amoris tui consummatur, et ne imputes mihi in peccatum, si illudor.” *CP*, 147; *Vall.*, 118.

¹²¹ „Revoca in mentem ea, et repraesenta mihi peccata, ingratitudines meas, non ut delecter in iis, sed ut defleam illas in amaritudine et gemitibus cordis mei intrinsecis”, *CP*, 149; *Vall.*, 123.

¹²² „Parce, o Domine, et munda me ab occultis meis, et a negligentibus imperfectionibus quae quotidianis, quae fragilitatis et miseriarum mearum opera fuere”, *CP*, 288; *Vall.*, 239.

itt marcangolj szét”.¹²³ Az invokációszerű mondatok biztosítják a gyónás, a bensőségesség illúzióját.

Az érzéki szerelem témáját, de az egyéb bűnöket is – ugyanúgy, mint Augustinus – ismételten összekapcsolja vezeklő és dicsőítő imádságokkal, fohászokkal.¹²⁴ Előfordul, hogy a bűn nagyságát és megrögzöttségét közmondással vagy szólással hangsúlyozza: „visszatértem [ti. a bűnökhöz], mint kutya a hányásához”;¹²⁵ az önszeretet „bolhából elefántot csinál, és az elefántokat bolhának tünteti föl”.¹²⁶ Descartes nevezetes fordulatára utal a megfogalmazás: „mégis vagyok valami, de mi?”¹²⁷ Közismert szállóigét amplifikál, amikor azt írja: az ártatlan gyönyör, ha nem folyik is, mégis csöpög, és lassú csöpögéssel kivájja az állhatatosság követét.¹²⁸

A bűn gyakran használt retorikai alakzataihoz tartozik a fokozás: „nekem, a [...] legbűnösebb bűnösnek”;¹²⁹ „teelötted hamu és féreg, és minden bűnös közül a legbűnösebb”;¹³⁰ a megszemélyesítés: „Mindenhova befurakszik az önszeretet, [...] beférkőzik a testbe, beférkőzik lelkünkbe”;¹³¹ a szenvedélyes felkiáltás, utalva az Exsultet szövegére, illetőleg Augustinusra: „Ó, boldog bűn, amely megérdemelte, hogy ily hatalmas és ily nemes megváltója legyen!”,¹³² a halmozás: „a hazug szándékok, képmutató cselekedetek és a hazug fájdalmak

¹²³ „hic ure, hic seca”, CP, 148, 152; Vall., 118, 125. Változatai: CP, 85, 350; Vall., 76, 289. Vö. NAGY SZENT GERGELY, *Moralia in Iob*, VII, xix, 22; PETRUS LOMBARDUS, *Comm. in Psalmos*, Ps. 6.2; *Breviarium Romanum*, Appendix, 10. oct. lect. 6: „Domine, hic ure, hic seca, hic non parcas, ut in aeternum parcas.”

¹²⁴ Így pl. CP, 32–33; Vall., 33–34.

¹²⁵ „redii ut canis ad vomitum”, CP, 25, 75, 266; Vall., 27, 67, 221. Vö. 2Pét 2,22.

¹²⁶ „muscas crescere facit in elephantas, et hos sub muscarum specie repraesentat”, CP, 266; Vall., 221. Vö. „Elephantum ex musca facis.” ERASMUS, *Adagia*, I 9, 69.

¹²⁷ „sum tamen aliquid, sed quid?”, CP, 365; Vall., 300. Vö. René DESCARTES, *Meditationes de prima philosophia*, Meditatio II. De natura mentis humanae. Quod ipsa sit notior quam corpus, 22–23: „Manet positio, nihilominus tamen ego aliquid sum. [...] Sed quid igitur sum? Res cogitans; quid est hoc?”

¹²⁸ CP, 265; Vall., 220–221. Vö. „Gutta cavat lapidem, non vi, sed saepe cadendo.” GARIO-PONTUS, *Ad totius corporis aegritudines remediorum libri V.*, Basileae, Henricus Petrus, 1531, 1, 17; „Assidua stilla saxum excavat.” ERASMUS, *Adagia*, III 3, 3; OVIDIUS, *Ars amatoria*, I, 475 sq.; GALENOSZ, *Temp.*, 3, 84 I.

¹²⁹ „mihi [...] peccatorum maximo”, CP, 19; Vall., 22.

¹³⁰ „ante te, Domine, cinis et vermis peccatorum maximus”, CP, 148; Vall., 119.

¹³¹ „omnibus se ingerit amor proprius, [...] inest corpori, inest animae nostrae”, CP, 267; Vall., 222.

¹³² „o foelix culpa, quae tantum ac talem meruit habere redemptorem”, CP, 367; Vall., 302. *Exsultet*: „O felix culpa quae talem et tantum meruit habere redemptorem.” Vö. AUGUSTINUS, *Enchiridion*, VIII; AQUINÓI SZENT TAMÁS, *Summa Theologica*, III, 1, 3, ad 3.

közepette fölülkerekedett könnyörületesség igazságosságodon”¹³³ és a felsorolás: az önszeretet „[a]zt színleli, hogy vezekel a bűnbánók között, együtt imádkozik az ájtatosokkal, sanyargatja a testét, pusztában lakik, böjtöl, megveti a világot, túri az ellentmondást, viseli a keresztet, szereti felebarátját, imád téged, ó, végtelen jószág”¹³⁴ Az ismétlődő szavak, mondatrészek alapul szolgálnak tartalmi kapcsolatok kifejezéséhez. A redundáns kifejezések magas aránya fokozott érzelmi intenzitásra utal.

Az idézett példák aláhúzzák a *Confessio* erős érzelmi karakterét, és nyilvánvalóvá teszik az apologetikus szándékot. A bűn retorikája, mely fontos részét alkotja az elhitetés retorikájának, nagymértékben segítette Rákóczit abban, hogy feldolgozza életének rendkívüli eseményeit, döntő fordulatát, és értelmet adjon a fájdalmas tapasztalatoknak, a szenvedésnek. A bűn, a bűnbánat és az önvád fokozott retorizálásának, aszketikus eltűzésének elsődleges célja az, hogy életét és tevékenységét engesztelő áldozatként ábrázolja, melyet népe felszabadítása érdekében hozott. Egy másik fontos cél az önigazolás: az, hogy meggyőzően érveljen hivatásának teljesítése mellett az olvasó előtt.

Források, minták, párhuzamok

Teológiai ismereteiről Rákóczi ellentmondásos képet rajzol. Egyrészt tudatlanságát, az isteni inspiráció szerepét hangsúlyozza topikusan,¹³⁵ másrészt utal Augustinus *Confessiones*ének és más vallási könyvek olvasására. Megint másutt teológusok véleményére hivatkozik, illetőleg kabbalisták és asztrológusok könyveinek olvasását említi.¹³⁶

Rákóczi bűnkoncepciójának forrásai között első helyen áll Augustinus *Confessiones* és a teológiai augusztinizmus negatív antropológiája.¹³⁷ A bűn fogalma mindkettőjük számára fontos hermeneutikai eszköz az emberi lét és a saját „én” megértéséhez.¹³⁸ Mindketten állandó feszültséget tételeznek a saját bűnösség

¹³³ „inter omnes hos falsarum propositionum et praevaricationum actus, falsos dolores, praevaluit misericordia tua super iustitiam tuam”, *CP*, 25; *Vall.*, 27.

¹³⁴ „simulat se poenitere in poenitentibus, orare cum devotis, corpus macerare, eremos colere, jejunare, mundum contemnere, contradictiones pati, cruces bajulare, proximum amare, te, o infinita bonitas, diligere”, *CP*, 196; *Vall.*, 161.

¹³⁵ „te dictante haec me scripsisse, qui ignarus ea nunquam didici.” *CP*, 81; *Vall.*, 72.

¹³⁶ „tunc curiosorum librorum lectioni, cabalistarum figmentis, astrologorum praedictionibus” *CP*, 122; *Vall.*, 97. Vö. Wilhelm SCHMIDT-BIGGEMANN, *Politische Theologie der Gegenauflärung: De Maistre, Saint-Martin, Kleuker, Baader*, Berlin, etc., Gruyter, 2004.

¹³⁷ Patricius V. STUHLMAN, *Confessiones S. Augustini, Nicolai Bethlen et Francisci Rákóczy*, Budapest, Buschmann F. (1897); BRISITS Frigyes, *Szent Ágoston és Rákóczi Ferencz Vallomásai*, Pécs, Dunántúl R. T. Könyvnyomdája, 1914.

¹³⁸ Vö. POWERS, *The Concept*, i. m., 34–42.

szükségszerűsége és az isteni kegyelem segítségével között. A bűnképzet egyik fő forrása Rákóczinál az, hogy felismerte az ellentmondást saját korábbi cselekedetei és léte, illetőleg Isten feltételezett elvárásai között. A *confessio* fogalmát mindketten „hitvallás”-ként és „dicsőítés”-ként értelmezik, egyben Istenhez visszatérő mozgásnak és „áldozat”-nak tartják.¹³⁹ A *confessio* az istendicsőítés eszköze; a műnek, mint áldozatnak a célja kibékülni és egyesülni Istennel.

A háromszoros bűn (*concupiscentia, curiositas, superbia*) augustinusi koncepciója¹⁴⁰ módosított formában megvan Rákóczinál is. A gőgöt, a lélek felfuvalkodottságát mindketten a legnagyobb bűnnek tartják; az érzékiségben való elmerülést mindketten a megtérés egyik fő akadályának tekintik. Mindkét műben megjelenik a rejtett bűnöktől való félelem gondolata.¹⁴¹ További közös motívum a bűnök miatti gyakori sírás, a sírás imádság közben és a könnyek adománya.¹⁴² A *Confessiones* belső szerkezetét, mely lényegében a bűnbeesés és megváltás bibliai elbeszélésmintáját követi,¹⁴³ Rákóczi az Ádám bukásáról és Krisztus születéséről írt, két hosszabb elmélkedésben jeleníti meg. A kegyelemtan, a szabad akarat és az eredendő bűn vonatkozásában további összevetés szükséges Augustinus *Soliloquia*, *De gratia et libero arbitrio* és *De diversis quaestionibus ad Simplicianum* c. munkáival.

A második referenciális keret a bűnfogalom értelmezése és irodalmiasítása a janzenista és Port-Royal inspirációját követő szerzőknél. Rákóczi tematizálja ugyan az eredendő bűn Jansenius által radikalizált formáját és a kegyelem kizárólagos szerepének hangsúlyozását az üdvözülésben, s érinti az értelem és az akarat megromlásának eszméjét, de visszariad az egyértelmű állásfoglalástól e kérdésekben. Az ezzel kapcsolatos elképzeléseket a janzenista traktátus- és meditációs irodalom tanulmányozása révén ismerte meg közelebről Grosbois-ban, s ilyen típusú könyveket magával vitt Törökországba is. A rodostói könyvtár nem egyértelműen azonosított kötetei között négy, részben Port-Royal ösztönzését mutató munka foglalkozott a bűn, a bűnbánat és a penitencia témájával.¹⁴⁴ A Rákóczi által ugyancsak Grosbois-ban megismert Pierre Nicole¹⁴⁵ önálló trak-

¹³⁹ Joseph RATZINGER, Originalität und Überlieferung in Augustinus' Begriff der confessio, *Revue des Études Augustiniennes* 3 (1957), 375–392.

¹⁴⁰ Vö. MIETHE, *Augustinian Bibliography*, i. m., 206–207.

¹⁴¹ AUGUSTINUS, *Confessiones*, X, XXXVII, 60.

¹⁴² AUGUSTINUS, *Confessiones*, IV, V, 10; VII, XXI, 27. Vö. Friedrich BILLICSICH, Vom „Schuldbewußtsein“ und „Sündengefühl“ in den Konfessionen des hl. Augustinus, *Theologie und Glaube* 24 (1932), 629–634, itt: 633; József BALOGH, Unbekanntes in Augustins Konfessionen. Amor Amoris Dei. Deo plenus. Imber Lacrimarum, *Didaskaleion* 1926, 5–21.

¹⁴³ Leo C. FERRARI, The Pear-Theft in Augustine's „Confessions”, *Revue des Études Augustiniennes* 16 (1970), 233–241.

¹⁴⁴ L. „A rodostói könyvtár új rekonstrukciós kísérlete” című fejezetet, Könyvjegyzék, 18, 82, 94, 104. sz.

¹⁴⁵ ZOLNAI Béla, A janzenista Rákóczi, *Széphalom* 1 (1927), 177–181, 266–288, itt: 269–271.

tátusokat szentelt a bűn, a konkupiszcencia, az önszeretet és az önmegismerés problémáinak, melyekben kisebb hangsúlyeltolódások és mérsékeltebb állásfoglalások is megfigyelhetők Augustinus felfogásához viszonyítva.¹⁴⁶ Az embert Nicole is alapvetően bűnösnek nyilvánítja; a legsúlyosabb bűn nála az önszeretet. A port-royali augusztinizmus karteziánus változatát képviselő Nicole részletesen foglalkozik a bűn és kegyelem, az eredendő bűn és szabad akarat, a képmutatás és bűn viszonyával. Élesen elítéli a világi szórakozásokat, mint bűnre vezető alkalmakat. A janzenista hatású emlékiratok, önéletrajzok és vallomások egy részében ugyancsak fontos szerepet játszik a bűnös „én” ostromozása, a magány dicsérete és a megtérés részletes ábrázolása.¹⁴⁷ Az emlékezést gyakran itt is a bűnvallás beszédhelyzetének imitációja indítja el.

Egy harmadik vonatkozási pont a bűntematika hangsúlyos jelenléte a magyar irodalomban a 16. századtól a 18. század elejéig. Ide tartoznak mindenekelőtt a bűnbánati zsoltárok fordításai,¹⁴⁸ egy vagy több bűn ostromozása¹⁴⁹ és a vezeklő versek,¹⁵⁰ de prédikációk és vitairatok is gyakran foglalkoznak a témával. A fő bűnöket önálló versciklusban dolgozták fel a 17. század első felében.¹⁵¹ A bűnök és büntetések sémáját számos műfajban alkalmazták, és felekezeti szempontból értelmezték. Ez a modell hosszú életűnek bizonyult, melyet a magyar nép kollektív bűnösségének és bűnbánatának eszméje, valamint az idegen uralom mint Isten büntetése elképzelés alapozott meg.¹⁵² A kollektív bűnösség, a bűnbánat, a patriotizmus és az ország – Isten büntetése nyomán bekövetkezett – romlásának eszméi szorosan összekapcsolódtak egymással, s az irodalom és a történelemfelfogás egyik alapkérdésévé váltak. Ezeket az eszméket Rákóczi bizonyosan ismerte, és felhasználta a *Confessióban*. A magyarok bűnösségének

¹⁴⁶ Béatrice GUION, *Pierre Nicole moraliste*, Paris, H. Champion, 2002; Pierre Nicole (1625–1695), *Chroniques de Port-Royal* n° 45, 1996, 7–349 (tematikus szám).

¹⁴⁷ Constance CAGNAT-DEBOEUF, Port-Royal et l'autobiographie, *Cahiers de l'Association Internationale des Etudes Françaises* n° 49, 1997, 223–242; Pascale MENGOTTI-THOUVENIN, Port-Royal, laboratoire de Mémoires, *Chroniques de Port-Royal* n° 48, 1999, 15–55; Tüskés Gábor, A janzenizmus kutatásának néhány kérdéséhez, *Irodalomtörténeti Közlemények* 119 (2015), 161–180, itt: 176–179.

¹⁴⁸ Így pl. Szegedi Gergelytől.

¹⁴⁹ Így pl. Szkhárosi Horváth András: Az fösvenységről; Az Istennek irgalmasságáról.

¹⁵⁰ Így pl. Zrínyi Miklós: Feszületre.

¹⁵¹ Így pl. Madách Gáspár: Superbia; Auaritia; Inuidia; [Henyélés]; [Harag]; [Mértéktelenség].

¹⁵² ÓZE Sándor, „Bűneiért bünteti Isten a magyar népet”. Egy bibliai párhuzam vizsgálata a XVI. századi nyomtatott egyházi irodalom alapján, Budapest, Magyar Nemzeti Múzeum, 1991; BIRSKÉY István, A nemzetsors toposzai a kora újkori magyar irodalomban, in Uő, *Mars és Pallas között. Múltszemlélet és sorsértelmezés a régi magyarországi irodalomban*, Debrecen, Kossuth Egyetemi Kiadó, 2006, 37–60, itt: 44–45, 50–51.

elképzelését a 16–17. századi német szerzők egy része is terjesztette, s gyakran ezt nevezték meg a török elleni harc kudarcának egyik fő okaként.¹⁵³

A bűn és bűnbánat témája sűrűn előfordul Rákóczi más, a száműzetésben írt műveiben is. A *Mémoires* ajánlásában kiemeli: a legnagyobb része annak, amit itt bemutat, a bűnös vágy (*cupidité*) műve, s bűne mindig szeme előtt lebeg.¹⁵⁴ Ostorozza magát, mivel tettei nagy részét a hiúság, a gőg és a világ szelleme ösztönözték. Elismeri elbizakodottságát, és késznek mondja magát a bűnbánatra. Latin és francia nyelvű aspirációi közül, melyek kézírata összekapcsolódik a *Confessio* kéziratával, tíz a hét fő bűnnel foglalkozik, és azokkal a kísértésekkel, melyek három érzékszervből indulnak ki.¹⁵⁵ Az önszeretet fogalma itt is megtalálható. A Teremtés és a Kivonulás könyvéhez írt meditációkban, valamint *Az 1723. év elmélkedéseiben* többször és részletesen foglalkozik a bűn témájával.¹⁵⁶

¹⁵³ IMRE Mihály, *Utak Herborn és Nápoly között. Tanulmányok a 16–18. századi protestantizmus irodalmáról*, Debrecen, Tisztántúli Református Egyházkerületi Gyűjtemények, 2015, 367.

¹⁵⁴ *Mém.*, 11–15.

¹⁵⁵ *Asp.*, 17–21, 94–99.

¹⁵⁶ *Med.*, 12–182, 526–743, 402–521.

A kegyelem fogalma és elmélete a *Confessio peccatoris*ban

A kegyelem a bűn/bűnbánat/bűnhődés gondolata mellett a *Confessio peccatoris* másik vezérmotívuma. A kifejezés nagyszámú előfordulása az életrajzi és a meditatív részekben egyaránt szembetűnő. A topikus használat és variatív ismétlés – mint például „kegyelmed révén”¹, „növelj kegyelmedet”², „megerősítetted őt kegyelmeddel”³ – mellett a fogalom változatos összefüggésekben jelenik meg. Vonatkozásba lép más teológiai tartalmakkal (pl. *misericordia*, *justitia*), reprezentatív szövegalkotó és strukturáló szerepet tölt be, s további motívumokkal együtt felerősíti az elbeszélés metafizikai dimenzióját. Rákóczi többször előadja a kegyelemmel, a kegyelem, bűn, szabad akarat és üdvözülés viszonyával kapcsolatos megfontolásait. A mű egyik hangsúlyos helyén, a III. könyv végén, a munkáját érintő lehetséges bírálatokkal szembeni védekezés keretében összegzi felfogását a hatékony kegyelemről, s megismétli véleményét kegyelem és szabad akarat viszonyáról.

Ismeretes, hogy a *Confessio peccatoris* fő műfaji mintájának, Augustinus *Confessiones*ének egyik eszmei alapjaként és rendező elveként az egyházatya saját korábbi felfogásától eltérő, 397 körül kidolgozott, új kegyelemtana szolgált, s a III. könyv végén Rákóczi kifejezetten hivatkozik Augustinus *Confessiones*ére. Mindez kellően indokolja a kegyelem fogalmának, funkcióinak, koncepciójának, retorikájának és referenciális kereteinek vizsgálatát a *Confessióban*. A fejezet célja, hogy feltárja Rákóczi kegyelemfelfogását, meghatározza e felfogás kapcsolatát Augustinus elméletével, s választ keressen a kérdésre, hogyan viszonyulnak Rákóczi nézetei a Port-Royal környezetében megfogalmazott kegyelemkoncepciókhoz. Mivel a Port-Royal körüli viták egyik súlypontja a kegyelemtan volt, a vizsgálat közelebb vihet a „janzenista volt-e Rákóczi?” kérdés pontosabb megválaszolásához, egyben segíthet megérteni a *Confessio* teológiai, spirituális reflexióit. A kiinduló tézis, hogy a *Confessio peccatoris* egy egzisztenciális határhelyzetben írt mű, amikor Rákóczi eltávolodott a világtól és saját korábbi életétől, s megtapasztalta a lét ajándék voltát. A mű a modern önéletrajz korai példája, egy személyes mitológia megteremtési kísérlete, melyben a kegyelem fogalma és elmélete a retrospektív elbeszélés vallási értelemkereső eljárásainak keretébe illeszkedik.

¹ „per gratiam tuam”, CP, 3.

² „adauge gratiam”, CP, 4.

³ „quod eum gratia tua confirmaveris”, CP, 6.

A vizsgálatot nehezíti az augustinusi kegyelemtan rendkívüli gazdagsága, útkereső és folyamatosan módosuló jellege, s hogy a tan megítélése az újonnan felfedezett források és értelmezések nyomán ma is folyamatosan változik. A kegyelemtan több kutató szerint az egyik legproblematiszabb Augustinus elképzelései közül, s ellentmondó értelmezéseknek szolgált és szolgál alapul.⁴ A predestinációs eszmével szorosan összekapcsolódott hatástörténete nagyon összetett, irodalmi kisugárzása módszeresen feldolgozatlan.⁵ A kegyelemtani augusztinizmusnak több meghatározása ismert, s az augusztinizmus történeti változatai jóval árnyaltabbak a teológiai szótárak és kézikönyvek definícióinál.⁶ Az augusztinizmus sokarcú és szerteágazó folyamat, amely nem azonosítható minden további nélkül az Augustinusra való hivatkozások történetével.⁷ Bonyolítja a helyzetet Luther, Kálvin, Bajus, Molina és Jansen predestinációs elméleteinek és kegyelemtanainak összetett viszonya Augustinushoz és egymáshoz.⁸ Ehhez járul, hogy a *Confessio* értelmezési tartományába tartozó 17–18. századi erkölcteológiai, spirituális művek többségének feltártsága hiányos.

Fogalomhasználat, tipológia, funkciók

A kegyelem alapvető sajátossága Rákóczi szerint az, hogy Isten adja, s az ember az, aki kéri a kegyelem segítségét.⁹ Rákóczi kéri, hogy műve olvasói is része-

⁴ A. SCHINDLER, Gnade, in *Reallexikon für Antike und Christentum*, Bd. 11. hg. von Theodor KLAUSNER u.a., Stuttgart, Anton Hiersemann, 1981, 382–446.

⁵ L. pl. Pierre COURCELLE, *Les Confessions de saint Augustin dans la tradition littéraire, antécédents et postérité*, Paris, Études Augustiniennes, 1963; Gérard FERREYROLLES, *L'influence de la conception augustinienne de l'histoire au XVII^e siècle, XVII^e siècle n° 135*, avril–juin 1982, 216–241; Jean LAFOND, *La Rochefoucauld, Augustinisme et littérature*, Paris, Klincksieck, 1986; Philippe SELLIER, *Pascal et saint Augustin*, Paris, Albin Michel, 1995; Uő, *Port-Royal et la littérature, II, Le siècle de saint Augustin, La Rochefoucauld, Mme de Lafayette, Sacy, Racine*, Paris, H. Champion, 2000; Arnoud S. Q. VISSER, *Reading Augustine in the Reformation: The Flexibility of Intellectual Authority in Europe, 1500–1620*, New York, Oxford University Press, 2011 (Oxford Studies in Historical Theology).

⁶ L. pl. W. D. HAUSCHILD, Gnade, in *Theologische Realenzyklopädie* (a továbbiakban TRE), hrsg. v. Gerhard MÜLLER, Bd. 13. Berlin, De Gruyter, 1984, 476–495.

⁷ Henri-Irénée MARRAU, *Saint Augustin et l'augustinisme*, Paris, Le Seuil, 1955; FRENÝÓ Zoltán, *Szent Ágoston és az augusztinizmus*, Budapest, MTA Bölcsészettudományi Kutatóközpont Filozófiai Intézet – Szent István Társulat, 2018, 371, 375.

⁸ PUSKÁS Attila, *A kegyelem teológiája*, Budapest, Szent István Társulat, ³2016, 113–120, 137–140.

⁹ „invoco auxilium gratiae tuae”, CP, 161; Vall., 133.

süljenek a kegyelemben.¹⁰ Ritkábban Krisztus,¹¹ a keresztség¹² vagy „jóságod” kegyelmét¹³ említi, másutt a keresztségben adott kegyelemről ír.¹⁴ Csupán egyszer, a hegyaljai felkelés idején történt Bécsbe menekülése kapcsán említi a császár kegyelmét, melyhez a folyamodást Kinsky gróf javasolta neki.¹⁵ Másutt arról ír, hogy az uralkodó az, aki szétosztja Isten kegyességét és irgalmát a földön.¹⁶

Nagy változatosságot mutatnak a kegyelem típusai és tulajdonságai. A kegyelem lehet sajátságos,¹⁷ természetfölötti,¹⁸ különleges,¹⁹ szellemi,²⁰ első,²¹ hatalmas,²² mérhetetlen,²³ ingyenes,²⁴ belső²⁵ vagy hathatós.²⁶ Az utóbbi jelző kétszer többes számú jelzett szóhoz kapcsolódik, másutt előkészítő kegyelmekről ír.²⁷ A kegyelemnek Rákóczi szerint vannak fokozatai,²⁸ lehet valóban nagy;²⁹ lehet nagyobb, mint azt gyarlósága megérdemelte,³⁰ lehet gazdagabb és hathatósabb,³¹ és lehet az ember számára kiérdemelt kegyelem, mely a testet alárendelte a léleknek,

¹⁰ „fac igitur, o misericordia aeterna, ut et legentes haec participant de gratia tua”, *CP*, 154; *Vall.*, 127.

¹¹ „nisi adjuvantibus meritis et gratia Domini nostri Jesu Christi”, *CP*, 194; *Vall.*, 160.

¹² „quae omnia absque particulari tua gratia facere potuere”, *CP*, 193; *Vall.*, 159.

¹³ „Non mea sunt haec opera, sed bonitatis tuae gratia fuit remorsus sensibilitas”, *CP*, 361; *Vall.*, 297.

¹⁴ „das nobis hanc gratiam in baptisate”, *CP*, 218; *Vall.*, 178.

¹⁵ „in his rerum conjuncturis ad gratiam Imperatoris recurrere, donec gratiarum porta aperta est”, *CP*, 61; *Vall.*, 56.

¹⁶ „Sed princeps prototypum tuum est in terris, huic dedisti justitiae tuae gladium et misericordiae clementiaeque tuae dispensationem.” *CP*, 163; *Vall.*, 134.

¹⁷ „Omnia haec speciali gratia Dei indigent”, *CP*, 164; *Vall.*, 136; „quas homo sine speciali tua gratia discernere nequit”, *CP*, 282; *Vall.*, 234.

¹⁸ „nisi supernaturali gratia tua adjuvaveris nos”, *CP*, 167; *Vall.*, 138.

¹⁹ „quae omnia absque particulari tua gratia facere potuere.” *CP*, 193; *Vall.*, 159.

²⁰ „haec enim gratia spiritualis agit in animam”, *CP*, 198; *Vall.*, 163.

²¹ „ne sit inane in eo opus primae gratiae tuae”, *CP*, 253; *Vall.*, 207.

²² „eo plus video, quid debeo tibi pro tantis gratiis”, *CP*, 309; *Vall.*, 256.

²³ „immensa sit gratia tua”, *CP*, 199; *Vall.*, 163.

²⁴ „num ex gratuita gratia salventur”, *CP*, 344; *Vall.*, 284.

²⁵ „sed nec gratiae interiori resisti posse negat.” *CP*, 379; *Vall.*, 312.

²⁶ „et sic per gratias tuas efficaces convictus nunquam resistit illis”, *CP*, 379; *Vall.*, 312; „Gratias efficaces non cogere”, *CP*, 380; *Vall.*, 312.

²⁷ „non esse gratias illas praeparantes”, *CP*, 362; *Vall.*, 298.

²⁸ „habere gratias suos gradus”, *CP*, 362; *Vall.*, 298.

²⁹ „Lauderis, o Deus, in aeternum pro hac gratia tua, quae vere fuit in me magna”, *CP*, 6; *Vall.*, 12.

³⁰ „major erga me fuit gratia Domine, quam mea promereri poterat infirmitas”, *CP*, 321; *Vall.*, 265.

³¹ „sufficientes tamen forent [...] ad uberiores gratias et fortiores promerendas”, *CP*, 194; *Vall.*, 160.

s az ember számára elegendő.³² A felsorolt típusok és tulajdonságok jelzik a kegyelemről folytatott korabeli viták ismeretét, de Rákóczi nem határozza meg pontosan a használt fogalmakat, s következetesen tartózkodik terminológiai kérdések tárgyalásától.

A kegyelem természetét, működését, megtapasztalását és funkcióit a legkülönbébb élethelyzetekben ábrázolja. A helyzetek túlnyomórészt a saját életének eseményei, de néhány esetben más személyekre is vonatkoztatja a fogalmat. A kegyelemmel kapcsolatos megállapítások kivétel nélkül utólagos értelmezések, melyek Rákóczi írás közben alkotott felfogására engednek következtetni. Megállapításai részben általános jellegűek, részben konkrét helyzetekhez kapcsolódnak, részben ezektől elvonatkoztatott, egyetemes érvényűnek szánt lelki, erkölcsi tartalommal rendelkeznek.

A *Confessióban* Rákóczi számos különféle, rendszerint pozitív szerepet tulajdonít a kegyelemnek: így például használ,³³ megvilágosít és megerősít,³⁴ megvigasztal,³⁵ megszabadít a test börtönéből,³⁶ Isten magához von vele.³⁷ Csupán elvétve fordul elő, hogy szerepe első pillantásra negatív, amikor például Isten bajokat küld általa,³⁸ vagy amikor Rákóczi állítja, hogy a korábbinál nagyobb szorongatása is a kegyelem műve volt.³⁹ A tágabb szöveggörnyezet azonban ezeket a helyzeteket is a kegyelem pozitív eredményt hozó működéseként értelmezi. A fogalmat Rákóczi néhány esetben az íráshelyzetre vonatkoztatja: fő célja a műben az, hogy elmondja Istennek szakadatlanul feléje árasztott kegyelmét,⁴⁰ s kéri őt, növelje azt, hogy folytassa az emlékezést a múltra.⁴¹ Kéri továbbá, hogy amit ír, szolgálja Isten dicsőségének növelését, s munkája legyen a kegyelem műve.⁴² A kegyelem segítségét említi a „most”, azaz a francia ud-

³² „haec est gratia illa nobis promerita, quae corpus subicit spiritui et quae nobis sufficit”, CP, 198; Vall., 163.

³³ „Quid dicam tibi [...] de fructu susceptorum sacramentorum et usu gratiae tuae?” CP, 37; Vall., 37.

³⁴ „Rex [...] gratia tua illustratus et corroboratus dixit et fecit”, CP, 245; Vall., 201.

³⁵ „per gratiam tuam, Domine, multum consolatus”, CP, 326; Vall., 269.

³⁶ „Quis porro est, qui me liberabit a vinculis carnis meae et ex carcere corporis huius, nisi gratia tua.” CP, 341; Vall., 282.

³⁷ „Ego quoque interea tibi per gratiam tuam, qua me attraxisti”, CP, 260; Vall., 213.

³⁸ „Quam saepe credebam [...] me per gratiam tuam immissas contrarietates et superbum Turcarum agendi modum humiliasse”, CP, 321; Vall., 265.

³⁹ „sed praevie longe magis quam hactenus angustiaisti me, et hoc quoque opus gratiae tuae fuit in me”, CP, 69; Vall., 62.

⁴⁰ „enunciabo ego tibi magnalia tua et in me continuatas gratias.” CP, 10; Vall., 14.

⁴¹ „Vereor ergo, Domine, ne praeperitorum memoria me ducat ad interitum; si igitur vis, ut progrediar, adauge gratiam”, CP, 4; Vall., 10.

⁴² „ut haec, quae scribo, [...] serviant incremento gloriae tuae et manifestationi gratiarum tuarum, quarum haec opera sunt.” CP, 77; Vall., 69.

varban vele történő dolgok leírásában és az 1719. évi törökországi események elbeszélésében.⁴³ Másutt hangsúlyozza, Isten kegyelme révén vezette be azon dolgok ismeretébe, amelyekről írt.⁴⁴ A bővebb kegyelem kérése,⁴⁵ a kegyelem segítségül hívása,⁴⁶ az érte való köszönetmondás⁴⁷ és Isten dicsőítése a kegyelemért⁴⁸ többször ismétlődik.

A kegyelmet kizárólag Isten adja,⁴⁹ ő az, aki az embert a kegyelemre méltatja,⁵⁰ feléje árasztja azt,⁵¹ s annak mértékét jobban ismeri nála.⁵² A kegyelmet az ember ingyen kapja,⁵³ de Rákóczi egyhelyütt azt írja, hogy a szegény türelmes elviselése által Isten a kegyelmek bőségesebb gyümölcsét adta meg neki.⁵⁴ Hangsúlyozza, hogy a kegyelem nagyobb volt, mint gyarlósága megérdemelte volna;⁵⁵ Isten nem mindig egyformán adta neki a kegyelmet, melynek kiérdeklésére nem törekedett.⁵⁶ Rákóczi szerint tehát bizonyos esetekben az emberi törekvés és érdem is szerepet játszhat a kegyelem elnyerésében.⁵⁷ Többször kiemeli méltatlanságát a kegyelemre⁵⁸ és a visszaélést vele.⁵⁹ Egyhelyütt arról ír, látja,

⁴³ CP, 189, 314; Vall., 189, 260.

⁴⁴ „quod me per gratiam tuam in horum, quae scripsi, cognitionem perduxeris”, CP, 91; Vall., 80.

⁴⁵ „indigeo tamen vivificatione gratiae tuae et regeneratione continua”, CP, 77; Vall., 68.

⁴⁶ „et ad hoc debite exercendum invoco auxilium gratiae tuae.” CP, 161; Vall., 133.

⁴⁷ „et gratias ago tibi [...] pro omnibus solatiis et gratiis”, CP, 5; Vall., 10–11.

⁴⁸ „Exaltat te anima mea, et benedicit tibi, mi Deus, quod eum gratia tua confirmaveris”; „Lauderis, o Deus, in aeternum pro hac gratia tua, quae vere fuit in me magna” CP, 5–6; Vall., 11–12.

⁴⁹ „et ideo humilitate opus habeo, ut agnoscam imbecilitatem meam et defectum intellectus mei, et gratia tua, ut credam ea, quae superant, captum meum”, CP, 85; Vall., 76.

⁵⁰ „Quis non adoret in te [...] illum aequalitatem et perfectionem iustitiae et misericordiae tuae, qua parcis et punis”, CP, 82; Vall., 73.

⁵¹ „fac, ut in debitis gratiarum actionibus recolam gratias et miserationes tuas, quas mihi [...] praestitisti”, CP, 34; Vall., 34.

⁵² „Nosti melius, mi Deus, dispositionem meam et gratiae mensuram”, CP, 37; Vall., 36.

⁵³ „fuit occasio et gratia, quam mihi gratuite dedit bonitas tua.” CP, 356; Vall., 293.

⁵⁴ „et occasiones in his mihi dederas per patientem pudoris hujus tolerantiam uberiores gratiarum fructum mihi attrahendi”, CP, 44; Vall., 42.

⁵⁵ L. 30. jegyzet.

⁵⁶ „sed quid mirum non te mihi semper aequalem ad hoc dedisse gratiam, quam promereri non studebam.” CP, 43; Vall., 41.

⁵⁷ Zolnai Béla szerint „Rákóczi hol céltalannak állítja az örök rejtélyek kutatását, hol pedig állást foglal az érdemszerzés principiuma ellen.” ZOLNAI, *Rákóczi*, 191.

⁵⁸ „quamvis vere indignus fui gratia tua”, CP, 38; Vall., 38; továbbá pl. CP, 247, 254; Vall., 203, 208.

⁵⁹ „sed dolens fateor et poenitens doleo me continuasse abuti gratiis tuis”, CP, 69; Vall., 62; továbbá pl. CP, 167, 195, 317; Vall., 137, 160, 262.

mivel tartozik a neki adott hatalmas kegyelemért.⁶⁰ A hit Rákóczi szerint Isten kegyelme, amit a keresztény ember a keresztségben nyer el.⁶¹ A kegyelem néha más lelki tényezőkkel is együttműködhet: az 1718. évi törökországi eseményeknél például arról ír, hogy a kegyelem és az Istenbe vetett bizalom segítségével elméje elűzte a magányt, a bizalmatlanságot, a türelmetlenséget és a veszélyt.⁶²

Közvetve a kegyelemnek tulajdonított kivételes jelentőséget húzza alá Rákóczi a kegyelem hiányának ismételt említésével. Nélküle élni szerint rosszabb a halálnál.⁶³ A kegyelem hiányának és gyermeki korának tulajdonítja, hogy korábban nem tártá föl Istennek gyötreimait és kínjait,⁶⁴ s nélküle nem képes elég fájdalmat érezni a bűnös elképzelésekkel töltött idő miatt.⁶⁵ Kegyelem nélkül az ember nem képes jót tenni,⁶⁶ nem tud lemondani az ünneplések kereséséről,⁶⁷ s nem tud megszabadulni a bűnöktől⁶⁸ és az öntetszelgés vágyától sem.⁶⁹ Kegyelem nélkül nő és táplálkozik az ember megrontott természete;⁷⁰ nélküle az ember nem képes megkülönböztetni az önszeretet és a vágy megnyilvánulásait a cselekedetek valódi okaitól.⁷¹ Kegyelem nélkül Rákóczi szerint Krisztus keresztjében és szenvedésében nem hihetett soha senki.⁷²

Nagy változatosságot mutatnak a kegyelemnek tulajdonított „adományok” a konkrét élethelyzetekben. Az I. könyv elején Rákóczi hangsúlyozza, Jézus

⁶⁰ L. 22. jegyzet.

⁶¹ „Fides est gratia tua, quam Christianus acquirit in baptisate”, *CP*, 167; *Vall.*, 138; továbbá pl. *CP*, 218; *Vall.*, 178.

⁶² „si ille omnia per gratiam tuam et confidentiam in te repulsa non fuissent a mente mea”, *CP*, 291; *Vall.*, 241.

⁶³ „in vita quoque gratia tua sustinere et conservare digneris. Mors enim est et morte longe pejus vivere sine illa”, *CP*, 63; *Vall.*, 57.

⁶⁴ „a puerili aetate enim et inopia gratiarum tuarum causatum est, si tunc afflictiones et tribulationes meas non obtuli tibi”, *CP*, 16; *Vall.*, 19.

⁶⁵ „Abbrevio in his et similibus elapsus tempus, de quo satis dolore sine gratia tua nequeo”, *CP*, 45; *Vall.*, 43.

⁶⁶ „Quid porro mihi inest praeter hoc, cum bonum sine gratia tua facere nequeam?” *CP*, 365; *Vall.*, 300.

⁶⁷ „a quorum quaestu et ambitu humanus nequit desistere spiritus absque gratia tua.” *CP*, 157; *Vall.*, 129.

⁶⁸ „me a certis peccatis abstinere non posse; [...] et propterea non adfuisti mihi gratis tuis, ut me liberares ab illis.” *CP*, 192; *Vall.*, 158.

⁶⁹ „nec hoc propriae complacentiae desiderium mori aut cessare potest, nisi supernaturali gratia tua adjuvaveris nos”, *CP*, 167; *Vall.*, 138.

⁷⁰ „quo natura nostra corrupta repleta nascitur, crescit et alitur, nisi illuminata fuerit per gratiam tuam”, *CP*, 167; *Vall.*, 138.

⁷¹ „nonnisi tu scis Domine, num haec rationes verae fuerint, vel tantummodo representationis amoris illius proprii et cupiditatis, quas homo sine speciali tua gratia discernere nequit”, *CP*, 282; *Vall.*, 234.

⁷² „nec quis unquam illam absque gratia tua credere potuit”, *CP*, 368; *Vall.*, 303.

kegyelme révén méltatta arra, hogy szívében Krisztus megszülessen;⁷³ Isten ezzel erősítette meg, hogy megmaradjon hitében.⁷⁴ Gyermekkora ábrázolásában kétszer is összekapcsolja az el nem követett bűn és a kegyelem motívumát. Thököly Imre váradi elfogása kapcsán arról medítál, ha ő is ott lett volna mostohaapjával, és török fogságba esik, a mohamedán hit felvételére kényszerítették volna, s kegyelme révén Isten talán arra bírta volna, hogy az áttérés helyett a halált és a vértanúságot válassza.⁷⁵ A csehországi tanulóévek alatt elkövetett két lopásának leírása után állítja, ha keresték volna nála az eltulajdonított tárgyakat, tettét letagadta volna. Utólag Isten irgalmának és kegyelmének tulajdonítja, hogy elfordította tőle „e rettenetes, nagy bűnre való alkalmat”.⁷⁶ Ugyanerre az időszakra úgy emlékszik vissza, hogy a kegyelem révén mindenki szerette őt.⁷⁷

Tizenhatodik életévét Rákóczi végzetesnek tartja tisztaságára nézve, melyben addig a kegyelem őrizte meg.⁷⁸ Itáliai utazásának leírásában megemlíti, Isten kegyelmével és könyörületességével megmentette a nápolyiak erkölcsinek romlottságától és a csábításoktól.⁷⁹ A bécsújhelyi börtönből történt sikeres szökésének elbeszélésében többször utal a kegyelem segítségére.⁸⁰ A szabadságharcról Rákóczi e munkában nem ír részletesen, de nagy valószínűséggel arra vonatkozik az I. könyv közepén „bűnei”-ről elmélkedve tett egyik megjegyzés. Eszerint a kegyelem révén meggyőződött róla: a haza szolgálatának vágya és az együttérzés a néppel inkább hajlamai kieléséből fakadt, mint az isteni igazság szeretetéből.⁸¹ A szabadságharc utolsó évében Lengyelországba ment Rákóczi a *Confessio* szerint a „kegyelem segítségével” fogadta a szándékával ellentétes, váratlan közlést, mely szerint Károlyi Sándor a Husztra meghirdetett országgyűlést

⁷³ „non te queram in Betlehem, sed in corde meo, in quo nasci dignatus es per gratiam tuam”, CP, 3; Vall., 9.

⁷⁴ „Tu [...] fulciebas gratia tua debilitatem meam, et sic in fide perseverare fecisti”, CP, 9; Vall., 14.

⁷⁵ „fors per gratiam tuam mortem et martyrrium me vitae praeferre fecisses”, CP, 12; Vall., 16. Rákóczi mohamedán hitre kényszerítésének feltételezése kevésbé valószínű.

⁷⁶ „misericordia tua hujus enormis peccati occasionem a me avertit, quam gratiam tuam [...] nunquam digna recolui memoria”, CP, 23; Vall., 25. A lopás motívumához vö. Augustinus, *Confessiones*, II, IV, 9.

⁷⁷ „Amabar ubique ab omnibus per gratiam tuam”, CP, 24; Vall., 26.

⁷⁸ „Hic annus aetatis meae 16. fatalis fuit puritati meae, in qua me ad illum usque conservaverat gratia tua.” CP, 24; Vall., 26.

⁷⁹ „Non numerabo ea, Domine, nisi cum summa gratiarum actione, quod me ab is clementia tua et misericordia praeservaveris”, CP, 38; Vall., 37.

⁸⁰ CP, 115, 125, 129; Vall., 92, 100, 104.

⁸¹ „nunc per gratiam tuam magis illustratus pondere sanctuarii perpenis persvasus sum ipsum desiderium patientiae servire in satisfactionem obligaminis mei et iuramenti mei, ipsammet compassionem afflictae plebis magis emanasse ex objecto satisfactionis propriae indolis, quam ex amore iustitiae tuae”, CP, 75; Vall., 67.

Károlyba tette át.⁸² A dél-lengyelországi emigrációban a cárral történt találkozója után Rákóczi hajón követte a San és a Visztula folyókon Jaroslawból Elbingába távozó uralkodót, s utólag a kegyelemnek tulajdonítja, hogy nem következett be a folyó sodrától elragadott hajója és az előtte haladó hajók összeütközése.⁸³ A Danckából Franciaországba vivő hajóját leírásában is a kegyelemnek tulajdonítja a megmenekülést „minden bajból”.⁸⁴

A franciaországi tartózkodás kapcsán Rákóczi a grosbois-i kamalduli kolostorba történt visszavonulásának leírásában használja legtöbbször a kegyelem motívumát. Utólagos megítélése szerint a kegyelem révén vetette meg például barátai bíráló véleményeit elvonulásáról, s ez pótolta sok hiányosságát a „világi veszedelmek” ismeretében.⁸⁵ A kamalduliaknál végzett húsvéti gyónással végbement „újjaszületését” ugyanúgy a kegyelemnek tulajdonítja, mint azt, hogy Tessé marsallban társat talált magányához.⁸⁶ Visszatekintve úgy véli, a könyv-olvasást, melynek nagy szerepe volt az élete során előtte rejtve maradt dolgok megismerésében, a magány második évében a kegyelem segítségével folytatta.⁸⁷

A törökországi időszak első éveinek leírásában ugyancsak gyakori a kegyelem említése. Ennek tulajdonítja Rákóczi, hogy meg tudta őrizni nyugalma a megalázó helyzetben,⁸⁸ s a vezírral folytatott tárgyalását Isten akarata szerint intézte.⁸⁹ A kegyelemhez fohászkodik a görögkeleti keresztényekért, s hálát ad a törökországi tartózkodás közben kapott minden kegyelemért.⁹⁰ Visszatekintve a kegyelem művének tartja, hogy nem vágyott a fejedelemség után (!), s mindig tehernek tartotta azt.⁹¹ A III. könyvben beszámol arról, milyen kellemetlenül érintették az elmélkedéseit ért bírálatok, melyekre válaszolni készült, később azonban indulatai lecsillapodtak, s a kegyelem révén jobbnak látta szelídebb

⁸² CP, 179; Vall., 147. Az országgyűlést Károlyi Sándor Szatmárba tette át.

⁸³ „primo intuitu longe majus timebatur periculum, quod per gratiam tuam subsequutum non est”, CP, 208; Vall., 170.

⁸⁴ „sed per gratiam tuam Domine ab omnibus adversis conservati”, CP, 215; Vall., 176.

⁸⁵ CP, 238–239; Vall., 196.

⁸⁶ CP, 240, 254; Vall., 197, 208.

⁸⁷ „Recordaris melius me quam dulcem vitam me ducere feceras secundo solitudinis meae anno in quo jam de illis quae me tantis annis vitae meae latebant per gratiam tuam continuatis librorum lectionibus instructum tendentem ad te proprius elevabas.” CP, 255; Vall., 209.

⁸⁸ „vere tuum et gratiae tuae fuit, non turbari non contristari, sed tranquillum persistere.” CP, 294; Vall., 244.

⁸⁹ „Gratia tua o infinita bonitas effectum est, quod ego omnia haec in submissa tibi voluntate tractaverim.” CP, 312; Vall., 258.

⁹⁰ CP, 307–308; Vall., 255.

⁹¹ „Verum est Domine gratia tua effectum fuisse, quod illum [Principatum] nec ambiverim, nec desideraverim; sed semper tanquam onus et crucem respexerim”, CP, 319; Vall., 264.

módokhoz folyamodni, és megbeszéléseken megvilágítani a homályos szövegrészeket.⁹² A III. könyv vége felé arról ír, hogy többet kapott, és többre képes a kegyelem révén, mint udvarának tagjai.⁹³

A kegyelem lelki, erkölcsi hatásának említései konkrét helyzetektől függetlenül végigkísérik mindhárom könyvet. Így például a kegyelem elutasítani készítet sokféle dolgot,⁹⁴ bevezet Isten szavának ismeretébe, mérsékli gyarlóságát,⁹⁵ segít megismerni bűneit,⁹⁶ kiszabadít a képmutatás és a gőg béklyóiból,⁹⁷ növeli az Istenbe vetett bizalmat,⁹⁸ s ösztönzi a felismerést, hogy nem veheti egyformán magára Isten szeretetének és a testi vágnak a terhét.⁹⁹ Rákóczi a kegyelem révén megtanulja Isten igazságszolgáltatását,¹⁰⁰ s könyörög segítségéért, hogy képes legyen méltón dicsőíteni őt.¹⁰¹ A kegyelem gyarapodása révén képes lesz végrehajtani mindazt, amit akar,¹⁰² a gyarlósággal vívott küzdelemben elég lesz neki az a kegyelem, amit Isten ígért a hozzá megtérőknek és a benne remélőknek.¹⁰³ A kegyelemnek tulajdonítja, hogy őszintén óhajtja saját akarata átadását Istennek, s hogy szerencsét és balsorsot egyaránt nyugodt lélekkel tűr.¹⁰⁴

A lelki erőt és az Isten iránti megindultságot a kegyelem helyezte belé, állítja Rákóczi, s Istent szeretni is a kegyelem adománya.¹⁰⁵ Kéri Istent, tartsa meg, és őrizze meg kegyelmében.¹⁰⁶ Az Istentől kapott kegyelemnek és erőnek tulajdonítja, hogy elvonulva a grosbois-i magányba, megveti a világi hívságokat és gyönyöröket.¹⁰⁷ A kegyelem Rákóczi szerint gyarapítja az Isten iránti szeretetet,

⁹² „sed postquam tu Domine humanos hos motus sedare dignatus fuisses, gratiam quoque tribuisti, suaves praeferre modus per conferentias et discursus illustrare obscura et censores persuadere de genuino sensu meo.” *CP*, 319; *Vall.*, 263.

⁹³ „plus enim praestitisti mihi; plus possum per gratiam tuam, plus debeo”, *CP*, 373; *Vall.*, 307.

⁹⁴ *CP*, 3; *Vall.*, 9.

⁹⁵ *CP*, 16–17; *Vall.*, 20.

⁹⁶ *CP*, 32; *Vall.*, 33.

⁹⁷ *CP*, 196; *Vall.*, 161.

⁹⁸ *CP*, 290; *Vall.*, 241.

⁹⁹ „tua enim gratia me agnoscere fecit duobus non trahi ponderibus, amoris tui et cupiditatis”, *CP*, 35; *Vall.*, 35.

¹⁰⁰ *CP*, 35; *Vall.*, 35.

¹⁰¹ „eripuisti pro qua gratia tua, ut te digne laudare valeam”, *CP*, 46; *Vall.*, 43.

¹⁰² „donec per incrementum gratiae tuae effectuare potero ea, quae volo.” *CP*, 68; *Vall.*, 61.

¹⁰³ „et propterea sufficet mihi gratia tua, quam revertentibus ad te et sperantibus in te promisisti!” *CP*, 76; *Vall.*, 67.

¹⁰⁴ *CP*, 46, 74; *Vall.*, 44, 66.

¹⁰⁵ *CP*, 45–46; *Vall.*, 43–44.

¹⁰⁶ „in vita quoque gratia tua sustinere et conservare digneris.” *CP*, 63; *Vall.*, 57.

¹⁰⁷ „vocavit me spiritus tuus in hanc solitudinem, dedisti mihi gratiam et vires ad spernendas mundi vanitates et delicias”, *CP*, 88; *Vall.*, 78.

csökkenti a bűnök súlyát, újjászüli és szüntelenül megújít, egyben segíti, amikor beleveti magát az isteni gondviselés, igazság, bölcsesség és könyörületeség mélységébe.¹⁰⁸ A dolgok helyes használatának képessége is a kegyelemtől származik.¹⁰⁹ A jó tanács megkülönböztetése a rossztól Isten különleges kegyelmét igényli, s a dolgok igaz elrendezését csak a kegyelem segítségével lehet felismerni.¹¹⁰ Rákóczi állítja, a kegyelem révén dönt, követi Isten akaratát, s hisz mindabban, ami meghaladja fölfogóképességét.¹¹¹

Az Ádám bűnbeesése révén megrontott emberi természet megújulásának misztériumáról elmélkedve kéri Jézust, álljon mellette kegyelme a megtestesülés titkáról szóló meditációban.¹¹² A III. könyv elején kéri Istent, árássa rá kegyelmét, hogy illő módon tudjon köszönetet mondani a lelki vigasztalásokért.¹¹³ Rákóczi a kegyelem révén biztos abban, hogy Isten nem hagyja el.¹¹⁴ A kegyelem adományának tartja, hogy megsemmisítette a lengyel korona megnyerésére irányuló önszeretetét,¹¹⁵ s dicsérheti Istent.¹¹⁶ Az igazság a kegyelem révén költözött a szívébe, hogy ne hazudjon.¹¹⁷ A kegyelem művének tartja lelkiismerete érzékenységét.¹¹⁸ A misztika irányába mutat a megjegyzés, mely szerint Rákóczi a kegyelem révén reméli az egyesülést Istennel és Isten élvezetét,¹¹⁹ s a kegyelem jelének tartja, hogy „lelke szennyes seprejét” önmaga elé tárja.¹²⁰ Hiszi, hogy a kegyelem révén soha nem távozott el Isten szeretetétől.¹²¹ A Lukács evangéliuma

¹⁰⁸ CP, 80, 77, 148; Vall., 71, 68, 119.

¹⁰⁹ CP, 160; Vall., 132.

¹¹⁰ CP, 164–165; Vall., 135–136.

¹¹¹ CP, 84–85; Vall., 75–76.

¹¹² „Adsit mihi, quaeso gratia tua in consideratione circumstantiis vitae tuae”, CP, 86–87; Vall., 77.

¹¹³ CP, 264; Vall., 220.

¹¹⁴ CP, 308; Vall., 255.

¹¹⁵ „Non me ferebat amplius amor proprius, gratia tua mortificatus, ad ambiendam coronam”, CP, 321; Vall., 265.

¹¹⁶ „gratia tua est quod me subjectum et instrumentum laudis ejus esse dederis”, CP, 330; Vall., 272.

¹¹⁷ „opposuit se, ne mentirer, veritas, quae fuit in corde meo per gratiam tuam”, CP, 331; Vall., 273.

¹¹⁸ „Non mea sunt haec opera, sed bonitatis tuae gratia fuit remorsus sensibilitas”, CP, 361; Vall., 297.

¹¹⁹ „in beata illa unione et fruitione divinitatis tuae, quam per gratiam tuam me assecuturum spero”, CP, 370; Vall., 304. A „fruor” és „utor” megkülönböztetéséhez vö. Augustinus, *De trinitate*, X, 11, 17.

¹²⁰ „signum est quippe gratiae tuae, quod sordes faeces has animae meae repraesentans mihi”, CP, 317; Vall., 263.

¹²¹ „credo tamen Domine, me per gratiam tuam nunquam recessisse a charitate tua”, CP, 373; Vall., 307.

második fejezetéről írt elmélkedésben kijelenti, a kapott kegyelem révén hisz Isten ígéletében.¹²²

Saját magán kívül Rákóczi néhány más személyt és embercsoportot is kapcsolatba hoz a kegyelemmel. Egy-egy alkalommal említi az apja, anyja és felesége által kapott, valamint a fiai számára remélt kegyelmet.¹²³ XIV. Lajos kapcsán a halála előtt a kegyelem révén megvilágosított és megerősített uralkodó által mondott és tett dolgokat említi.¹²⁴ A protestáns felekezethez tartozó egyik udvari nemesének az ő példája nyomán Franciaországban bekövetkezett bűnbánatát és megtérését Rákóczi a kegyelem emlékezetes művének nevezi.¹²⁵ A *Confessio* II. könyvében az uralkodók feladatáról írva az intézők és gazdáik, azaz a fejedelmek érdekében fohászkodik Isten kegyelméhez és irgalmához.¹²⁶ Valamivel később írja, a fejedelmek, mivel nagyobb a hatalmuk, és bővebb az azzal való visszaélés lehetősége, jobban rá vannak szorulva a kegyelemre ahhoz, hogy jól használják fel a nekik átengedett eszközöket.¹²⁷ A II. könyv elején Rákóczi saját műve olvasóira gondol: kéri Istentől, ők is részesüljenek kegyelemben, és vessék szívébe a szeretet szabályait.¹²⁸

Az áttekintés jelzi, aligha van még egy mű a magyarországi neolatin irodalomban, melynek szerzője ilyen gyakran használná, és ilyen változatos módon konceptualizálná a kegyelem fogalmát. A kegyelemdiskurzus a *Confessio* egyik meghatározó vonulata, mely hatásos ellentétet alkot a bűn/bűnbánat diskurzussal, narratív, teológiai, spirituális és morális értelemben egyaránt. A kegyelemmel kapcsolatos aktuális elképzeléseit Rákóczi újra meg újra rávetíti a múlt eseményeire, melynek révén személyét és életútját a kegyelem működésének reprezentatív példajaként állítja az olvasó elé.

¹²² „Haec est sequela legis tuae, o supreme legislator, haec est promissio tua, o aeterna veritas, quorum qui fidem habere dedisti mihi per gratiam tuam”, CP, 100; Vall., 319.

¹²³ CP, 5–6, 27, 47, 371; Vall., 11, 29, 45, 305.

¹²⁴ CP, 245; Vall., 201.

¹²⁵ „fuit hoc opus gratiae tuae memorativum”, CP, 253; Vall., 207.

¹²⁶ „nec quid mihi restat nisi implorare gratiam et misericordiam tuam pro illis omnibus”, CP, 164; Vall., 136.

¹²⁷ „Sed communis eorum est cum ceteris hominibus natura, aequalis fragilitas et majora ad malum incitamenta, quia major potestas, copiosior illa abutendi occasio, hinc maioribus gratiis tuis indigent ad bene utendum iis mediis”, CP, 191; Vall., 157.

¹²⁸ „fac igitur, o misericordia aeterna, ut et legentes haec participant de gratia tua et imprimant in cordibus suis has charitatis regulas”, CP, 154; Vall., 127.

A rövid említések mellett Rákóczi elméleti szinten is tárgyalja a kegyelem témáját, többször tematizálja az azzal összefüggő teológiai fogalmakat, s számos koncepcionális megjegyzést és hosszabb fejtegetést illeszt a műbe a kegyelemről. A kijelentések egy része szorosan kapcsolódik a szabad akaratról, bűnről és üdvösségről tett megjegyzésekhez, s csak azokkal együtt értelmezhető. Az I. és II. könyvben a megjegyzések inkább szórványos jellegűek, a III. könyvben azonban rendszeresen visszatér a téma különböző összefüggésekben. Ez az oka annak, hogy két-három, az eredeti kontextusból kiragadott idézettel nem jellemezhető kielégítően Rákóczi kegyelemfelfogása,¹²⁹ s szükség van az egész mű vonatkozó helyeinek módszeres számbavételére.

Már Zolnai Béla felfigyelt arra, hogy „a gratia efficax [...] doktrínája – szent-ágostoni színezetben – megszállva tartja Rákóczi gondolatait. A *Vallomásokban* a kegyelem tanának bámulatos kiépítését találjuk. Rendkívüli finomsággal analizálja Rákóczi a kegyelem működését, akárcsak egy középkori skolasztikus, vagy egy polemizáló janzenista és pontosan körülhatárolt terminusokkal tudja a malaszt különböző fajtáit megnevezni. [...] Lehetetlen [...] észre nem venni, hogy Rákóczi milyen állhatatosan kitart ama janzenista meggyőződés mellett, hogy a natura lapsa, a bűnös emberi természet, csupán akaratának a malasztban való fölolvadásával üdvözülhet, és hogy ezt a malasztot csupán a kiválasztottak kapják.”¹³⁰

Nápolyi tartózkodásának ábrázolásában leírja, hogy a kegyelem és a könyörületesség „megmentette” a csábításoktól, azaz segített ellenállni a bűnnek. Ugyanitt Rákóczi megemlíti, hogy méltatlan volt a kegyelemre, mivel „titkos bűnök szennyezték”. A kegyelem „ellenszolgáltatás nélkül jött”, s amit az Úr tett, maga miatt, nem ömiatta tette.¹³¹ Nem keresi ennek okát, s azt sem vizsgálja, miért nem kapott több kegyelmet, melynek révén, „ha elegendő lett volna”, legyőzhetne volna megszokott bűneit is. Azzal érvel, ha Isten könyörületessége megvédte az „igen nagy és közös nyilvános bűnöktől”, a kegyelem mértékét is tetszése szerint megszabhatta. Hozzáfűzi: mindörökké magasztalni és nem fürkészni fogja a kegyelmet.¹³² A kegyelem Rákóczi szerint tehát ingyenes adomány, mely

¹²⁹ Vö. pl. Patricius V. STUHLMANN, *Confessiones S. Augustini, Nicolai Bethlen et Francisci Rákóczy II.*, Budapest, Buschmann F., 1897, 6, 40; CZAKÓ Jenő, *A janzenizmus. Egyetemes egyháztörténeti tanulmány*, Cegléd, 1943, 141–146.

¹³⁰ ZOLNAI Béla, Rákóczi, az író, in *Rákóczi emlékkönyv halálának kétszázéves fordulójára*, I, szerk. LUKINICH Imre, Budapest, Franklin-Társulat, 1935, 291–324, itt: 309.

¹³¹ „Sed gratia tua fuit, o Deus, et quia gratia, hinc gratis data; quod fecisti Domine, propter te, non propter me fecisti”, CP, 38; Vall., 38.

¹³² „Enuncians igitur exaltabo eas, in aeternum, et non indigabo.” CP, 38; Vall., 38.

lehet több vagy kevesebb, mértékét mindig az Úr szabja meg, s mindezt nem pusztán az ember javára, hanem a saját dicsőségére is teszi.

Az I. könyv közepe táján, a bűnbeesésről és a megváltásról írt, külön címmel ellátott elmélkedés előtt Rákóczi a szabad akarat, a bűn, az isteni igazságosság és irgalom kérdéseit fejtegeti. Isten szerinte nem akarta az ember vétkét, de igazságosságától indítatva szabad akaratot adott neki, mely egyaránt képes a jó és rossz cselekedetre. A jó elvét az ember az isteni természetben való részesülésként, a rosszt a testtel együtt kapta. A test Isten akaratából a lélek börtöne, s az ember azért vétkezett, mert test volt. Nem Isten, hanem az ember vitte bűnbe a világot. A test mintegy megőrzi a romlás anyagát és a rontás kovaszát, hogy Isten igazságot és irgalmat gyakorolhasson azzal, akivel akar. Ádám halála, mivel vétkezett, Isten döntése szerint nem csupán az ő halála volt, hanem az ártatlanságé is, amely Ádám minden ivadékában kihalt. Isten azért adta meg az újjászületés eszközét, hogy megmutathassa irgalmát, és az ember megismerhesse az ő végtelen jóságát. Az újjászületés és az emberi természet megújításának eszköze Krisztus szenvedése és kiontott vére a kegyelem segítségével. A kegyelem az, amely az embert újjászüli, és szüntelenül megújítja.¹³³

Lényegében ezt a gondolatmenetet folytatják a külön címmel ellátott első elmélkedés azon megjegyzései, melyek a szabad akarral, irgalom és igazságosság viszonyával foglalkoznak. Rákóczi állítja: minden ember bűnösként, azaz kárhozatra méltóként születik, de az irgalom lehetővé teszi, hogy ne mindenki kárhozzon el. Az emberi természet megújítását az isteni szeretet határozta el, mely az ember lelkébe költözött. Megjegyzi, veszélyesnek tartja a fényt kutatni, mivel nem oktatták az effélével foglalkozó tudományokra. Tudatlannak mondja magát, aki ezekről soha nem tanult, s mindezt isteni sugallatra írta. Felebarátaikhoz fordulva állítja, aki azt hiszi, képes pusztán szabad akarata által bármi jót cselekedni, elveszíti magát.¹³⁴ E felfogás nem más, mint kárhozatni Isten igazságát. Egyedül az üdvözülhet, aki fölismeri: semmi sem az övé. Állítása megerősítésére Rákóczi a fazekas Augustinus által is idézett újszövetségi példázatát (Róm 9,21–23) használja: aki üdvözülni akar, beismeri, hogy haszontalan edény, s fölismeri az edényt formáló fazekas cselekvési szabadságát. Isten igazságossága és irgalmassága, mellyel megkegyelmez és büntet, kárhozatra ítél és felel, egyensúlyban van.¹³⁵

Az I. könyv végén önmagára vonatkoztatva Rákóczi röviden visszatér a témára. Hangsúlyozza, akaratát aláveti Isten akaratának. Isten dolga, hogy akarja, amit elhatározott, míg az övé az, hogy kövesse, ahova Isten vezeti.¹³⁶ A kegyelemtől

¹³³ „indigeo tamen vivificatione gratiae tuae et regeneratione continua”, CP, 76; Vall., 68.

¹³⁴ CP, 80–81; Vall., 72.

¹³⁵ „Quis non adoret in te, [...] illum aequalitatem et perfectionem iustitiae et misericordiae tuae, qua parcis et punis, condemnas et exaltas hominem”, CP, 81–82; Vall., 73.

¹³⁶ Vö. AUGUSTINUS, *Confessiones*, X, 29, 40: „da quod iubes et iube quod vis”.

segítve beleveti magát Isten gondviselése, igazsága, bölcsessége és könyörületessége mélységébe.¹³⁷

A kiemelt részek jelzik, már az I. könyvben kibontakoznak egy augustinusi gyökerű, janzenista színezetű antropológia és kegyelemtan körvonalai. Ádám vétke következtében az ember alapvetően bűnös. Egyedül a kegyelem képes helyreállítani az ember bűnbeesés által megrontott akaratát, képes legyőzni a bűnt, és képes visszavezetni az embert eredeti rendeltetéséhez. Az ember feladata, hogy alárendelje akaratát Isten akaratának. A kegyelem Rákóczi szerint a büntetéssel együtt Isten irgalmának és igazságosságának megnyilvánulása.

A II. könyv kegyelemmel kapcsolatos fejtegetései a „langyos” keresztényeket ostromozó, hosszabb részben találhatók. Az ilyen keresztények Rákóczi szerint emlegetik ugyan a szentek megtérését, és várják a kegyelem kiadásának pillanatait, de nem tesznek semmit annak meggyorsítása érdekében.¹³⁸ Másfelől állítja, Isten nélkül az ember nem tehet semmit üdvösségéért. Hivatkozik az „erkölcs tudósainak” példáira (*multis ethicorum exemplis edocti sumus*), melyek szerint lehet erkölcsileg jót tenni, és lehet gyakorolni az erényeket, melyek a kegyelem mellé társulva, azzal együtt munkálkodnak az ember üdvösségén. Az üdvösség az erények tekintetében az embertől is függ, akit a saját maga közreműködése nélkül Isten nem üdvözíthet. Számos erény van, mint a gazdagság megvetése, a tisztaság, a mértékletesség és a bátorság, melyeket lehet gyakorolni Isten különleges kegyelme nélkül is. Ugyanakkor Rákóczi nem állítja, hogy a nem Istenért elkövetett tettek hasznosak. A kegyelem nem a test cselekedetében áll, hanem a Lélek szándékában, s a Lelket Isten nem tagadja meg azoktól, akik kérik tőle. Minden cselekedetnek szüksége van a kegyelemre.¹³⁹

Istenért cselekedni, róla gondolkodni Rákóczi szerint csak Krisztus érdemeinek és kegyelmének segítségével adatik meg az embernek. Az erények elegendőek volnának a jó cselekedethez és a gazdagabb kegyelem elnyeréséhez, ha az ember törekedne távol tartani magát a teremtményektől és érzékei tárgyaitól, és állhatatosan harcolna rossz hajlamai ellen. Az önszeretet, a képmutatás és a gőg bűneitől egyedül a kegyelem szabadíthat meg.¹⁴⁰ Az emberben jelenlévő rossz okát kutatva Rákóczi felteszi a kettős kérdést: mit használt az Úr szenvedése az elpusztult és elkárhozott lelkeknek, s ha Isten az emberi nem iránti szeretetből szenvedett, miért nem szeretett mindenkit egyformán az üdvözítésben? Válasz helyett az ember teremtéséről medítál, miközben állítja, a halál az Istenhez hason-

¹³⁷ CP, 117–118; Vall., 118–119.

¹³⁸ CP, 193; Vall., 158.

¹³⁹ „sed quilibet actus tua indiget gratia”, CP, 193–194; Vall., 159.

¹⁴⁰ „Haec est abominanda illa hypocrisis et superbia vitae, quae caritatem et veram humilitatem extinguit et ab ejus laqueis non nisi gratia tua potest nos liberare”, CP, 194–196; Vall., 160–161.

lővá válni akaró ember bűnének a büntetése.¹⁴¹ Kijelenti: a lélek eredendő bűnét a keresztség és a hit megsemmisíti Krisztus szenvedésének erejével. Rákóczi ezt „szellemi kegyelem”-nek (*gratia spiritualis*) nevezi, mely hat a lélekre. Később az ember számára „kiérdemelt kegyelmet” (*gratia [...] promerita*) említi, mely alárendelte a testet a léleknek, és az ember számára elegendő. Hozzáfűzi, amilyen mérhetetlen Isten szeretete az ember iránt, olyan mérhetetlen kegyelme is.¹⁴²

Ezután felteszi a kérdést, miért kárhoznak el még most is oly sokan a kegyelem törvényén kívül kerülve, pedig Isten megparancsolta, hogy kegyelmet hirdessenek minden teremtménynek? Szerinte egyrészt azért, mert Istenben minden örök, tökéletes és elrendezett, másrészt azért, hogy miként az igazságnak a kegyelem által van mértéke, legyen mértéke a könyörületességnek is az igazság által. A romlás csak azokon uralkodik, akik visszatérnek hozzá, elveszítvén a kegyelmet. A kegyelmet kétféleképpen lehet elveszíteni: vagy azonnal, mihelyt a vágy megszűli a bűnt, ami megöli a lelket, vagy lassanként, a tunya élet és a közöny folytán, ami tisztátalanságot olt az emberbe, veszélyeztetve a lélek és a test tisztaságát.¹⁴³

A fejtegetések jelzik, Rákóczi összetett módon szemléli bűn, erényes élet, kegyelem és üdvösség viszonyát. Isten kegyelme mérhetetlen az ő ember iránti szeretete révén. Az erények a kegyelem mellé társulva „munkálkodnak” az üdvösségen, de a földi erényeket a kegyelem nélkül is lehet gyakorolni. Az ember elősegítheti a kegyelem kiáradását. A kegyelem a Lélek szándéka, s a Lélekre minden cselekedetnek szüksége van. A kegyelmet lehet kérni, s Isten nem tagadja meg azt a tőle kérőktől, de el is lehet veszíteni. A fő bűnöktől és a lélek eredendő bűnétől egyedül a kegyelem szabadíthat meg, mely a keresztségből és a hitből fakad. A Krisztus által „kiérdemelt kegyelem” az ember számára elegendő. Fontos szerepet játszik Isten igazságosságának mérséklésében. Mindazok, akik kívül kerülnek a kegyelem törvényén, elkárhoznak.

A III. könyvben túlsúlyban vannak a spirituális elmélkedések, s ezekben Rákóczi tovább részletezi nézeteit az üdvözülésről, a szabad akaratról és a kegyelemről. A könyv elején megjegyzi, Krisztus vérével érdemelte ki számára Isten adományait és kegyelmét. Az üdvösséghez nem elég csupán a félelem a büntetéstől, s nem lehet üdvözülni eleven, a szeretettől átlelkesített hit nélkül. A kényes „és ebben a században oly sokat vitatott” kérdésben Rákóczi Augustinusnak az egyház által hirdetett tanítására hivatkozik, mondván, távol legyen tőle, hogy mást higgyen.¹⁴⁴

¹⁴¹ CP, 196–197; Vall., 161–162.

¹⁴² „ut prout immensus est amor tuus in nos, immensa sit gratia tua”, CP, 198–199; Vall., 163.

¹⁴³ CP, 199–200; Vall., 164.

¹⁴⁴ „Absit tamen a me credere quid aliud in hac tam subtili et in hoc saeculo tam agitata materia extra doctrinam servi tui Augustini, quam Sancta Mater Ecclesia tot saeculis secuta est.” CP, 267–268; Vall., 222–223.

A török szultán konstantinápolyi bevonulása kapcsán megjegyzi, Isten kegyelmének tulajdonítja, hogy a nagy pompa inkább visszatetszést keltett benne, mint vágyat. A keresztény ember a keresztség föl vételével lemond a világi pompáról, s Rákóczi a kegyelem nagy erejét magasztalja, mely el tudja fordítani az ember szívét a hívságoktól. Szabad akaratot kapott, de ha Isten kegyelmével nem teli azt a természetfölötti dolgok felé, akarata mindig a látható és a természetét gyönyörködtető dolgok felé fordul.¹⁴⁵

A III. könyv utolsó harmadának elején Rákóczi kéri Istent, ne engedje, hogy belévetett bizalma bűnös elbizakodottsággá fajuljon, és a saját értelmét kövesse. Kéri továbbá, tudja megkülönböztetni Isten akaratát a sajátjától, és szabad döntését Isten vesse alá az ő döntésének. Az akarat, amíg vágyak hálózák be, nem lehet szabad. A szabad akarat „nem létező gondolati entitás”, mert ha valóban szabad lenne, nem kellene különbséget tennie a szeretet és a vágy között, és nélkülöznie kellene a jó és a rossz minden fogalmát. Az akarat tud rosszat tenni, de az ember mindig a jót keresi, és ahhoz ragaszkodik.¹⁴⁶ Teste és érzékei miatt azonban csalódik, mert eltérve a legfőbb jótól, a jót rajta kívül, a dolgokban keresi. Amikor Isten felnyitja az ember lelki szemeit, megtalálja benne, amit keres, de ebben az állapotban egy pillanatig sem maradhat meg nélküle. Az embernek szabad Isten szeretetétől átpártolnia a teremtmény szeretetéhez, de a kegyelem nélkül nem képes fölemelkedni a teremtmények szeretetétől Isten szeretetéhez.¹⁴⁷ Fejtegetése végén Rákóczi felszólít a szabad akarat mibenlétének megfontolására, és felteszi a kérdést: vajon nem a gőg okozza-e azt mondani, hogy az ember a korábban tanúsított érdemei alapján üdvözülni, nem pedig a teremtető ingyenes kegyelméből, akiben még hinni sem tud kegyelem nélkül, és még kevésbé tud szeretni.¹⁴⁸

Néhány lappal alább a gondviselésről elmélkedve megkérdezi Istent: ki az, aki engem meg fog szabadítani a hús bilincseitől és a test börtönéből, ha nem a te kegyelmed?¹⁴⁹ Testét Augustinus nyomán „romlott tömeg”-nek nevezi, mely

¹⁴⁵ CP, 304–305; Vall., 252–253. Vö. *Confessio Augustana*, Art. 18: „dass der Mensch etlichermaßen ein freien Willen hat, äußerlich ehrbar zu leben und zu wählen unter denen Dingen, so die Vernunft begreift; aber ohne Gnad, Hilf und Wirkung des Heiligen Geistes vermag der Mensch nicht Gott gefällig zu werden.”

¹⁴⁶ „ens rationis non existens est illud arbitrium hominis ita conceptum, uti liberum exprimit; tunc enim indifferens deberet esse inter charitatem et cupiditatem, et omni conceptu boni ac mali qua talis carere; quodsi enim uni aut alteri adhaeserit (prout bono semper adhaeret) quomodo liberam dici potest;” CP, 333; Vall., 275.

¹⁴⁷ „vere liberum est ei, ab amore tuo deficere in amorem creaturae, sed non potest absque gratia tua ab amore creaturarum ascendere ad te, nisi traxeris illum.” CP, 334–335; Vall., 276.

¹⁴⁸ CP, 335; Vall., 277.

¹⁴⁹ L. 36. jegyzet.

bűne büntetését és kárhozatának bélyegét hordozza.¹⁵⁰ A bölcsek igyekeznek mérsékelni és kellemesen kimondani ezt az igazságot, s ebből a forrásból erednek a szüntelen viták a segítségéről, a kegyelemről, az eleve elrendelésről és visszautasításról, amelyek révén egyre bonyolódik a kérdés, amit Pál apostol elsőként nevezett megoldhatatlannak.¹⁵¹ Rákóczi utal a különféle iskolákra, melyek véleménykülönbséget teremtettek az egyházban az ember szerepéről az üdvösség elérésében. Ma már nem elég az egyszerű hit az olyan kérdések eldöntésében, hogy miért üdvözíti Isten Pétert, kárhoztatja Pált; vajon üdvözíteni akar-e minden embert, vagy csupán a kiválasztottakat; vajon ezek korábbi érdemeikért, vagy ingyen kegyelem révén üdvözülnek. Rákóczi hiszi, Isten igazságos és irgalmas, de csak ő tudhatja és akarhatja, vajon inkább irgalmas lesz-e, mint igazságos, vagy inkább igazságos, mint irgalmas. Szerinte ez a kérdés sarkalatos pontja. Az eretnekségek valódi oka az, hogy az emberek tudni és megérteni akarták azokat a rejtélyeket, amelyeket hinni, nem pedig fölfogni kellett.¹⁵² Kárhoztatja a „tudálékosok közé vegyült sok bölcst”-et (*sapientum sciolis mixtorum numerus*), az általuk létrehozott különleges beszédmódot, továbbá azt, hogy egyre inkább üldözni fogják a „hozzá nem értő szent és egyszerű jámborságot”, s az idő múlásával az üldözők kezébe kerül az igazi jámborság, a jámbor egyszerűség és az egyszerű szeretet.¹⁵³

A befejezéshez közeledve egy „hosszú ideig benne lappangó” bűn, egy bizalmas titok illetéktelen személy előtt történt fölfedése kapcsán kifejti, egy idő után lelkiismeret-furdalása támadt, ezt azonban nem a saját művének, hanem a kegyelemnek tulajdonítja, ugyanúgy, mint a bűn megvallását és előadását elindító folyamatot.¹⁵⁴ A bűn és szabadság viszonyának fejtegetése közben feltett kérdésre – „Honnan van hát szabadságod a nem folytonos bűnözésben, amennyiben nem létezhetsz bűn nélkül?” – így válaszol: „Csupán a kegyelem révén, nem szabadságod által.”¹⁵⁵ Nem azt akarja állítani, folytatja, hogy az ember sem a rosszban, sem a jóban nem cselekszik szabadon, s ezért sem érdemet nem szerezhet, sem érdemtelenné nem válhat. Kétellyel fogadja annak bizonyítását,

¹⁵⁰ „Tu nosti inquam figmentum meum, massam illam corruptam et poenam, peccati characterem, condemnationis suae circumportantem”, CP, 343; Vall., 283.

¹⁵¹ CP, 343–344; Vall., 283.

¹⁵² CP, 344–345; Vall., 283–284.

¹⁵³ CP, 345; Vall., 285.

¹⁵⁴ CP, 361; Vall., 297. Köpeczi Béla feltételezi, hogy Rákóczi itt a Jacques Boissimène ezredesnek, V. Fülöp király, illetőleg Alberoni bíboros törökországi küldöttjének felfedett orosz kapcsolatokra utalt. KÖPECZI, *A bujdosó*, 305.

¹⁵⁵ „Unde ergo libertas tua in non semper peccando, cum sine peccato esse nequis? Nisi per gratiam, sed non per libertatem tuam.” CP, 362; Vall., 298.

mely szerint a kegyelemnek megvannak a fokozatai, és a bűnnek a mértéke.¹⁵⁶ Nyitva hagyja a kérdést, vajon a jó hajlam, a tisztességes és nagylelkű lélek nem azon előkészítő kegyelmek-e, amelyek helyes használatával elérhetőek a szeretet magasabb fokozatai, vagy pedig „szerencsétlen szabadságunkban” arra használjuk őket, hogy a teremtmények és önmagunk felé fordítsanak. Hangsúlyozza, Jézus kegyelme által létezik, és Jézusban van a kegyelem forrása és eredete.¹⁵⁷

A III. könyv befejezésében Rákóczi sorra veszi a művével kapcsolatban lehetséges bírálatokat, és apologetikus céllal összegzi nézeteit. A lehetséges ellenvetések szerinte a következők: 1) a szentatyáknál nem található dolgok előadása; 2) az egyház pásztoraival és tanítóival szembeni kritika; 3) a tolerancia az eltérő felekezetekkel szemben; 4) a kegyelemről előadottak.¹⁵⁸ Az utolsó kérdésről előjáróban megjegyzi, e tárgyat ma többen vitatják,¹⁵⁹ s a rosszakaratú olvasók itt nyomós okokat találhatnak a szemrehányásra. Az Úr azonban ismeri az ő szívét, mely elveti Jansen kárhozzátott tételeit. Rákóczi állítja, nem tagadja az ember szabadságát a jó vagy a rossz cselekvésében. Azt sem tagadja, hogy az ember együttműködhet Istennel a jó érdekében, de azt sem, hogy nem állhat ellen a belső kegyelemnek. Kijelenti, az eleve elrendelés és a kegyelem kérdésében Augustinus és Aquinói Tamás véleményét követi, s távol legyen tőle a szabadság és az együttműködés tagadása.¹⁶⁰

Számba véve és mérlegelve mindazt, ami a szabad akarat ellen szóló érveket támogatja, Rákóczi szerint ezek szintén azt (ti. a szabad akarat létét) igazolják, annak ellenére, hogy az ortodox elképzelés szerint az ember bűnbe esett természetének állapotában mindig a rosszra tör. Véleménye szerint az ember természete-

¹⁵⁶ „peccabis enim contra charitatem, cum meam super haec opinionum antecedentia et subsequencia abunde demonstrant, sed valeant ad demonstrandum: habere gratias suos gradus et peccatum mensuram, in quibus cum quis perseverat, ita per charitatis aut cupiditatis trahitur pondera, ut quamvis resistere posset, non tamen nunquam resistat”, CP, 362; Vall., 298. Az idézett szövegrészt tartalmazó kéziratoldal (fol. 637) javításainak vizsgálata alapján Takács László megállapította, hogy a „pondera” és „quamvis resistere posset, non tamen” szavak utólagos betoldások, melyek módosították az eredeti szöveg („trahitur, ut nunquam resistat”) értelmét: az ember ellenállásra való képességének tagadását az ellenállás lehetőségének állításával egészítette ki Rákóczi, föltehetően a szabad akarat problémája miatt. DÉNESI Tamás – KISS Dániel – TAKÁCS László, II. Rákóczi Ferenc Confessio Peccatoris című kézírata, in *Fideliter servanda. II. Scriptorium konferencia, Pannonhalma, 2018. május 7–8.*, szerk. BOROS István, Budapest, Szent István Társulat, 2020, 85–100, itt: 99.

¹⁵⁷ „aut illas a fine omnium creatorum deflectens ad creaturas et ad nosmet ipsos infelicitate liberi convertimus.”; „per gratiam tuam, Jesu mi, sum, quidquid: esse dici potest in me; hic porro fons et scaturigo gratiarum est.” CP, 362–363; Vall., 298–299.

¹⁵⁸ CP, 377–378; Vall., 310–311.

¹⁵⁹ „in quibus procul dubio tanquam in materia hodie plurimum agitata”, CP, 379; Vall., 311.

¹⁶⁰ „Sed Sancti Augustini et Thomae de praedestinatione et gratia secutus sententiam, libertatem et cooperationem negare absit a me”, CP, 379; Vall., 312.

ténél fogva a jóra törekszik, és bár tud választani a jó és a rossz között, a rosszat nem úgy választja, mint rosszat, hanem mintha jó volna.¹⁶¹ A rossz valóságos mivoltáról csupán a kegyelem révén tud meggyőződni. A hathatós kegyelem által meggyőzve soha nem áll ellen a jónak, s azt mindig előnyben részesíti a fölismert látszatjával szemben. A szabadság lényegét Rákóczi a jó és a rossz közötti választásban látja. A hatékony kegyelmek nem kényszerítenek, hanem csábítanak a jóra,¹⁶² és soha nem lehet nekik ellenállni. Az ember mindebben közreműködik, mivel boldogan és szabadon követi a kegyelem útmutatását. Végül kijelenti, a hatékony kegyelem működésének és az ember közreműködésének ez a magyarázata talán még nem ismert általánosan; fejtegetései alapjául Augustinus *Confessionese* X. könyvének 23. fejezetére hivatkozik.¹⁶³ A megjelölt helyen Augustinus az igazság és hamisság felismerésének kérdésével, az igazság akarásával, szeretetével és gyűlöletével foglalkozik, a kegyelem kérdését közvetlenül nem érinti; a kegyelemtan nem vezethető le e fejezetből.

Összegezve a III. könyv megjegyzéseit, a kegyelem Rákóczi szerint Jézus halála révén vált elérhetővé az ember számára, ő annak forrása és eredete. A kegyelem mintegy „tereli” az ember szabad akaratát Isten felé, s fontos szerepe van a bűnök felismerésében és az ember üdvözülésében. A kegyelem ingyenes adomány, mely feltétele a hitnek és a szeretetnek. Szabadsága révén az ember ellenállhat neki, de együtt is működhet vele. Az ún. hatékony kegyelemnek nem lehet ellenállni. A kegyelem fokozatainak és az ún. előkészítő kegyelem mibenlétének kérdéseit Rákóczi nyitva hagyja.

Mindez mutatja, sem Jansen tételeinek elvetése, sem az ortodox elképzelések emlegetése nem jelenti feltétlenül a hivatalos egyházi felfogással mindenben megegyező nézetek képviselését. Rákóczi felfogása az időben előre haladva egyre differenciáltabb, s egyre óvatosabb nézetei kifejtésében. A művelt laikustól elvárhatónál jóval magasabb szinten ismeri és kritikusan értékeli kora teológiai nézeteit a kegyelemről, a skolasztikus érvelést ütközteti a janzenista felfogással, s megkísérli összeegyeztetni a kettőt. Nem tartja magát felekezeti szempontokhoz, s az érvelésben gyakran saját tapasztalatára hivatkozik.

¹⁶¹ „insitum enim esse humanae naturae, ut in bonum naturaliter tendat, et quamvis inter bonum et malum eligere possit, nunquam malum qua malum eliget sed bonum.” CP, 379; Vall., 312.

¹⁶² „Gratias efficaces non cogere, sed allicere ad bonum”, CP, 380; Vall., 312.

¹⁶³ CP, 378–380; Vall., 311–312. A III. könyv befejezésében Rákóczi Zolnai Béla értelmezése szerint „[f]orma szerint megtagadja a *gratia efficax*, az önmagában is üdvözítő kegyelem tanát és a szabadakarat hívéül szegődik.” ZOLNAI, Rákóczi, 186.

A kegyelem retorikájának elsődleges szerepe a *Confessió*ban az, hogy kiemelve az ellentétet az ember bűnössége, illetőleg Isten jósága és irgalmassága között. A kegyelem bemutatásában Rákóczi részben ugyanazokat a retorikai alakzatokat használja, mint a bűn esetében.¹⁶⁴ Kedvelt eljárása, hogy a kegyelemről szóló fejtegetésekhez narratív előkészítés vagy magyarázat kapcsolódik, míg az elbeszélő részekbe spirituális, teológiai megjegyzéseket illeszt. A kegyelem fogalmával alkotott fordulatokat gyakran hozzátoldás, közbeékelés vagy közbevetés formájában alkalmazza.

Rendkívül változatos a kegyelem metaforizációja birtokos jelzős kifejezések formájában. Ilyenek például a kegyelem műve vagy emlékezetes műve,¹⁶⁵ útmutatása,¹⁶⁶ segítése,¹⁶⁷ jele,¹⁶⁸ ereje,¹⁶⁹ kapuja,¹⁷⁰ gyümölcse,¹⁷¹ sugara,¹⁷² fényének hirtelen fölragyogása,¹⁷³ nyila¹⁷⁴ és kincsei.¹⁷⁵ Rákóczi többször bibliai eredetű metaforákat amplifikál: „kegyelmed kincseit túlságosan törékeny agyagedényben hordozom”.¹⁷⁶ Az érzékletes kifejezést szolgálja a megszemélyesítés: a kegyelem például tanít, megvilágosít, megerősít és megvigasztal.¹⁷⁷

A kegyelemmel összefüggő retorikai kérdések egyaránt gyakoriak az életrajzi és a meditatív részekben: „De honnan származik képessége [az embernek a dolgok] helyes használatára, ha nem kegyelmedtől [...]?”¹⁷⁸ „De mindezek ellenére megmarad az a kérdés: ha győzedelmeskedtél ellenségeid fölött, [...] miért kárhozik el még most is oly sok ember a kegyelem törvényén kívül kerülve, pedig

¹⁶⁴ L. „A bűn fogalma és retorikája a *Confessio peccatoris*ban” című fejezet megfelelő részét.

¹⁶⁵ CP, 69, 253, 361; Vall., 62, 207, 297.

¹⁶⁶ CP, 380; Vall., 312.

¹⁶⁷ CP, 317; Vall., 262.

¹⁶⁸ CP, 317; Vall., 263.

¹⁶⁹ CP, 304; Vall., 252.

¹⁷⁰ CP, 61; Vall., 56.

¹⁷¹ CP, 44; Vall., 42.

¹⁷² CP, 235; Vall., 193.

¹⁷³ CP, 236; Vall., 194.

¹⁷⁴ CP, 252; Vall., 207.

¹⁷⁵ CP, 298; Vall., 247.

¹⁷⁶ „et thesaurum gratiarum tuarum in vasi luteo nimisquam fragili circumportem”, CP, 4; Vall., 9. Rákóczi bibliai retorikájának elemzése külön feladat.

¹⁷⁷ CP, 18, 245, 375; Vall., 22, 201, 308.

¹⁷⁸ „Sed unde tribuitur hic usus requisitus nisi per gratiam tuam, quae quia donum misericordiae tuae est?” CP, 160; Vall., 132.

megparancsoltad, hogy kegyelmet hirdessenek minden teremtményednek?”¹⁷⁹ „De hogyan tudtam volna ellenállni a sarkalló indulatnak a te kegyelmed nélkül [...]?”¹⁸⁰ „Ki az továbbá, aki engem meg fog szabadítani a hús bilincseitől és e test börtönéből, ha nem a te kegyelmed?”¹⁸¹ A kérdések egy része színlelt bizonytalanság miatti cselekvésre vonatkozó, megjátszott tanácskérés, azaz *communicatio*: „Mit mondjak neked, ó életem egyetlen boldogsága, szentségeid föl vételének gyümölcseről és kegyelmed hasznáról?”¹⁸² „[...] vajon ebben az esztendőben jobbá váltam-e kegyelmedből, mint amilyen voltam az előző évben.”¹⁸³ A *communicatio* Rákóczi egyik kedvelt alakzata, melyet már a szabadságharc idején készült beszédeiben és íásaiban is többször használt.

Az érzelmi hatást fokozza a számos exklamáció: „S minthogy kevesen keresik kegyelmedet, jaj, milyen kevesen nyerik is el!”¹⁸⁴ Fontos szövegszervező elv a változatos formájú ellentét: „Ó, valóban édes feladat ez [ti. Isten szeretete] azok számára, akiket segít kegyelmed. De nehéz megérteniük azoknak, akik nem ismerik szavadat, melyek ismeretébe még engem sem oly régen vezetett be a te kegyelmed.”¹⁸⁵ „Tehát nem a test cselekedetében áll a te kegyelmed, hanem a lélek szándékában, ami hiányzott belőlük [a bölcsekből] [...]”¹⁸⁶ „[...] valóban szabad neki a te szeretetedtől átpártolni a teremtmény szeretetéhez, de nem képes a te kegyelmed nélkül a teremtmények szeretetétől a tiédhez fölemelkedni [...]”¹⁸⁷

Az indoklás formájú magyarázat gyakran a propozíciót követő fiktív kérdés-felelet formában fogalmazódik meg: „Hol van hát szabadságod a nem folytonos bűnözésben, ha nem létezhetsz bűn nélkül? Csupán a kegyelem révén, nem

¹⁷⁹ „sed adhuc supermanet quaestio, cur non obstantibus his, siquidem de inimicis tuis triumphasti, [...] adhuc tamen tot homines damnantur sub lege gratiae, quam omni creaturae praedicare justisti?” CP, 199; Vall., 164.

¹⁸⁰ „sed numquid poteram resistere impellenti motui absque gratia tua”, CP, 234; Vall., 192.

¹⁸¹ L. 36. jegyzet.

¹⁸² „Quid dicam tibi, [...] de fructu susceptorum sacramentorum et usu gratiae tuae?” CP, 37; Vall., 37.

¹⁸³ „tibi tamen solum notum est, num hoc anno melior evaserim per gratiam tuam, quam fuerim antecedente”, CP, 374; Vall., 307.

¹⁸⁴ „hinc majoribus gratiis tuis indigent ad bene utendum iis mediis, quae illis tua concessit misericordia, quas quia pauciores petunt, heu quam pauci consequuntur”, CP, 191; Vall., 157.

¹⁸⁵ „Nec aliud pro tam immensis beneficiis desideras, quam ut amam te, o vere suave mandatum, iis quos adjuvat gratia tua; sed difficile intellectu illis, qui non noscunt vocem tuam, in cujus notitiam me quoque non tam pridem perduxit gratia tua.” CP, 16; Vall., 20.

¹⁸⁶ „non consistit igitur in actu corporis gratia tua, sed in intentione spiritus, quae ipsis defuit”, CP, 193; Vall., 159.

¹⁸⁷ „vere liberum est ei, ab amore tuo deficere in amorem creaturae, sed non potest absque gratia tua ab amore creaturarum ascendere ad te”, CP, 335; Vall., 276.

szabadságod által.”¹⁸⁸ A meditatív részekben többször alkalmazza Rákóczi a felszólítással összekapcsolt aposztrofé alakzatát, amikor Istenhez beszél, majd hirtelen az olvasóhoz fordul: „Gondolkodj ezen, ó, ember, és fontold meg: mi a te szabad akaratod, amivel dicsekszel, és felelj nekem: vajon nem gőgöd okozza-e, hogy azt mondogod: te a korábban tanúsított érdemeid alapján üdvözülsz, nem pedig a teremtő ingyenes kegyelméből, akiben még hit által hinni sem tudsz kegyelem nélkül, s még kevésbé tudsz szeretni.”¹⁸⁹

A nyomatékosítás kedvelt eszköze a szóismétlés: „[...] az ünnepek kegyelmed segítségével és kegyelmed jegyében lezajlottak [...]”¹⁹⁰ Ugyanezt a célt szolgálja a variációs ismétlés és a permutáció: „a törvény kegyelme”, „a kegyelem törvénye”.¹⁹¹ A kegyelem változatos epithetonjait már idéztük.

Az érvelés meggyőző erejét három részre tagolt következtetés növeli a következő példában: „Ezekből nyilvánvalóan kitetszik, hogy: először: a hatékony kegyelmek nem kényszerítenek, hanem csábítanak a jóra; másodszor: sohasem lehet nekik ellenállni [...]. Továbbá mindebben közreműködik az ember is, hiszen meggyőződését, vagyis a kegyelem útmutatását [...] valóban szabadon követi.”¹⁹² Kedvelt eszköze Rákóczinak a dubitáció, kérdő vagy kijelentő formában: „De ó, végtelen jóság, vajon nem könnyörültél volna-e akkor is rajtam, [...] s talán kegyelmed révén arra bírtál volna rá, hogy az élet helyett a halált [...] válasszam [...]?”¹⁹³ „[...] de kegyelmezz nekem, mert nem tudom, mit beszélek, Uram! Bennem te védtél meg engem, és kegyelmeddel erősítetted az én gyöngegségemet, és így készítettél, hogy megmaradjak hitemben.”¹⁹⁴

Bár az irónia alakzata nem jellemző a műre, az egyik szöveghehelynél fölvetődik ennek lehetősége. Nővére házasságának kapcsán, melyet a pápaválasztáson Rómában időző Kollonich Lipót bíboros tudta és hozzájárulása nélkül kötöttek, Rákóczi Istenhez fordulva megjegyzi: „Te láttad, Uram, és kétségtelenül tetszésedre volt kegyelmed gyakorlása közben, hogy a nevezett bíboros mily

¹⁸⁸ „Unde ergo libertas tua in non semper peccando, cum sine peccato esse nequis? Nisi per gratiam, sed non per libertatem tuam.” *CP*, 362; *Vall.*, 298.

¹⁸⁹ „Considera haec homo et perpende, quid sit liberum illud arbitrium tuum, quo gloriaris, et responde mihi, num non superbiae tuae sit dicere: te salvare ex praevisionis meritis et non ex gratia gratuita creatoris, quem sine gratia nec credere per fidem, multo minus amare potes”, *CP*, 335; *Vall.*, 277.

¹⁹⁰ „festis proinde per gratiam tuam Domine in gratia tua peractis”, *CP*, 241; *Vall.*, 198.

¹⁹¹ *CP*, 84, 199; *Vall.*, 75, 164.

¹⁹² „E his manifeste apparet 1mo Gratias efficaces non cogere, sed allicere ad bonum; 2do Nunquam resisti illis [...]. In his porro homo quoque cooperatur; persuasionem enim seu ductum gratiae laetanter [...] vere libere sequitur.” *CP*, 380; *Vall.*, 312.

¹⁹³ „Sed o infinita bonitas, nonne et tunc misertus fuisses mei, [...] fors per gratiam tuam mortem [...] me vitae praeferre fecisses [...]?” *CP*, 12; *Vall.*, 16.

¹⁹⁴ „sed parce mihi, nescio enim quid dico, Domine! Tu in me defendebas me, et fulciebas gratia tua debilitatem meam, et sic in fide perseverare fecisti”, *CP*, 9; *Vall.*, 14.

méltatlanul bánt szolgálóddal, az én anyámmal, akinek keresztény alázathoz illő türelme volt.”¹⁹⁵ Míg anyjáról, aki nyilván közreműködött a házasság létrejöttében, Rákóczi mindvégig szeretettel ír, Kollonichot egyértelműen negatív alakként ábrázolja. Az idézett mondatban nem eldönthető, hogy a „kétségtelesen tetszésedre volt kegyelmed gyakorlása közben” fordulat az egyházi nyelvhasználat egyszerű átvétele-e vagy az anyjával kapcsolatos bíborosi bánásmód ironikus bírálata szolgálja.

A példák jelzik, a kegyelem retorikája a *Confessio* egyik fő szövegszervező tényezője, de némileg kevésbé változatos a bűn retorikájánál. Rákóczi ismételten szembesíti egymással a kegyelem motívumát a bűn/saját bűnösség/bűnbánat gondolatával, ami folyamatos feszültséget eredményez. A retorikai alakzatok révén egyrészt kiemeli az általa megtapasztalt kegyelem nagyságát és rendkívüliségét. Ezzel közvetve a saját kiválasztottságát hangsúlyozza, és hivatásának beteljesítését igazolja. Az alakzatok másik fontos feladata, hogy fokozzák a mű fiktív dialogikus karakterét, növeljék az érvelés hatékonyságát, egyben támadhatatlanná tegyék azt. Rákóczi célja az is, hogy bevonja az olvasót a gondolkodásba a kegyelemről, s megpróbálja meggyőzni álláspontjának helyességéről. Az alakzatok további szerepe, hogy elrejtsek és védelmezzék Rákóczinak az ortodox tanítástól esetleg eltérő álláspontját, s tompítsák a kérdéseket, amelyek az olvasóban támadhatnak a kegyelem itt előadott koncepciójával kapcsolatban.

Retorikai szempontból a kegyelem az évek óta mások kegyének kiszolgáltatott ember kétségbeesésének, bizonytalan várakozásának az egész művön végigvonuló, központi allegóriája. Rákóczi e fogalomba rejtí remény és reménytelenség közti ingadozását, a száműzetés bizonytalanságát és hitét a ráért sorson való felülemelkedés lehetőségében. Erkölcsei értelemben a kegyelem mint allegória a lélek bűntől való elfordulását mondja el, anagogikus értelemben a hívő ember Istenbe vetett bizalmára, a megváltás reményére utal. Az allegória hatását számos metaforikus kép és további alakzat erősíti.

Referenciális keretek

A kép, melyet teológiai ismereteiről rajzol Rákóczi a *Confessióban*, ellentmondásos. Tudatlanságát többször hangsúlyozza, ami ellentétben áll olvasmányainak, köztük Augustinus *Confessiones*ének ismételt említésével és a határozottsággal, mellyel kifejti nézeteit. Jansen „kárhoztatott tételei”-nek megnevezése a kegyelem összefüggésében a mű végén minden bizonnyal önvédelmi célt szolgált,¹⁹⁶ s más

¹⁹⁵ „Vidisti Domine, et procul dubio complacuit tibi in opere gratiae tuae, quam indigne famula tua, mater mea, tractata fuit a praenominato Cardinale; patientia enim ejus fuit Christiana cervice.” *CP*, 27; *Vall.*, 28.

¹⁹⁶ „cor meum, quod condemnatas Jansenii propositiones detestatur”, *CP*, 379; *Vall.*, 312.

forrásból tudjuk, hogy Grosbois-ban Rákóczi Jansen neves moralista követője, Pierre Nicole műveit olvasta.¹⁹⁷ A rodostói könyvtárban nagy számban voltak janzenista és janzenista hatást mutató művek, melyek közül néhányat Mikes Kelemen magyarra fordított. A ma csupán cím szerint ismert elmélkedéseiről készült két bírálatról, melyek Rákóczi több állítását az eretnokség gyanújával illették, elítélően nyilatkozott a *Confessióban*.¹⁹⁸ Ha pontosabban szeretnénk kijelölni Rákóczi kegyelem-konceptiójának helyét a kor teológiai nézetei között, elsősorban e szerzőket és forrásokat érdemes megvizsgálnunk.

Augustinus kegyelemtanával, annak eszmetörténeti jelentőségével igen terjedelmes szakirodalom foglalkozik.¹⁹⁹ Az újabb kutatások megegyeznek abban, hogy *De diversis quaestionibus ad Simplicianum* című, 397 körül keletkezett munkájában Augustinus szakított a kegyelemmel kapcsolatos korábbi elképzelésével, az egyházi hagyománnyal és a késő antik gondolkodás fontos elemeivel.²⁰⁰ Az I.

¹⁹⁷ „Pendant le dîner il [Monsieur de Fleury, évêque de Frejus] temoigna au pere Majeur [de Grosbois] sa surprise sur ce que le prince Ragotzi parloit si bien françois. Monseigneur, repartit le pere Majeur, c'est qu'il a bien lu Mr. Nicole. Y entend-il finesse, reprit l'évêque. Oui, Monseigneur car il est bien janseniste. Mr. de Frejus se mit a sourire et n'en dit pas davantage.” A „Notes sur la vie du Prince Ragotzi” című, Rákóczi halála után Grosbois-ban készült feljegyzés teljes szövegét idézi ZOLNAI Béla, A janzenista Rákóczi, *Széphalom* 1 (1927), 177–181, 266–288, itt: 269–271.

¹⁹⁸ CP, 318–319; Vall., 263

¹⁹⁹ L. pl. Ernest JAUNCEY, *The Doctrine of Grace up to the End of the Pelagian Controversy*, London, Society for Promotion of Christian Knowledge, 1925; Nicolas MERLIN, *Saint Augustin et les dogmes du péché original et de la grâce*, Paris, Letouzey et Ané, 1931; Alfred NIEBERGALL, *Augustins Anschauung von der Gnade. Ihre Entstehung und Entwicklung vor dem pelagianischen Streit bis zum Abschluß der „Confessionen”*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1951; Henri de LUBAC, *Die Freiheit der Gnade*. Bd. 1: *Das Erbe Augustins*, Einsiedeln, Johannes Verlag 1971; Alfred VANNESTE, *Nature et grâce dans la théologie de S. Augustin, Recherches Augustiniennes* 10 (1975), 143–169; Uő, *Nature et grâce dans la théologie occidentale*, Leuven, Leuven University Press, 1996; J. Patout BURNS, *The Development of Augustin's Doctrine of Operative Grace*, Paris, Institut d'Etudes Augustiniennes, 1980; Uő, *A Change in Augustine's Doctrine of Operative Grace in 418*, in *Papers presented to the Seventh International Conference on Patristic Studies*. 2. *Monastica et ascetica, orientalia, e saeculo secundo*, Origen, Athanasius, Cappadocian Fathers, *Chrysostom, Augustine*, ed. by Elizabeth Anne LIVINGSTONE, Berlin, Akademie Verlag, 1985, 491–496; A. SCHINDLER, *Das Wort „Gnade” und die Gnadenlehre bei den Kirchenvätern bis zu Augustin*, in *Gnadenwahl und Entscheidungsfreiheit in der Theologie der Alten Kirche*, hrsg. v. Fairy von LILIENFELD – Ekkehard MÜHLENBERG, Erlangen, Aku, 1980 (Oikonomia 9), 45–62, 103–105; Walter SIMONIS, *Anliegen und Grundgedanke der Gnadenlehre Augustins*, *Münchener Theologische Zeitschrift* 34 (1983), 1–21; Lenka KARFÍKOVÁ, *Grace and the Will According to Augustine*, Leiden, Brill, 2012; KENDEFFY GÁBOR, *A kegyelemtan Ágoston Római levél-értelmezésében*, in *Szentírás, hagyomány, reformáció. Teológiai és egyháztörténeti tanulmányok*, szerk. KENDEFFY GÁBOR, Budapest, Gondolat, 2009, 37–55.

²⁰⁰ *Logik des Schreckens. Augustinus von Hippo: De diversis quaestionibus ad Simplicianum I 2*, deutsche Erstübersetzung von Walter SCHÄFER, hrsg. und erklärt v. Kurt FLASCH, Mainz, Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung, 2012 (Excerpta Classica VIII), 256–270.

könyv második kérdésére adott válaszban a Rómaiakhoz írt levél IX. fejezetét (9–29), azon belül Ézsau és Jákob Pál apostol által felidézett és magyarázott történetét értelmezi, miközben a kegyelemmel kapcsolatos fejtegetéseket összekapcsolja az emberi nem alapvetően bűnös voltáról alkotott új felfogásával. Van olyan nézet, mely szerint e mű nem más, mint az augusztinizmus alapító okirata.²⁰¹

Augustinus 386/389-re datált írásaiban a „kegyelem” kifejezés még nem fordul elő. Először a *De vera religione* (391) című traktátusban tűnik föl, a teremtető általános segítsége, a mindenkinek felkínált üdvösség és a keresztség kegyelme értelemben. Az ilyen értelemben vett kegyelem által támogatott lélek képes felemelkedni a legfőbb jó szemléléséhez. A léleknek ez az önmeghatározása megmarad a 394–396 között keletkezett írásokban is.²⁰² *De libero arbitrio* című, 395-re datált értekezésben Augustinus még úgy vélte, az eredeti bűn Ádám vétkének a büntetése, s nem kapcsolódik az egyén saját elhatározásához, akinek szabad akarata van. A szabad akarat és a kegyelem segítségével meghaladhatóak Ádám bűnének következményei. A kegyelem által történő kiválasztás összeegyeztethető az érdemekkel, feltételezi a rejtett érdemeket, s a lélek saját erejéből elkerülheti a bűnt.²⁰³

A *De diversis quaestionibus*ban megfogalmazott felfogás szerint viszont az emberiség Ádám bűnbeesése óta „bűnös massa”, mely rászolgált a kárhozatra; az ember cselekedeteinek önmagában véve nincs meghatározó jelentősége a túlvilági sorsára nézve.²⁰⁴ Isten tetszése szerint dönt. Kegyelemét annak adja, akinek akarja, s azt üdvözíti, akit akar. A kiválasztottak kevesen vannak, az áteredő bűn állapotában lévő többség kárhozatra méltó. Az isteni kegyelem és az emberi törekvés között nincs kölcsönhatás, a kezdeményezés kizárólag Istennél van. Aki részesül a kegyelemben, képessé válik arra, hogy azt akarja, amit Isten akar; a hatékony kegyelem ellenállhatatlanul Isten akaratának követésére indítja.²⁰⁵ Nem minden megkeresztelt kapja meg a végső állhatatosság kegyelmét; a kegyelemnek fokozatai vannak, melyek közül a keresztség csupán a legalsó. A kegyelemben részesítés egy folyamat, amely egyénenként különböző módon megy végbe. Az embernek mindig úgy kell cselekednie, mintha részesült volna a kegyelemben, mivel nem tudható, hogy a kiválasztottakhoz tartozik-e.

²⁰¹ *Logik des Schreckens*, i. m., 51.

²⁰² AUGUSTINUS, *De quantitate animae*, 33, 73–74. Vö. *Logik des Schreckens*, i. m., 277.

²⁰³ Vom freien Willen. Text lat. rec. Guilelmus GREEN, übers. u. erl. Wilhelm THIMME, in Aurelius AUGUSTINUS, *Werke*, Bd. 5: *Theologische Frühschriften*, Zürich/Stuttgart, Artemis Verlag, 1962. „una quaedam massa peccati supplicium debens diuinae summaeque iustitiae, quod siue exigatur siue donetur, nulla est iniquitas.” AUGUSTINUS, *De libero arbitrio*, III 20, 56. Vö. *Logik des Schreckens*, i. m., 84.

²⁰⁴ AUGUSTINUS, *De diversis quaestionibus*, I 2,16. Vö. PUSKÁS, *A kegyelem teológiája*, i. m., 77–92.

²⁰⁵ *Logik des Schreckens*, i. m., 311.

A kiválasztás szempontjai az ember számára ismeretlenek. A kegyelem felé fordulás nem áll az ember hatalmában, s az egyház szentségei sem biztosítják automatikusan a kegyelem gyümölcsöző befogadását.²⁰⁶ Műve egyik későbbi értelmezésében Augustinus úgy fogalmazott, a Rómaiakhoz írt levél magyarázatok a szabad akarat és a kegyelem konfliktusában a kegyelem győzött.²⁰⁷

Augustinus kegyelemtanának és eredendő bűnkoncepciójának számos különféle olvasata jött létre az évszázadok során, s megítélésében ma sincs egységes álláspont. Van olyan felfogás, mely szerint a 397-ben kifejtett elképzelés az idézett újszövetségi szöveghely pontatlan olvasatán és egy attól idegen fogalmi keret alkalmazásán alapul; Augustinus az adott szövegtől részben eltávolodva, antropomorf elemek felhasználásával fejtette ki véleményét. Isten ellenállhatatlan kegyelmére hivatkozva lényegében kiüresítette a szabad akarat fogalmát; ezáltal lehetővé vált egyformán dicsérni Istent az emberi cselekedetek jósága és rosszasága miatt.²⁰⁸ Isten dicsőítése saját bűnei miatt Rákóczinak is kedvelt eljárása. Augustinus 397 körül megfogalmazott kegyelemtana összességében ellentmondásos, gondolatilag nem egységes elméleti konstrukció, melyet később, elsősorban az antipelagiánus vitairatokban,²⁰⁹ tovább alakított és pontosított, de fő tételein nem változtatott.²¹⁰

A *Confessiones*ben, mely a *De diversis quaestionibus* utáni években keletkezett, Augustinus viszonylag ritkán és mértékkel használja a kegyelem fogalmát. Többnyire csupán áttételesen vagy még úgy sem hozza kapcsolatba a szabad akarat és az eleve elrendelés gondolatával. Elsősorban közvetve, a saját életén keresztül mutatja be a kegyelem működését, részben elővételezve ezzel Rákóczi eljárását. Egy ezzel összefüggő, további közös vonás a két műben az egyéni életút és a történelem visszatekintő értelmezése a *providentia Dei* koncepciója alapján. Az új kegyelemtan meghatározza a *Confessiones* több aspektusát, beleértve az önéletrajzi, exegetikai és kultúrkritikai fejtegetéseket. Az I. könyv elején például Augustinus megszólítja Istent, és biztosítja arról, Isten az, aki az embert

²⁰⁶ Uo., 87.

²⁰⁷ „In cuius quaestionis solutione laboratum est quidem pro libero arbitrio voluntatis humanae, sed vicit dei gratia.” AUGUSTINUS, *Retractationes*, II 1. Vö. *Logik des Schreckens*, i. m., 49.

²⁰⁸ „Confessionum mearum libri tredecim et de malis et de bonis meis deum laudant.” *Retractationes*, 6,1 II.

²⁰⁹ *Sankt Augustinus, der Lehrer der Gnade. Lateinisch-deutsche Gesamtausgabe seiner antipelagianischen Schriften*, 7 Bde., hrsg. v. Adalbero KUNZELMANN und Adolar ZUMKELLER, Würzburg, Augustinus Verlag, 1955–1987; HAMVAS Endre Ádám, Bűn és emberi természet Szent Ágoston és Pelagius vitájában, in *Tempora mutantur. Tanulmányok az időről és a bűnről*, szerk. TÓTH Orsolya, Debrecen, Debreceni Egyetem Klasszika-filológiai és Ókortörténeti Tanszék, 2015, 359–371; SZENT ÁGOSTON, *Írások a kegyelemről és az eleve elrendelésről*, bev., ford. HAMVAS Endre, Budapest, L'Harmattan, 2015.

²¹⁰ *Logik des Schreckens*, i. m., 261–264, 270–276, 315.

az Ő dicséretére indítja.²¹¹ Másutt így ír: „Add, amit parancsolsz, és parancsold, amit akarsz.”²¹² A páli levelek korábbi olvasásának felidézése kapcsán megemlíti: itt a kegyelem ajánlásával megírtan találta a platonista könyvekben valaha olvasott igazságokat, majd felteszi a kérdést, ki szabadítja meg a bűnös embert a halálból, ha nem a kegyelem, Jézus Krisztus által.²¹³

A X. könyvben, melynek terjedelme mintegy kétszerese az összes többi könyvének, a kíméletlen önábrázolás révén Augustinus fokozatosan lebontja az ember mint erkölcsi személyiség antik ideálját, hangsúlyozza befejezetlen és töredékes mivoltát, s a vágyat (*cupiditas*) az ősbűn látható következményeként értelmezi. A könyv VI. fejezetében a kegyelem és irgalom sajátos kölcsönhatását tematizálja: Isten több irgalommal van az olyan iránt, akinek majd megkegyelmez, és bővebben kegyelmez annak, akinek már irgalmazott. Idézi a Rómaiakhoz írt levél 9. fejezetének sokszor hivatkozott mondatát: „Azon könyörülök, akin akarok, és kegyelmes vagyok az iránt, aki iránt nekem tetszik.”²¹⁴ A XI. könyv nagyszabású időkonceptiója ugyancsak feltételezi a kegyelemtan 397 körül kidolgozott változatát.²¹⁵ A kegyelemkonceptiót is érinti a megfigyelés, mely szerint Augustinus a *Confessiones*ben a hit és a teológiai tudás megkülönböztetése, továbbá az előbbinek az utóbbival szembeni elsőbbsége mellett foglal állást, mintát kínálva ezzel – többek között – Rákóczinak.²¹⁶

Kicsi a valószínűsége annak, hogy Cornelius Jansen 1640-ben Leuvenben posztumusz megjelent háromkötetes *Augustinus*át Rákóczi eredetiben olvasta volna, az itt kifejtett elképzelések lényegét, az általuk elindított teológiai, egyházi és hatalmi küzdelmek és vallási-spirituális mozgalom fő vonulatait azonban bizonyosan ismerte. Az *Augustinus* közvetlen előzménye a trienti zsinat befejezését követően kibontakozott kegyelemvita volt, amely a kegyelem működésének módja és az akaratszabadsághoz fűződő viszonya körül forgott, elsősorban a tomista-báñeziánus és a molinista-jezsuita felfogás képviselői között.²¹⁷ A vita kibontakozásában jelentős szerepet játszottak a leuveni egyetem

²¹¹ AUGUSTINUS, *Confessiones*, I, I,1.

²¹² „Da quod iubes et iube quod vis.” AUGUSTINUS, *Confessiones*, X, XXIX,40. Vö. Kurt FLASCH, Einleitung, in Aurelius AUGUSTINUS, *Confessiones/Bekenntnisse*. Lateinisch/Deutsch, übers., hg. und kommentiert v. Kurt FLASCH und Burkhard MOJSICH, mit einer Einleitung von Kurt FLASCH, Stuttgart, Philipp Reclam jun. 2012, 5–31, itt: 10–12.

²¹³ AUGUSTINUS, *Confessiones*, VII, XXI,27.

²¹⁴ „Altius autem tu miserabis, cui misertus eris, et misericordiam praestabis, cui misericors fueris”, AUGUSTINUS, *Confessiones*, X, VI,8, vö. Róm 9,15.

²¹⁵ *Logik des Schreckens*, i. m., 310.

²¹⁶ „O sancta simplicitas fidei, filia humilitatis, nepos charitatis, quae ex cathedris sapientum propemodum expulsa, te in secreta cordium electorum Dei recipisti; tu sola es, quae tam abscondita explicare potes, dum te nihil scire, sed credere velle declaras.” CP, 344; Vall., 284.

²¹⁷ PUSKÁS, *A kegyelem teológiája*, i. m., 135–136.

eltérő irányzatokat képviselő teológusai. A tomista-báñeziánus elmélet összegezte és részletesen kidolgozta az aktuális hatékony kegyelem és a szabad akarat együttműködéséről alkotott tomista elképzelést. A *gratia efficax* Augustinus utáni terminusával az elmélet követői a kegyelem akaratot befolyásoló hatását hangsúlyozták. Az ezzel szembenálló molinista-jezsuita koncepció lényege az emberi akarat szabadságának növelése, az isteni együttműködés és a hatékony kegyelem szerepének csökkentése, valamint az akaratszabadság és a kegyelem együttműködésének (*concordia*) új felfogása volt. Eszerint Isten előre látja az ember érdemeit; kegyelmét mindenkinek felkínálja, s az elégséges (*gratia sufficiens*) a kárhozat elkerüléséhez és az evangéliumi élethez, mert együttműködik az akaratral a jó érdekében. Az ember szabadon elfogadhatja vagy elvetheti. Az elégséges kegyelem molinista teológiája csak nehezen volt összeegyeztethető több bibliai szöveghellyel, megkérdőjelezte az isteni mindenhatóság tételét, s nehezen elfogadhatónak látszott a nyugati kereszténység egy része számára. A vita a kegyelem számos új meghatározását és típusát, a kérdés különböző részleteit tárgyaló traktátusok tömegét és pápai bullák sorát eredményezte, anélkül, hogy a kérdést hivatalosan lezárták volna.

Az *Augustinus* középpontjában a kegyelemmel, az eredendő bűnnel és a predestinációval kapcsolatos elképzelések bemutatása áll, különös tekintettel Pelagius és a marseille-i semi-pelagiánusok eretneknek nyilvánított tanítására (I. kötet), Augustinus saját elméletére (II. kötet) és a Krisztussal megjelent kegyelem üdvözítő szerepével kapcsolatos elképzelésekre (III. kötet). Jansen lényegében figyelmen kívül hagyta Augustinus 397 előtti írásait, s az antipelagiánus műveket, köztük a *De correptione et gratia* címűt vette alapul Augustinus gondolkodásának bemutatásában, miközben forrásait a legszigorúbb értelemben magyarázta.²¹⁸ A mű határozott, polemikus és helyenként harcias állásfoglalás a jezsuiták többsége által képviselt molinista kegyelemfelfogással szemben, Augustinus 396 utáni írásainak szellemében.²¹⁹

A II. kötet világosan mutatja Jansen rokonszenvét Augustinus iránt, akinek kegyelemtana szerinte világos, míg a többi teológusé túlságosan körülményes. Jansen itt exponálja először a kegyelem tipológiáját, s megkülönbözteti az angyalokra és az emberekre irányuló, a bűnbeesés előtti és utáni, az elégséges és hatékony, a munkálkodó és együttmunkálkodó, a megelőző és utólagos, a serkentő és segítő kegyelem fogalmát. A bűnbeesés előtt az ember szabadon élhetett

²¹⁸ SELLIER, *Port-Royal et la littérature*, II, i. m., 56–64.

²¹⁹ Jean LAPORTE, *La Doctrine de Port-Royal. Exposition de la doctrine. Les vérités de la grâce*, Paris, 1923; R. A. SOKOLOVSKI, Augustinus als matrix omnium conclusionum bei Cornelius Jansenius, in *Augustinus. Spuren und Spiegelungen seines Denkens*, Bd. 1. *Von den Anfängen bis zur Reformation*, hrsg. v. Norbert FISCHER, Hamburg, Felix Meiner, 2009, 225–236; P. HONIGSHEIM, Jansenismus, in *Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*, Bd. 3, hrsg. v. Kurt GALLING, Tübingen 1957–1965, 531–535. hasáb; Charles H. O'BRIEN, Jansen/Jansenismus, in *TRE*, Bd. 16, 502–509.

a rendelkezésére álló kegyelemmel, ami abban a mértékben segítette (*adjutorium gratiae*), amilyen mértékben kérte, s amelynek segítségével maga szerezte meg üdvösségét. A bűnbeesés után az egész emberi nem bűntől fertőzött lett, s a bűnös természet a konkupiszcencia révén apáról fiúra öröklődik. Az ember sem tettei, sem akarata révén nem üdvözülhet, hanem kizárólag a kegyelem révén, amit azonban az isteni előrelátás a jó keresztényektől is megtagadhat.

A III. kötet központi tétele, hogy az embert egyedül a Krisztusban megjelent kegyelem üdvözíti, amely önmagában hatékony (*gratia efficax*), s nem az emberi akarat együttműködése által. Ez Isten ajándéka, egy sajátos „mennyei gyógyszer” (*gratia sanitatis, & medicinalis*), amely meggyógyítja a bűnös emberiséget. A gyógyulás lényege a bűn hatalmának megtörése és az akarat felszabadítása a konkupiszcencia alól. A kegyelem akkor hatékony, ha erősebb a konkupiszcenciánál. Ezzel összefüggésben a III. kötet II. könyvének 31. és 32. fejezetében Jansen kifejezetten hivatkozik a *De diversis quaestionibus ad Simplicianum* I. 2-re, s jelzi, ott megtalálható a válasz a felvetett nehézségekre. Az elégséges kegyelem (*gratia sufficiens*) fogalma Jansen szerint felesleges. A hatékony kegyelmet Isten annak adja, akinek akarja, s ezért nem lehet igazságtalansággal vádolni. A semi-pelagiánusok és a molinisták állítását, mely szerint a szabad akarat élhet a kegyelemmel, és vissza is utasíthatja azt, Jansen elveti, és eretnekségnek tartja. A belső kegyelem ellenállhatatlan; Isten akaratának feltétlenül célba kell érnie a kiválasztottak üdvözítésével.

Az *Augustinus* mai megítélése nem egységes. Van olyan felfogás, mely szerint Jansen munkája lényegében hűen közvetíti Augustinus tanítását a bűn, a kegyelem és az eleve elrendelés kérdéseiben.²²⁰ A saját korában azonban sokan másként vélekedtek, s azt állították, hogy Jansen tévesen értelmezte Augustinus kegyelemtanát. Nicolas Cornet, a Sorbonne szindikusa 1649-ben kivonatolt hét állítást az *Augustinus*ból, s a teológiai kar cenzúrája elé terjesztette. Az egyetem által kiküldött bizottság nem döntött, a francia püspökök egy csoportja azonban kiemelte a kegyelemmel kapcsolatos öt tételt a hét közül, s kérte X. Ince pápát azok vizsgálatára. A tételek, melyeket az eredeti kontextus részleges figyelmen kívül hagyásával fogalmaztak meg, lényegében kifejezik Jansen álláspontját. A pápa által összehívott kongregáció véleménye kezdetben megoszlott. A vizsgálat közben Jansen követői is kifejtették nézeteiket, majd négy év elteltével X. Ince kiadta az öt proposíciót elítélő, „Cum occasione” kezdetű konstitúciót.²²¹ A *Confessio* kegyelemmel kapcsolatos felfogását összegző részben Rákóczi a „condemnatas Jansenii propositiones” kifejezéssel utal az öt tétel pápai elítélésére.

X. Ince bullájával kezdetét vette egy több évtizedig elhúzódó, politikai vonatkozásoktól sem mentes teológiai vita, melyet itt nem szükséges nyomon követni. A vita tetőpontját XI. Kelemen pápa 1713-ban, Rákóczi franciaországi tartózkodásakor

²²⁰ SELLIER, *Port-Royal et la littérature*, II, i. m., 16–20.

²²¹ CZAKÓ, *A janzenizmus*, i. m., 79–91; PUSKÁS, *A kegyelem teológiája*, i. m., 140–142.

kodása idején kiadott *Unigenitus* bullája alkotta, a janzenista Pasquier Quesnel *Réflexions morales sur les Évangiles* (1672) című műve 101 tételének, köztük a kegyelem és a megváltás kérdéseit érintő több megállapítás elítélésével.²²² Az *Augustinus* nyomán kialakult egy terjedelmes janzenista erkölcssteológiai, didaktikus kegyességi irodalom, melynek néhány darabja megfordult Rákóczi kezében, megvolt a rodostói könyvtárban; néhányat közülük Mikes magyarra fordított.

Ennek az erkölcssteológiai irodalomnak egyik többször kiadott és kibővített, nagy hatású darabja Pierre Nicole *Essais de morale* (Paris, 1671–1678) című, négykötetes gyűjteménye. A munka folytatása (*Continuation des Essais de morale*) 1687 és 1700 között, rendezett kiadása 1714/1715-ben, Rákóczi franciaországi tartózkodása idején látott napvilágot Párizsban.²²³ Ismeretes, hogy Nicole jelentős szerepet játszott a port-royali logika²²⁴ és Pascal *Lettres à un provincial* (1656) című művének keletkezésében,²²⁵ amit latinra fordított (*Litterae provinciales*, Köln, 1657), s jegyzetekkel és kiegészítésekkel látott el. A levelek közül három (2., 17., 18.) kifejezetten a kegyelemtan kérdéseit taglalja, miközben a janzenisták mellett érvel.²²⁶ Élete vége felé Nicole némileg eltávolodott Port-Royaltól, közeledett a tomizmushoz, s *Traité de la grâce générale* (h. n., 1715) című, kétkötetes posztumusz munkájában a minden ember számára elégséges, általános kegyelem és Isten mindenkire kiterjedő üdvözítő szándéka mellett foglalt állást. Azon szerzők közé tartozik, akik – köztük például Qesnel – a legtöbb művel voltak képviselve

²²² J. A. G. TANS, *Pasquier Quesnel et le jansénisme en Hollande*, présentation d'Henri SCHMITZ DU MOULIN, Paris, Nolin, 2007 (Collection Univers Port-Royal). A Jansen és követői elleni támadásban, valamint az *Augustinus* elítélésében szerepet játszott Jansen *Mars Gallicus* (1635) című politikai röpirata, mely élesen bírálta a harmincéves háborúban folytatott spanyol- és Habsburg-ellenes francia külpolitikát. Frédéric VANHOORNE, *Du Mars Gallicus aux Inconvénients d'Etat: naissance du jansénisme entre religion et politique*, in *Le jansénisme et l'Europe. Actes du colloque international organisé à l'Université du Luxembourg les 8, 9 et 10 novembre 2007*, éd. par Raymond BAUSTERT, Tübingen, Narr Francke Attempto, 2010 (Biblio 17, vol. 188), 251–265. A *Mars Gallicus* megtalálható volt a sárospataki Rákóczi-könyvtár 1701-es jegyzékén. KÖPECZI Béla, *Döntés előtt. Az ifjú Rákóczi eszmei útja*, Budapest, Akadémiai, 1982, 225.

²²³ Vö. Pierre NICOLE, *Essais de morale. Choix d'essais*, introduits et annotés par Laurent THIROUIN, Paris, Les Belles Lettres (Encre Marine), 2016; Pierre NICOLE (1625–1695), *Chroniques de Port-Royal* n° 45, 1996, 7–349 (tematikus szám).

²²⁴ Antoine ARNAULD – Pierre NICOLE, *La logique ou l'art de penser*, édition critique par Dominique DESCOTES, Paris, Champion, 2011.

²²⁵ PASCAL, *Les Provinciales*, texte établi et annoté par José LUPIN, préface de Henri GOUHIER, Paris, Gallimard et Librairie Générale Française, 1966.

²²⁶ Vö. Blaise PASCAL, *Írások a kegyelemről*, in Uő, *Írások a szerelem szenvedélyéről, a geometriai gondolkodásról és a kegyelemről. Válogatott írások*, szerk. Boros Gábor, Budapest, Osiris, 1999, 99–185.

Rákóczi rodostói könyvtárában.²²⁷ Nicole itt meglévő műveinek többsége részét alkotta az *Essais*-nek.

Az *Essais de morale* gyakorlati életvezetési tanácsok spirituális és teológiai keretbe illesztett gyűjteménye, mely a világban élő keresztényeknek íródott első-sorban. Nicole e mű összeállítása idején dolgozta ki az általános kegyelemmel kapcsolatos elméletét, először az *Ecrit sur la matière de la grâce, fait en l'année 1674* című írásában, amely utóbb a *Traité de la grâce générale* első darabja lett, majd a *Système de la grâce générale* című, 1699-ben megjelent traktátusban.²²⁸ Fő célja, hogy a molinista teológia elégséges kegyelem koncepciójával szemben bemutassa a kegyelem mindenhatóságát és csalhatatlanságát. Az általános kegyelem fogalmát és elméletét arra használja, hogy ismételten tematizálja és hangsúlyozza az ember morális felelősségét.

Nicole szerint Isten a pogányoknak általános kegyelmet adott, melynek nincs megváltó ereje, de biztosítja számukra az isteni törvény és az erkölcsi elvek homályos ismeretét.²²⁹ Az általános kegyelem nem képes kiemelni a pogányokat a tudatlanságból; ehhez egy ún. rendkívüli kegyelemre van szükség. Az általános kegyelem létének igazolására a *Traité*-ben hivatkozik az ún. „észrevehetetlen érzésekre”-ra (*sentiments imperceptibles*),²³⁰ melyeket a kegyelem aktusának tart. Szétválasztja a kegyelem rendes és rendkívüli működési módját,²³¹ miközben támaszkodik a szükséges és az elégséges kegyelem tomista megkülönböztetésére.²³² Ez az elképzelés több ponton eltér Augustinus tanításától és Port-Royal más teológusai, elsősorban Antoine Arnauld, az *Augustinus* nagyhatású védel-

²²⁷ L. „A rodostói könyvtár új rekonstrukciós kísérlete” című fejezetet, Könyvjegyzék, 50–54, 97. sz.

²²⁸ Béatrice GUION, *Pierre Nicole moraliste*, Paris, H. Champion, 2002 (Moralia 9), 128, 493.

²²⁹ „Mais Dieu par un conseil impénétrable de sa justice ne leur ayant pas donné ces grâces particulières qui les eussent tirés effectivement de cet état, ne leur a pas néanmoins refusé des grâces générales, ni une certaine mesure de lumière qui les rend inexcusables dans leur dérèglement et dans leurs péchés.” Pierre NICOLE, *Continuation des Essais de morale*, tome I, Paris, G. Desprez et E. Josset (1687), 269. Idézi GUION, *Pierre Nicole*, i. m., 491.

²³⁰ „les livres n'étant que dans des amas de pensées, chaque livre est en quelque sorte double, et imprime dans l'esprit deux sortes d'idées. Car il y imprime un amas de pensées formées, exprimées et conçues distinctement. Et outre cela il y en imprime un autre composé de vues et de pensées indistinctes, que l'on sent et que l'on aurait peine à exprimer.” Pierre NICOLE, *Traité de la grâce générale*, tome I, h. n., 1715, 96. Idézi GUION, *Pierre Nicole*, i. m., 558.

²³¹ GUION, *Pierre Nicole*, i. m., 127, 148, 220.

²³² Bernard CHÉDOZEAU, *Religion et morale chez P. Nicole (1650–1680)*, 3 volumes, vol. 1: *La formulation thomiste de la grâce augustinienne (1650–1663)*, Thèse de Doctorat d'État, Paris IV, 1975, 24–95.

mezőjének felfogásától,²³³ és újabb konfliktus alapjául szolgált.²³⁴ Az általános kegyelem fogalmát Rákóczi a *Confessióban* nem használja.

Nicole több vonatkozásban Augustinus 397 utáni elméletét követi. Gyakran ismétli a tételt, mely szerint az ember önmagában nem képes ellenállni a rossznak, képtelen a jóra, s egyedül a kegyelem révén tud törekedni az erényre. Csak a kegyelem képes megváltoztatni a megromlott akarat irányultságát, s az ember nem képes üdvözülni a saját erejéből és a kegyelem nélkül.²³⁵ Nicole az augustinusi antropológia alapján áll, amikor kijelenti: Ádámnak is szüksége volt a kegyelemre a teremtmények ontológiai elégtelensége miatt, s az embert a bűnbeesés óta az önszeretet irányítja, amit nem tud legyőzni a kegyelem nélkül. Megegyezik Augustinusszal abban is, hogy a kegyelmet gyönyörűségnek (*délectation*) nevezi.²³⁶ A kegyelem működésének színhelye Augustinus és Nicole szerint a szív; a szív megváltoztatása a kegyelem által a kegyelem megszerzésének egyik eszköze.²³⁷

Moralista célkitűzésének megfelelően, Augustinustól részben eltérően Nicole állítja, szükséges az együttműködés az emberi munkálkodás és a kegyelem, a hit és a cselekedetek között. A tevékenység a kegyelem befogadásának eszköze, s a kegyelem ingyenessége nem ment fel az emberi eszközök igénybevétele alól.²³⁸ A *Les Visionnaires* (1666) című korai írásában található a megfelelő formula: „a munkálkodás a kegyelem műve, és az általános eszköz a kegyelem elnyerésére”.²³⁹ Az akarat irányának megváltoztatása a kegyelmen múlik ugyan, de az ember kötelessége, hogy munkálkodjon önmagán, s előkészítse magát a kegyelem befogadására. Nicole szerint rokonság áll fenn a természet és a kegyelem működésének útjai között. A kegyelem által a lélekben ösztönzött mozgások hasonlóak a természetből fakadókhöz, a kegyelem azonban elrejtí működését a természet útjai mögé.²⁴⁰

²³³ Bernard CHÉDOZEAU, Antoine Arnould et Pierre Nicole. Le conflit de la grâce générale, *Chroniques de Port-Royal* 44 (1995), 113–143.

²³⁴ GUION, *Pierre Nicole, i. m.*, 492–493.

²³⁵ *Uo.*, 35, 353, 804.

²³⁶ *Uo.*, 28, 80, 75, 240.

²³⁷ *Uo.*, 255, 744.

²³⁸ *Uo.*, 25, 195–196, 774.

²³⁹ „Le travail est un effet de la grâce, et le moyen ordinaire d’obtenir la grâce.” Pierre NICOLE, *Les Visionnaires, ou seconde partie des lettres sur l’hérésie imaginaire*, Liège, A. Beyers, 1667, 292. A kijelentés további előfordulásával együtt idézi GUION, *Pierre Nicole, i. m.*, 163.

²⁴⁰ „La première et la plus ordinaire [voie d’action de la grâce] est, qu’elle se cache souvent de telle sorte dans les âmes, et les mouvements qu’elle inspire sont si semblables à ceux qui ne naissent que de la nature, que ceux qui les ressentent ne discernent point par une connaissance et une pénétration vive et sensible, s’ils sont surnaturels et divins [...]. Ainsi Dieu est à l’égard des ces âmes, un Dieu caché.” NICOLE, *Les Visionnaires, i. m.*, 37. Idézi GUION, *Pierre Nicole, i. m.*, 208; l. továbbá *uo.*, 166, 171, 182.

A kegyelem hatékonyságának kérdésével Nicole többször foglalkozik. Szerinte a kegyelem fedi fel Isten szándékát az ember előtt; a szenvedélyek és természetes hajlamok jobbítását egyedül a kegyelem teszi lehetővé. A konkupiszcencia legyőzésére irányuló igyekezet ugyanúgy a kegyelem műve, mint ahogy az önszeretet legyőzését is egyedül az képes lehetővé tenni.²⁴¹ A természet és a kegyelem működésének hasonlósága ad lehetőséget az önszeretetnek a szeretet utánzására. Az ember gyengesége és esendősége kiemeli az őt támogató kegyelem erejét, míg a belső szárazságok a kegyelem hiányát és Isten haragját jelzik.²⁴²

Nicole kedvelt témája a kegyelemmel összefüggésben Augustinus nyomán a megtérés. A megtérés alapvetően a kegyelem műve, lényege a szív megnyitása az igazságnak és visszatérés Istenhez a szeretet által.²⁴³ A megtérés bármikor lehetséges, de nem a bűnöstől függ, hanem Isten jóságától. A bűnbánat a megtérés része. Nem elég a saját megtérés, hanem elő kell segíteni mások megtérését is. A kegyelem művének tartott megtérés Rákóczi *Confessiójának* fontos motívuma. Nicole fő vallási, spirituális célja, hogy művével megindítson és ösztönözzön a megtérésre,²⁴⁴ lényegében ugyanaz, mint Rákóczié. A retorikát mindketten ennek szolgálatába állítják.

Rákóczi kegyelemfelfogását segítenek megérteni Mikes Kelemen azon fordításai, amelyek janzenista vagy janzenista ihletésű művek alapján készültek.²⁴⁵ A tizenkét fordítás közül öt sorolható ide, melyek az elmélkedő didaktikus kegyességi próza különféle típusait képviselik: van köztük episztola- és evangéliummagyarázat, Jézus-életrajz, elmélkedésgyűjtemény és katekizmus.

²⁴¹ GUION, *Pierre Nicole, i. m.*, 358, 214, 228, 220, 269, 388.

²⁴² „Toute ce que nous avons dit de la faiblesse de l’homme ne sert qu’à relever la puissance de cette grâce qui le soutient.” Pierre NICOLE, *Essais de morale*, vol. I, Paris, veuve Charles Savreux, 1671, 81. Idézi GUION, *Pierre Nicole, i. m.*, 24; l. továbbá uo., 415, 241.

²⁴³ „L’amour est donc le principe de ce retour [à Dieu]. C’est le fondement et le principe de la conversion.” Pierre NICOLE, *Continuation des Essais de morale*, tome second de la première partie, Paris, G. Desprez et E. Josset, 1688, 324. Idézi GUION, *Pierre Nicole, i. m.*, 189; l. továbbá 37, 151, 113. jegyzet, 166, 396.

²⁴⁴ GUION, *Pierre Nicole, i. m.*, 536. Nicole és Rákóczi kegyelemfelfogáson túlmenő, ám azal helyenként érintkező közös témáihoz tartozik az ész alávetése a hitnek és a szeretet (a szív) elsőbbsége az ésszel szemben (uo., 188–206; „Sit charitas collector et dispensator thesauri vestri [...]”, CP, 154; Vall., 127); az önszeretet ismételt megőrzése (GUION, *Pierre Nicole, i. m.*, 411); az ember gyöngesége (uo., 165), a magány dicsérete (uo., 333–336), a fokozott szigor a világi szórakozásokkal szemben (uo., 381), valamint a színház és a fikciós irodalom elvetése (uo., 570, 580–585). *Traité de l’oraison* című írásában Nicole kifejti és ajánlja az ún. diszkurzív imádság koncepcióját és módszerét (uo., 242–250), melynek lényege az aktív reflexió, az elemző gondolkodás és a törekvés az önmegismerésre a rendszeres meditációban. A *Confessio peccatoris* meditatív részeiben Rákóczi lényegében Nicole – például Szalézi Szent Ferencéhez közel álló – koncepcióját valósítja meg írott formában.

²⁴⁵ HOPP Lajos, *A fordító Mikes Kelemen*, szerk. Tüskés Gábor, Budapest, Universitas, 2002, 221–337.

Az *Epistolák* François Perdoulx *Epîtres et Evangiles* (1701),²⁴⁶ a *Keresztényi gondolatok* Etienne-François Vernage *Pensées chrétiennes* (1713), A *Krisztus Jézus életének históriája* Nicolas Le Tourneux *Histoire de la vie de Nostre Seigneur Jésus-Christ* (1678), A *valóságos keresztényeknek tüköre* Nicolas (Jacques) de Mélicques *Le Caractère des vrais Chrétiens* (1693), a *Catechismus* François-Aimé Pouget *Catéchisme de Montpellier* (1702) című műve alapján készült.²⁴⁷ Perdoulx és Mélicques világi személy, Vernage és Pouget oratoriánus világi pap, Le Tourneux Port-Royalhoz közel álló világi pap és teológus volt. E munkákat a világi olvasóknak szánták, s többször kiadták őket. Pouget katekizmusát több nyelvre lefordították, 1712-ben egyházi indexre tették, s 1725-ben expurgált latin változatát is megjelentették. Az oratoriánusok janzenista szimpátiája jól ismert. Perdoulx és Mélicques összeállításai jelzik, a 17. század második felétől francia nyelvterületen világi személyek is bátran nyúltak olyan témákhoz és műfajokhoz, melyek néhány évtizeddel korábban még egyházi személyeknek voltak fenntartva. Bár Mikes fordításai a *Confessio* befejezése után készültek, a francia művek vagy azok egy része már korábban rendelkezésre állhatott Rákóczinak, így számításba veendő a lehetséges inspirációs források között.

Az *Epistolákban* a kegyelem (és a vele azonos értelmű „malaszt”) fogalma a ragozott alakokkal együtt több százszor fordul elő.²⁴⁸ Ez a mű egyik fő motívuma, amely jelentős mértékben a kegyelem augustinusi, janzenista teológiájára épül. A motívum gyakori ismétlése lényegében ugyanolyan retorikai funkciót tölt be, mint a *Confessióban*. Szembetűnő a kegyelem szerepének, az isteni előrelátásnak és a megtérés szükségességének ismételt kiemelése. A két változatban lefordított *Catechismus* harmadik könyvében külön rész található „A Kegyelemről”,²⁴⁹ a *Keresztényi gondolatok* 19. napi elmélkedésének címe „A Malasztokal való élésről”.²⁵⁰ Az utóbbi mű messze legtöbbet idézett auktora Augustinus.²⁵¹ Zolnai Béla részletesebb vizsgálat nélkül megfogalmazta a feltételezést, mely szerint „[a] kegyelem fajainak analizisét [...] közvetlenül egy janzenista munkából, a Pouget-szerkesztette *Catéchisme de Montpellier*-ből vehette Rákóczi”.²⁵² Hopp Lajos Mélicques munkájának fordításában felfigyelt a kegyelem kérdésének hangsúlyos tárgyalására, s franciául és magyarul idézte a kegyelem lényegét megvilágítani kívánó, Nagy Szent Gergelytől vett hasonlatot „az igen sebes

²⁴⁶ Tüskés Gábor, Mikes Kelemen *Epistolák-fordításának forrásához*, *Irodalomtörténeti Közlemények* 103 (1999), 1–26.

²⁴⁷ Mikes Kelemen *Összes Művei*, II–VI, szerk., s. a. r. Hopp Lajos, Budapest, Akadémiai, 1966–1988 (a továbbiakban MÖM).

²⁴⁸ MÖM II, 5–902. Vö. <http://mikesszotar.iti.mta.hu/>.

²⁴⁹ MÖM V, 488–499, 1270–1278.

²⁵⁰ MÖM III, 508–511.

²⁵¹ MÖM III, 1109.

²⁵² Zolnai, *Rákóczi, az író, i. m.*, 309.

patakon” egyedül felfelé evező emberről, akinek csónakját Isten a mennyekből kötéllel húzza, hogy célhoz érjen. „[D]e azt is mondgya a benne valo embernek, ha nem evedzel, énis el botsátom a kötél végétit [...]. A menyei segítség nélkül. haszontalan evedzenénk [...]. Vallyuk meg, hogy kegyelem nélkül tsak rosztat tselekednénk.”²⁵³

Az *Epistolák* szerint a kegyelem tulajdonságai közé tartozik például, hogy drága és ritka,²⁵⁴ megbecsülhetetlen,²⁵⁵ végtelen sok,²⁵⁶ mindenható,²⁵⁷ előre adott,²⁵⁸ ingyen való,²⁵⁹ „tsudálatosan valo”,²⁶⁰ hatalmas,²⁶¹ nagy és drága,²⁶² különös.²⁶³ A kegyelem – többek között – a jóra indít,²⁶⁴ tanít,²⁶⁵ megoltalmaz a világi romlástól,²⁶⁶ kiűzi az ördögöt,²⁶⁷ megindítja a szívet, meglágyítja annak keménységét, és megváltoztatja az akaratot,²⁶⁸ indulatokat gerjeszt a szívben,²⁶⁹ igazzza tesz,²⁷⁰ a kőszíveket megtöri,²⁷¹ erőt ad, „hogy erő szakot vehessünk a meg romlot természetünk hajlandóságin”,²⁷² megtisztítja a lelket,²⁷³ „munkálodgya” a bűnös megtérését,²⁷⁴ megőriz a bűntől²⁷⁵ és megszabadítja a bűnös nyelvét.²⁷⁶ A kegyelem metaforái rendkívül változatosak, és részben azonosak Rákóczi metaforáival, mint például a kegyelem sugárlása,²⁷⁷ kincse,²⁷⁸ ajándé-

²⁵³ MÖM III, 859; Hopp, *A fordító Mikes Kelemen, i. m.*, 290–291.

²⁵⁴ MÖM II, 732.

²⁵⁵ MÖM II, 386.

²⁵⁶ MÖM II, 726.

²⁵⁷ MÖM II, 109.

²⁵⁸ MÖM II, 355.

²⁵⁹ MÖM II, 385, 884.

²⁶⁰ MÖM II, 382.

²⁶¹ MÖM II, 425.

²⁶² MÖM II, 832.

²⁶³ MÖM II, 291, 760.

²⁶⁴ MÖM II, 57.

²⁶⁵ MÖM II, 857.

²⁶⁶ MÖM II, 80.

²⁶⁷ MÖM II, 203.

²⁶⁸ MÖM II, 238.

²⁶⁹ MÖM II, 345.

²⁷⁰ MÖM II, 408.

²⁷¹ MÖM II, 483.

²⁷² MÖM II, 594.

²⁷³ MÖM II, 665.

²⁷⁴ MÖM II, 677.

²⁷⁵ MÖM II, 726.

²⁷⁶ MÖM II, 755.

²⁷⁷ MÖM II, 158, 276.

²⁷⁸ MÖM II, 180.

kai,²⁷⁹ javai,²⁸⁰ munkája,²⁸¹ mindenható keze,²⁸² forrása,²⁸³ vize,²⁸⁴ olaja,²⁸⁵ kenete,²⁸⁶ birodalma,²⁸⁷ elfogyhatatlan gazdagsága,²⁸⁸ élete,²⁸⁹ ereje,²⁹⁰ kenyeré,²⁹¹ harmatja vagy gyümölcse,²⁹² áldása,²⁹³ világossága,²⁹⁴ esője,²⁹⁵ kovásza,²⁹⁶ haszna,²⁹⁷ titka,²⁹⁸ hatalmas munkája,²⁹⁹ mindenható szava.³⁰⁰

A kegyelmet nem azok nyerik el, „kik azt kelletlen tekéntik, hanem azok kik buzgosággal kívánnják, kik azt alázatosággal, és bizodalommal kérik, és akik siettségel engedelmeskednek az Isten parantsolattyának, de az is meg kel tudni, hogy azok ajó kívánságok., engedelmeségek. és mind a, valamivel meg nyerhettyük gyógyításunknak kegyelmét. a kegyelemtől származnak”.³⁰¹ A kegyelem kívánásának „szorgalmatoság”-át másutt a „szomjuhozó ember” vizet kívánásához és Mária Magdolna „buzgo és állandó könyörgés”-éhez hasonlítja a szerző.³⁰² A kegyelem Isten ajándéka, melyet Krisztus „érdemlet nekünk, halála által”; Szent Ágoston szerint az isteni szeretet „sugarlása”, amelyet a Szentlélek ad szívünkbe, és amely nemcsak megismerteti a jót, hanem „még azt tselekedtetí is, menyeyi örömel, és gyönyörüséggel.”³⁰³ Pál apostolra hivatkozva Perdoulx állítja,

²⁷⁹ MÖM II, 604.

²⁸⁰ MÖM II, 654.

²⁸¹ MÖM II, 668.

²⁸² MÖM II, 114.

²⁸³ MÖM II, 15, 395.

²⁸⁴ MÖM II, 212, 408.

²⁸⁵ MÖM II, 321.

²⁸⁶ MÖM II, 377.

²⁸⁷ MÖM II, 436.

²⁸⁸ MÖM II, 698.

²⁸⁹ MÖM II, 75, 781.

²⁹⁰ MÖM II, 109, 281, 760.

²⁹¹ MÖM II, 565, 698.

²⁹² MÖM II, 287.

²⁹³ MÖM II, 302.

²⁹⁴ MÖM II, 127, 550, 671.

²⁹⁵ MÖM II, 562.

²⁹⁶ MÖM II, 135.

²⁹⁷ MÖM II, 600.

²⁹⁸ MÖM II, 603, 605.

²⁹⁹ MÖM II, 752.

³⁰⁰ MÖM II, 897.

³⁰¹ MÖM II, 316.

³⁰² MÖM II, 408, 525.

³⁰³ MÖM II, 341.

a kegyelmet Isten annak adja, akinek akarja, amikor akarja, és olyan formában, amint neki tetszik.³⁰⁴

A *Keresztényi gondolatok* elmélkedése a kegyelemről három pontra tagolódik. Tézisszerűen összegezve, a kegyelem a legnagyobb jó, mivel gerjeszti a „szent szeretet”-et, amely „meg hevíti az akaratot”, s megszeretteti, amit Isten parancsol, és elkerülteti, amit tilt. Olyan szükséges a „jó életre”, mint a lélegzetvétel „a természet szerent való” életre. A kegyelem olyan állapotba helyezi az embert, hogy „munkálódhatik” az üdvösségéért. Senki „meg nem érdemelheti”, Isten csak Krisztus által adja. Nagyon könnyű elveszíteni, és nincs „semmi nehezebb”, mint visszanyerni. Vissza lehet élni vele, ami „örök nyomorúság”-ra és „Isten oly rettentő büntetés”-ére vezet. A kegyelemnek és a bűnnek egyaránt megvan „bizonyos mértékje”. Olyan imádsággal lehet elnyerni a kegyelmet, amely „a szívnek kívánságiból, és suhajtásiból” áll, semmint a szóból. Megtartani nagy buzgósággal, jócselekedetekkel és a bűn elkerülésével lehet.³⁰⁵ A kegyelem témájához kapcsolódik „Az Isten akarattal való meg egyezésről” című, 22. napi elmélkedés, mely szerint a megromlott emberi akarat magától a rosszra hajlik. Az önszeretet miatt a saját akaratukat követők elkárhoznak, s csak a kegyelem révén lehetséges az emberi akarat egyesítése Isten akaratával. Isten akarata a kegyelem által ismerhető meg.³⁰⁶

A *Catechismus* harmadik könyvének első része öt artikulusban, kérdés-felelet formában tárgyalja a kegyelem kérdését.³⁰⁷ A két fordításváltozat között minimális különbség van a kegyelemről szóló részben. Az első artikulus meghatározza a kegyelem fogalmát, és bemutatja típusait,³⁰⁸ melyek a következők: „természet szerent” és „természet felet való”, belső és külső, Isten előtt kedvessé tevő, a saját magának és másnak üdvösséget szerző, „habitualis, és actualis”, „excitans vagy sufficiens” és „efficax” kegyelem. Az Isten előtt kedvessé tevő kegyelem másik elnevezése a megszentelő (*sanctificans*) kegyelem, melynek a „theologusok szerent”, azaz Aquinói Tamás megkülönböztetésével két fajtája van: a saját magának („*Gratiae gratum facientes*”) és a másnak („*Gratiae gratis datae*”) üdvösséget szerző. A kegyelem típusainak bemutatásában Mikes elhagyta a francia kiadás magyarázatát, s azt másutt is rövidítette. A *Catéchisme de Montpelier* latin kiadásában Pouget mintegy húszoldalnyi forráshivatkozást és magyarázatot csatolt a kegyelem meghatározására vonatkozó rövid kérdés-felelethez.³⁰⁹

³⁰⁴ MÖM II, 883–884.

³⁰⁵ MÖM III, 508–511.

³⁰⁶ MÖM III, 516–518.

³⁰⁷ MÖM V, 488–499, 1270–1278. A továbbiakban a korábbi változatot idézem.

³⁰⁸ Vö. ZOLNAI Béla, Magyar janzenisták, *Minerva* 3 (1924), 66–97; 4 (1925), 10–40, 129–164, itt: 31–32.

³⁰⁹ MÖM V, 488–490, 1701–1703.

A „Hogy kinek érdemiért adatik a kegyelem” című, második artikulus először az angyaloknak és a bűnbeesés előtti embernek adott kegyelmet tárgyalja. A kérdésben, hogy ezt a kegyelmet Isten Krisztus által adta-e, a teológusok „nem egyeznek”, s az egyház sem döntött. A bűnbeesett embernek Krisztus által adott kegyelem sokkal erősebb és hatalmasabb az angyaloknak és az ártatlan embernek adott kegyelemnél. A lapszéli hivatkozások Augustinus *Confessiones*ére (X 43) és *De correptione et gratia* című művére utalnak, János evangéliuma és az Apostolok cselekedetei mellett.³¹⁰ A harmadik artikulus a kegyelem szükséges voltát, az ember rosszra való hajlandóságát, a bűn által meggyengített szabadságát és a kegyelemnek való ellenállás lehetőségét tárgyalja. A lapszéli hivatkozások többsége Augustinus különböző munkáira utal: a *Confessiones* (X 29) mellett a *De natura et gratia*, az *Epist. 107 ad Vital.*, a *De dono perseverantiae* (XII) és a *De gratia et libero arbitrio* címűekre.³¹¹

A negyedik artikulus szerint a kegyelmet nem lehet kiérdemelni, de a meglévő kegyelem jó felhasználásával újabb kegyelem nyerhető. Az örök életet érdemlő cselekedetek Krisztus kegyelméből vannak. Az egyház végzése szerint a kegyelmet „hat féle gráditson” lehet elérni. A megigazulás kegyelme a lélek megújítása, amit a Szentlélek kezdeményez a keresztség, a bűnbánat és néha az utolsó kenet szentségeiben. A lapszéli hivatkozások többsége a trienti zsinat különböző határozataira utal.³¹² Az ötödik artikulus szerint a kegyelem Isten tetszőleges adománya, de nem mindenki kapja meg a jóban végig megmaradás kegyelmét (*donum perseverantiae*). A kegyelem megvonása a bűn büntetése. A hívek több kegyelmet kapnak, mint a hitetlenek, de ők sem kapják egyformán. Ez mutatja Isten igazságosságát és irgalmát. Az isteni különbségtétel okát firtató kérdésre adott válasz idézi Pál apostol Rómaiakhoz írt levelének az Isten ellen versengő emberre vonatkozó kérdését: „Oh.! Ember te kitsoda vagy [hogy] Isten ellen versengesz?” (Róm 9,20). A megigazulás kegyelmét Isten csak azoknak adja, akik „szentül hálnak meg”, ritkán azonban másoknak is. A kegyelem nem veszi el az ember szabadságát, de a kegyelem titkának vizsgálata nem tartozik rá. A lapszéli hivatkozások között itt is több utalás található Augustinus műveire (*Epist. 105 ad Sixt.*, *De natura et de gratia*, cap. 26, *De dono perseverantiae*), s az artikulus befejezése Augustinus antipelagiánus írásait, a trienti zsinat 6. ülésének dekrétumait és pápai megnyilatkozásokat ajánl a kérdésről bővebbet tudni akarók figyelmébe.³¹³

Szorosan a *Confessio* kegyelemdiskurzusának kontextusához tartozik a két egyházi cenzori jelentés, melyeket egy ismeretlen domonkos és Franciscus de

³¹⁰ MÖM V, 491–492. Vö. AUGUSTINUS, *De correptione et gratia*, 11, 29–38; Jn 14,6; Ap. Csel. 4,12.

³¹¹ MÖM V, 492–494.

³¹² MÖM V, 494–496.

³¹³ MÖM V, 496–499.

Taurino ferences szerzetes készített Rákóczi ma ismeretlen elmélkedéseiről 1719-ben.³¹⁴ A megbírált mű kéziratát a *Confessio* III. könyve szerint Rákóczi maga adta át az ankyrai érseknek, a konstantinápolyi patriarkátus apostoli vikáriusának, és véleményét kérte a „rosszindulatú fecsegések” miatt, melyek szerint Jansen tanát követi. Az érsek kérésére készített bírálatok Rákóczi *Confessióban* rögzített véleménye szerint kiforgatták szövege értelmét. Kifogásolta a megcsonkított idézetek alkalmazását, s könnyűnek látta a kárhoztatott tételek igazhitűségének bizonyítását.³¹⁵

A megbírált kézirat címét csak az egyik bíráló nevezi meg, *Soliloquia in forma meditationum adventi Domini diebus* formában. A kifogásolt szövegrészek jelentős különbsége és az anonim vélemény csonkasága miatt nem dönthető el, hogy a vélemények két külön szövegről, vagy ugyanak a szövegnek két önálló részéről készültek. Az ismeretlen mű témája a bírálatok alapján nem állhatott távol a *Confessio* két, külön címmel ellátott elmélkedésének témáitól; a megjegyzések többsége a teremtés, a megváltás, a Szentháromság, a bűn/bűnbánat és a kegyelem kérdéseit érinti. Taurino véleménye jóval részletesebb, szigorúbb és terjedelmesebb az ismeretlen domonkosénál. Míg a domonkos a „szent teológiának ellentmondó tételek”-re, Taurino „csak a súlyosabb kárhoztatást érdemlő” részekre reflektál. A bírálatok többnyire szó szerint idézik a kifogásolt szövegrészt, majd megfogalmazzák a kritikát, gyakran bibliai helyekre, pápai bullákra, zsinati tanításokra, „teológusok egyöntetű véleményére” és hittételekre hivatkozva. Az ismeretlen domonkos tizenkilenc, Taurino tizenhét pontban foglalta össze véleményét; míg az előbbi kifogásai közül kettő, az utóbbiiei közül nyolc, azaz a kifogásoknak közel a fele a kegyelemmel kapcsolatos.

A domonkos cenzor a „Mások pedig gonoszságukra és gyengeségükre hagyatva elbuknak.” mondathoz például megjegyzi: „Isten senkit sem hagy el, hacsak el nem hagyja őt valaki, és úgy hagyja csak el az embert, hogy legalább az elégséges kegyelmet megadja neki [...]”.³¹⁶ Az 5. fejezetből nem idéz szövegszerűen, de kifejti, „a keresztség kegyelme nem azonos az elégséges kegyelemmel. A keresztségben nyert kegyelem ugyanis megszenteli a lelket, amit az elégséges kegyelem nem eredményez. Ez csak képessé teszi az embert érdemszerző cselekedetek véghezvitelére, és Isten a meg nem kereszteleknek is adja. Ugyanígy

³¹⁴ VIZKELETY András, II. Rákóczi Ferenc elmélkedéseiről készült egyházi cenzori jelentések, *Irodalomtörténeti Közlemények* 65 (1961), 204–216.

³¹⁵ „facile apparebat mihi ex antecedentibus et consequentibus demonstrare sensum orthodoxum condemnatarum propositionum”, *CP*, 318; *Vall.*, 263.

³¹⁶ „Alij uero peruersitati et fragilitati suae derelicti caderent. Deus non deserit quemquam, nisi prius deseratur, et relinquit taliter hominem, quin saltem gratiam sufficientem illi tribuat [...]”. VIZKELETY, II. Rákóczi Ferenc, i. m., 207, 212.

a megelőző vagy előkészítő kegyelem sem azonos az elégséges kegyelemmel, mivel az előbbi cselekszik, az utóbbi pedig csak képessé tesz a cselekvésre.”³¹⁷

Taurino kifogásai jóval súlyosabbak és részletesebbek. Az 1. fejezet 2. §-ához fűzött öt megjegyzés közül három, a 9. fejezet 4. §-ához fűzött két megjegyzés közül egy, a 9. fejezet 3. és 14. §-ához fűzött két, továbbá a 24. és 25. fejezethez fűzött egy-egy megjegyzés mind a kegyelemmel kapcsolatos. Taurino rendszerint idézi, majd értelmezi az inkriminált szövegrészt, s a saját értelmezéséhez fűzi a hivatkozásokkal alátámasztott bírálatot. Különleges érzékkel választotta ki a kegyelemtannal kapcsolatba hozható szövegrészeket; az idézetek egy részében a kegyelem fogalma nem fordul elő, s csupán a magyarázatban szerepel. Többször hivatkozik a trienti zsinat tanítására és az *Unigenitus* bullára, egy-egy alkalommal a firenzei és a vienne-i zsinatra utal. A 9. fejezet 3. §-ának egyik kifogásolt mondatáról megjegyzi: „Nem érthető, hogy itt mit mond a kegyelemről.” Ugyanitt feltételezi, ez Jansen tétele, mely a 2. proposícióban kárhoztatott: „A bűnbeesés utáni állapotban a belső kegyelemnek sohasem állhatunk ellen.”³¹⁸

A 24. fejezetből kiválasztott mondatban Rákóczi egy hasonlatot alkalmazott az akarat és a kegyelem együttműködésének bemutatására: „Együttműködött vele, mint ahogyan a csípővas a tüzes vasat tartja, miközben a kovács a kezében fogja.” Taurino tagadja, hogy a hasonlat a szabad akarat kegyelemmel való együttműködését példázza, majd negatív értelemben Jansenre hivatkozva értelmezi azt: „Azt akarja kifejezni, hogy az ember nem állhat ellen a belső kegyelemnek [...]”.³¹⁹ A 25. fejezetből kiemelt idézetben Augustinus kedvelt bibliai példázata, a fáraó Izrael Istene által megkeményített szívére (Kiv 9,12; Róm 9,17–18) utal Rákóczi. Taurino idézi a *De civitate Dei* megfelelő részét (II, 6), majd tagadja Rákóczi értelmezését, mondván, Augustinusból „nem lehet levezetni, hogy a belső kegyelemnek csak úgy lehet ellenállni, ha Isten akarja. Sőt a kegyelemnek való ellenállás teljesen az emberi gonoszságból való [...]”.³²⁰

³¹⁷ „gratia baptismatis non est idem quod gratia sufficiens. Gratia enim baptismi sanctificat animam, quod non facit gratia sufficiens, quae solum dat operari meritoria, et tribuitur a Deo etiam non baptizatis. Sicut gratia preueniens, seu disponens, non est idem, quod gratia sufficiens, cum illa agat, ista dat solum posse agere.” VIZKELETY, II. Rákóczi Ferenc, i. m., 207, 212.

³¹⁸ „Non est intelligibile, quid ibi ponitur de gratia. [...]. Haec videtur doctrina Janseni, in propositione secunda toties damnata: 'Interiori gratiae in statu naturae lapsae nunquam resistitur.'” VIZKELETY, II. Rákóczi Ferenc, i. m., 211, 215.

³¹⁹ „cooperatus enim est sibi sicut forceps ferrum candens tenet, dum per manum fabri tenetur. Haec comparatio non exemplificat liberam cooperationem arbitrij humani cum gratia, et haec debet exprimi, ne dicamus per Jansenium, quod homo interiori gratiae non resistit.” VIZKELETY, II. Rákóczi Ferenc, i. m., 211, 216.

³²⁰ „Nec ex hoc debet deduci, quod gratiae interiori non possumus resistere, nisi te uolente. Imo resistentia gratiae tota est ab homine prauo [...]”. VIZKELETY, II. Rákóczi Ferenc, i. m., 211, 216.

A példák mutatják, ma ismeretlen soliloquiumaiban Rákóczi behatóan foglalkozott a kegyelem problémájával, s állításainak egy része kivívta a két teológus bírálátát. Hat évvel az *Unigenitus* bulla után a kegyelem különösen érzékeny témának számított. A cenzorok részben félreismerték az elmélkedések spirituális karakterét, s teológiai szakmunkaként kezelték. Véleményük szerint Rákóczi nézetei több ponton eltérnek az ortodox tanítástól, janzenista hatásról tanúskodnak, s más „eretnekségek”-kel is kapcsolatba hozhatók. A bírálatok ellenére Rákóczi a *Confessio* III. könyvének a cenzúra után készült részében sem mondott le a kegyelemről, a kegyelem és a szabad akarat viszonyával kapcsolatos fejtegetésekről, s több, a megbírált részekkel érintkező gondolat található a műben. Ugyanakkor körültekintőbb lett, a korábbinál árnyaltabban, retorikai alakzatokba rejtve mondta el véleményét, s a befejezésben kifejezte tiltakozását a janzenizmus vádjá ellen. Óvatosságára utal, hogy a II. könyv kéziratának első részében (fol. 331–332.) egy hosszabb lapszéli kiegészítést toldott be utólag, melyben a szentáldozásról és a bűnről kifejtett, a janzenizmus gyanúja alá vehető nézeteit pontosítja.³²¹

³²¹ TAKÁCS László, II. Rákóczi Ferenc: *Confessio Peccatoris – a latin szöveg új kritikai kiadásának filológiai elvei és problémái*. Előadás az MTA BTK Irodalomtudományi Intézetében, 2018. III. 27. – A rodostói könyvtárban megtalálható volt Antoine ARNAULD *De la fréquente communion* (Paris, 1643) című, a gyakori szentáldozás témáját tárgyaló művének egyik kiadása. A mű az *Augustinus* mellett az egyik legtöbbször vitatott janzenista munkának számított. L. „A rodostói könyvtár új rekonstrukciós kísérlete” című fejezetet, Könyvjegyzék, 1. sz. – Rákóczi egy, a szabad akarat kérdését érintő utólagos szövegmodosításához l. a 156. jegyzetet.

A *Confessio peccatoris* bűndiskurzusának és kegyelemkonceptiójának vizsgálata közben világossá vált, hogy Rákóczi többször, többféle értelemben használja a *cupiditas* és a *concupiscentia* fogalmakat. A kifejezések a meditatív szakaszokban fordulnak elő elsősorban, de megtalálhatók az életrajzi részekben is. Mindkét fogalom a bűn konceptualizálásának keretei közé illeszkedik, szoros összefüggésben az önszeretet konceptiójával és az emberi természet mibenlétéről szóló fejtegetésekkel. A fogalmak az emberi nem bűnösségét hangsúlyozó, bibliai alapokon nyugvó, augustinusi gyökerű, janzenista színezetű negatív antropológia kifejtését segítik, gyakori használatuk is innen eredeztethető. A különbségtétel azonban nem jelenti a két fogalom éles elhatárolását. Rákóczi részben azonos vagy közel azonos, „ösztönös vágy”, „bírvágy” értelemben használja a kifejezéseket, de jelentéstartományuk és használati módjuk nem teljesen fedik egymást. A fogalmakat és egymáshoz fűződő viszonyukat nem definiálja pontosan, de más műveiben megkülönbözteti, és néha egymás mellett használja őket. Augustinusszal egybehangzóan a bűnös emberi természet alapvető meghatározóiként tekint rájuk, s folyamatosan, változatos formában figyelmeztet veszélyeikre.

A *Tractatus de potestate* kritikai kiadásának (1984) egyik jegyzetében Köpeczi Béla felhívta a figyelmet arra, hogy „[a] *cupiditas* szó használata részben Ágostont, részben a janzenistákat idézi. Baius és Jansenius – Ágostont követve – a *cupiditast* azonosították a *concupiscentiával*, tehát a teremtmény önmaga iránti szeretetével. Pasquier Quesnel tételei között ítélte el a pápa ezt az értelmezést 1713-ban az *Unigenitus* bullában. [...] Bossuet inkább többes számban használja a kifejezést, és szívesebben beszél *passion*ról, szenvedélyről, így például a *Politique*-ban (I, II, 1). A francia puristák a XVII. század második felében [...] elítélték a *cupidité* szó használatát, kivéve a teológiai értelmezést. A magyarban birtoklási vágnak fordítjuk a korabeli francia értelmezés szerint.”² A jegyzet

¹ L. pl. „*cupiditas et concupiscentia, ex quibus passionnes nascuntur*”; „*la cupidité et la concupiscence d’où naissent les passions*”. *Med.*, 256, 829. – A sorszámozással is rendelkező kritikai kiadásokra a szokásos rövidítéssel, továbbá lapszám/sorszám megadásával hivatkozunk. A *Mém.* magyar fordításának rövidítése a fejezetben Eml., az *Asp.* magyar fordításáé Foh., a *Test.*-ben közölt *Tractatus de potestate* rövidítése Tract., a francia változaté *Traité*, a magyar fordításé Ért., az ugyanott közölt *Réflexions* rövidítése Réfl., a magyar fordításé Gond. A két vizsgált kifejezést az idézetekben dőlt betűvel emeltük ki.

² *Test.*, 531.

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

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

A fogalmakat Rákóczi a *Confessio* I. könyvében exponálja, a bűnös szenvedélyek, az eredeti bűn, az önszeretet, az engesztelés és a predestináció koncepcióival együtt. A *Confessiones* X. könyvében Augustinus a *cupiditast* az ősbűn látható következményeként értelmezi. Augustinus nyomán kitapintható Rákóczinál a konkupiszcencia újszövetségi eredetű hármas tipológiája (*concupiscentia carnis, concupiscentia oculorum, ambitio saeculi*)⁶ és a háromszoros bűn (*concupiscentia, curiositas, superbia*) koncepciója.⁷ A *concupiscentia* és a *cupiditas* Rákóczi szerint a bűn egyik fő oka – az önszeretet (*amor proprius*) mellett, amit a keresztség sem szüntet meg.⁸ Mindkét fogalom jelentős szerepet játszik a *Confessio* bűn-retorikájában.⁹

Augustinus *Confessiones*ének ismerete mellett Jansen tanainak közvetett, továbbá Bossuet és az ugyancsak Grosbois-ban megismert moralista, Pierre Nicole közvetlen hatására gondolhatunk, aki az *amour-propre* és a *passions* fogalmak kapcsán foglalkozott a konkupiszcencia kérdésével.¹⁰ Jansen az *Augustinus* II.

³ „pravae concupiscentiae et cupiditatis suae factus est”, *Test.*, Tract. 119/11–12.

⁴ „per instabilitatem cupiditatis suae semper ambit excellentiam”, *Test.*, Tract. 145/8; „par l’instabilité de sa concupiscentie ambitionne toujours la prééminence,” *Test.*, Traité 219/35.

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

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

⁷ Vö. Terry L. MIETHE, *Augustinian Bibliography 1970–1980. With Essays on the Fundamentals of Augustinian Scholarship*. Foreword by Vernon J. BOURKE, Westport, Conn./London, Greenwood Press, 1982, 206–207.

⁸ L. CP, 198–199.

⁹ L. „A bűn fogalma és retorikája a *Confessio peccatoris*ban” című fejezetet.

¹⁰ Béatrice GUION, *Pierre Nicole moraliste*, Paris, Champion, 2002, 69–80, 82–117; Patrick LAUDE, Les leçons de l’amour-propre chez Pierre Nicole, *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 48 (1994), 2 (avril), 241–70; Dominique WEBER, Le „commerce d’amour-propre” selon Pierre Nicole, *Astérion* 5 (2006), 169–196; Mikko TOLONEN, Pierre Nicole and amour-propre, in H. HAARA, K. STAPELBROEK, M. IMMANEN (eds.), *Passions, Politics and the Limits of Society*, Oldebourg, De Gruyter, 2020 (Helsinki Yearbook of Intellectual History, vol. 1), 195–218.

kötetében kifejti, hogy a bűnös természet a konkupiszcencia révén apáról fiúra öröklődik. A III. kötetben arról értekezik, hogy a bűnös ember „gyógyulásának” egyik fő összetevője az akarat felszabadítása a konkupiszcencia alól. A kegyelem akkor hatékony, ha erősebb a konkupiszcenciánál.¹¹ Rákóczi szerint kegyelem nélkül az ember nem képes megkülönböztetni az önszeretetet és a *cupiditas* megnyilvánulásait a cselekedetek valódi okaitól.¹² A kegyelem ösztönzi a felismerést, hogy nem veheti egyformán magára Isten szeretetének és a *cupiditas*nak a terhét. Nicole szerint a konkupiszcencia legyőzésére irányuló igyekezet ugyanúgy a kegyelem műve, mint ahogy az önszeretet legyőzését is egyedül az képes lehetővé tenni.¹³

Ezek a megfigyelések ösztönözték Rákóczi *cupiditas*- és *concupiscentia*-konceptiójának, a két fogalom szemantikájának és funkcióinak vizsgálatát, kiterjesztve az elemzést a két említett munka mellett a *Mémoires*, a *Réflexions sur les principes de la vie civile et de la politesse d'un chrétien*, az *Aspirationes* és a *Meditationes in forma Soliloquiorum super Scripturam Sacram* szövegére. A négy latin nyelvű mű közül háromnak Rákóczi elkészítette a francia nyelvű adaptációját, melyek közül a *Meditationes*é nem teljes. A hat műben összességében a *cupiditas* használata a gyakoribb; a *Mémoires* szövegében például a *concupiscence* egyszer sem fordul elő. A *Meditationes* latin szövegében Rákóczi együtt használja a két kifejezést, de jóval gyakrabban él a *cupiditasszal*, mint a *concupiscentiával*. A mű francia átdolgozásában többször a *cupidité* kifejezés olvasható ott is, ahol a latinban más fogalom található.¹⁴ Van példa arra, hogy a latin szövegben található *cupiditas* megfelelője a francia változatban a *concupiscence*.¹⁵ Előfordul az is, hogy a latin szövegben hiányzik a francia változatban használt *concupiscence* megfelelője.¹⁶

Ennyiből is látható, *cupiditas* és *concupiscentia*, illetőleg francia megfelelőik vonzó fogalmak voltak Rákóczi számára, s teológiai, morálfilozófiai, politikai és antropológiai kontextusban egyaránt adaptálta őket. Értelmezéseik és funkcióik meghatározása valódi kihívást jelent. A különböző műfajú, más-más céllal készített, eltérő modalitású és két különböző nyelven írt művek együttes vizsgálatát az

¹¹ Cornelius JANSEN, *Augustinus, seu doctrina S. Augustini de humanae sanitae, aegritudine, medicina adversus pelagianos et massilienses*, t. I–III, Louvain, J. Zeger, 1640.

¹² L. „A kegyelem fogalma és elmélete a *Confessio peccatoris*ban” című fejezetet.

¹³ GUION, i. m., 358; 214, 228; 220; 269; 388.

¹⁴ L. pl. „avaritia animo”, *Med.*, 25. vö. „par l'avare cupidité”, *uo.* 542; „figuram [...] captivitatís”, *Med.*, 49. vö. „la figure [...] de la cupidité”, *uo.* 574; „ex sciolitate aut curiositate”, *Med.*, 110. vö. „de la cupidité de savoir ou de la curiosité”, *uo.*, 654.

¹⁵ L. pl. „in cordibus nostris cupiditas induxit relaxationem usus legis hujus tuae”, *Med.*, 197. vö. „la concupiscence caché dans les replis de nos cœurs qui a introduit ce relâchement de votre loi”, *uo.*, 759–760.

¹⁶ L. pl. „Cum enim ex his justificatus non sum nec fomes peccati in me exstinctus est”, *Med.*, 88. vö. „car puisque je ne suis pas justifié par là et que la germe du péché est en moy, la concupiscence n'étant pas éteinte”, *uo.*, 625.

indokolja elsősorban, hogy a fogalmak mindvégig fontos részét alkotják Rákóczi önábrázolásának és érvelési stratégiájának, befolyásolják a szövegstruktúrát, alakítják a stílust, és formálják a retorikai kidolgozást. A használatuk mögött álló elképzelések meghatározása csak nagyobb számú szöveghely alapján lehetséges.

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

A kutatást nehezíti a művek egy részének kettős szövegezése. Rákóczi latin szövegeiben számolni kell francia, francia nyelvű szövegeiben latin nyelvi hatásokkal, melyek befolyásolhatták a fogalmak használatát és értelmezését. Bár mindkét főnév a *cupio* – „szenvedélyesen kíván”, „érzéken s óvárog” jelentésű – igéből származik, a *cupiditas* számos római auktornál előfordul, és gazdag jelentéstartománnyal rendelkezik, a *concupiscentia* fogalmát jóval ritkábban használták; igei alakja ennél valamivel gyakoribb. Az utóbbi elsősorban az egyházi, teológiai nyelv terminusa, amely – a latin Biblia hatása mellett¹⁷ – jórészt Augustinus, majd Aquinói Tamás nyomán terjedt el a középkori és a kora újkori egyházi irodalomban. Augustinus nem kötelezte el magát egyetlen meghatározás mellett, s felfogása a két fogalomról az időben változott.¹⁸ *Cupidité* és *concupiscence* a mai franciában lényegében azonos jelentésű fogalmak, a 17. századi francia nyelvben azonban nem teljesen azonos az értelmük. A magyar

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

¹⁸ Peter BURNELL, Concupiscence, in *Augustine through the Ages. An Encyclopedia*, foreword by Jaroslav PELIKAN, Grand Rapids, Michigan/Cambridge, U.K., William B. Eerdmans Publishing Company, 1999, 224–227.

nyelvben nem alakult ki egységes szóhasználat a két terminus és francia megfelelőik visszaadására;¹⁹ magyar fordításuk a Rákóczi kritikai kiadás kötetében és a *Confessio* Szepes Erika által készített fordításában sem egységes. Így például a *Tractatus* fordításában a Köpeczi Bélától idézett célkitűzéssel szemben a *cupiditas* megfelelőjeként a leggyakoribb „birtoklási vágy” mellett előfordul a „testi kívánságok”,²⁰ a „mohóság”²¹ és a „becsvágy”²² is. A *cupiditas* megfelelői az *Aspirationes* fordításában „bírvágy”, „vágy”, „kapzsiság”²³ és „kívánság”. A *concupiscence* megfelelői a *Réflexions*-ban „paráznaság”²⁴ és „testi kívánság”.²⁵ A két különböző kifejezést a fordító/adaptáló néha egy mondaton belül egymás mellett alkalmazza ugyanazon szó visszaadására.²⁶

Cupiditas és *concupiscentia* az önéletrajzi elbeszélésekben

A *Confessio peccatoris*ban Rákóczi párhuzamosan használja a két fogalmat, a III. könyvben azonban túlsúlyban van a *concupiscentia* használata a *cupiditassal* szemben. A *Mémoires*-ban kizárólag a *cupiditas* fordul elő, mindössze két alkalommal: az Örök Igazsághoz szóló ajánlásban és a bevezető részben. Életrajzi keretbe illesztve Rákóczi a *Confessi*óban exponálja azokat a két fogalom segítségével kifejtett gondolatokat, melyek közül néhányat a további művekben részletesen

¹⁹ Mikes Kelemen például többnyire a „kívánság”, ritkábban a „kívánás” kifejezéseket használja fordításaiban a *cupidité* és a *concupiscence* visszaadására. A „kívánság” kedvelt jelzői nála a „rossz”, „testi”, „rendeletlen”, „utálatos”, „veszedelmes”, „világi”, „nyughatatlan”, „tisztátalan”, „földi”. L. <http://mikesszotar.iti.mta.hu/> Az Épistolákban idézi János apostol kijelentését (1 Jn 2,16) a „három rendeletlen kívánságok”-ról és Pál apostol figyelmeztetését (Gal 5,16) a „test kívánságaival” kapcsolatban. Mikes Kelemen *Összes Művei*, II, Épistolák, s. a. r. Hopp Lajos, Budapest, Akadémiai, 1967, 538, 768. Az utóbbi helyen meghatározást is ad, miközben szinonimaként használja a két latin fogalmat: „az Apostol azokat [ti. a szentlélek „sugarlásával” ellenkező, az ember szívéből származó kívánságokat] mind testi kívánságoknak nevezi, mert a lélek testié let avétek által, és annak kívánsági testié lettenek, a melyet nevezik Cupiditasnak, Concupiscentianak, rosz kívánságnak, a tagok törvényének, ó embernek, meg romlot természetnek, vagy tsak természetnek.”. A *Keresztényi Gondolatokban* Mikes hivatkozik Augustinus fent idézett hármas megkülönböztetésére: „testi kívánság”, „szemek kívánsága”, „az élet kevélysége”, s mindhárom fogalomhoz magyarázatot fűz. Mikes Kelemen *Összes Művei*, III, *Mulatságos napok és más fordítások*, s. a. r. Hopp Lajos, Budapest, Akadémiai, 1970, 495–496.

²⁰ *Test.*, Ért. 430/38–39.

²¹ *Test.*, Ért. 455/9–10.

²² *Test.*, Ért. 476/6.

²³ *Asp.*, 25/2; vö. Foh. 253/31.

²⁴ *Test.*, Gond. 350/30.

²⁵ *Test.*, Gond. 351/23.

²⁶ *Test.*, Gond. 351/35–40.

kidolgozott. Egyik terminust sem határozza meg, s csupán az említések egy részében vonatkoztatja őket közvetlenül önmagára. Azt, hogy pontosan mire irányul a *cupiditas*, illetőleg a *concupiscentia*, csak ritkán adja meg. A *cupiditas* konkrétan megnevezett tárgyai a tudás, a politikai hatalom, a dicséret és szépítés. E tárgyak lényegében kijelölik a négy területet, melyeken Rákóczi alkalmazza a két terminust: az antropológia, a politika, a morálfilozófia és a teológia szférájában. A négy terület a *Confessióban* szorosan összekapcsolódik. Míg a *cupiditas* használata hozzávetőlegesen egyenlően oszlik meg a területek között, a *concupiscentia* túlnyomórészt teológiai összefüggésben szerepel, de szórványosan a másik három szférában is előfordul.

a) Antropológia

Rákóczi először a *cupiditas* fogalmát vezeti be, a *concupiscentia* csak később, az 1699. év eseményeinek elbeszéléséhez fűzött önreflexiókban fordul elő először. Prágai tanulmányi éveiről (1690/92) azt állítja, hogy szerfölött nagy *cupiditas* volt benne; építészeti és matematikai könyveket olvasott, festett és mértani alakzatokat rajzolt, de magyarázat hiányában nem értett semmit.²⁷ Itáliai útján, a Vezúv megcsodálása (1694) kapcsán utólag úgy véli, „a kelletténél” kíváncsibb volt, de nem a természet fürkészése sértette Istent, hanem a *cupiditas curiose sciendi* volt ellenére. Rákóczi szerint Isten műveinek csodálatát és bennük való imádatát akarja az embertől, és azt, hogy felismerje saját jelentéktelenségét.²⁸ Keresztelő Szent János nápolyi vérereklyéjének²⁹ hitetlen kíváncsisággal (*incredulae curiositatis*) történt megtekintése után arról elmélkedik, az élő hit hiánya okozta tettei renyheségét és az ostoba öntudatot, melytől vezetve nem gondolta, hogy rossz lehet az, ami gyönyörködtet (*delectabat*). Ezért tévúton követte a *cupiditast*, egészen addig, amíg Isten a helyes útra irányította.³⁰ A *curiose* és a *curiositas* kifejezések

²⁷ „Inerat mihi nimisquam magna sciendi *cupiditas*, et ideo horis convenientibus jam architectorum, jam mathematicorum librosolvebam, pingebam, figuras geometricas delineabam, sed nemine instructe nihil intelligebam.” CP, 24, vö. Vall., 26.

²⁸ „sed quare dico, Domine, curiosiorem me fuisse quam oportuerit; vere enim naturalium indagatione non offenderis, Domine, sed *cupiditas curiose sciendi* displicet tibi; vis, ut miremur opera tua, ut adoremus te in iis, et stupentes magnalia tua in conspectu eorum agnoscamus humilitatem nostram,” CP, 39, vö. Vall., 38.

²⁹ Vö. SZÖRÉNYI László, A kettéhasadt hegy. Rákóczi, a hívő katolikus, *Magyar Szemle Új Folyam* 29 (2020), 3–4, 85–89. A nápolyi Keresztelő Szent János-ereklyét a 17. században a bencés Monastero di Donnaromita őrizte, ma a S. Gregorio Armeno templomban található egy ilyen ereklye. <http://neapolitansdoitbetter.altervista.org/la-citta-del-sangue-2-s-giovanni-battista-s-pantaleone-s-patrizia/> (Letöltés 2023. 01. 28.) A *Confessio* magyar fordításának e szöveghelyéhez kapcsolt jegyzet tévesen utal Szent Januarius nápolyi vérereklyéjére. Vall., 327.

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

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

A tudás, a tudományok utólagos leértékelése, hiábavalóságának hangsúlyozása annál különösebb, ha figyelembe vesszük, az önéletrajzi írások egyik fő kérdése a hit és az igazság, azaz a tudás keresése. Rákóczi kora művelt fejedelmek közé tartozott; sárospataki könyvtárának és bécsújhelyi olvasmányainak jegyzéke sokoldalú műveltségről tanúskodnak, a rodostói könyvtárban is több tudományág volt képviselve. Korábbi éveiben behatóan érdeklődött a jog- és politikatudomány, a hadtudomány és a természet kutatása iránt, a tudományok szerepét azonban megtérését követően janzenista hatásra gyökeresen átértékelte. A *Confessio* írásának idején megkülönbözteti egymástól a természet dolgainak igaz kutatását (*naturalium vera indagatio*) és a kíváncsi tudásvágyat (*cupiditas curiose sciendi*); az utóbbiról azt állítja, sérti Istent, s a természetben is őt kell imádni.³³

A III. könyvben az emberi természetről elmélkedve a *cupiditas* egyik ösztönzőjét a képzeletben jelöli meg Rákóczi, kettős retorikai kérdésbe illesztett megismerésért: „Ó, esztelen és csalfa képzelet, mily rettegést tudsz kelteni bennem az esetleg bekövetkező események előrelátásával! Vágy taplója, meddig leselkedsz rám?”³⁴ Néhány lappal később ugyanezt a gondolatot variálja, de itt a *concupiscentia* kifejezést használja. A *concupiscentia* székhelye és lakása a képzelet – írja –, amely különféle képzetek és benyomások alapján szenvedélyeket kelt, felizgatja a testet, és korbácsolja az akaratot. A jó képét vetíti elénk,

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

³¹ AUGUSTINUS, *Confessiones*, II,VI,13 és X,XXXV,54; *Util. cred.*, IX,22. Vö. André LABHARDT, *Curiositas*, in *Augustinus-Lexikon*, hrsg. v. C. MAYER, Bd. II, Basel/Berlin, Schwabe, 1996, 188–195. hasáb, a vonatkozó szöveghelyek részletes idézésével.

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

³³ TAKÁCS László – TÓTH Ferenc, Hit és tudomány Rákóczi Ferenc önéletrajzi íásaiban, in *Hit, tudomány és társadalom / Faith, Science and Community*, szerk. VÍZI E. Szilveszter et al., Budapest, Szent István Társulat, 2021, 213–221, itt: 214–216.

³⁴ „O insana et illusoria imaginatio, quae in me horrere potes horum fors venturorum praevisionem, *fomes cupiditatis*, usquequo insidiaberis mihi!” CP, 351; Vall., 289–290.

és kívánságot szül; a rosszat tárja föl, és gyűlöletet szít.³⁵ A képzelet, a test és a *concupiscentia* összekapcsolása szintén Augustinusra vezethető vissza.³⁶

A rossz keresztény és az erkölcsileg helyesen élő eretnek példáján elmélkedve Rákóczi exponálja a *concupiscentia* János apostol első levelére visszanyúló,³⁷ Augustinus által is alkalmazott hármas tipológiáját.³⁸ A teológusok szerint arra indítják a fejedelmeket, hogy Isten nevében büntessék az erkölcsileg helyesen, de hitük alapján tévedésben élő eretnekeket, ugyanakkor megengedik, hogy a keresztények színházakba menjenek, ahol a szem *concupiscentiája* áll első helyen, fellobantják a test *concupiscentiáját*, és az élet gőgjét mutatják be.³⁹ Ez a hármas megkülönböztetés – gyakran áttételes formában – jelen van az egész *Confessióban*.

b) Politika

Politikai, egyházkritikai összefüggésbe illeszti a *cupiditas* kifejezést Rákóczi, amikor a III. könyvben a hit egyszerűségének hangsúlyozása és a klérus bírálata keretében úgy véli, az egyház terjeszkedése következtében az egyházi személyek szentségét felváltotta az önmaguknak megkövetelt tekintély. Ennek megszerzéséért a külső ragyogást keresték; ez felkeltette a bevétel növelésének vágyát, ami idővel *cupiditasszá* fajult.⁴⁰ A cár portai követének Konstantinápolyba érkezéséről (1719) írva az emberi hiúság indulatainak és az öntetszelgés ösztönzéseinek minősíti Rákóczi a cárhoz vitelének, illetőleg a lengyel trónra ültetésének tervét. Isten kegyelmének tulajdonítja, hogy a trón utáni *cupiditas* nélkül hallgassa és fontolja meg e terveket, hozzátevé, a lengyel trón óhaját

³⁵ „sedes est et habitaculum *concupiscentiae* phantasia; haec enim secundum differentem repraesentationem et impressionem passiones commovet, carnem excitat, et voluntatem impellit; fingit speciem boni, et desiderium producit; repraesentat malum, et odium excitat;” CP, 376, vö. Vall., 309.

³⁶ „Et tantum valet imaginis inclusio in anima mea in carne mea,” Augustinus, *Confessiones*, X,XXX,41.

³⁷ „quoniam omne, quod est in mundo, *concupiscentia* carnis est, et *concupiscentia* oculorum et superbia vitae, quae non est ex Patre, sed ex mundo est.” 1 Jn 2,16.

³⁸ „Iubes certe, ut contineam a *concupiscentia* carnis et *concupiscentia* oculorum et ambitione saeculi.” Augustinus, *Confessiones*, X,XXX,41.

³⁹ „Prohibent et ad cremandos igne, supplicio afficiendos illos inducunt principes, qui in errore et tenebris suis existentes congregantur in nomine tuo et easdem preces et psalmos concinunt, quibus te laudandum ecclesia statuit, et ad publica theatra convenire permittunt Christianos, in quibus *concupiscentia* oculorum praesidet, *concupiscentia* carnis incitatur et plerumque superbia vitae repraesentatur!” CP, 161, vö. Vall., 132–133.

⁴⁰ „Dilatata per gratiam tuam Ecclesia, sanctitati Ecclesiasticorum successit autoritas sibi vindicata, pro qua concilianda affectabatur splendor externus, qui redituum augendorum induxit desiderium, quod successu temporum in dominandi *cupiditatem* degeneravit;” CP, 306, vö. Vall., 254.

fejedelemsége iránti kötelezettsége tiltotta meg neki.⁴¹ A *Mémoires* ajánló levelének második bekezdésében kijelenti, a legnagyobb része annak, amit itt megír, azaz a szabadságharc története és az abban játszott szerepe a *cupiditas* műve volt.⁴² A mű első bekezdésének elején megjegyzi, nem akarja itt előadni a magyar nemzet történetét, sem részletezni, mi történt vele, amióta megfosztották törvényekkel biztosított szabadságaitól, és idegen nemzet uralma alá vetették. Bűnei hozták rá az idegen fejedelmek vasvesszőjét, s az ország minden rendje érezte a csapásokat. Az uralom *cupiditas*a, mely nem ismeri a törvényt, mindenre kiterjedt.⁴³ Itt csak közvetve utal a Habsburg-ház magyarországi szerepére, az 1704-es év eseményeinek leírása elején azonban nyíltan hangsúlyozza, az Ausztriai Házat a török háború annyi szerencsés eredménye, azaz Bécs ostromának sikertelensége és Buda visszafoglalása felfuvalkodottá tette, és *cupiditas*a áttört minden korlátot. Magyarországra régen tartott igényei a pozsonyi országgyűlésre szóló meghívólevelekben nyilvánultak meg először.⁴⁴

Politikai színre lépésének előzményei, az 1699-es év eseményei elbeszélésének végén Rákóczi Istenhez fordul, s kéri büntetését, mert – mint írja – noha távol volt tőle a történet és nagyobb méltóság vagy a korona megszerzésének vágya, de hajtotta az önelégültség gyönyöre. Hozzáfűzi, későbbi életében mégiscsak a *concupiscentia* volt az, aminek hiú ösztönzése révén sok erkölcsi erényt tanúsított, és igazságot gyakorolt az országot kormányozva.⁴⁵ Földi mértékkel mérve itt tehát pozitív hatást is tulajdonít a *concupiscentiának*, de Isten előtt továbbra is

⁴¹ „Inter hos tamen vanitatis humanae motus et complacentiae stimulos major erga me fuit tua gratia Domine, quam mea promereri poterat infirmitas, dans mihi vires haec audire, et perpendere absque cupiditate throni, quem appetere particularis erga Principatum meum obligatio vetat.” CP, 321, vö. Vall., 265.

⁴² „la plus grande partie de ce que j’écrirai a été l’ouvrage de la cupidité,” *Mém.*, 12, vö. Eml., 295.

⁴³ „Mon dessein n’est pas de faire ici l’Histoire de la Nation hongroise ou de détailler ce qui a été fait avec elle depuis le tems que, dépouillée de ses Libertés établies par les Loix, elle fut soumise à la domination d’une Nation étrangère. Ses péchés ont attiré sur elle la verge de fer des Princes étrangers, dont la justice de Dieu l’a frappée, en sorte que tous les Etats du Royaume en ont ressenti les coups. La cupidité de dominer, qui ne connoît pas de Loi, s’étendoit par-tout.” *Mém.*, 16, vö. Eml., 298.

⁴⁴ „La Maison d’Autriche étant enflée de tant d’heureux succes de toute cette guerre, sa cupidité rompit sa barrière, et ses desirs conçus longtems auparavant sur la Hongrie, parurent premièrement dans les Lettres expédiées pour la convocation de la Diète de Presbourg,” *Mém.*, 57–58, vö. Eml., 323.

⁴⁵ „Abfuit a me ambitio et dignitatis majoris aut coronae acquirendae desiderium, sed eo non obstante regebat me vanum illud desiderium aut potius delectamentum contentationis propriae; de quibus fac me, quaeso, poenitere quantum oportet, ut misericordia tua adjutus satisfacere possim justitiae tuae; vere enim totius subsequentis vitae meae cursu vanis his *concupiscentiae* stimulis actus plurimas exercui morales virtutes, et regnum regens exercebam justitiam;” CP, 69, vö. Vall., 62–63.

bűnnek tartja, mivel az általa ösztönzött cselekedetek szerinte képmutatásból származtak.

c) Morálfilozófia

A harmadik nagy témakör, melybe Rákóczi gyakran bevonja a *cupiditas* motívumát a *Confessióban*, az erkölcsfilozófiai reflexiók. Ezek a megjegyzések tovább differenciálják a *cupiditas*nak tulajdonított sajátosságokat és funkciókat. Az egyik kedvelt gondolat a *cupiditas* és az önszeretet összekapcsolása, mely a mű egyik visszatérő motívuma. Az I. könyvben, az 1700-as év bécsi eseményeinek leírásában, József György nevű fiának születése után „házassága ellenére” megújult becstelenségei miatt vádolja magát. Asszonyok szerelmére vadászott, nem gyakorolta a jámborságot, szentségtörő módon élt a szentségekkel. Kijelenti, mivel az emberi szív szeretet nélkül nem képes létezni, Istent nem szeretve önmagát szerette, s mindazt, amit cselekedett, önmaga miatt tette. A *cupiditas* „átkozott magja” elrejtőzött szíve legbensőbb zugában, s hazugságra készítette az örök igazság színe előtt.⁴⁶ Itt jelenik meg először közvetlen formában a *cupiditas* szexualitással összefüggő konnotációja.

Hasonló önvádat fogalmaz meg a II. könyvben a dél-lengyelországi tartózkodás (1711) elbeszélése közben, itt azonban a *concupiscentia* kifejezést használja. A történet fonalát megszakítva közbeveti, előadott cselekedetei idején még nem szakadtak el kötelékei, melyekkel az önszeretet a haza, az e világi és házasságtörő szerelem fogságában tartotta, s a *concupiscentia* a hívságokhoz és a világi fényűzéshez láncolta.⁴⁷ A fejedelmek típusainak jellemzésében ugyanígy jár el. A vallás zablóját szétvető, Istent tagadó, magát világi tárgyakkal kielégíteni igyekvő fejedelem Rákóczi szerint vadászik a nők szerelmére, elrabolja őket a házasságból, elválíktólük, fölcseréli, elhajítja őket *concupiscentiájának* ösztönzése szerint.⁴⁸ Az utolsó három idézet mutatja, Rákóczi pontosan tisztában volt mindkét fogalom szexualitással összefüggő jelentésrétegével.

⁴⁶ „Non amavi ego te, o amor infinitus; et quia cor hominis sine amore subsistere nequit, te non amando me amavi; et sic vere quae feci, non propter te, sed propter objectum amoris mei feci, quod ille miser ego fuit. O *maledictum cupiditatis semen*, sic latuisti in intimis plicis cordis mei, et adhuc heri veritati aeternae mentiri me fecisti;” CP, 75, vö. Vall., 67.

⁴⁷ „Rupi ego filum narrationis meae hoc interjecto desiderio, plus tuo quam meo, quamvis et meo, quia per me facti; sed necdum tunc, dum recensita agebam, rupta fuerant vincula mea, quibus me amor ille proprius alligatum tenebat ad patriam, ad amorem profanum et adulterum, et *concupiscentia* ad vanitates et pompas mundi.” CP, 184, vö. Vall., 151.

⁴⁸ „Excudit unus religionis froenum, dicit in corde suo, non est Deus, et in mundanis objectis se satiare intendit; delectatur in regali fastu, instituit epulas, spectacula, choreas, et in exquisiti gustus vinis sepelire vergentes curas; mulierum pro lubitu sectatur amores, rapit et a sacrosancto matrimonii quoque nodo, separat, mutat, rejicit illas pro instinctu *concupiscentiae* suae;” CP, 190, vö. Vall., 156.

A XIV. Lajos miniszterének 1701 februárjában írt második levél kapcsán Rákóczi megjegyzi, semmit nem gyanított abból, ami rá várt, s hozzáteszi: a nagybőjtöt inkább a *cupiditastól*, semmint a szükségstől vezetve sok év óta elhanyagolta.⁴⁹ Az egyházi előírások megtartásában mutatott hanyagságát itt a *cupiditasnak* tulajdonítja. A grosbois-i kamalduli kolostorba történt elvonulás (1715) első évéről írva ismét gyarlósággal, hanyagsággal és tökéletlenséggel vádolja magát, s az Úr kegyelméért esedezik. Kijelenti, tudja, hogy a *concupiscentia* gyökerét nem lehet kitépni belőle, és az most is él benne.⁵⁰ Ez a szöveghely világosan mutatja, a két fogalom szerves részét alkotja Rákóczi önmagát vádoló és egyben önfelmentő stratégiájának.

A II. könyvben a fejedelmekhez fordul, s három csoportra osztja őket a váláshoz és a hithez fűződő viszonyuk alapján. A fejedelmek egyedüli tanácsadója Rákóczi szerint Isten, aki csak a szeretettől eltelt szívekben lakozik, s szeretet nélkül a lelkiismeret tanácsát kérni tévútra vezet. Ekkor ugyanis a *cupiditas* és az önszeretet (*amor ille proprius*) fogja irányítani a fejedelmet, és világosság helyett sötétség borul rá.⁵¹ Ugyancsak a II. könyvben a jaworóvi várbeli tartózkodás idején Sieniawska hercegnővel tartott titkos találkozók és a hozzá tett veszélyes utazások kapcsán Rákóczi saját hetvenkedéséről, hamis nagylelkűségéről és az emberek csodálatának megszerzéséről ír. Hozzáteszi: így csírázik minden emberi cselekedetben a *cupiditas*, sarjadzik önnön kiválóságunk szeretete, mely együtt születik az emberrel, és egész földi tartózkodásának idején vezére vagy útítársa.⁵² A II. könyv vége felé igen kedvező jellemzést ad önmagáról, s hozzáfűzi, az elmondottakban nincs nyoma a dicséret és a szépítés iránti *cupiditasnak*; amit írt, nem önmaga, hanem Isten dicsőítésére írta.⁵³

A III. könyvben a Drinápolyba utazás (1717) körülményei és ottani fogadásának tervezése kapcsán Istenhez fordulva megjegyzi, csak Ő tudja, a díszes fogadás

⁴⁹ „Nihil ego horum, quae me te disponente exspectabant, suspicatus, jejunium quadragesimale, a compluribus annis magis *cupiditate* quam necessitate inductus neglectum, in abstinentia carnum, non tamen ordinato ad mentem Ecclesiae jejunio, cum imminentibus festis paschalibus transegi Munkácsini;” CP, 104, vö. Vall., 83.

⁵⁰ „sed parce o Domine! pater misericordiae fragilitatibus negligentibus et imperfectioribus meis! novi quippe radicem illam *concupiscentiae* inseparabilem fuisse a me et adhuc subsistere in me.” CP, 254, vö. Vall., 208.

⁵¹ „consule tute conscientiam tuam, si illa repletus fueris, sed sine illa conscientiae tuae expetere consilium praesumptuosum esse scito et erroneum. *Cupiditas* enim et amor ille proprius reget illud, et lumen tuum erunt tenebrae.” CP, 164, vö. Vall., 135.

⁵² „Sic pululat in omnibus hominis actionibus *cupiditas*, sic germinat amor ille propriae excellentiae, qui nascitur cum homine et toto peregrinationis ejus super terram tempore vel dux vel comes itineris ejus est;” CP, 196, vö. Vall., 161.

⁵³ „Scio o Creator meus haec me coram te referre, tu quoque nosti haec prolata carere *cupiditate* laudis et fuco, nec ideo me haec scribere ut lauder, sed ut tu glorificeris;” CP, 247, vö. Vall., 203.

mellett felvonultatott érvei valódi okok voltak-e, vagy csupán az önszeretet és a *cupiditas* megnyilvánulásai, melyeket az ember nem képes megkülönböztetni egymástól Isten különleges kegyelme nélkül.⁵⁴ A kegyelem, a jócselekedetek és az üdvösség viszonyáról írva megjegyzi: eddigi életének vizsgálatával Isten azt bizonyította neki, hogy minden erkölcsi cselekedete, melyre eddig törekedett, ocsmány *cupiditas* volt, vagy üres hadonászás a levegőben. Ebből semmi nem maradt a számára, csupán a fájdalom a rosszul vagy lustán elvesztegetett idő miatt, amit üdvé kimunkálására kapott.⁵⁵ A két utolsó példa egyben mutatja a morálfilozófiai és a teológiai fejtegetések szoros kapcsolatát.

d) Teológia

Az I. könyvbe illesztett Ádám-elmélkedés második napi részében Rákóczi meghatározza a *cupiditas* és a bűn viszonyát. A kiválasztottnak újjá kellett születniük a Megváltóba vetett hit és a keresztség által, a bűnösökkel szemben azonban fennmarad Isten kárhozatra vonatkozó ítélete. A *cupiditas*, a bűn kovásza megmarad az igazakban is.⁵⁶ Az akarat kegyelemmel való együttműködésének kérdéséről szólva kifejti, noha az igazhitű elképzelés szerint bűnbe esett természetének állapotában az ember mindig a rosszra tör, a *cupiditas* a rosszat mégis a jó képében mutatja meg neki.⁵⁷ Ugyanezt a gondolatot variálja a III. könyv befejezésében. A *concupiscentia* minden bűnt és rosszat a jó, azaz a tisztas, a gyönyörködtető vagy a hasznos képében mutat be az emberi természetnek, amely azért vonzódik feléjük, mert rosszságukról csupán a kegyelem révén tud meggyőződni.⁵⁸

Ehhez közel álló gondolatmenetre épül a Magyarország állapotának leírásába illesztett fejtegetés az 1699-es év eseményeinek elbeszélése végén, ahol Rákóczi

⁵⁴ „Sed his omnibus non obstantibus, nonnisi tu scis Domine, num haec rationes verae fuerint, vel tantummodo representationis amoris illius proprii et *cupiditatis*, quas homo sine speciali tua gratia discernere nequit, et pro quibus, mihi ignotis, te cum omni humilitate deprecor.” CP, 282, vö. Vall., 234.

⁵⁵ „cum totius retroactae vitae meae examine demonstrare dignatus fueris mihi omnes actiones meas morales, quarum tam studiosus fui, vel *abominabiles* fuisse *cupiditates*, vel inanes ictus aëri inactos, ex quibus nihil mihi remansit, nisi dolor de male aut ociose dispenso tempore, quod ad operandam salutem dederas mihi.” CP, 365, vö. Vall., 301.

⁵⁶ „in omnibus electis tuis, quos renasci oportuit per fidem primum in venturum redemptorem, et per baptismum postmodum fontem regenerationis in sanguine filii tui, sed hoc non obstante subsistit condemnatio tua et regnum iustitiae tuae in reprobos et *cupiditas fermentum peccati* in iustis quoque permanet.” CP, 81–82, vö. Vall., 73.

⁵⁷ „quamvis secundum orthodoxam sententiam homo in statu naturae lapsae semper tendat in malum, tamen hoc ipsum malum ipsi sub specie boni repraesentat *cupiditas*,” CP, 379, vö. Vall., 312.

⁵⁸ „Omnia peccata et mala respectu legis tuae, o veritas aeterna, sub specie boni, id est vel honesti vel delectabilis vel utilis repraesentat illi *concupiscentia*, et ideo fertur ad illa, quae mala esse nonnisi per gratiam tuam potest sibi persuadere,” CP, 379, vö. Vall., 312.

a fával megszemélyesített *concupiscentia* képét alkalmazza. Szétszórtságait és sóvárgásait a *concupiscentia* fája legátkosabb gyümölcsseinek nevezi. Ezt a fát a bűn plántálta belé, és az akaratóval sarjadt föl, ami által Istennel és önmagával egyaránt szembekerült. A *concupiscentia* súlya (*pondus*) – kedvelt augustinusi allúzió –, amivel eltávolodott Istentől, ő maga, aki azt cselekszi, amit nem akar, vagy amiről azt hiszi, hogy nem akarja.⁵⁹ A *concupiscentia* eredete tehát Rákóczi elképzelése szerint a bűn, másfelől maga a *concupiscentia* is további bűnök forrása. Másutt ugyanezt a gondolatot a kegyelemmel összefüggésben variálja: a kegyelem elvész vagy azonnal, amint a *concupiscentia* megszüli a bűnt, ami megteremti a lélek halálát, vagy lassanként, a tunya élet, a közöny folytán, ami tisztátalanságot olt belénk.⁶⁰

Az I. könyvbe illesztett Ádám-elmélkedés elején Rákóczi kijelenti, Ádámot tökéletes emberi teremtménynek tekinti, akire az ártatlanság állapotában nem nehezedik a *concupiscentia* súlya. Ezért nem érti, fejtegeti, miért volt hajlandó inkább hinni az asszonnak, mint Istennek.⁶¹ A bűnbe esett emberben a *concupiscentia* léte szükséges, hogy Isten igazolva legyen beszédeiben.⁶² A II. könyvben az önszeretetről meditálva felteszi a retorikai kérdést: miért akarta Isten, hogy megmaradjon az emberben ez a rossz, a *concupiscentiának* ez a hatalma, melynek büntetésétől Krisztus halála által megszabadította az embert, és nem pusztította ki benne a magját?⁶³

⁵⁹ „Offero interea quoque tibi omnes dissipationes et aviditates meas, quibus me visitas, hi sunt enim soli pessimi fructus arboris *concupiscentiae* meae, quam peccatum plantavit in me, et haec me volente quoque pullulat; hinc posuisti me contrarium tibi, et gratia tua fecit me quoque esse contrarium mihi; sed quid dico, non ego mihi sum contrarius, sed tu in me pugnas contra me; amor enim, quo feror ad te, tu ipse es; et *pondus concupiscentiae*, quo retrahor a te, ille ego, qui facio; quod nolo vel quod nolle credo;” CP, 68, vö. Vall., 61–62. Augustinus a „*pondus cupiditatis*” fogalmat használja, I. *Confessiones*, XIII,VII,8. Vö. „*Pondus meum amor meus; eo feror, quocumque feror.*” Augustinus, *Confessiones*, XIII,IX,10.

⁶⁰ „Amittitur autem haec [ti. gratia] aut subito dum *concupiscentia* parit peccatum, quod generat mortem animae aut sensim sine sensu per vitam tepidam, per negligentias quae impuritates inducunt in nos,” CP, 200, vö. Vall., 164.

⁶¹ „illumina me, quaeso, ut intelligam. Considero Adam creaturam hominem perfectum, in statu innocentiae omni perfectione naturae humanae plenum, non pondere *concupiscentiae* praegravatum, et propterea ignoro, cur mulieri potius quam tibi credere maluerit?” CP, 78, vö. Vall., 70.

⁶² „Oportet esse *concupiscentiam* in homine, ut justificeris in sermonibus tuis, et vincas cum judicaris.” CP, 76, vö. Vall., 67. Vö. Zsolt 50,6.

⁶³ „Sed, o sapientia aeterna, liceat mihi tantisper indagare, cur hoc malum, hanc potestatem *concupiscentiae*, a cujus poena nos liberasti per mortem tuam, adhuc remanere volueris in homine et semen ejus non deleveris in eo;” CP, 196, vö. Vall., 161.

Az önszeretet ellentéte Isten szeretete, amit Rákóczi – Augustinus nyomán⁶⁴ – többször szembeállít a *cupiditas* fogalmával. Velencei tartózkodása (1693) kapcsán arról elmélkedik, hogy az ember nem vehet magára egyformán két terhet, Isten szeretetének és a *cupiditas*nak a terhét, s nem tehet semmit anélkül, hogy az egyik vagy a másik túlsúlyba ne kerülne. Kijelenti: meggyőződött arról, hogy az ész irányítása alatt véghezvitt minden cselekedetében a *cupiditas* volt túlsúlyban.⁶⁵ A szabadságharc alatt tanúsított magatartása miatt hosszan vádolja magát, majd ettől elvonatkoztatva, három állapotban lévőnek mondja az embereket: a bűn, a közöny és az igazság állapotában lévőnek. Ezután felidézi a mérleg szemléletes képét, mondván: míg a bűnös és a közönyös ember a *cupiditas* serpenyőjébe ömleszti bűneit, az igaz ember arra törekszik, hogy feltöltse a szeretet serpenyőjét. Mindenkinek az utóbbi állapotra kell törekednie; mindig rettegve kell tekintenie a *cupiditas* serpenyőjére, és nem szabad hinnie, hogy eleget tett a másakra. Míg ugyanis az előbbire a saját és a mások bűneit egyaránt ráteheti gyarlósága miatt, a szeretet serpenyőjére csak akarattal és szándékosan lehet rátenni a jót.⁶⁶

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

⁶⁴ „ita certum habebam esse melius tuae caritati me dedere quam meae cupiditati cedere;” Augustinus, *Confessiones*, VIII,V,12; „Fecerunt itaque civitates duas amores duo, terrenam scilicet amor sui usque ad contemptum Dei, caelestem uero amor Dei usque ad contemptum sui.” Augustinus, *De civitate Dei*, 14,28.

⁶⁵ „Sic est, o Domine, non diffiteor; tua enim gratia me agnoscere fecit duobus non trahi ponderibus, amoris tui et *cupiditatis*, nec posse quid agere hoc vel illo non praeponderante. Ignoravi, quid debeam amori tuo; evidens ergo est, et vere convictus sum in omnibus actionibus meis ab usu rationis patrat *cupiditatem* praeponderasse;” CP, 35, vö. Vall., 35.

⁶⁶ „Omnis homo vel in statu peccatoris, vel tepiditatis, vel justus positus est; peccator in *scutellam cupiditatis*, ut potius dixerim iniquitatis, effundit pondera, quibus aggravata dum praefixum misericordiae tuae terminum excedit, rides in interitu ejus; tepidus fragilitatis culpas huic continuo imponit et bonorum operum pondera in oppositam *scutellam* inferre negligit, et sic in statu praecipitii et proximi praepondii est; justus autem, quamvis fragilitatis, a qua in hac vita nemo exemptus esse potest, culpas saepe in praefatam *cupiditatis scutellam* quodammodo inadvertenter cadere sinat, continuo tamen in id intendit, ut *scutellam* charitatis accumulet, posteaquam gravitate ponderum actuum poenitentiae gratia tua adjutus primum baptismatis balancem restaurasset; et hinc evidens est, debere quemlibet tendere ad hunc statum, qui perfectionis humanae est; oportet, ut *cupiditatis scutellam* semper tremens respiciat, et in alteram nunquam se satis imponere posse credat; in illam enim fragilitate inductus plurima ignorans quaeque et propria et aliena impondere potest peccata, in hanc nihil boni nisi volenter et intendendo referre valet.” CP, 168, vö. Vall., 138–139.

révén újulhat meg. Az Isten által a szívbe költöztetett szeretet győzi le a *concupiscentiát* az emberben.⁶⁷

A bécsújhelyi börtönből történt szökést (1701) követő podolini tartózkodás és a hazugsággal történt szállásszerzés elbeszélése után Rákóczi Isten vele gyakorolt irgalmáról medítál. Irgalma nagyságát Isten azzal mutatta meg, hogy megkegyelmezett neki, míg ő önmagának, romlott természetének, gyöngeségének, rosszaságának és végül a *concupiscentiának* szentelve magát ingerelte őt, és kihívta igazságosságát.⁶⁸

A III. könyv teológiai fejtegetéseiben Rákóczi többször foglalkozik az akarat-szabadság és a kegyelem kérdésével, s kétszer is tematizálja *cupiditas* és szeretet ellentétét. Kéri, maradjon távol tőle az emberi gőg képzelgése. Az akarat szabadsága nem létező gondolati entitás, mert akkor nem kellene különbséget tennie a szeretet és a *cupiditas* között, és mint ilyennek, nélkülöznie kellene a jó és a rossz minden fogalmát.⁶⁹ Isten irgalma nem kényszerít jócselekedetre, állítja Rákóczi, de az akarat természettől fogva a *cupiditas* foglya, az szab törvényt az embernek, amit gyakran akarata ellenére követ. Az irgalom azonban képes feloldani a *cupiditas* bilincseit, Isten saját szeretetének igáját helyezi az ember nyakába, és gyakran akarata ellenére is a javára vezeti.⁷⁰

A szabadság, a bűn és a kegyelem viszonyáról Rákóczi kifejti, a kegyelemnek megvannak a maga fokozatai, és a bűnnek megvan a mértéke. Ha valaki állhatatosan kitart mellettük, a szeretet és a *cupiditas* súlya úgy vonzza, hogy bár képes ellenállni, mégsem áll ellen soha.⁷¹ A jó hajlam, a tisztességet és nagylel-

⁶⁷ „Et his tam miro ordine institutis patet igitur non potuisse aboleri *concupiscentiam*, quia subsistit corpus, quod reparari nequivit, nisi in futuram resurrectionem, [...] sic manifestatur virtus tua in infirmitate, per quam charitas plantatur in cordibus nostris, quae subijcit in nobis *concupiscentiam*,” CP, 198–199, vö. Vall., 163.

⁶⁸ „Sed tu quam bonus et quam misericors fueris in me; [...] tu parcendo demonstrasti magnitudinem miserationum tuarum, dum ego mihimet ipsi et perversitati naturae, fragilitati, malitiae, denique *concupiscentiae* deditus irritabam te, et provocabam justitiam tuam.” CP, 129, vö. Vall., 103.

⁶⁹ „Phantasma est superbiae hominis illud, quod tantarum disputationum praebet argumentum, quod procul abesse peto a me; ens rationis non existens est illud arbitrium hominis ita conceptum, uti liberum exprimit; tunc enim indifferens deberet esse inter charitatem et *cupiditatem*, et omni conceptu boni ac mali qua talis carere;” CP, 333, vö. Vall., 275.

⁷⁰ „Non cogit te misericordia Dei ad beneficiendum. Sed si de natura sua voluntas tua captiva est, *cupiditatis*, et illa legem tibi imponit, quam saepe invitatus sequeris, cur hunc agendi modum in Deo super te miserente non agnoscis, dum solutis *vinculis cupiditatis* tuae, suave jugum amoris sui imponit tibi, et sic in bonum tuum invitum quoque saepe trahit te.” CP, 361–362, vö. Vall., 298.

⁷¹ „habere gratias suos gradus et peccatum mensuram, in quibus cum quis perseverat, ita per charitatis aut *cupiditatis* trahitur pondera, ut quamvis resistere posset, non tamen nunquam resistat,” CP, 362, vö. Vall., 298.

küségét kedvelő lélek a *cupiditas* kizárásával cselekszik, hogy ne legyen bűnös.⁷² Az 1719. év elején, felesége Lengyelországból való kiutasításának hírére Rákóczi a nagyvezér segítségét kérte, a válasz azonban a segítség elhalasztását közölte vele. Ezzel kapcsolatban megjegyzi, a kegyelem jele, hogy Isten nem engedi felsarjadni a *cupiditas* egyetlen magvát sem anélkül, hogy meg ne zavarná.⁷³

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

⁷² „sed o Domine quis dicet ipsam bonam indolem, honestatis et magnanimitatis amantem animum, quae illas exclusa *cupiditate* agunt (ut non sint peccaminosae),” CP, 362, vö. Vall., 298.

⁷³ „signum est quippe gratiae tuae, quod sordes faeces has animae meae repraesentent mihi, et quod nullum *cupiditatis* germen pullare sinas, quin non confundas,” CP, 317, vö. Vall., 263.

A politico-morális értekezések tanúsága

A *Réflexions* és a *Tractatus cupiditas-* és *concupiscentia*-fogalmának együttes tárgyalását elsősorban az indokolja, hogy a két mű tartalmilag szorosan összetartozik, és részben egymásra épül. Közvetlenül egymás után, 1722-ben és 1722–1725 között keletkeztek, s forrásaik is részben azonosak. Rákóczi mindkettőben a saját tapasztalatait egyesíti az olvasmányokból merített gondolatokkal, érvelési mintákkal. Míg a *Réflexions* a világi udvariassággal szembeállított, az isteni és a felebaráti szeretetre épülő keresztény udvariasság (*politesse*) lényegét fejt ki, a *Tractatus* az abszolút monarchia keretében működő ideális politika elveit, erkölcsét és filozófiáját foglalja össze bibliai alapokon, kiegészítve a keresztény fejedelem ideális képével.⁷⁴ A két mű együtt mutatja be Rákóczi politikai és erkölcsi gondolkodását, s mindkettő egy janzenista színezetű, szigorú keresztény morálra alapozott politikai felfogást képvisel. Rákóczi arra vállalkozott, hogy megkísérelje összeegyeztetni az abszolutizmust a rendi felfogással a paternális keresztény uralkodás eszméjének jegyében. Míg a *Réflexions* elsődleges címzettjei a saját fiai, a *Tractatus* latin nyelvű változatát elsősorban a magyar nemességnek, a francia változatot – fiain kívül – a művelt európai közönségnek szánta. A két mű közös fő forrása Bossuet *Politique tirée des propres paroles de l'Écriture Sainte* (1709) című munkája, a fejedelmi abszolutizmus bibliai alapokon álló apológiája. Erkölcsi tekintetben Rákóczi iránymutatónak tekintette, de politikai téren nem mindig követte, mint például a társadalom és a hatalom viszonyának, az ideális államformának, a hódítás jogának és az ellenállási jognak a kérdéseiben. A bibliai, augustinusi ösztönzés mellett mindkettőben megragadható a janzenista bibliamagyarázat és erkölcsstani irodalom hatása. A janzenista felfogáshoz közel álló közös gondolat a politika és az erkölcs összeegyeztetésének szükségessége a benső vallásosság alapján.

A *Réflexions* egyik fő tétele, hogy a társadalmi egyenlőtlenséget a *cupidité* vezette be az emberi társadalomba, s ennek következtében alakultak ki a nemesség és a közrend közti különbségek. E gondolatot Rákóczi számos formában variálja. A *cupidité* szerinte a bűn következménye, míg a tisztaságok, címek, méltóságok és gazdagság utáni törekvés a *cupidité* gyümölcse.⁷⁵ A nem az isteni igazsá-

⁷⁴ A két értekezés *Testament politique et moral du prince Rakoczi* címen 1751-ben jelent meg hágai impresszummal Párizsban, két kötetben, kiegészítve Rákóczi rövid életrajzával és különféle dokumentumokkal. Az 1984-es kritikai kiadás ezt követi a két mű együttes kiadásával: *Test*.

⁷⁵ „La *cupidité* est le fruit du péché, et la recherche des honneurs, des titres, des dignités et des richesses, est le fruit de la *cupidité*.” *Test.*, Réfl. 22/17–19, vö. Gond. 336/18–19; „On sçait l’origine des titres, dignités, et des charges; chaque degré a ses différentes distinctions et éclats, par où ils sont devenus les objets de la *cupidité* des hommes, par la possession desquels ils sont sensés d’une condition egale ou inegale.” *Test.*, Réfl. 22/32–35, vö.

gosságon alapuló udvariasságot a *cupidité* által sugallt hitványságnak nevezi.⁷⁶ Az udvarokban szokásos udvariasságról szóló fejezetben kifejti, a keresztény fejedelmeket a nép iránti szeretet kötelezi udvarok tartására, nem a hiúság és a *cupidité*.⁷⁷ A fejedelem háza népéről szólva figyelmeztet, a fejedelemnek a lehető legkevésbé kell terhessé tennie udvaroncainak a szolgálatot, mert ha másként cselekszik, a *cupidité* irányítja.⁷⁸

Az udvari emberek fejedelmükkel szembeni udvariassága kapcsán Rákóczi nagy, sáros, de zöld és pázsittal benőtt mocsárhoz hasonlítja a fejedelmi udvart, melyen nád nő. A hasonlat értelmezésében kifejti, a pázsit az érzékek bővülését, a nádszálak a hívságok között nevelkedett világi embereket jelölik, akiket a szenvedélyek és a *cupidité*s mozgatnak.⁷⁹ A fogalom többes számú használata egyedül itt fordul elő a műben. A keresztény udvari emberrel is megtörténhet, hogy gyarlósága vagy gonoszsága miatt megtéved, s a *cupidité* és a világi udvariasság elveit követi.⁸⁰

A fejedelem kötelezettségeinek megtartásáról szól Rákóczi az utolsó fejezetben. Figyelmeztet, ha a szeretetet és az igazságosságot mint a keresztény udvariasság célját tekintjük, az állam érdeke nem változik, de ha diadalmaskodni hagyjuk az emberek *cupidité*jét és józan értelmét, ugyanez az érdek a körülményeknek

Gond. 335/33–36; „les richesses, le faste, la grandeur, et les vains titres sont des phantomes que la *cupidité* des hommes a attachée à cette meme noblesse, comme on a deja dit.” *Test.*, Réfl. 79/8–9, vö. Gond. 392/8–10.

⁷⁶ „Mais malheur à la politesse qui n’est pas fondée sur la justice deue à Dieu, car alors elle n’est plus qu’une lacheté suggerée par la *cupidité*.” *Test.*, Réfl. 39/12–14, vö. Gond. 352/15–16.

⁷⁷ „Rassemblons toutes ces qualitez et considerons le devoir de chacune, nous verrons que l’exécution de ce meme devoir, a introduit les charges et les dignités et l’étendue de la dilection envers les enfans et brebis a obligé et oblige les Princes chretiens d’avoir des cours, non la vanité et la *cupidité*.” *Test.*, Réfl. 41/19–23, vö. Gond. 354/27–32.

⁷⁸ „Si le Prince agit par motif de charité, en pere, en pasteur, et en frere, il faut qu’il rende le service le moins dur qu’il peut à ses domestiques; car en agissant autrement il ne faut pas douter qu’il n’agisse par *cupidité*.” *Test.*, Réfl. 44/38–41, vö. Gond. 358/6–9.

⁷⁹ „Developons cette comparaison et appliquons la au sujet, nous verrons que la pelouse verte nous representera fort bien l’enchantement des sens, les roseaux nous marqueront ces hommes mondains elevez dans des vanités, et toujours agités par les passions et par les *cupidités*.” *Test.*, Réfl. 75/4–7, vö. Gond. 388/14–16.

⁸⁰ „à changer de conduite à moins que par sa fragilité ou par sa malice, il ne s’égare, et ne se detourne pour suivre les susdites maximes de la *cupidité* de la politesse mondaine.” *Test.*, Réfl. 76/1–3, vö. Gond. 389/10–13; „mais si au lieu de la charité, la *cupidité* domine en luy, il ne reconnoit, ni il n’est porté à corriger sa faute.” *Test.*, Réfl. 76/8–9, vö. Gond. 389/18–19.

megfelelően módosul.⁸¹ A nép üdve gyakran szolgál a *cupidité* ürügyéül.⁸² Bírálja a világi politikusokat, akik szerint a nép üdve a legfőbb törvény, de ez az igazság arra jó nekik, hogy a legigaztalanabb szándékaikat megfűszerezzék. A nép nyugalmát a *cupidité* által diktált eszközök használatával, a szeretet elveinek kizárásával keresik, miközben üdvösségének ürügyén háborúkkal és adókkal elszegényítik.⁸³ A józan értelem Rákóczi szerint túlságosan vak ahhoz, hogy felismerje: a különböző kormányformákat csak a szeretet teheti boldoggá, ahogy egyedül a *cupidité* teheti őket zsarnokivá.⁸⁴ A keresztény udvariasság elveit a *cupidité* ezerféle módon megrontja. Isten szelleme nélkül a legtudósabb teológusok is tévedhetnek, mert a *cupidité* különféle álcákat ölt azokban az esetekben, amelyek a fejedelmek kötelezettségeire, szerződéseire, ígéreteire és esküire vonatkoznak.⁸⁵ Befejezésül hangsúlyozza, az előadott gondolatok homályosnak és merő okoskodásnak tűnhetnek a világiak szemében, mert a *cupidité* által kialakított általános szokás sötétbe borítja elméjüket.⁸⁶

A *cupidité* mellett mindössze négy alkalommal használja Rákóczi a *concupiscence* terminust, mégpedig csaknem kizárólag a nőknek kijáró udvariasságról szóló fejezetben, a házasság összefüggésében. A házasság szerinte a férfit egyetlen nőhöz köti, és az isteni elrendelés folytán a nő a férfi fele lesz. Ez a szentség a *concupiscence* féke kellene, hogy legyen, egyetlen lényhez rögzítve és kapcsolva

⁸¹ „car lorsqu'on regarde la charité et la justice comme le but de la politesse chretienne, l'interet de l'Etat ne varie pas, mais aussi lorsqu'on laisse prevaloir la *cupidité* et la prudence humaine, ce meme interet varie à mesure que les conjonctures changent.” *Test.*, Réfl. 84/28–32, vö. Gond. 397/29–32.

⁸² „Le salut du peuple sert souvent de prétexte à la *cupidité*.” *Test.*, Réfl. 97/4–5.

⁸³ „Le salut du peuple est la souveraine loy, disent ordinairement les politiques mondains, et cette verité leur sert à assaisonner les plus injustes desseins. Cette verité, dis-je, les porte à chercher la tranquillité publique, mais comme ils emploient des moiens dictés par la *cupidité*, à l'exclusion des principes de la charité, cette tranquillité devient pour eux une espece de pierre philosophale, dans la recherche de laquelle on apauvrit le peuple, dont on pretexte le salut, par les guerres et par les impots, et on passe la vie dans cette recherche sans parvenir à son objet.” *Test.*, Réfl. 86/12–19, vö. Gond. 399/9–16.

⁸⁴ „la prudence humaine est trop aveugle pour discerner, qu'il n'y a que la charité qui puisse rendre tous ces differens gouvernemens également heureux, comme ce n'est que la *cupidité* qui puisse les rendre tyranniques.” *Test.*, Réfl. 87/19–22, vö. Gond. 400/15–17.

⁸⁵ „Telles sont les maximes de la politesse chretienne, que la *cupidité* deguisée en mil manieres, corrompt d'ordinaire, et les plus sçavans theologiens se peuvent meprendre sans l'esprit de Dieu, lorsqu'on les consulte sous ces differens masques que la *cupidité* adopte dans les cas qui regardent les engagemens, les traités, les promesses solennelles et les sermens sacrés des Princes,” *Test.*, Réfl. 87/32–37, vö. Gond. 400/27–32.

⁸⁶ „Ces reflexions pourront paroître vagues et pleines de speculations aux yeux des mondains, car l'usage commun que la *cupidité* a etabli, couvre de tenebres leur entendement,” *Test.*, Réfl. 88/9–11. vö. Gond. 401/6–8.

a férfit, akivel törvényesen élhet.⁸⁷ Ha a heveség megmarad az egyik félben és elcsitul a másikban, a gyanakvás, a szemrehányások és a féltékenység olyan gyötrelmeket okoznak, amelyekhez csak a pokol kínjai hasonlíthatók. Ilyenek általában a *concupiscence* miatt kötött házasságok, de – teszi fel a kérdést Rákóczi – vajon a politikai okokból kötöttek jobban sikerülnek-e?⁸⁸ Egy gazdag öreg nőt feleségül venni, akivel reménység szerint csak néhány évig kell élni – az ilyen megfontolások teljesen ellentétesek a házasság intézményével, mert nem kapcsolatosak sem a gyermeknemzéssel, sem a *concupiscence* megfékezésével. Ahogyan ugyanis az öreg feleség kezd visszatetszővé válni, olyan mértékben kezdenek tetszeni a többi nők, s végül a férfi átadja magát a törvénytelen *concupiscence*-nak.⁸⁹ Az idézett szöveghelyek tanúsága szerint Rákóczi a *concupiscence* fogalmát szorosan összekapcsolta az érzékek, azon belül a szexualitás szférájával a műben. A terminus ettől a gondolatkörtől független, egyetlen további előfordulása az udvari emberek fejedelmükkel szembeni udvariasságáról szóló fejezetben található, ahol Rákóczi az önszeretettel állítja párhuzamba, s nincs jelen a szexuális konnotáció. Kijelenti, a világi udvariasság a színlelés művészete, s egy kereszténynek rettegnie kell ezektől a maximáktól, annyira ellentétesek a vallás szellemével: a *concupiscence*-ra és az önszeretetre épülnek.⁹⁰

A *Tractatus de potestate* latin szövegében – egyetlen kivételtől eltekintve – kizárólag a *cupiditas* fogalmát használja Rákóczi. Az igaz értelem (*recta ratio*) hatalmáról szóló első részben külön fejezetben értekezik a *cupiditas* által az embernek adott hatalomról,⁹¹ s alig van olyan fejezet, melyben ne fordulna elő a fogalom. A *cupiditas* hatalmának Rákóczi szerint Isten szolgáltatta ki az embert büntetésként, aki a bűnbeesést követően csak ennek sugallatára tudott cselekedni. A *cupiditas* elhomályosította az igaz értelem két törvényét: hogy az ember úgy cselekedjék másokkal, ahogyan szeretné, hogy vele cselekedjenek, és ne tegyen olyat másoknak, amit nem szeretne, hogy neki tegyék (vö. Mt 7, 12). Megismétli, a *cupiditas*

⁸⁷ „Le mariage attache l’homme à un individu des femmes, et par l’ordination divine meme une femme devient la moitié de l’homme. Ce sacrement devroit etre le frein de la *concupiscence*, en fixant et attachant l’homme a un objet dont il peut user legitimentement.” *Test.*, Réfl. 37/28–31, vö. Gond. 350/29–31.

⁸⁸ „Tels sont d’ordinaire les mariages contractés par la *concupiscence* de la chair; mais la politique reussit-elle mieux?” *Test.*, Réfl. 38/21–22, vö. Gond. 351/23–24.

⁸⁹ „Une telle epouse, une vieille riche en esperance de ne vivre avec elle que peu d’années; ces veues sont tout à fait opposées à l’établissement du mariage: car elles ne regardent ni la generation des enfans, ni l’amortissement de la *concupiscence*, parce qu’à mesure que sa vieille femme commence à luy déplaire, les autres commencent à luy plaire, et enfin il s’abandonne à la *concupiscence* illegitime.” *Test.*, Réfl. 38/34–39, vö. Gond. 351/35–40.

⁹⁰ „La politesse mondaine est un art de deguisement, un chretien doit fremir de ces maximes, tant elles sont opposées à l’esprit de la religion: elles sont etablies sur la *concupiscence* et sur l’amour propre,” *Test.*, Réfl. 73/40–41–74/1–2, vö. Gond. 387/7–9.

⁹¹ „Caput II. De potestate homini a cupiditate data”, *Test.*, Tract. 101, vö. Ért. 405.

önszeretet, mellyel az ember jobban kezdte szeretni önmagát, mint az igazságot, a parancsolatokat és magát Istent; törvénytelen és bitorolt hatalom, melyből az élet bűnös gőgje fakadt.⁹² Állításai igazolására Péter és János apostolokra hivatkozik.⁹³ Istentől eltávolodva az ember az igaz értelem hatalma helyett a *cupiditas* hatalmába került.⁹⁴ Az ezt követők a megrontott természet állapotában sokkal többen vannak, mint az igaz értelem szerint, azaz erkölcsileg helyesen élők.⁹⁵ A közügyekben a *cupiditas* és az önszeretet a nép szeretetét és elismerését keresi, s mivel nem mer igazi képében mutatkozni, a becsület és az erény, azaz az igaz értelem köntösét ölti magára. Az emberek így saját hajlandóságuk ellenére olyan törvényeket alkotnak, amelyeknek a *cupiditas* a magánéletben ellene szegül.⁹⁶ A gőg és a *cupiditas* hozta magával a törekvést a tulajdonra.⁹⁷

⁹² „quam magna poena inflictă est ei, quia traditus est ipsemet potestati *cupiditatis* suae, et haec fuit lex peccati, ut nimirum prout in peccando fecit, ita nec amplius in conductu vitae suae et in opere suo viribus suis naturalibus agere posset, nisi ex dictamine et suggestionē sensualitatis et *cupiditatis* suae. Recta ratio hominis voluntatem sub duabus illis legibus continere debuerat: ut alteri faceret, quod sibi fieri vellet, nec faceret eidem, quod sibi fieri nollet. Sed hanc rectae rationis legem *cupiditas* ita obscuravit, ut secundum illam non nisi Paucitas Patriarcharum et Electorum DEI vixerit post peccatum primi hominis; sed *cupiditas*, amor ille proprius, quo se homo amare coepit plus, quam iustitiam, mandatum, quin et ipsummet DEUM, dedit illi potestatem, sed illegitimam ac usurpatam, omnia agendi pro semetipso, et haec est illa criminosa superbia vitae, quae per hunc modum agendi usurpat Potestatem ipsiusmet DEI et Creatoris,” *Test.*, Tract. 101/8–20, vö. Ért. 405/20–34.

⁹³ „Dum ergo Apostolus dicit, omnem potestatem esse a DEO, intelligis legitimam potestatem a DEO hominibus datam, non illegitimam; quam superbia vitae, amor proprius, denique *cupiditas*, infelix fructus peccati dedit hominibus, cui resistere nos docet Spiritus Sanctus per Petrum et Joannem Supremae Potestatis consilio dicentes:” *Test.*, Tract. 101/24–28, vö. Ért. 405/40–41–406/1–3. Vö. Róm 13,1.

⁹⁴ „sed postquam licentiose agens, veram libertatem quoque suam (ab oboedientia DEI recedens) amisisset, in vicem potestatis rectae rationis (cui subesse debuisset) in potestatem *cupiditatis* suae seipsam subiecit.” *Test.*, Tract. 102/9–12, vö. Ért. 406/32–34.

⁹⁵ „quod quamvis longe plures homines reperiantur, qui potestatem *cupiditatis* sequuntur in conductu vitae suae, quam qui secundum rectam rationem (id est moraliter virtuose) vivunt,” *Test.*, Tract. 104/13–16, vö. Ért. 409/4–6.

⁹⁶ „reperimus rationem, quod nimirum *cupiditas* violentius agat in homine in privatis actionibus; ratio recta, Virtus, honestas semper praefertur in publicis actibus, in quibus ipsa *cupiditas* et amor proprius (siquidem Populi aestimationem amoremque sectatur, aut iudicium ejus veretur) non audet se monstrare nude, sed pallium honestatis, virtutis seu rationis rectae assumit, et sic saepe invite, contra inclinationem propriam fertur testimonium veritati in publico, legesque conduntur, quibus refragatur *cupiditas* in privato.” *Test.*, Tract. 104/27–34, vö. Ért. 409/22–29.

⁹⁷ „talis enim debuisset esse possessio terrae, si superbia et *cupiditas* proprietatem possessionis non induxisset affectandam: Domini est enim terra,” *Test.*, Tract. 106/13–15, vö. Ért. 412/25–29. Vö. Zsolt 23,1.

Ezután Rákóczi ószövetségi példák sorával szemlélteti a *cupiditas* működését. Egyedül Noé és utódai, Sém egyenes leszármazottai maradtak hűek Istenhez, akik egyetlen emberi hatalomnak sem vették alá.⁹⁸ A *cupiditas* hatalmát a Biblia szerint Nimród gyakorolta először, mivel jogtalanul ragadta magához az uralmat a többi ember fölött.⁹⁹ A fáraó a *cupiditas* és a hamis előrelátás sugallatára kezdte üldözni Izrael népét. Mózes föllépése bíróként – amikor agyonütött egy egyiptomit, aki megvert egy zsidót (Kiv 2,11–14) – arra int, hogy meg kell különböztetni a *cupiditas* hatalmát az igaz értelemétől.¹⁰⁰

Az isteni és az emberi törvény tekintélyéről szóló fejezetben található az egyetlen szöveghely a műben, ahol az első ember bűnéről írva Rákóczi együtt, *et* kötőszóval összekapcsolva, a *pravus* jelzővel ellátva, felsorolás keretében használja a *cupiditas* és a *concupiscentia* fogalmakat.¹⁰¹ Ez mutatja, hogy valamilyen megkülönböztette őket egymástól. Ugyanebben a fejezetben az igaz értelem tiszta vizeiről ír, amelyek szükségképpen a *cupiditas* medrében folynak, mivel az értelem elgondolásait csak az érzékek válthatják tette. Ha a *cupiditas* jó, az igaz értelem vizei tiszták lesznek, ha viszont rossz, a sár elkeveredik a vízben, és zavarossá teszi. A *cupiditas* önmagában – amennyiben *potentia concupiscibilis* – ártalmatlan (*simplex*), és egyedül az határozza meg, hogy a jóra vagy a rosszra törekszik-e a cselekedetekben. A jóra azonban csak az isteni kegyelem tudja irányítani.¹⁰² Itt tehát a *concupiscibilis* jelző társaságában, melyet másutt is használ Rákóczi, újra feltűnik a *cupiditas* potenciális jóságának, illetve ártalmatlanságának gondolata.

⁹⁸ „Noe [...] et successores ejus [...] in linea recta Sem, nulli alteri potestati humanae subiecti fuerunt, in ceteris regnante cupiditate;” *Test.*, Tract. 103/22–23, vö. Ért. 408/9–11.

⁹⁹ „Primam vim coactivam non rectae rationis, sed cupiditatis exercuisse dicitur Nimrod arrogando sibi potestatem super alios.” *Test.*, Tract. 105/11–13, vö. Ért. 410/11–14.

¹⁰⁰ „sed quam primum legi naturae derogans Pharaon, cupiditatis et falsae prudentiae suae dictamen secutus, populum affligere coepit, [...] Qui potestatem cupiditatis a potestate rectae rationis non distinguentes, nulli potestati posse resisti docent, inquirant: quo jure et qua auctoritate Moyses se erexit in iudicem,” *Test.*, Tract. 107/26–32, vö. Ért. 412/39–44–413/1.

¹⁰¹ „primus homo per peccatum a DEO recedens ad propriam voluntatem sibi potestatem quodammodo super semetipsum dedit, servus peccati et propriae voluntatis, proprii amoris, pravae concupiscentiae et cupiditatis suae factus est, et ideo non amplius habet potestatem super semetipsum ad operandum bonum salutare” *Test.*, Tract. 119/11–12, vö. Ért. 425/29–33.

¹⁰² „Aquae rectae rationis sunt purissimae, sed exigente ipsa natura hominis habent pro alveo cupiditatem, quia rationis conceptus debet in actum produci per sensus, quorum si fuerit bona cupiditas, aquae rectae rationis erunt purae, si autem cupiditas fuerit mala, hoc caenum turbabit aquas se illis miscendo. Cupiditas enim per se, in quantum est potentia concupiscibilis, est simplex, nec nisi ab objecto determinatur ad bonum vel ad malum in actionibus humanis, ad bonum autem non, nisi per gratiam DEI determinatur in operibus spiritualibus seu salutiferis.” *Test.*, Tract. 122/43–47–123/1–3, vö. Ért. 429/45–430/1–6.

A törvények végrehajtó hatalmáról szóló fejezetben Rákóczi kifejti, a *cupiditas* hatalma sok bajt okozott az emberi társadalomban, és megteremtette a többiekén való uralkodás vágyát. Miután Isten kihozta népét az egyiptomi szolgaságból, Mózes az igaz értelem tanácsát követve a vénekre és a teljes megfontoltsággal bíró emberekre bízta az ítélkezést.¹⁰³ A királyi hatalom és Isten népe királyainak kormányzása kapcsán Rákóczi kifejti a fejedelem és a király különböző jellegét. Úgy véli, királyt kérni azt a szándékot jelentette, hogy az igaz értelem hatalma helyett a *cupiditas*ét vállalják.¹⁰⁴ Bossuet-re hivatkozva kijelenti, a királyi nevet és hatalmat a népben meglévő *cupiditas* adta.¹⁰⁵ A király joga ellentétes az igazi fejedelmi kormányzással és az igazi köztársasággal, melyről Sámuel követően minden az egyénre szállt, s ahogy előre megjövendölte, kialakult a *cupiditas* uralma.¹⁰⁶ Míg Dávid és az ő példáját követők készséggel alávetették magukat Isten ítéleteinek, a *cupiditas* által vezetettek el akarják nyomni a népet, s amikor az felkel, a fegyver jogán akarnak uralkodni rajta.¹⁰⁷

Isten népének a királyok alatti hatalmáról elmélkedve, Bossuet-re utalva Rákóczi megismétli, az igaz értelem hatalma által irányított kormányzás minden

¹⁰³ „Sed potestas *cupiditatis* etiam in actionibus moralibus se frequenter opponens potestati rectae rationis multa mala causavit in societate hominum, et prae primis induxit dominandi libidinem super alios. Unde potestate rectae rationis dictante oportuit esse homines, quibus deferretur observantia et iudicium ad discernenda dictamina et opera *cupiditatis* a dictaminibus et operibus rectae rationis, et hoc iudicium primo Parentibus in sua familia, deinceps Senioribus in societate et consummatae prudentiae viris detulit dictamen rationis; et post[ea]quam DEUS Populum suum ex ergastulo Aegypti eduxisset, vidimus etiam Moysen, suadente per os Jethro recta ratione, hunc ordinem secutum fuisse.” *Test.*, Tract. 123/22–31, vö. Ért. 430/27–37.

¹⁰⁴ „Regem ergo petere idem erat, ac DEI principatum nauseare, et per consequens a rectae rationis potestate ad potestatem *cupiditatis* transcendere velle.” *Test.*, Tract. 128/42–129/1, vö. Ért. 436/32–34. Vö. 1 Sám 8,7.

¹⁰⁵ „Non verebimur tamen dicere nomen et potestatem Regiam in sua origine a *cupiditate* datam fuisse inter Gentes, et quae fuerit vera et sanae rationis potestas, ab eo(dem) doctissimo Episcopo Condomiensi discamus, operis praecitati libri secundo.” *Test.*, Tract. 129/42–130/1, vö. Ért. 437/36–39.

¹⁰⁶ „et haec erat vera Respublica, cui e diametro opponitur jus Regis, quod Samuel Populo recensuit, per quod omnia abstrahuntur a Republica in rem privatam, et fit Regnum *cupiditatis*.” *Test.*, Tract. 131/8–11, vö. Ért. 439/5–8; „et sole clarius patebit, quam sit differens Regibus a DEO data paterna et fraterna potestas, quae verus principatus est, et quod sit a *cupiditate* vindicatum jus, quod Samuel enunciat, ut Populus se insipienter petiisse agnoscat.” *Test.*, Tract. 131/42–43, vö. Ért. 439/41–44; „et quod horum jus arbitrium et *cupiditatis* Samuel praedixerit.” *Test.*, Tract. 134/17–18, vö. Ért. 442/29–30.

¹⁰⁷ „et illi, qui se Judiciis DEI submittunt in dispositione David, exemplum ejus sequuntur: qui vero per *cupiditatem* ducuntur, Populum insurgentem debellare et in illum jus armorum stabilire quaerunt.” *Test.*, Tract. 136/14–17, vö. Ért. 444/28–31.

neme jó, de egyik sem mentes a *cupiditas* által okozott bajoktól.¹⁰⁸ Maga Isten az, aki megtiltja a *cupiditas* törvénytelen hatalmának, hogy a nép igaz értelmének hatalma ellen cselekedjék.¹⁰⁹ Ő az, aki elfojtotta Roboám király *cupiditas*ának hatalmát, mivel erőszakhoz akart folyamodni Izrael ellen.¹¹⁰ De maga a nép is megtévedt, és Isten kiszolgáltatta saját *cupiditas*a hatalmának.¹¹¹

Az első rész utolsó fejezetében Rákóczi Isten népének fegyverjogáról, azaz a hódítás jogáról értekezik. Megismétli a *cupiditas* eredetéről és a bűnt igazságosan büntető szerepéről korábban mondottakat,¹¹² majd Bossuet-től eltérően¹¹³ hangsúlyozza, a hódítás joga mindig olyan jog, amelyet a *cupiditas* birtokol, s nem nevezhető jognak, csak jogtalanságnak.¹¹⁴ Rákóczi tehát Bossuet-val szemben a *cupiditas*ra hivatkozva határozottan elveti a hódítás jogát.

Az isteni szeretet hatalmáról szóló második rész II. fejezetében kifejti, az egyházban is vannak olyanok, akik hisznek ugyan, de hitük halott, mert nem a szeretet működik bennük, hanem a *cupiditas*t követik.¹¹⁵ A keresztény királyfejedelemtől szóló IV. fejezetben kijelenti, az ilyen fejedelem atya, testvér és pásztor a társadalom javára és hasznára, s az Istennel járó szeretetben szolgáltat igazságot. Ezeket az elveket sem az örökösödési jog, sem az utódlási rend nem teheti semmissé, mert csak a *cupiditas* okozta, hogy a királyok örökösödési rendje ugyanolyannak látszik, mint egy birtok tulajdona.¹¹⁶

¹⁰⁸ „Non contestamur hanc assertionem, jam enim diximus omne genus gubernii (in quo regit rectae rationis potestas) bonum esse, sed nullum exemptum a malis, quae *cupiditas* causare solet.” *Test.*, Tract. 138/21–24, vö. Ért. 447/3–6.

¹⁰⁹ „verum ipse DEUS prohibet illegitimam potestatem *cupiditatis* agere contra potestatem rectae rationis Populi.” *Test.*, Tract. 141/29–30, vö. Ért. 450/21–23.

¹¹⁰ „Sed omnia secundum cursum naturalem agens, etiam ipsam potestatem *cupiditatis* Regis Roboam (contra Populum Israel violenter agere volentis) praevis permandatum ad populum datum,” *Test.*, Tract. 142/9–12, vö. Ért. 451/2–5.

¹¹¹ „Hinc ipse Populus a lege DEI devians aberravit, et tradidit ipsum DEUS potestati *cupiditatis* suae,” *Test.*, Tract. 143/15–16, vö. Ért. 452/12–13.

¹¹² *Test.*, Tract. 145/31–39, vö. Ért. 455/1–10.

¹¹³ „Ex allata itaque descriptione apparet docente Auctore, hanc acquirendi potestatem a *cupiditate* et ab ambitione trahere originem, sed legitimum fieri posse per consensum Populi,” *Test.*, Tract. 147/4–6, vö. Ért. 456.

¹¹⁴ „Vendicatum *cupiditatis* est, quod in proprio sensu jus dici nequit, sed usurpatio.” *Test.*, Tract. 149/10–11, vö. Ért. 458/38–39.

¹¹⁵ „Sed alii sunt, qui in Ecclesia fidem habent, viam, veritatem et vitam credunt et agnoscunt, sed fides illorum mortua est, in quantum per charitatem non operantur, sed *cupiditatem* sequuntur,” *Test.*, Tract. 151/26–28, vö. Ért. 461/28–30.

¹¹⁶ „Nullum jus hereditarium, nulla stabilita filiorum successio potest haec principia convellere in rege Populi Christiani, qui Christum agnoscit Capite suo et vult sequi illum, quia non nisi *cupiditas* statuit, quod hereditaria successio in Regibus idem sit, ac proprietates Dominii.” *Test.*, Tract. 156/10–14, vö. Ért. 466/34–38.

Olyan időkre jutottunk, fejtegeti tovább Rákóczi, amikor különbséget tesznek a választott és az örökös királyok közt, s az előbbieket csak az ország kormányzóinak, az utóbbiakat urainak és tulajdonosainak tartják. Ez a *cupiditas*-ból fakadó nézet ösztönzi a királyokat arra, hogy örökletessé próbálják tenni országaikat.¹¹⁷ Megismétli, a címekkel és szertartásokkal kapcsolatos előjogokra bevezetett szokás a *cupiditas* következménye, és ellentétes a királyi jelleggel, melyet nem a születés ad, hanem az isteni elhivatottság.¹¹⁸ Isten gyermekei testvéri szeretetének egyesítenie kell minden hívőt a politikai szabadság ügyeiben és a haza törvényeinek védelmében a *cupiditas* hatalmával szemben.¹¹⁹

Az utolsó fejezetben Rákóczi idézi és röviden kommentálja Szent István király fiához intézett *Intelmeinek* IV. fejezetét a királyság elvesztésének lehetőségéről,¹²⁰ mondván, e szavakat nem a test és vér tanította, nem az uralkodás ösztöne (*dominandi libido*), és nem is a *cupiditas* hatalma diktálta a királynak.¹²¹ Ezután hivatkozik II. Andrásnak a királlyal szembeni ellenállási jogot biztosító, korábban említett dekrétumára, azaz az Aranybulla (1222) 31. pontjára. E jogot – írja – az emberi értelem szerint felfogott államérdek sérelmesnek és megalázónak tartotta a királyok számára, s a *cupiditas* ügyesen megszüntette, erről azonban a szeretet parancsára hallgat.¹²² Az említett dekrétum igazolásul szolgált a Thököly-felkelésnek, s Rákóczi utalása a dekrétumnak az 1687. évi országgyűlésen I. Lipót nyomására történt megsemmisítésére vonatkozik. A kontextus mutatja, Rákóczi itt az általa vezetett szabadságharc ideológiai háttérét adó politikájának igazolására használja a fogalmat. Az epilógusban kijelenti, örökké örvendezik, hogy a törvények adta szabadságnak megfelelően, a hazának tartozó szeretetből, a parancsolásra vagy az uralkodásra irányuló minden *cupiditas* kizárásával

¹¹⁷ „ad illa pervenimus tempora, in quibus inter Reges electivos et hereditarios disparatas esse creditur, et primi tantummodo pro administratoribus Regnorum, hi pro Dominis reputantur, et haec cupiditatis opinio stimulat Reges ad ambiendas hereditates Regnorum.” *Test.*, Tract. 156/16–20, vö. Ért. 466/41–43– 467/1–2.

¹¹⁸ „nec verebimur dicere usum circa praerogativam titularum et tractationis inductum inventiones esse cupiditatis, characteri Regio contrarias, quem non confert nativitas, sed vocatio a DEO,” *Test.*, Tract. 156/39–41, vö. Ért. 467/24–26.

¹¹⁹ „et haec ipsa charitas fraterna Filiorum DEI unire debet omnes fideles in causis Publicae Libertatis et defendendarum legum Patriarum contra potestatem cupiditatis, quae fratribus debitae charitatis cancellos transgreditur.” *Test.*, Tract. 157/37–40, vö. Ért. 468/31–34.

¹²⁰ *Test.*, Tract. 162/32–37, vö. Ért. 473/3–474/1–7.

¹²¹ „Non illum caro et sanguis docuit, non dominandi libido, denique non potestas cupiditatis haec verba dictavit,” *Test.*, Tract. 162/37–38, vö. Ért. 474/8–9.

¹²² „Hujus legis sequela fuit supra citatum decretum Andreae Secundi, quod per humanam prudentiam considerata ratio status Regibus indecorum et injuriosum esse credidit, et quod Charitas Sanctorum Regum concesserat, cupiditas quibus artibus sustulit, charitas praeter<r>ire jubet,” *Test.*, Tract. 163/9–13, vö. Ért. 474/25–31. L. még, Zsoldos Attila, *A 800 éves Aranybulla*, Budapest, Országház Könyvkiadó, 2022; *Aranybulla 800*, szerk. Zsoldos Attila, Budapest, Országház Könyvkiadó, 2022.

cselekedett. Ugyanakkor szégyenkezni fog azért, amit a hazájával kapcsolatos buzgalomból és az önszeretet kielégítésében keresett vigasztalás miatt tett. A *cupiditas*ból fakadt tettei miatt érdemelte meg, hogy Isten megalázza.¹²³ Érdemes megfigyelni, hogy a Szent István *Intelmeire* vonatkozó megjegyzésben és az utóbbi szöveghelyen a *cupiditas* és a *libido* fogalmakat Rákóczi közel azonos értelemben használja a *dominans* melléknévi igenévi alakjával kapcsolatban.¹²⁴

A két fogalom előfordulásai a politico-morális értekezésekben mutatják, Rákóczi itt is fontos szerepet szánt nekik az érvelésben és saját önértelmezésében, miközben elméleti keretek között folytatta a *Confessióban* megkezdett önéletrajzi diskurzust. A kifejezések fogalmi hálója kibővült, szerepük az érvelésben differenciálódott. A *Tractatusban* a terminusok gyakran összekapcsolódnak olyan ószövegségi történetekkel, melyek eredeti szövegében a fogalmak nem találhatók. Bossuet Rákóczi által forrásként használt művében a *concupiscence* fogalma nem fordul elő, a *cupiditét* azonban kétszer is alkalmazza.¹²⁵ A bibliai történetek magyarázatában Rákóczi csak kivonatosan, jelentős kihagyásokkal követi Bossuet munkáját. A *cupiditas* fő ellentéte nála az igaz értelem, az ezzel való szembeállítás a *Tractatus* egyik alapgondolata. A negatív konnotáció mellett megjelenik a műben a fogalom semleges, sőt pozitív értelmezése is. A *concupiscentia* előfordulása a két műben jóval ritkább, részben érzeki, szexuális konnotációjú, részben attól független, tágabb jelentésben.

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

Az *Aspirationes/Aspirations* pontos keletkezési ideje nem ismert. A mű párhuzamosan megszövegezett latin–francia kézírata a *Confessio* és a *Réflexions* kézírataival együtt, a két másik mű kézírata közé ékelve maradt fenn. Ez önmagában is mutatja a három mű szoros kapcsolatát. Az *Aspirationes* mindkét szövege másolat, a latin szöveghasábok alatt Rákóczi kézjegyével. A francia szöveg másodlagos a latinhoz képest. A fő források és irodalmi minták a Biblia, Augustinus *Confessionese* és liturgikus szövegek mellett Kempis Tamás *De imitatione Christi*je, továbbá Giovanni Bona és Ávilai Teréz művei.¹²⁶ Rákóczi kidolgozott retorikai

¹²³ „Me enim ex libertate per leges data, ex dilectione Patriae debita, exclusa omni dominandi aut regnandi cupiditate egisse gloriabor in eo, qui hunc instinctum dedit mihi. Erubescam autem et confundar in illis, quae in his sibi vindicare potuit pure ad Patriam relata affectio, et ex satisfactione proprii amoris ambita consolatio: haec enim cupiditatis meae opera humiliationem meam promeruerunt a DEO, a quo non quaesivi gloriam, sed a memetipso.” *Test.*, Tract. 164/16–22, vö. Ért. 476/3–11.

¹²⁴ L. 121. és 123. jegyzet.

¹²⁵ Jacques Bénigne BOSSUET, *Politique tirée des propres paroles de l'Écriture Sainte*, Paris, Pierre Cot, 1709, 144, 158.

¹²⁶ L. „Az *Aspirationes/Aspirations* irodalmi mintáihoz” című fejezetet.

eszköztár birtokában, a hagyományos vallási nyelvezet ismeretében vegyíti a különböző meditatív, vallomásos és imádságos formákat, szerkezeti modelleket, köztük az ún. *aspiratio contemplativát*, miközben kibővíti és a saját helyzetére transzponálja azokat.

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

A *cupiditas* és *concupiscentia* fogalmak mindhárom részben megtalálhatók, de gyakoriságuk különböző. Jelentéstartományukban nem jelenik meg lényeges új elem a korábban vizsgált művekhez képest, a használati kontextusok és a terminusokkal összekapcsolt retorikai alakzatok köre azonban tovább bő-vült. Így például az első részben a *cupiditas* egyaránt előfordul az irigység,¹²⁷ a kapzsiság¹²⁸ és a jóra való restség¹²⁹ kísértését tematizáló szövegekben. A há-borúhoz kapcsolódó imádságok közül feltűnik a tábor elindulásakor¹³⁰ és az ellenség megpillantásakor¹³¹ mondandó fohászokban. Az elhelyezés gyakrabban az imádságok bevezető vagy befejező részeiben, ritkábban a középső rész-ben történt. A szentáldozáshoz kapcsolódó soliloquiumok közül a 19.,¹³²

¹²⁷ „O bona transitoria vitae hujus, aestimatio, honor et approbatio hominum, fumus estis et nihilum, non invidia, sed contemptu digna, quae *cupiditas* facit appetibilia. Exstirpa, Domine, hanc radicem mali ex corde meo, et sanabor ex hoc morbo conditionis meae!” *Asp.*, 18, vö. Foh. 248.

¹²⁸ „O radix *cupiditatis*, utinam sensibiliter sentirem omnem amaritudinem tuam, ut te saepe evomerem ex corde! Tu es enim, quae per spiritum avaritiae me saepe pauperiorem repraesentas et persuades mihimet ipsi, quam sim.” *Asp.*, 18, vö. Foh. 248.

¹²⁹ „O Dominator, Domine! Insurgunt contra me *cupiditates* meae et volunt dominari mihi, et heu, quam saepe servio illis alacrius, quam tibi! Auge charitatem, minue *cupiditatem*, ut illa praedominante sim fidelis et prudens in serviendo tibi.” *Asp.*, 20, vö. Foh. 249.

¹³⁰ „Ecce, Domine, te per me ordinante tota haec hominum multitudo eandem viam sequitur, quam ego praeﬁxi illi, sed unumquemque nostrum sua ducit *cupiditas*, quae nos deviare facit a viis mandatorum tuorum. Dirige proinde gressus nostros, ut sic procedamus, ne umquam timore peccatorum nostrorum correpti a facie tua fugere cupiamus!” *Asp.*, 23, vö. Foh. 252.

¹³¹ „O Domine, si me et populum meum per insurgentes adversum me flagellare decrevist, suscipe me in victimam, percute me et parce his, quos subdidisti mihi! Quodsi porro illos per nos punire statuisti, fac, ut simus instrumenta misericordis justitiae tuae, non *cupiditatis* et vindictae nostrae.” *Asp.*, 24–25. vö. Foh. 253.

¹³² „Longe sum igitur, quin sim mundus in conspectu tuo, qui ab immundo conceptus semine, *cupiditate* foedatus hujus, fructibus amaris nimis scateo.” *Asp.*, 62, vö. Foh. 290.

a 27.¹³³ és az egész sorozatot lezáró utolsó (32.), karácsony napjára szóló¹³⁴ fejezetben fordul elő a terminus. A *concupiscentia* előfordulása jóval ritkább: mindössze két, a szentáldozáshoz kapcsolódó soliloquiumban, a 6.¹³⁵ és a 21. fejezetben¹³⁶ szerepel egy-egy alkalommal. A korábban bemutatott gyakorlathoz hasonlóan itt is megfigyelhető a bibliai terminológia¹³⁷ és a bibliai történetek¹³⁸ használata.

Rákóczi másik, ugyancsak az egyházi irodalom körébe tartozó írása az ószövetségi elmélkedéseket tartalmazó *Meditationes*. Ez egyben a legterjedelmesebb munkája, ami jelzi, több éven át, spirituális igénnyel, behatóan foglalkozott a Bibliával. Az 1721-ben megkezdett, latin nyelvű mű az Ószövetség első öt könyvére, azaz a Pentateuchusra épül, műfaji mintája az augustinusi *soliloquium*. Fő forrása a janzenista Le Maistre de Sacy kommentált bibliafordítása, melynek egyik sajátossága az ún. *typosok* vagy figurák rendszerére épülő, bizonyos ó- és újszövetségi eseményeket, személyeket és szöveghelyeket párhuzamban állító értelmezés, továbbá a betű szerinti és a spirituális értelem elkülönítése. A művet közvetve ösztönözhetette Jansen Pentateuchus-kommentárja is.¹³⁹ A kommentárok spirituális részében erőteljesen jelen van a port-royali lelkiség több sajátossága, köztük például az önszeretetnek mint az ember bűnössége fő okának a hangsúlyozása. Emellett Rákóczi felhasznált több más, részben janzenista munkát is. Hűen követi a bibliai elbeszélést: könyvenként, azon belül fejezetenként medítál. A fejezetek többségéről egy-egy elmélkedést írt, néha azonban két-három összetartozó fejezetet tárgyal egy elmélkedésben. Az öt könyvről összesen 162, változó terjedelmű elmélkedést készített. A francia nyelvű adaptáción, amely nem tartalmazza a Pentateuchus utolsó könyvéről írt elmélkedéseket, még 1731-ben is dolgozott.

¹³³ „Non conqueror igitur de fragilitatibus conditionis meae, quia ad illas tua me condemnavit iustitia; sed gemo de debilitate dilectionis, quam [t]am saepe videtur vincere cupiditas.” *Asp.*, 76, vö. Foh. 303.

¹³⁴ „Sentio in me cupiditatem, quae meam corrumpit humilitatem; et heu, quam tepidam reddit charitatem!

^{Dedisti} mihi bonam voluntatem, sed haec nequit coercere humanitatem, quia destruere non valet cupiditatem.” *Asp.*, 85, vö. Foh. 312.

¹³⁵ „Veni, veni, divine agricola, in vineam tuam, amputa pullulantes concupiscentiae palmites, qui sunt genimina cordis mei, ut vitis et charitatis plus fructus afferat!” *Asp.*, 39, vö. Foh. 267.

¹³⁶ „Spiritus infirmitatis, non voluntatis meae facit me curvum incedere; alligatus sum etenim a concupiscentia mea, et hic est spiritus infirmitatis meae.” *Asp.*, 65, vö. Foh. 293.

¹³⁷ L. pl. „radix cupiditatis” (128. jegyzet), vö. 1 Tim 6,10.

¹³⁸ L. pl. 136. jegyzet, utalással a tizennyolc éve meggörnyedten járó, Jézus által meggyógyított asszony történetére, vö. Lk 13,10–14.

¹³⁹ Cornelius JANSEN, *Pentateuchus, sive Commentarius in quinque libros Moysis*, Leuven, Zenger, 1641. Vö. Hervé SAVON, *Le figurisme et la Tradition des Pères*, in *Le Grand Siècle et la Bible*, sous la dir. de Jean-Robert ARMOGATHE, Paris, Editions Beauchesne, 1989, 757–785.

Rákóczi itt is folyamatosan és gyakran, változatos formában és funkcióban használja a két fogalmat. Néhányszor előfordul, hogy egy meditáción belül felváltva alkalmazza őket, mint például a Kivonulás könyve 20–23., a Leviták könyve 18–19., a Számok könyve 21. és 33. fejezeteiről szóló meditációkban. Ugyanúgy, mint a *Confessió*ban, itt is szorosan összefonódik a fogalmak antropológiai, politikai-társadalmi, morális és teológiai-spirituális jelentése. Az *Aspirationes* kapcsán tett megfigyelés, mely szerint a jelentéstartományokban nem jelenik meg lényeges új elem, a használati kontextusok és a terminusokkal összekapcsolt retorikai alakzatok köre azonban tovább bővült, kisebb megszorítással itt is érvényes. Így például a bűnbeesés történetéről (Ter 3) elmélkedve Rákóczi az első emberpárt megkísértő kígyó beszédéhez hasonlítja a *cupiditast*, melynek lánya a *curiositas*.¹⁴⁰ A meditáció egy másik helyén a *cupiditas* gyermekeit említi kísértőként: Éva megkísértése figurista értelmezésben az egyház megkísértésének az előképe, melyet Rákóczi szerint soha nem kísértettek meg erősebben a *cupiditas* gyermekei, mint a kígyó Évához intézett kérdésével.¹⁴¹ A figurális értelmezés további példája a Bálám történetéhez (Szám 23) fűzött megjegyzés. Eszerint Bálám a hamis próféták előképe, akik Isten ígétét hirdetik és kegyelmeit osztják, de tetteikben a világot, saját akaratukat és *cupiditas*ukat követik, s akiket – Jézus jövődölésére utalva (vö. Mt 7,15) – báránybőrbe öltözött ragadozó farkasoknak nevez.¹⁴² Ábrahám Istennel kötött szövetségének történetéről (Ter 18) írva a világ embereinek okosságát a *cupiditas* lányának nevezi Rákóczi, szembeállítja Ábrahám bölcsességével, s levonja a következtetést, mindenkinek a saját ügyével kell törődnie.¹⁴³

¹⁴⁰ „Haec est loquela tua, o Serpens, in venis et in toto corpore hominis *cupiditas*, cujus filia est curiositas.” *Med.*, 19; „C’est aussy la votre langage, malheureuse *cupidité* qui comme le serpent vous glissez dans les veines et dans tout le corps de l’homme, et qui avez pour fille la curiosité.” *Med.*, 535.

¹⁴¹ „Sed nec quid obest, quin haec temptatio Evae sit figura Ecclesiae, quae profecto numquam plus temptatur, quam per hanc quaestionem Serpentis a filiis *cupiditatis*. *Med.*, 20; Rien n’empêche que cette tentation de première femme ne soit une figure de l’Eglise qui sans doute n’est jamais plus tentée par les enfans de la *cupidité* que par cette question du serpent.” *Med.*, 535.

¹⁴² „Quot sunt, o Deus, in mundo, qui modos agendi Balaam sequuntur, qui verba tua praedicant, enuntiant, gratias tuas dispensant, mundum tamen vocantem, voluntatem et *cupiditatem* suam sequuntur in operibus, et hi sunt lupi rapaces, quos Filios tuos venturos praedixit, quos Balaam figuravit.” *Med.*, 312; „Combien y en a il dans le monde, o mon Dieu, qui suivent la conduite de Balaam, qui prechent qui annoncent votre parole, qui dispensent vos graces, et qui suivent cependant dans leurs œuvres le monde et qui les appelle et leur *cupidité*: et ceux cy y ont des loups ravissants dont votre fils a prédit la venue, et qui ont été figurés par Balaam.” *Med.*, 895. Vö. Mt 7,15.

¹⁴³ „Et haec est laudata illa hominum prudentia, filia *cupiditatis*. Sed non haec disco ex exemplo Abrahami, qui docet me ire ad locum meum, id est, non curare, quae mea non sunt, agere porro in simplicitate, quae mihi incumbunt.” *Med.*, 47; „Et c’est la cette prudence

A *cupiditas* számos megszemélyesítése közül a Juda és Támár történetéről (Ter 38) szóló meditációban előfordul például a *cupiditas* tüskéi és tövisei kifejezés.¹⁴⁴ Az Egyiptomból történt kivonulás pusztai állomásairól (Szám 33) elmélkedve Rákóczi a Jordán folyóval személyesíti meg a *cupiditast*, s a rajta való átkelésért könyörög.¹⁴⁵ A bábéli torony története (Ter 11) ürügyén a torony építőinek értelmetlen munkájáról ír, akik a téglákat a törvény betű szerinti és testi értelme szerint készítették, és a *cupiditas* tüznél égették.¹⁴⁶ A bibliai történeteket Rákóczi néha itt is önmagára alkalmazza. A József tíz testvérének Egyiptomba küldéséről és Benjamin Jákob által történt otthon tartásáról (Ter 42,1–4) szóló meditációban Benjamin a Rákóczihoz tapadó *cupiditas* metaforája. Hozzáteszi, amilyen nehezen vált meg Jákob a legkisebb fiától, amikor József testvéreit Egyiptomba küldte gabonáért, ugyanolyan nehezen tud elszakadni ő is a *cupiditastól*.¹⁴⁷ A példák jelzik, a fogalom megszemélyesítéseit és metaforáit gyakran a bibliai szöveg inspirálja vagy ösztönzi.

Viszonylag gyakori a már korábban bemutatott gondolatok és szókapcsolatok amplifikációja, ismétlése. Így például a Teremtés könyvének 3. fejezetéről, azon belül a bűnös szívének szegénységéről és ürességéről írva Rákóczi a *cupiditas*

des hommes mondains fille de la *cupidité*, si canonisée dans ce monde, mais ce n'est pas la ce que j'apprends dans l'exemple d'Abraham qui m'enseigne d'aller a ma place, c'est a dire de ne me point meler de ce qui ne me regarde pas, et de faire dans la simplicité ce qui me concerne?" *Med.*, 572.

¹⁴⁴ „Cor enim meum terra est sterilis et arida nimis, nec nisi spinas et tribulos *cupiditatis* producere potest per se, inter quos velut rosae, sunt opera, quae me adjuvando cooperante producentur in me, dum me misericorditer respexeris." *Med.*, 94; „Mon cœur n'est qu'une terre sterile et aride, qui ne peut par luy même produire que des epines et des ronces de la *cupidité* entre lesquelles seront comme des roses les œuvres qui seront produites en moy par vôtre secours, et par ma cooperation, lorsque vous me regarderez des yeux de vôtre misericorde." *Med.*, 632.

¹⁴⁵ „Sed fac me etiam transire Jordanem *cupiditatis*, ut perveniam ad habitandam terram charitatis!" *Med.*, 329; „Mais faites que je passe aussy le Jourdain de la *cupidité* pour arriver a la possession de la terre de la charité." *Med.*, 914.

¹⁴⁶ „omnes unanimiter fecerunt lateres ex litterali et carnali intelligentia legis coxerunt-que eos igni *cupiditatis* et bitumen adinventionum traditionumque suarum habuerunt pro caemento." *Med.*, 32; „Ils firent tous unanimement des briques par l'intelligence litterale et charnelle de la loy, ils les firent cuire au feu de leur *cupidité* et ils employerent pour ciment le Bitume de leurs inventions et traditions." *Med.*, 552.

¹⁴⁷ „Benjamin est mihi, Domine, quidquid mihi *cupiditatis* adhaeret, si ego quoque adae-reo illi, et hoc mihi tam difficile est dimittere, quam Jacob Benjamin suum." *Med.*, 100; „Toute *cupidité* qui est attachée a moy est Benjamin pour moy, si j'y suis aussy attachéz et il m'est aussy difficile de m'en deprendre qu'a Jacob de voir éloigné son bien aimé Benjamin." *Med.*, 641.

kielégíthetetlenségét tematizálja.¹⁴⁸ A történet kapcsán, melyben József megfejtí Egyiptom királya pohárnokának és sütőmesterének álmát (Ter 40), kifejti, a *cupiditas* ösztönzi az embert a földi dolgok keresésére és a hozzájuk való ragaszkodásra.¹⁴⁹ A Sinai-hegynél történt szövetségkötésről (Kiv 19) elmélkedve arról ír, a *cupiditas* és a test eltakarják Isten műveit az emberek elől.¹⁵⁰ A tízparancsolatról és a szövetség könyvéről medítálva (Kiv 20–23) megjegyzi, a *cupiditas* megrontja a törvényt, s az emberi nem egészen megtévedt.¹⁵¹ A szövetség Sinai-hegynél történt megújítása (Kiv 34) és az engesztelő áldozat szertartására vonatkozó parancs (Lev 4) kapcsán ismételten használja a *Confessióból* már ismert, „ex cupiditate sciendi” és az „in sciendi cupiditate” kifejezéseket.¹⁵² Lévi törzséről (Szám 3) medítálva egymás mellé állítja a *cupiditas* és *concupiscentia* fogalmakat, mondván, belőlük születnek a szenvedélyek.¹⁵³

¹⁴⁸ „Prima proprietatis ergo peccatoris est egestas et vacuum cordis ejus, unde numquam satura *cupiditas* ejus semper anhelat, quod non habet, semper quaerit, quod non possidet, et possessa fastidit.” *Med.*, 20; „La premiere propriété donc du pecheur est la pauvreté, et le wide de son cœur ce qui fait que sa *cupidité* toujours insatiable, desire toujours ce qu’elle n’a pas, recherche toujours ce qu’elle ne possède pas, et se degoute bientot de ce qu’elle possede.” *Med.*, 537.

¹⁴⁹ „Sed hoc praestare nequit hominis *cupiditas*, quae cum terrena appetere et illis adhaerere facit,” *Med.*, 96–97; „C’est ce que ne peut faire la *cupidité* de l’homme qui luy fait rechercher les choses de la terre, et s’y attacher.” *Med.*, 636.

¹⁵⁰ „Haec demonstrat omnia opera tua, sed hanc celant ab oculis hominum *cupiditas* et carnalitas eorum.” *Med.*, 144; „celle cy demontre toutes vos œuvres; mais la *cupidité* et la chair les cachent aux yeux des hommes;” *Med.*, 697.

¹⁵¹ „Sed postquam primus homo per peccatum a te devians, posteritas ejus servus peccati facta est, *cupiditas*, quae omnia agit pro se, hanc veritatis legem ita corrumpit, ut genus humanum devians ab illa,” *Med.*, 149; „mais apres que le premier homme s’étant éloigné de vous par le peché sa posterité fut devenue esclave du peché la *cupidité* qui fait tout pour elle meme corrompt tellement cette loy que le genre humain s’en etant entierement égaré,” *Med.*, 702.

¹⁵² „Imploro tamen misericordiam tuam, Domine, ne me deviare sinas in cogitationibus meis et nimis rigorosis perquisitionibus aut applicationibus figurarum. Tu vides enim incitamentum, quod dignatus es dare mihi non provenire ex *cupiditate* sciendi, sed te diligendi ex admiratione et profunditate operum tuorum.” *Med.*, 179; „J’implore cependant votre misericorde, Seigneur, pour que vous ne permettiez pas que je m’égare dans mes pensées et dans mes recherches ou dans les applications des figures trop scrupuleuses: car vous voyez que le motif que vous avez daigné me donner ne vient pas de la *cupidité* de savoir: mais du desir de vous aimer par l’admiration et la profondeur de vos ouvrages?” *Med.*, 739. „Te adjuvante et docente scio, Domine, et in sciendi *cupiditate* et in ignorantia reperiri periculum,” *Med.*, 194; „Je sai, Seigneur, par vôtre secours et parce que vous me l’apprenez qu’il y a du peril et dans la *cupidité* de savoir et dans l’ignorance.” *Med.*, 756.

¹⁵³ „Quam beata esset in peregrinatione sua hominum condicio, si *cupiditas* et *concupiscentia*, ex quibus passiones nascuntur, hunc tam admirandum ordinem gubernatricis sapientiae tuae non turbarent,” *Med.*, 256; „toute la multitude des hommes dans leur pelerinage seroit heureuse, si la *cupidité* et la *concupiscence* d’ou naissent les passions ne troublaient cet

Az áldozat bemutatására vonatkozó rendelkezésekről (Szám 18) szólva Rákóczi kifejti a már ismert gondolatot, mely szerint a *cupiditas* a gőg forrása.¹⁵⁴ Három fejezettel később (Szám 21) a testiséggel (*carnalitas*) állítja párhuzamba a fogalmat.¹⁵⁵ A már ismert motívumok közé tartozik a *cupiditasszal* összekapcsolt saját akarat és Isten akarata követésének szembeállítása ugyanezen fejezet záró mondatában.¹⁵⁶

Többször előfordul a fogalom politikai, társadalmi kontextusban. A jubileumi évekre vonatkozó parancsok (Lev 25) kapcsán Rákóczi szembeállítja a *cupiditasszal* jellemzett gazdagokat és a szegényeket.¹⁵⁷ Mózes tisztségének Józsuéra történt átruházása ürügyén (Szám 27) a királyi hatalom öröklési jogának zsarnoki erővel végbement létrehozását és a *cupiditas* révén a kereszténységben történt bevezetését fejtegeti.¹⁵⁸ A *cupiditas* tud meggyőzni arról, hogy a koronák terhei könnyűek, állítja.¹⁵⁹ Hozzáfűzi, több ezzel kapcsolatos gondolatát mellőzi,

ordre merveilleux de votre sagesse directrice", *Med.*, 829.

¹⁵⁴ „O corrupta natura hominis, o *cupiditas*, ex qua generatur superbia vitae, quomodo contrariaris," *Med.*, 299; O „nature corrompue de l'homme, o *cupidité* dont est engendré l'orgueil de la vie, que vous etes contraire," *Med.*, 880.

¹⁵⁵ „Nihil tibi deest ad necessitatem, sed deest ad *cupiditatem*, et hinc carnalitati tuae nauseam conciliat panis caelestis, quia deest tibi panis terrestres." *Med.*, 305; „il ne vous manque rien de ce qui est pour la nécessité; mais il vous manque pour la *cupidité*, un pain celeste ne cause du dogme a votre sensualité charnelle que parce que vous manquez d'un pain terrestre," *Med.*, 887–888.

¹⁵⁶ „dum meam prudentiam in suis consiliis confudisti, ut ad tuae sapientiae recurram consilia sequens tuam voluntatem non voluntariae meae sector dictamina sequens *cupiditatem*!" *Med.*, 309; „lorsque vous avez confondu ma prudence dans ses conseils afin que j'ay recours aux conseils de votre sagesse en suivant votre volonté, et que je ne suive point les suggestions de ma volonté propre en adherant a la *cupidité*." *Med.*, 892.

¹⁵⁷ „Regna enim, quae magnatum acquirendi *cupiditas*, pauperum oppressio saepe subvertit, conservata statuum aequalitas et adempta bona quoquomodo acquirendi facultas conservaret, usuarios coerceret," *Med.*, 244–245; „car en conservant l'égalité des états et la faculté d'acquiescer de quelque maniere que ce fut les biens enlevés <en> on conserveroit les royaumes que la *cupidité* d'acquiescer dans les grands, et l'oppression des pauvres renverse souvent <en> on reprimerait les usuriers," *Med.*, 815.

¹⁵⁸ „jus successionis a gentilibus vi tyrannica institutum fuisse et in Christianitatem nonnisi per *cupiditatem* sub larva usus communis inductum fuisse, te autem, Domine, haec fieri permisisse, ut *cupiditate* unius hominis refrenaretur et dirigeretur multitudinis *cupiditas*." *Med.*, 317–318; „le droit de succession a été établi des gentils par une force tyrannique, et qu'il n'a été introduit dans le christianisme que par la *cupidité* sous le masque de l'usage commun, et que vous avez permis que tout cela arrivât, Seigneur, afin que la *cupidité* de la multitude fut réprimée et dirigée par la *cupidité* d'un seul homme." *Med.*, 901.

¹⁵⁹ „Profecto enim nonnisi *cupiditas* potest persuadere levia esse coronarum onera," *Med.*, 318; „puisque'il n'y a sans doute que la *cupidité* qui puisse persuader que les fardeaux des couronnes sont légers," *Med.*, 902.

melyek vakmerőnek tűnhetnek a közvélemény és a *cupiditas* szokása előtt.¹⁶⁰ A példák jelzik, Rákóczi a vallási elmélkedésekben sem mellőzte az utalásokat társadalmi, politikai elképzeléseire.

A *cupiditas* mellett Rákóczi ebben a műben is gyakran és sokféleképpen használta a *concupiscentia* fogalmát, új gondolatok vagy motívumok azonban csak ritkán jelennek meg. Az Ábrahámval történt szövetségekötés és a körülmetélkedés (Ter 17) kapcsán megismétli, a *concupiscentia* súly és teher, amely eltávolítja Istentől.¹⁶¹ Jákob és Ézsau találkozásáról (Ter 33) írva hangsúlyozza, a *concupiscentia* kovásza nélkül nem tud élni.¹⁶² Többször előfordul a fogalom az önszeretet,¹⁶³ a túrhetetlen gög¹⁶⁴ és az érzékiségek¹⁶⁵ motívumaival összekapcsolva. Ugyanúgy, mint a *cupiditas*, a *concupiscentia* is a bűn csírája és oka,¹⁶⁶ amely elsötétíti a

¹⁶⁰ „Praetereo, Domine, plurimas cogitationes meas, quae temerariae viderentur communi opinioni et usui cupiditatis.” *Med.*, 318; „Jomets, Seigneur, plusieurs de mes pensées qui paroistroient temeraires a la commune opinion et a l’usage de la cupidité,” *Med.*, 902.

¹⁶¹ „sed non esurio plenus terrenis et concupiscentia illa, quae me velut pondus et onus grave trahit et retrahit nimis a te.” *Med.*, 44; „Mais je n’ay point faim etant rempli des choses terrestres, et de cette concupiscence qui comme un poids et un fardeau pesant m’entraîne, et m’éloigne de vous.” *Med.*, 568.

¹⁶² „Tu vides cor meum et hoc, quod dedisti mihi; respice illud et vide, quam nolenter agam, quae tibi placita non sunt, et quod illa quoque agens, quae voluntati tuae conformia credo, fors aliter se habent in conspectu tuo, cum absque fermento concupiscentiae vivere nequeam.” *Med.*, 86; „vous voyez mon cœur, et ce qui vous m’avez donné: regardez le et voyez combien c’est malgré moy que je fais ce qui ne vous est point agreable, et qu’en faisant même ce que je crois conforme a vôtre volonté, peut etre qu’il en est autrement devant vous, puisque je ne puis vivre sans le levain de la concupiscence.” *Med.*, 622.

¹⁶³ „Concupiscentiae et legis durae peccati proprietas est se amare et quaerere in omnibus et ideo omnia pro se facere.” *Med.*, 153; „La propriété de la concupiscence et de la loy dure du peché est de s’aimer, et de se recherche en tout, et pour cela de faire tout pour soy:” *Med.*, 707.

¹⁶⁴ „Onera enim fuerant intolerabilia superbiae naturali hominis et concupiscentiae ejus, ut quo saepius caderet, eo frequentius suam agnoscens infirmitatem liberari desideraret per illum, quem venturum speraverat.” *Med.*, 153; „C’étoient des fardeaux insupportables a l’orgueil naturel de l’homme et a sa concupiscence; de telle sorte que plus il tomboit plus en reconnoissant sa foiblesse desiroit-il d’en etre delivré par celuy dont il esperoit la venue.” *Med.*, 707.

¹⁶⁵ „sed te diligere non potest sine gratia, quia sensualitatibus et concupiscentiae alligata nequit pro supernaturali fine agere,” *Med.*, 205; „mais elle ne peut vous aimer sans la grace parce que liée aux sensualitez et a la concupiscence elle ne peut agir pour une fin surnaturelle,” *Med.*, 769.

¹⁶⁶ „Nequit enim dici Christum ita satisfacisse pro peccatis, ut facti fuerimus impeccabiles, aut ita reparasse naturam, ut concupiscentia, fomite ac causa peccati careamus.” *Med.*, 185; „Car on ne peut pas dire que Jésus-Christ ait tellement satisfait pour nos pechés que nous en soyons devenus impeccables ou qu’il ait réparé la nature de telle sorte que nous soyons exempts de la concupiscence qui est le germe et la cause du peché.” *Med.*, 746.

természet törvényét,¹⁶⁷ és kérésre ösztönöz.¹⁶⁸ A Leviták könyve tiszta és tisztátalan megkülönböztetéséről szóló részének a lepra tüneteiről és a leprás megisztulásáról írt két fejezete (Lev 13–14) indította Rákóczit arra, hogy kifejtse a *concupiscentia* önmagában közömbös (*indifferens*) voltáról vallott, a *Tractatusban* a *cupiditas* kapcsán már előadott elképzelést,¹⁶⁹ miközben a leprát a „*potentia concupiscibilis*”-ként meghatározott fogalom megszemélyesítésére használja.¹⁷⁰ A *concupiscentia* további megszemélyesítései például Isten átka és büntetései (Lev 26) kapcsán a tűz,¹⁷¹ a pusztában manna helyett húsrá vágó Izrael népének

¹⁶⁷ „Nec nunc aliud dicam, sed haec lex, prout dixi, per *concupiscentiam* ita offuscata fuit, ut in illo statu reprobationis, de quo jam balbutivi, nonnisi cognitionem illius veritatis habuit, quod tu, Deus, exsistas,” *Med.*, 152; „dans la loy de Nature. Je ne diray pas maintenant le contraire, mais cette loy commune, j’ay dit, a été si obscurcie par la *concupiscence* que dans cet état de reprobation dont j’ay déjà parlé en begayant il n’a eu la connoissance de cette verité: que vous existiez,” *Med.*, 706.

¹⁶⁸ „sub apparentia boni et vere licita petimus, sed quia finem, in quem petimus, aut incitamentum, a quo movemur, non discutimus, ideo deviamus a voluntate tua, quia ad petendum a *concupiscentia* ducimur,” *Med.*, 289; „sous l’apparence du bien, nous le demandons comme permis: mais parce que nous n’examinons pas la fin pour laquelle nous demandons ou le motif qui nous fait agir c’est pour cela que nous nous écartons de votre volonté, parce que c’est la *concupiscence* qui nous conduit a demander,” *Med.*, 868.

¹⁶⁹ „Albedine dico, qui *concupiscentia* qua potentia concupiscibilis considerata per se indifferens est, et prout albedo omnis coloris capax est, et ideo per lepram mundissimam repraesentatur, quae hominem immundum non reddit per se. (14.) Quando vero caro viva in eo apparuerit (subintelligo, infecta), (15) caro enim viva, si lepra aspergitur, immunda est, tunc sacerdotis iudicio polluetur. Et quid hic clarius designatur, quam voluntatem (quae carne figuratur) determinare *concupiscentiam* ad bonum vel ad malum.” *Med.*, 219; „parce que la *concupiscence* considérée comme la puissance concupiscible est susceptible de toute couleur comme la blancheur: c’est pourquoy elle est représentée par la lépre la plus pure qui ne rendt pas l’homme impur par elle même (14.) mais lorsque la chair vive paroît en luy je sousentends infectée (15.) car la chair vive qui est mêlée de lépre est impure, alors par le jugement du prêtre il sera déclaré immonde: qu’est ce qui est marqué par la plus clairement sinon que la volonté qui est figurée par la chair determine la *concupiscence* au bien ou au mal:” *Med.*, 786.

¹⁷⁰ „et ecce, per totum corpus diffusa lepra *concupiscentiae* in carne mea reddit me unicolore et candidum, non quia innocentem,” *Med.*, 224; „voilà que la lepre de ma *concupiscence* dans ma chair repandue par tout mon corps me rendt d’une seule couleur et blanc, non comme innocent;” *Med.*, 792.

¹⁷¹ „visitas velociter in egestate sua relinquendo hominem et in ardore *concupiscentiae*, qui conficit oculos ejus offuscando et consumit animam.” *Med.*, 247; „vous le punissez bientôt en laissant l’homme dans son indigence et dans l’ardeur de la *concupiscence* qui desseche ses yeux en les offusquant, et qui devore son âme.” *Med.*, 818.

(Szám 11) összefüggésében a betegség¹⁷² és a sírás,¹⁷³ másutt (Szám 21) az égő harapás,¹⁷⁴ továbbá – több alkalommal (Szám 11, Szám 15, Szám 33) – a síremlék.¹⁷⁵

¹⁷² Genezis-kommentárjában Le Maître de Sacy a betegség metaforát használja a *concupiscence* átadásának magyarázatára. Louis-Isaac LE MAÎTRE DE SACY, *La Genèse*, Paris, Roulland, 1682, 222–223. Hivatkozza: „Dossier thématique: La concupiscence”, in Éditions modernes (1842–2010) – Pensées de Blaise Pascal. <https://www.penseesdepascal.fr>. Letöltés: 2021. május 5. Le Maître de Sacy kommentált bibliafordítása megvolt Rákóczi rodostói könyvtárában. L. „A rodostói könyvtár új rekonstrukciós kísérlete” című fejezetet, Könyvjegyzék, 2. sz.

¹⁷³ „Clare haec demonstrant *concupiscentiam*, a qua nemo immunis est, et ideo vulgus et filii Israel cum illis mixtim nominantur, ut universalitas morbo *concupiscentiae* afflictorum distinctius significetur. Hujus proprietas est appetere carnes, hujus nempe sensualitates, nauseare, quod tu, Deus, das (6), et appetere, quae non dedisti. (10) Profecto communes sunt intrinseci fletus *concupiscentiae* per familias.” *Med.*, 278; „cela demontre clairement la *concupiscence* dont personne n’est exempt et le petit peuple est trouvé pesle mêle avec les enfans d’Israel pour signifier plus distinctement l’universalité de ceux qui sont affligés de la maladie de la *concupiscence*. Sa propriété est de tirer la chair, c’est a dire ces sensualitez d’être degoutez de ce que vous donnez, ô mon Dieu, (6.) et de <convoiter> connoître ce que vous n’avez pas donnez; sans doute que les pleurs interieurs de la *concupiscence* sont communes dans les familles,” *Med.*, 855.

¹⁷⁴ „passionem ejus propterea repraesentamus sensibus, ut illam spiritualiter recolentes sanemur a morsibus urentis et in corpore nostro serpentis *concupiscentiae*.” *Med.*, 307; „nous representons au sens sa passion, afin que nous le rappelant spirituellement nous soyons guéris de la morsure de la *concupiscence* qui brule et qui serpente dans notre corps.” *Med.*, 889. Vö. „inflammantibus cupiditatibus”, AUGUSTINUS, *Confessiones*, VIII,1,2.

¹⁷⁵ „vocatusque est locus sepulchra *concupiscentiae*. Ibi enim sepelierunt populum, qui desideraverat. Et quid totus his mundus aliud est, quam sepulchrum *concupiscentiae*, in quo moriendo vivimus, quia omni momento *concupiscendo* morimur, et heu, quam saepe mortui vivimus! Respice me, Domine, in hoc sepulchro *concupiscentiae* jam per me morientem, jam per te viventem,” *Med.*, 281; „Or ces lieux furent appelés les sepulchres de la *concupiscence* parce qu’ils y ensevelirent le peuple qui avoit désiré la chair, et qu’est ce cette autre chose que tout ce bas monde que le sepulchre de la *concupiscence* dans lequel nous vivons en mourant parce que nous mourons a chaque moment en convoitant, et combien de fois hélas étant morts nous vivons! regardez moy, Seigneur, lantot mourant par moy meme dans ce sepulchre de la *concupiscence* tantot vivant par vous.” *Med.*, 858. „His enim bene consideratis videtur desiderium populi provenisse ex *concupiscentia* et avaritia volens pisces et carnes conservatis armentis manducare, et fors ideo locus ille Tumulus *concupiscentiae* nominatus fuit.” *Med.*, 291; „ce desir du peuple provenoit de la *concupiscence* et de l’avarice, en voulant manger de la chair et du poisson pour conserver les bestiaux, et c’est peut être pour cela meme que ce lieu a été appelé le sepulchre de la *concupiscence*.” *Med.*, 871. „Sunt tamen hae amplae spiritualium reflexionum materiae, hujus enim peregrinationis diuturnitas (secundum me sapientiorum explicationem) ad taediosam moram peregrinationis nostrae super terram praeclare refertur, in qua miser ego tot murmura et praevagationes commisi, tot sepulchra *concupiscentiae*, in quibus sepelivi animam meam,” *Med.*, 328; „Ce sont pourtant la de grands sujets de reflexions spirituelles: car la longue durée de ce pelerinage selon l’explication de gens plus eclairez que moy, se rapporte tres bien a

Rákóczi kedvelte a fogalom egy mondaton belüli halmozását is.¹⁷⁶ Jelzőként többnyire a *pravust* használja, ugyanúgy, mint a *cupiditas* esetében.¹⁷⁷

A Leviták könyve 1., 15 és 18–19. fejezeteiről szóló három elmélkedésben a *concupiscentiát* Rákóczi többször összekapcsolja a női nemmel. Az első ember saját javától eltávolodva a nő iránti előzékenységben (*complacentia*) és a saját érzékiségében (*sensualitas*) kereste élvezetét, s ebből a forrásból származott a *concupiscentia*.¹⁷⁸ A nemi tisztátalansággal kapcsolatos törvényt kommentálva, a bibliai szövegtől eltérően kijelenti, ez tiltja a nők *concupiscens* szemlélését, s a férjatlantítást tanácsolja a mennyország kedvéért.¹⁷⁹ A többnejűséget és az illetlen közösülést nem csupán az emberfaj szaporításának szüksége okozta, hanem a testi *concupiscentia* is.¹⁸⁰

A három megjegyzés mutatja, megtérését követően Rákóczi gyökeresen átértékelte felfogását a női nemről. Véleménye nem volt túlságosan kedvező; ebben az összefüggésben itt következetesen a *concupiscentia* kifejezést használja.

l'ennuyeuse longueur de votre pelerinage sur la terre, dans lequel miserable que je suis je suis tombé de tant de murmures et de prevarications: j'ay trouvé tant de sepultures de *concupiscence*, ou j'ay enseveli mon ame." *Med.*, 913.

¹⁷⁶ Így pl.: „Quia igitur subsistit in corpore nostro *concupiscentia*, Christus et hanc legem adimplevit omne verbum otiosum (non solum actus otiosos magis ex *concupiscentia*, quam ex necessitate factos) condemnando." *Med.*, 234; „Parce donc que la *concupiscence* subsiste dans nôtre corps Jésus-Christ a accompli cette loy en condamnant toute parole oiseuse et non pas seulement les actions oiseuses faites plustot par la *concupiscence* que par nécessité." *Med.*, 803.

¹⁷⁷ „et ideo hic repraesentari puto, quid simus, non quid per pravam *concupiscentiam* mereamur." *Med.*, 278; „C'est pourquoy je crois qu'il est icy représenté ce que nous sommes, et non ce que nous meritons par la *concupiscence*, je me perds, Seigneur," *Med.*, 856.

¹⁷⁸ „Recessit, inquam, a bono suo, dum illud in complacentia mulieris et in propria sensualitate gustus sui quaesivit. Et quia inoboediens factus tibi Deo a voluntate tua recessit, ad propriam voluntatem deflectere opus fuit. Et ex hoc fonte enata est prava *concupiscentia*, quae puritatem intellectus ejus offuscavit, et peccati fomes, causa, alimentum est." *Med.*, 183; „Le premier homme s'éloigne de vous mon Dieu! par le péché, [...] il s'éloigne dis-je de son bien lorsqu'il chercha son bonheur dans la complaisance pour la femme, et dans la propre sensualité de son gout, et parce que vous devenant desobeissant, ô mon Dieu, il s'éloigne de votre volonté, il fallut nécessairement revenir a sa propre volonté. De cette source empoisonnée est venu la mauvaise *concupiscence* qui altera la pureté de son entendement, et c'est le germe, la cause et l'instrument du péché," *Med.*, 744.

¹⁷⁹ „sed et aspectum ad *concupiscendum* mulierem vetat, et nos castrare propter regnum caelorum suadet." *Med.*, 225; „mais même de régarder les femmes par un mouvement de *concupiscence* et qui nous conseille de nous rendre eunuques pour le Royaume des cieux." *Med.*, 793.

¹⁸⁰ „Quapropter non in tantum multiplicationis generis humani necessitas, quam carnalis *concupiscentia* uxorum multitudinem et indiscretam copulam causavit," *Med.*, 234; „C'est pourquoy ce ne fut pas tant la nécessité de <peupler> multiplier le genre humain, que la *concupiscence* charnelle qui introduit la pluralité des femmes, et les conjonctions indiscrettes," *Med.*, 804.

A megjegyzések annál különösebbek, ha figyelembe vesszük a házassága mellett éveken át fenntartott intim viszonyát Sieniawska hercegnővel, valamint a *Confessiões*ban leírt intenzív érdeklődését a francia udvar két nőtagja iránt.

A francia nyelvű adaptáció általában követi a latin változat szóhasználatát (*cupiditas*–*cupidité*, *concupiscentia*–*concupiscence*), néhány esetben azonban szignifikáns eltérések vannak. Így például a Káin és Ábel történetéről (Ter 4) szóló elmélkedés latin szövegében *avaritia animo*, a franciában *cupidité* áll ugyanazon a helyen. Káin utóda, Lámech két feleségétől származó három gyermekének utódai világi szórakozásokkal és a földi kincsek *avaritia animo*, illetőleg *cupidité* révén történő halmozásával foglalkoznak, akiket Rákóczi nem akar követni.¹⁸¹ A Szodoma és Lót történetével (Ter 19) kapcsolatos elmélkedés egyik helyén a latinban *captivitas*, a franciában *cupidité* található ugyanabban a funkcióban. A bibliai történet szerint Lót Ábrahámval ment Egyiptomba, de elvált tőle, és a bűnös Szodomában lakott. Rákóczi szerint ez minden ember zarándoklatának és fogságának, illetőleg *cupiditas*ának, azaz a bűn és a test törvénye szerinti életnek az előképe.¹⁸² A Jákob áldása, halála és temetése, valamint József halála történetéről (Ter 49–50) írt meditáció latin változatában „ex sciolitate aut curiositate” áll ott, ahol a franciában „de la cupidité de savoir ou de la curiosité” olvasható.¹⁸³ Az engesztelő és jóvátételi áldozatra vonatkozó parancsról (Lev 5) írt elmélkedés régi emberről szóló fejtegetésének azonos helyén a latin szöveg-

¹⁸¹ „Fac proinde, Domine, ut nolim ego umquam aemulari de malignantibus, neque zelare facientes iniquitatem! Hi sunt filii mundi peregrini et simul habitatores super terram, patres canentium in cithara et organo, malleatores et fabri in cunctis operibus ferri et aeris et per consequens tempus in choraëis et saltibus transigentes et ex *avaritia animo* congregandi thesauros viscera terrae perscrutantes.” *Med.*, 25; „Faites donc, Seigneur, que je ne veuille jamais imiter les mechants, et porter envie à ceux qui commettent l’iniquité ce sont les peres de ceux qui jouent du luth et des orgues, qui travaillent au marteau, et forgent dans tous les ouvrages de fer et d’airain, qui passent par consequent leur tems dans les danses, et fouillent les entrailles de la terre par l’avare *cupidité* d’amasser des thresors.” *Med.*, 542. Vö. Ter 4, 21–22.

¹⁸² „Loth in prima vocatione Abrahamum secutus est. Transiit cum ipso in Ægyptum, figuram peregrinationis omnium hominum et *captivitatis* seu sub lege peccati seu in carne,” *Med.*, 49; „Il passa avec luy en Egypte qui etoit la figure du pelerinage de tous les hommes et de la *cupidité* ou sous la loy du peché, ou dans la chair; mais parce qu’il ne devoit pas exprimer comme Abraham le veritable pelerinage des fideles dans leur patrie, Loth fut separé de luy et il habita dans Sodome.” *Med.*, 574.

¹⁸³ „Parce, Domine, parce ignorantiae meae, si in his mea immiscere contigit; tu vides enim illa non ex *sciolitate* aut curiositate provenisse, sed tenebrarum mearum effectum fuisse.” *Med.*, 110; „Pardonnez, mon Dieu! pardonnez a mon ignorance s’il m’est arrivé d’y meler mes propres pensées, car vous voyez que cela ne provient pas de la *cupidité* de savoir ou de la curiosité, mais que ça été un effet de mes tenebres, j’attribue tout le bien a vôtre grace, et a ma foiblesse tout ce qui n’est pas conforme a votre verité.” *Med.*, 654.

ben *cupiditas*, a francia változatban *concupiscence* szerepel.¹⁸⁴ A Jákob fiainak a szichemiekkal kötött házassági szerződését elbeszélő fejezetről (Ter 34) készített elmélkedés befejező részében a latin szövegben egyik fogalom sem található, a francia adaptáció azonban betoldja a *concupiscence* kifejezést.¹⁸⁵ A házaseletre vonatkozó, erkölcsi és istentiszteleti előírásokról (Lev 18–19) medítálva Rákóczi a latin szövegben az „in libidine”, a franciában a „dans la cupidité” kifejezést használja.¹⁸⁶ A példák jelzik, a latin változatban törekedett a változatos kifejezőmódra, míg a francia adaptációban kreatív módon, meglehetősen szabadon bánt a két fogalom jelentéstartományával.

Referenciális keretek

a) Augustinus

Az első és legfontosabb referencia Augustinus, akinek teológiájában, filozófiájában és morális tanításában a *concupiscentia* és a *cupiditas* egyaránt nagy horderejű fogalmak. Az utóbbi két-három évtizedben számos tanulmány, lexikonszócikk és egy monográfia jelent meg a *concupiscentia* augustinusi értelmezéséről és funkciójáról. Ezek különböző kutatási irányokat követnek, egyben jelzik, a két fogalom augustinusi értelmezése máig viták tárgya.¹⁸⁷ Az újabb vizsgálatok alapján úgy tűnik fel, Augustinus gyakran szinonim értelemben használta a *concupiscentia*, *cupiditas* és *libido* terminusokat, ugyanakkor tisztában volt a ve-

¹⁸⁴ „Punctum igitur honoris, idolum illud veteris hominis latensque in cordibus nostris *cupiditas* induxit relaxationem usus legis hujus tuae, Deus, sub larva dilectionis proximo debita.” *Med.*, 197; „C’est donc un faux point d’honneur cette ancienne idole du vieil<le> homme et la *concupiscence* cachée dans les replis de nos cœurs qui a introduit ce relâchement de votre loi, ô mon Dieu, sous le masque tromper de l’amour dû au prochain.” *Med.*, 759–760.

¹⁸⁵ „Hinc audeo me praesentare ad hanc mensam Filii tui illis conspurcatus, quae me nolle nec cavere posse videt misericordia tua. Cum enim ex his justificatus non sum nec fomes peccati in me exstinctus est, gratia tua me agnoscere fecit, quam sit necessaria haec medicina animae meae.” *Med.*, 88; „Ainsy j’oseray me presenter a la table de votre fils; souillé de ce que vôtre miséricorde voit que je veux et que je ne puis pas <m> éviter, car puisque je ne suis pas justifié par la et que le germe du péché est en moy, la *concupiscence* n’étant pas éteinte, vôtre grace m’a fait connoître combien cette medecine est nécessaire a mon ame.” *Med.*, 625.

¹⁸⁶ „ita quidem, ut etiam respectu multitudinis vias carnis in *libidine* sequentis pauci reperiantur, qui leges respectu proximitatis sanguinis primorum graduum infringant.” *Med.*, 235; „de telle sorte que par rapport meme a la multitude de ceux qui suivent les voyes de la chair dans la *cupidité*, il s’en trouvent peu qui violent les loix par rapport a la proximité du sang des premiers degrés”, *Med.*, 804.

¹⁸⁷ Timo NISULA, *Augustine and the Functions of Concupiscence*, Leiden/Boston, Brill, 2012 (Supplements to Vigiliae Christianae, 116), 4–11.

lük kapcsolatos szemantikai problémákkal. Van olyan elképzelés, mely szerint *concupiscentia*-teológiájának kísérőeleme volt a *cupiditas*.¹⁸⁸ Míg a *Confessiones*ben előnyben részesítette a *cupiditas* és a *libido* fogalmakat a *concupiscentiával* szemben, antipelagiánus írásaiban inkább az utóbbit használta.¹⁸⁹ Van olyan vélemény, mely szerint a *Confessiones*ben túlsúlyban van a *concupiscentia* szexuális jelentése,¹⁹⁰ ami azonban a fogalom értelmezési tartományának kétségtelen leszűkítése.

A *cupiditas* augustinusi értelmezését¹⁹¹ megalapozó fontosabb bibliai helyek – 1 Tim 6,10 és 1 Jn 2,16 –, illetőleg az ezekre való utalások megtalálhatók Rákóczinál. A fogalom szinonimája Augustinusnál néha *avaritia*, amit Rákóczi is használ. Cicero affektuselmélete, melyben a négy affektust *cupiditas*nak vagy – többek között – *libidónak* nevezi, hatott Augustinusra,¹⁹² s Rákóczinál is megragadható. Augustinus és őt követve Rákóczi előnyben részesítette a *cupiditas* használatát a *libidóval* szemben, feltételezhetően az utóbbi kifejezés szexuális konnotációja miatt.¹⁹³ Cicerónál és Augustinusnál pozitív jelentése is van a *cupiditas*nak a *continentia*, azaz a szenvedélyek akarattal történő mérséklésének összefüggésében,¹⁹⁴ s ez az árnyalat megjelenik Rákóczinál is. Az Augustinusnál Ciceróra és Sallustiusra visszavezethető *cupiditas gloriae* kifejezés¹⁹⁵ értelme nem volt ismeretlen Rákóczi számára.

A *cupiditas* Augustinusnál elsősorban az akarat indulata, a lélek mozdulata (*motus animi*),¹⁹⁶ mely jó és rossz célra egyaránt irányulhat.¹⁹⁷ Negatív értelemben a földi dolgok önmagukért való szeretetét jelenti, Augustinusnál és Rákóczinál egyaránt. Ilyen értelemben a *cupiditas* ártalmas (*improbis*) akarat, ami minden

¹⁸⁸ James McCUNE, Four pseudo-Augustinian sermons De concupiscentia fugienda from the Carolingian sermonary of Würzburg, *Revue d'études augustinienes et patristique* 52 (2006), 391–431, itt: 421.

¹⁸⁹ BURNELL, *Concupiscence, i. m.*, 224–227.

¹⁹⁰ Johannes VAN OORT, Sin and Concupiscence in Augustine's Confessions. An Analytical Overview of the Relevant Texts and Some Conclusions, *Augustiniana. An international review* 68 (2018), 2, 193–207.

¹⁹¹ A továbbiakhoz l. Gerald BONNER, Cupiditas, in *Augustinus-Lexikon online*, Basel/Berlin, Schwabe, 2019. <https://www.schwabeonline.ch>. Letöltés: 2021. április 15. A vonatkozó szöveghelyek részletes idézésével.

¹⁹² CICERO, *Tusc.*, 3,24 és 4,12; Augustinus, *De lib. arb.*, 1,10.

¹⁹³ AUGUSTINUS, *De civitate Dei*, 14,15.

¹⁹⁴ CICERO, *De inv.*, 2,164, *Tusc.*, 4,12; Augustinus, *De civitate Dei*, 14,8.

¹⁹⁵ CICERO, *De re publ.*, 5,9; SALLUSTIUS, *Catil.*, 7,3; Augustinus, *De civitate Dei*, 5,12–14.

¹⁹⁶ Augustinus, *De div. quaest. octoginta tribus*, qu. 35,1; *Doctr. Christ.* III,16. Vö. Vincent GUIRAUD, Delectatio interior, plaisir et pensée selon Augustin, *Études philosophiques* 109 (2014), 2, 201–217, itt: 64. jegyzet.

¹⁹⁷ L. pl. Augustinus, *Sermones*, 32,22; *De civitate Dei*, XIV,7,2.

rossz oka.¹⁹⁸ *Cupiditas* és *concupiscentia* részben vagy teljes egészében szinonim használata sem volt ismeretlen Rákóczi előtt. Augustinus Szentháromság-tanában a *voluntas* a *caritas* szinonimája, s az utóbbit szembeállítja a *cupiditasszal*. A *cupiditas* a földi dolgok, a *caritas* Isten szeretetét jelenti. *Caritas* és *cupiditas* ilyen értelmű szembeállítását Augustinus *Confessiones*-ének és Rákóczinak egyaránt kedvelt motívuma. Augustinus nem csupán testi összefüggésben¹⁹⁹ használja a *cupiditast*, hanem minden fizikai szükségletre alkalmazza. Julianus ellen írt késői műveiben a *concupiscentia carnalis*, a bukott emberi természetben lévő bűn szinonimájaként használja. A rosszra irányuló *cupiditas* és a félelem (*timor*) a bűn oka; a sátán ezeken át jut az ember lelkébe, ahol előbb szokássá, majd kényszerűséggé (*necessitas*) válik. A *necessitas* fogalmát Rákóczi a *concupiscentiával* kapcsolja össze.²⁰⁰ A *cupiditas* és ezzel a sátán erőinek elpusztítása Augustinus és Rákóczi szerint egyaránt csak a Szentlélek és a kegyelem segítségével lehetséges. A *cupiditas* augustinusi jelzőinek többsége, így például *vana*,²⁰¹ *curiosa*,²⁰² *mala*, *prava*, *carnalis*, *insatiabilis*, megvan Rákóczinál is.

Augustinus *Confessiones*-ében a *cupiditas* több mint harmincszor fordul elő, csaknem kizárólag negatív értelemben, s legalább kétszer a szexualitással összefüggésben.²⁰³ A mű lényegében a *cupiditas* rabságától a *caritas* szabadságához vezető út elbeszélése, melynek során Isten megszabadította a „*pondus cupiditatis*”-tól a „*pondus amoris*” segítségével. Ez az allegória Rákóczi *Confessiójának* is egyik alapgondolata és ismétlődő motívuma, a *pondus concupiscentiae* megismerésével együtt.²⁰⁴ A *Confessiones* IV. könyvében Augustinus a rossz *cupiditas* legméltatlanabb szolgájának (*nequissimus malarum cupiditatum servus*)²⁰⁵ nevezi magát; Rákóczi a bűn, illetőleg a *concupiscentia* és *cupiditas* szolgájáról ír.²⁰⁶ *Cupiditas* (*avaritia*) és *curiositas* összekapcsolása a tudással összefüggésben hasonló értelemben jelenik meg Augustinusnál²⁰⁷ és Rákóczinál. *Curiosus* és *studiosus* Augustinus-nál a tudáshoz fűződő kétféle viszonyt jelöl; nem veti el a tanulást, a megismerést és az általa okozott örömet, de bírálja annak földi irányultságát.

¹⁹⁸ AUGUSTINUS, *De libero arbitrio*, 3,17. Vö. McCUNE, *Four pseudo-Augustinian sermons*, i. m., 407, 65. jegyzet.

¹⁹⁹ AUGUSTINUS, *De civitate Dei*, 14,15.

²⁰⁰ L. pl. 180. jegyzet.

²⁰¹ L. pl. „omnes vanarum cupiditatum”, AUGUSTINUS, *Confessiones*, VI,XI,18.

²⁰² L. pl. „vana et curiosa cupiditas”, AUGUSTINUS, *Confessiones*, X,XXXV,54.

²⁰³ VAN OORT, *Sin and Concupiscence*, i. m.

²⁰⁴ L. pl. 59. jegyzet. Vö. AUGUSTINUS, *Confessiones*, I,XVIII,29; II,II,2; IV,II,2; VI,XI,18; VII,I,2; IX,II,4.

²⁰⁵ AUGUSTINUS, *Confessiones*, IV,XVI,30.

²⁰⁶ L. 101. és 151. jegyzet.

²⁰⁷ L. 31. jegyzet.

A *concupiscentia* terminus az augustinusi antropológia egyik alapfogalma. Használata²⁰⁸ mögött többretegű, az időben változó koncepció áll, amely hosszú értelmezési hagyományt eredményezett.²⁰⁹ Alapvető jelentése a vágyakozás mindarra, ami megvan, és ami hiányzik.²¹⁰ A fogalom értelmezését a bibliai jelentés alapozza meg. Ennek megfelelően Augustinus jó²¹¹ és rossz²¹² értelemben egyaránt használja, de többnyire pejoratív jelentést tulajdonít neki. Olyan minőségnek tekinti, ami egyaránt lehet jó és rossz, de amit rendszerint a rosszra használnak.²¹³ A *Confessiones* X. fejezetében hivatkozik János apostol hármastipológiájára, amit részletesen kifejt és önmagára vonatkoztat.²¹⁴ Életútjának elbeszélésében és jelen állapotának bemutatásában a bűnös *concupiscentia* számos formáját tematizálja, köztük szexuális természetűeket is.²¹⁵ Rákóczi lényegében ehhez hasonló módon cselekszik. A közösülés örömét Augustinus a *concupiscentia* szexuális természete megnyilvánulásának tartja, amivel kiváltotta Julianus éles bírálatát.²¹⁶ Késői műveiben felerősödik a *concupiscentia* testi összetevőjének szerepe a szexualitás értelmezésében és az emberi természetről vallott felfogásában. A fogalom jelentését azonban már a *Confessiones*ben sem korlátozza a szexuális vágyra, s beleérti a tudás és a mások fölötti uralom utáni vágyat (*libido dominandi*) is, mely fizikai, szellemi és spirituális területen egyaránt érvényesül.²¹⁷ Rákóczi lényegében ugyanilyen értelemben használja a fogalmat. Az anyagi javak halmozása a *concupiscentia* következménye, s gazdagság és szegénység szembeállítása a *concupiscentia* kontextusában Augustinus sermóinak gyakori

²⁰⁸ A továbbiakhoz l. Gerald BONNER, *Concupiscentia*, in *Augustinus-Lexikon*, hrsg. v. C. MAYER, Bd. I, Basel/Berlin, Schwabe, 1994, 1113–1122. hasáb, a vonatkozó szöveghelyek részletes idézésével.

²⁰⁹ Vö. pl. Friedrich VOLLHARDT, *Selbstliebe und Geselligkeit. Untersuchungen zum Verhältnis von naturrechtlichem Denken und moralpädagogischer Literatur im 17. und 18. Jahrhundert*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 2001, 157. Vollhardt utal arra is, hogy a keresztény *concupiscentia*-, *cupiditas*- és *caritas*-elképzelések érintkeznek a *prudentia* és *sapientia* fogalmak összehajlásával és az erényrendszerek egészével. *Uo.*, 117.

²¹⁰ AUGUSTINUS, *Enarr. in Ps.* 118,8,4.

²¹¹ L. pl. AUGUSTINUS, *De nupt. et conc.*, 2,23. Vö. Josef LÖSSL, *De nuptii et concupiscentia*, in *Augustin-Handbuch*, hrsg. v. Volker HENNING, Tübingen, Mohr Siebeck, 2007, 337–339.

²¹² L. pl. AUGUSTINUS, *En. Ps.*, 118,8,3.

²¹³ BONNER, *Concupiscentia*, i. m.

²¹⁴ AUGUSTINUS, *Confessiones*, X,XXX,41–X,XXXVII,60.

²¹⁵ VAN OORT, *Sin and Concupiscence*, i. m. A „*concupiscentia carnis*” fogalmához l. AUGUSTINUS, *Confessiones*, X,XXXIV,51 és X,XXXV,54.

²¹⁶ Lenka KARFIKOVÁ, *Grace and the Will according to Augustine*, Leiden, Brill, 2012 (Supplements to Vigiliae Christianae, 115), 298–306, 312–318.

²¹⁷ Joshua M. EVANS, *Augustine's Unfinished Work Against Julian: The Ancient and Contemporary Dispute Over Concupiscence. A Dissertation*, Washington, D.C., Catholic University of America, 2016, 299–317. Vö. AUGUSTINUS, *Confessiones*, X,XXXI,46; X,XXXV,54; X,XXXVI,59.

témája.²¹⁸ A *concupiscentia* kedvelt augustinusi jelzőit (pl. *insatiabilis*)²¹⁹ és megsemmisítéseit (pl. *morbus carnis*)²²⁰ Rákóczi is alkalmazza.

A *curiositas* fogalmát Augustinus összeköti a *concupiscentia* terminussal is. A döntően pejoratív értelemben használt fogalom egyik konnotációja a *concupiscentia oculorum*, mely a romlottság egyik fő tényezője a gőg és a testi *concupiscentia* mellett. A „szem” mind az öt érzéket jelenti számára. A *Confessiones*ben a *curiositas* a természetre irányuló kutatás túlzásainak és a világi tudás iránti korlátlan vágynak a kritikáját fejezi ki.²²¹ Később morális konnotációval társul, melynek értelmében a romlottság, a bűn egyik fő indítéka lesz a gőg és a testi *concupiscentia* mellett. Az utolsó művekben a *curiositas* a lélek eltávolodásának az eszköze az Istenről való kontempláció nyugalmatól a földi lét nyugtalansága felé. Rákóczinál mintha mindhárom konnotáció megjelenne a fogalom használatában a *cupiditasszal* és a *concupiscentiával* összefüggésben.

Felfogását a *concupiscentiáról* Augustinus a *De continentia*, a *De gratia Christi et de peccato originali* és a *De nuptiis et concupiscentia* című írásaiban fejti ki módszeresen, és átfogó összefüggésbe illeszti. Eszerint a terminus a bűnbeesés utáni ember bűnre való hajlandóságát jelöli (*concupiscentia peccati*); egyben a test gyengesége, mely hat a lélekre, s magában foglalja a bűnre csábítás teljes körét. Augustinus beépítette a fogalmat az áteredő bűnről, annak átszármazásáról és az emberi természet alapvető bűnösségéről alkotott elképzelésébe, miközben összekapcsolta a szexualitással, az ember Istentől történt elfordulásával és a gőggel.²²² A *concupiscentia* az áteredő bűn (*peccatum originale*) következménye; önmagában nem bűn, hanem rendezetlen vágy, ún. „látens bűn”, azaz alkalom a bűnre, a megkeresztelteket is beleértve. Az akarat megakadályozhatja, hogy a bűn megvalósuljon.²²³ Mindez mutatja, hogy alapvetően teológiai funkciója mellett Augustinus gyakran alkalmazta a fogalmat antropológiai és morál-filozófiai összefüggésben is;²²⁴ Rákóczi ugyanígy tett.

Augustinus nyomán a *concupiscentia* az igehirdetés kedvelt témájának számított a középkori egyházi irodalomban. Aquinói Tamás az *amor*, a *caritas* és a *temperantia* fogalmak összefüggésében tárgyalta.²²⁵ Erasmus tizkötetes Augustinus-kiadása

²¹⁸ McCUNE, *Four pseudo-Augustinian sermons*, i. m., 415, 105. jegyzet.

²¹⁹ AUGUSTINUS, *Confessiones*, VI,XII,22.

²²⁰ AUGUSTINUS, *Confessiones*, VI,XII,21.

²²¹ N. Joseph TORCHIA, *Curiositas*, in *Augustine through the Ages*, i. m., 258–261.

²²² AUGUSTINUS, *De civitate Dei*, 14,11–21.

²²³ McCUNE, *Four pseudo-Augustinian sermons*, i. m., 406. Vö. BURNELL, *Concupiscence*, i. m.

²²⁴ NISULA, *Augustine and the Functions*, i. m., 13–14.

²²⁵ Patrick Anthony MESSINA, *Love Lost and Found. The Ambiguities of Amor, Caritas and Concupiscentia in St. Thomas Aquinas' Summa Theologiae*, in *Confessions of Love*, ed. by Craig J. N. DE PAUL et al., New York, Peter Lang, 2011, 55–73; Johannes Paul ANDRE, *Concupiscentia et temperantia, auf der Suche nach einem realistischen Bild christlicher moralischer Tugend mit Thomas von Aquin*, Sankt Ottilien, EOS, 2019.

(Basel, 1528/29), előszavai és Augustinus-életrajza, majd Augustinus összes műveinek kiadása (Louvain, 1577) fordulatot hoztak az Augustinus-recepció történetében.²²⁶ Luther saját elképzeléséhez adaptálta Augustinus koncepcióját,²²⁷ aminek következtében éles felekezeti viták bontakoztak ki a kérdésben. A trienti zsinat megkülönböztette a keresztség előtti és utáni *concupiscentia* fogalmát, de a meg nem kereszteltekben megnyilvánuló *concupiscentia* kérdésében nem foglalt állást.²²⁸ A fogalom használatának virágkora a 16. század közepétől a 17. század végéig terjedő időszakra tehető,²²⁹ de még a 18. század első felében is tárgyként szolgált iskoladrámának,²³⁰ egyetemi disszertációnak²³¹ és meditációknak.²³² Az augustinusi *Confessiones* Henri Sommaliius által javított szövege 1607-ben, Thomas Blasius által kinyomtatott változata 1634-ben jelent meg; első francia fordítását a Port-Royal környezetéhez tartozó Arnauld d'Andilly készítette (1649), latin–francia kétnyelvű kiadása 1651-ben látott napvilágot.²³³

²²⁶ Arnoud S. Q. VISSER, *Reading Augustine in the Reformation. The Flexibility of Intellectual Authority in Europe, 1500–1620*, New York, Oxford University Press, 2011 (Oxford Studies in Historical Theology).

²²⁷ Alphons Victor MÜLLER, *Luthers theologische Quellen XIV. Luther und die concupiscentia invincibilis*, Berlin, De Gruyter, 1902; Christoph Johannes MARKSCHIES, *Taufe und concupiscentia bei Augustinus*, in *Gerecht und Sünder zugleich? Ökumenische Klärungen*, hrsg. v. Theodor SCHNEIDER, Gunther WENZ, Freiburg i. Br./Göttingen, Herder/Vandenhoeck and Ruprecht, 2001, 98–108.

²²⁸ Conciliorum oecumenicorum decreta, Concilium Tridentinum, Sess. V, Decretum super peccato originali, 665–666. Hivatkozza: „Dossier thématique: La concupiscence”, in Éditions modernes (1842–2010) – Pensées de Blaise Pascal, <https://www.penseesdepascal.fr>. Letöltés: 2021. május 5.

²²⁹ L. pl. Johannes COCHLAEUS, *De fomite peccati [...] De concupiscentia carnis absque mentis consensu [...]*, Argentinae, J. Grieninger, 1524; Johann WILD et al., *Examen Ordinandorum in quo quicquid ad clericorum institutionem pertinere videtur*, Dilingae, Ioannes Mayer, 1587, 235–239; Examen De Concupiscentia; Michael COBABUS, *Disputatio Theologica de Concupiscentia Originali [...]*, Rostochi, Keilenbergius, 1678; Johann Jakob RUEGG, *Dissertatio Specialis De Concupiscentia, Das ist [...]*, Lucern, Hautt, 1680; François BELLEGAMBE S. J., *Concupiscentia oculorum [...]*, Insulis [Lille], Typis Francisci Fiever, ad Biblia Regia in Ponte Finali, 1683.

²³⁰ *Concupiscentia carnis adversus spiritum et spiritus adversus carnem: in Sarcophilo et Rebelino fratribus in scenam data pro dramate Paschali à Rhetoribus Salisburgensibus, die 15. Aprilis anno MDCCVIII.*, h. n., k. n., (1708).

²³¹ Johann Christian KIRCHMAYER – Johann Jakob WACHS, *Dissertatio Theologica. De Concupiscentia Carnis, Impotentiae Moralis Principio*, Marburg/Lahn, Ph. C. Mullerus, 1736.

²³² [Franz NEUMAYR], *Mundus in Maligno: 1. Joan. 5. Meditatio I. Mundus Totus in Concupiscentia Carnis 1. Joan. 2.*, München, J. Vötter, 1748; Uő, *Mundus in Maligno: 1. Joan. 5. Meditatio II. Mundus Totus in Concupiscentia oculorum 1. Joan. 2.*, München, J. Vötter 1748; Uő, *Mundus in Maligno: 1. Joan. 5. Meditatio III. Mundus Totus in Superbia Vitae 1. Joan. 2.*, München, J. Vötter, 1748.

²³³ SAINT AUGUSTIN, *Confessions*, édition présentée par Philippe SELLIER, traduction d'Arnauld d'ANDILLY établie par Odile BARENNE, Paris, Gallimard, 1993 (Collection Folio Classique), 19.

*Augustinus*ában Jansen több fejezetben, részletesen tárgyalta az áteredő bűn és a *concupiscentia* kérdését, valamint az utóbbinak három fajtáját.²³⁴ A fogalom meghatározásában a *libido*, a *cupiditas*, a *voluptas* és a *delectatio* szinonimájaként értelmezte,²³⁵ és kizárólag pejoratív értelemben használta. Jansen *Augustinus*át követően a *concupiscentia* állandó téma volt a janzenista–jezsuita vitában és az erkölcstani irodalomban; a francia moralisták közül többen foglalkoztak vele. Antoine Arnauld védelmébe vette Jansen nézeteit,²³⁶ miközben határozottan bírálta a *caritas* és *cupiditas* szembeállítását helyett a közömbösség fontosságát hangsúlyozó jezsuita elképzelést.²³⁷ Malebranche elítélte a *concupiscentia* szolgálatát,²³⁸ François Lamy az emberi cselekedetek lehetséges forrásai között a *charité* mellett a *cupidité*t és a testi benyomásokat nevezte meg.²³⁹ Pascal a *Pensées* több mint harminc töredékében említi a *concupiscentia* terminust, Pierre Nicole az affektuselmélet és az *amour-propre* diskurzus²⁴⁰ keretében tematizálta. Bossuet több prédikációjában érintette a témát,²⁴¹ és külön traktátust szentelt a kérdésnek. Ebben az összefüggésben Pascal, Nicole és Bossuet koncepciói érdemelnek külön figyelmet.

²³⁴ JANSEN, *i. m.*, Liber primus, Qui est de peccato originali, Caput primum, Peccatum originale ex mente Augustini concupiscentia. Quid reatus ejus, utrum culpae an poena sit? Agnovit in eo iniquitatem, mortem animae, immunditiam, aversionem, etc., t. II, 15–16. hasáb; Liber primus, Qui est de peccato originali, Caput sextum et sq., Carnalis concupiscentia, causa traductionis peccati originalis, 209–210. hasáb; Liber secundus, De concupiscentia, Caput octavum, Concupiscentiae divisio in concupiscentiam carnis, oculorum, et superbiam vitae: ex quibus omnia flagitia fluunt, et facinora, 323–324. hasáb; Liber tertius, Qui est de viribus liberi arbitrii post peccatum, Caput XIX, Non datur medium inter charitatem et culpabilem concupiscentiam, I, 517–518. hasáb.

²³⁵ „Porro concupiscentia ista, seu libido, seu cupiditas, seu voluptas, seu delectatio, quocunque ex istis appellare malis, non est aliud quam pondus quoddam habituale, qui anima inclinatur ad fruendum creaturis.” JANSEN, *i. m.*, Liber secundus, De concupiscentia, Caput septimum, Nomina concupiscentiae: qui motus ejus, et eorum objecta, t. II, 317–318. hasáb.

²³⁶ Antoine ARNAULD, *Apologie de M. Jansénius*, Livre I, ch. VII, 79, in Uő, *Œuvres*, XVI, publ. par Gabriel DU PAC DE BELLEGARDE et Jean HAUTEFAGE, Bruxelles, Culture et civilisation, 1967, 112–113.

²³⁷ Jean LAPORTE, *La doctrine de Port-Royal*, I, *Les vérités de la grâce* Paris, P. U. F., 1923, 61–62; GUION, *i. m.*, 72.

²³⁸ GUION, *i. m.*, 90.

²³⁹ Uő., 68.

²⁴⁰ Vö. Charles-Olivier STIKER-MÉTRAL, *Narcisse contrarié. L’amour propre dans le discours moral en France (1650–1715)*, Paris, Champion, 2007. A kora újkori affektuselméletekhez, azok retorikai összefüggéseikhez l. LACZHÁZI Gyula, *Hősi szenvedélyek. A heroizmus és a szenvedélyek megjelenítése a XVII. századi magyar epikus költészetben*, Budapest, ELTE BTK Magyar Irodalom Tanszék, 2009, 12–70.

²⁴¹ Augustinus nyomán Bossuet a fogalom tömör meghatározását adta egy 1654-ben kiadott húsvéti beszédében: „N’entendez par ce mot aucune passion particulière, mais plutôt toutes les passions assemblées, que l’Écriture a coutume d’appeler d’un nom général la concupiscentia et la chair. Mais définissons en un mot la concupiscentia, et disons avec

b) *Pascal*

A *Pensées* 1842–2010 között megjelent kiadásainak és autográf kéziratainak szinoptikus hálózati kritikai kiadása új fénybe állította a töredékek értelmezésének kérdését, Pascalnak mint írónak az értékelését.²⁴² A kiadás alapján megállapítható, a *concupiscence* fogalmának gyakori említésével szemben a *cupidité* mindössze háromszor fordul elő a töredékekben. A gyakori használat értelmezési kerete a janzenista teológiai és morális elképzelések apológiája a kazuista elképzelésekkel szemben, továbbá tudomány és hit, értelem és szív,²⁴³ tudományos kutatás és istenszeretet egyeztetésének különleges kísérlete, szoros összefüggésben a tanúságtétel igényével.

A *concupiscence* Pascal keresztény antropológiájának és morálfilozófiájának egyik augustinusi, janzenista ihletésű alapfogalma.²⁴⁴ Úgy véli, a *concupiscence* minden elhatározás forrása,²⁴⁵ amely természetessé és az ember második természetévé vált.²⁴⁶ Az ember jelen állapotának tartozéka az igazságtalanság és a gőg mellett, mely elfordít Istentől.²⁴⁷ Az erőn kívül ez minden cselekedet oka.²⁴⁸

le grand Augustin: la concupiscence, c'est un attrait qui nous fait incliner à la créature au préjudice du Créateur, qui nous pousse aux choses sensibles au préjudice des biens éternels." Jacques Bénigne BOSSUET, *Sermon de Pâques*, 1654, I, 509. Idézi és hivatkozza: „Dossier thématique: La concupiscence” in Éditions modernes (1842–2010) – *Pensées* de Blaise Pascal. <https://www.penseesdepascal.fr>. Letöltés: 2021. május 5.

²⁴² Éditions modernes (1842–2010) – *Pensées* de Blaise Pascal. <https://www.penseesdepascal.fr>. – A töredékeket e kiadás alapján, az itt közölt jelzetekkel, modern átírásban idézzük. – Laurence PLAZENET, Sordes et trivialités dans les *Pensées*: pour un Pascal écrivain, *Chroniques de Port-Royal* 63 (2013), 83–99.

²⁴³ Vö. Antony MCKENNA, Pascal et le cœur, *Courrier du Centre International Blaise-Pascal* 16 (1994), 3–8.

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

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

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

²⁴⁷ „[...] nos devoirs nous obligeant d'aimer Dieu et nos concupiscences nous en détournant, nous sommes pleins d'injustice. [...] Quelle religion nous enseignera donc à guérir l'orgueil et la concupiscence? [...] Voilà l'état où les hommes sont aujourd'hui. Il leur reste quelque instinct impuissant du bonheur de leur première nature, et ils sont plongés dans les misères de leur aveuglement et de leur concupiscence qui est devenue leur seconde nature.” A.P.R. n° 1/2.

²⁴⁸ „Raison des effets. La concupiscence et la force sont les sources de toutes nos actions. La concupiscence fait les volontaires, la force les involontaires.” Fragment Raison des Effets n° 16/21.

Az ember „nagysága” (*grandeur*) is belőle származik.²⁴⁹ Erős metaforát alkot, amikor kijelenti: az ember nem más, mint a *concupiscence* királya.²⁵⁰ Az ember vak, ha nem ismeri fel gőgjét, nagyravágását, konkupiszecenciáját, gyöngeségét, nyomorúságát és igazságtalanságát. Ha felismeri, nem kíván megszabadulni tőlük.²⁵¹ A *concupiscence* az ember nemtelen lényege, a rossz képmása; ebből származnak az államrend, az erkölcs és az igazság szabályai.²⁵² Ebből fakad egymás gyűlölete is.²⁵³ Ezek a megjegyzések az *honnêtteté* társadalmi ideáljának közvetett bírálataként is értelmezhetők. Az ember gyűlöletre méltó a *concupiscence* miatt, ezért az egyetlen igaz és különleges erény az öngyűlölet.²⁵⁴ Az öngyűlölet szükségességét Pascal másutt is hangsúlyozza.²⁵⁵ Erősen kívánja a *concupiscence* gyűlöletét önmagunkban.²⁵⁶

A *Pensées* egyik töredékében Pascal idézi János evangélista kijelentését a három konkupiszcenciáról, amelyeket a földet lángba borító három tűzfolyamhoz

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

²⁵⁰ „[...] Connaissez-vous donc et sachez que vous n’êtes qu’un roi de concupiscence, et prenez les voies de la concupiscence.” *Pensées* diverses VI – Fragment n° 4/5.

²⁵¹ „[...] Si l’on ne se connaît plein de superbe, d’ambition, de concupiscence, de faiblesse, de misère et d’injustice, on est bien aveugle. Et si en le connaissant, on ne désire d’en être délivré, que peut on dire d’un homme? [...]” *Pensées* diverses II – Fragment n° 1/37.

²⁵² „On a fondé et tiré de la concupiscence des règles admirables de police, de morale, et de justice. Mais dans le fond, ce vilain fond de l’homme, ce *figmentum malum* n’est que couvert. Il n’est pas ôté.” Fragment Fausseté des autres religions n° 9/18.

²⁵³ „Tous les hommes se haïssent naturellement l’un l’autre. On s’est servi comme on a pu de la concupiscence pour la faire servir au bien public. Mais ce n’est que feindre et une fausse image de la charité, car au fond ce n’est que haine.” Fragment Fausseté des autres religions n° 8/18.

²⁵⁴ „La vraie et unique vertu est donc de se haïr, car on est haïssable par sa concupiscence, et de chercher un être véritablement aimable pour l’aimer. [...]” *Pensées* diverses I – Fragment n° 18/37.

²⁵⁵ „[...] Donc tout ce qui nous incite à nous attacher aux créatures est mauvais puisque cela nous empêche, ou de servir Dieu, si nous le connaissons, ou de le chercher si nous l’ignorons. Or nous sommes pleins de concupiscence, donc nous sommes pleins de mal, donc nous devons nous haïr nous mêmes et tout ce qui nous excite à autre attache qu’à Dieu seul.” *Pensées* diverses II – Fragment n° 21/37.

²⁵⁶ „Après avoir montré la Bassesse & la Grandeur de l’homme. [...] Je voudrais bien qu’il haït en soi la concupiscence, qui le détermine d’elle-même, afin qu’elle ne l’aveuglât point pour faire son choix et qu’elle ne l’arrêtât point quand il aura choisi.” Fragment Contrariétés n° 1/14.

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

²⁵⁷ „[...] Tout ce qui est au monde est concupiscence de la chair ou concupiscence des yeux ou orgueil de la vie. Libido sentiendi, libido sciendi, libido dominandi. Malheureuse la terre de malédiction que ces trois fleuves de feu embrasent plutôt qu'ils n'arrosent. [...]” *Pensées diverses I* – Fragment n° 7/37. Vö. 1 Jn 2,16.

²⁵⁸ „Les trois concupiscences ont fait trois sectes, et les philosophes n'ont fait autre chose que suivre une des trois concupiscences.” *Fragment Philosophes n° 7/8*.

²⁵⁹ „Deux sortes d'hommes en chaque religion. Voyez *Perpétuité*. Superstition, concupiscence.” *Fragment Morale Chrétienne n° 16/25*.

²⁶⁰ „[...] Il y en a qui voient bien qu'il n'y a pas d'autre ennemi de l'homme que la concupiscence qui les détourne de Dieu, et non pas des [iniquités], ni d'autre bien que Dieu, et non pas une terre grasse. [...]” *Fragment Loi figurative n° 24/31*.

²⁶¹ „[...] Toute la foi consiste en Jésus-Christ et en Adam et toute la morale en la concupiscence et en la grâce.” *Fragment Fondement n° 3/21*.

²⁶² „La vraie religion enseigne nos devoirs, nos impuissances, orgueil et concupiscence, et les remèdes, humilité, mortification.” *Fragment Fausseté des autres religions n° 14/18*.

²⁶³ „La vraie religion [...] doit encore avoir connu la concupiscence et l'impuissance, la nôtre l'a fait. [...]” *Fragment Fausseté des autres religions n° 12/18*.

²⁶⁴ „[...] De même qu'il donne dans la morale la charité qui produit des fruits contre la concupiscence. [...]” *Pensées diverses I* – Fragment n° 6/37.

²⁶⁵ „Le Dieu des chrétiens [...] L'amour propre et la concupiscence qui l'arrêtent lui sont insupportables. [...]” *Preuves par les Juifs VI* – Fragment n° 2/15.

²⁶⁶ „Figuratif. Dieu s'est servi de la concupiscence des Juifs pour les faire servir à Jésus-Christ.” *Pensées diverses II* – Fragment n° 17/37.

²⁶⁷ „[...] Midrasch Tillim sur le Ps. 4. *Frémissez et vous ne pécherez point. Frémissez et épouvantez votre concupiscence et elle ne vous induira point à pécher.* [...]” *Fragment Rabbinate n° 2/3*.

A *cupidité* fogalmát Pascal beépíti a *divertissement* elméletét kifejtő hosszú töredékbe, melyben utal annak kielégíthetetlen természetére.²⁶⁸ Emellett kétszer teológiai értelemben is használja a figurák elméletében. Az ember akaratán két elv osztozik: a *cupidité* és a *charité*. Az előbbi nem egyeztethető össze a hittel, az utóbbi a földi javakkal. A *cupidité* felhasználja Istent, és játszik a világban, a *charité* nem.²⁶⁹ Augustinus és Jansen nyomán *cupidité* és *charité* hasonlóságának és ellentétének paradox szembeállítására épít Pascal akkor is, amikor kifejti, a zsidó nép mindkét kvalitással rendelkezett, s arra rendeltetett, hogy jelképezze a Messiást, egyben kétes tanú legyen.²⁷⁰

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

²⁶⁸ „[...] la nature insatiable de la cupidité [...]” Fragment *Divertissement* – n° 4/7. Vö. Masamitsu HORINO, *Les trois écrits que la „plurilecture” a permis de reconstituer à partir du manuscrit de Divertissement, Courrier du Centre International Blaise-Pascal* 36 (2014), 13–23.

²⁶⁹ „[...] Car il y a deux principes qui partagent les volontés des hommes: la cupidité et la charité. Ce n’est pas que la cupidité ne puisse être avec la foi en Dieu et que la charité ne soit avec les biens de la terre, mais la cupidité use de Dieu et jouit du monde, et la charité au contraire. [...]” *Prophéties VIII* – Fragment n° 2/2.

²⁷⁰ „Figuratif. Rien n’est si semblable à la charité que la cupidité et rien n’y est si contraire. Ainsi les Juifs, pleins des biens qui flattaient leur cupidité, étaient très conformes aux chrétiens et très contraires. Et par ce moyen ils avaient les deux qualités qu’il fallait qu’ils eussent, d’être très conformes au Messie, pour le figurer, et très contraires pour n’être point témoins suspects.” *Pensées diverses II* – Fragment n° 18/37.

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

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

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

§ 10. Le libre arbitre est demeuré flexible au bien et au mal; mais avec cette différence, qu’au lieu qu’en Adam il n’avait aucun chatouillement au mal, et qu’il lui suffisait de connaître le bien pour s’y pouvoir porter, maintenant il a une suavité et une délectation si puissante dans le mal par la concupiscence qu’infailliblement il s’y porte de lui-même comme à son

Az idézetek mutatják, a *concupiscence* jelentős szerepet játszott Pascal antropológiájában és morálfilozófiájában, miközben segítette több eredeti gondolat kifejtését. A fogalmat összekapcsolja a gőg, az önszeretet, az öngyűlölet, a hamisság és a kegyelem fogalmaival, az ember nyomorúságával²⁷² és gyöngeségével,²⁷³ valamint a kétségbeesés (*désespoir*) és a szórakozás (*divertissement*) elméleteivel. Van olyan álláspont, mely szerint a *concupiscence* fogalma Pascalnál nem szükségképpen pejoratív jelentésű, s inkább ambivalens értelmű, de az idézett töredékek nem támasztják alá ezt a felfogást.²⁷⁴ A *concupiscence* jóra irányíthatóságának gondolata hiányzik. A *concupiscence* terminus hozzájárul ahhoz, hogy Pascal kifejtse az ember valóságos természetéről, állapotáról és céljáról alkotott felfogását, megfogalmazza társadalombírálatát, állást foglaljon a keresztény erkölcsről folyó aktuális vitában, és érveljen egy gyökeresen megújítandó, az önszeretettel leszámoló és egyedül az Isten szeretetére épülő keresztény vallás mellett. A fogalom segít kifejtetni a kinyilatkoztatott vallásokkal és a természetfilozófiákkal kapcsolatos szkeptikus nézeteit. Ismételten hangsúlyozza, az emberi természet a *concupiscence* által romlott meg, és hogy az istenszeretet parancsa magában foglalja az önszeretetre ösztönző *concupiscence* gyűlöletét. Az utóbbi hatásait szembeállítja a kegyelem működésével. A fogalom szerepet kap figuratív biblia-magyarázatában, és jelzi azt is, Pascal a rabbinikus irodalomban kereste a kapcsolódási pontokat és egyezéseket a keresztény tanítással.

c) Nicole

Pierre Nicole erkölcskritikájának fő témái, melyeket az *Essais de morale* (1671–1688) traktátusaiban fejtett ki elsősorban, nagy vonalakban megegyeznek a 17. századi augusztinizmus szerzőinek kedvelt témáival. Antropológiája és erkölcsfelfogása Augustinus munkáinak szelektív olvasatán alapul, amennyiben az emberi természet sötét oldalát, a teremtmény antropológiai gyengeségét és függősé-

bien, et qu'il le choisit volontairement et très librement et avec joie comme l'objet où il sent sa béatitude." Blaise PASCAL, *Écrits sur la grâce, Traité de la prédestination et de la grâce*, in Uő, *Œuvres complètes*, III, éd. Jean MESNARD, Paris, Desclée de Brouwer, 1991, 793–794.

²⁷² „Injusti. Ils n'ont pas trouvé d'autre moyen de satisfaire leur concupiscence sans faire tort aux autres." Fragment Misère n° 23/24.

²⁷³ „Et je bénis tous les jours de ma vie mon Rédempteur, qui les a mis en moi et qui d'un homme plein de faiblesse, de misère, de concupiscence, d'orgueil et d'ambition a fait un homme exempt de tous ces maux par la force de sa grâce, à laquelle toute la gloire en est due, n'ayant de moi que la misère et l'erreur." Pensée n° 15P.

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

gét, az emberi test mechanikus működésének koncepcióját állítja előtérbe.²⁷⁵ Felfogását a *concupiscentiáról* alapvetően meghatározza a moralista vallási irányultsága és *amour-propre* koncepciója. Az önszeretet – gyakran a *concupiscentiával* összefüggésben – állandó motívum a 17. századi francia moralista és prédikációs irodalomban,²⁷⁶ s Nicole-nak egyik központi fogalma. Nicole követi a szenvedélyek hagyományos augustinusi felfogását, amennyiben a *concupiscentia* mozgását látja bennük. Meghatározása szerint a *concupiscentia* erős hajlam a teremtett javak iránt; a lélek hatalma, melynek tárgyai az érzékelhető jó vagy rossz dolgok, a képzelet által bemutatva.²⁷⁷ Egyúttal a rendetlen szenvedélyek (*passions mauvaises*), azaz a „rossz szeretet” (*mauvais amour*) forrása és előidézője.²⁷⁸ Az ártatlanság állapotában nem létezett, ezért szenvedélyek sem voltak, a bűnös természet állapotának azonban elválaszthatatlan tartozéka.²⁷⁹

A rendetlen szenvedélyeket Nicole gyakran azonosítja a *concupiscentia*-szal, s azonos értelemben használja a két kifejezést.²⁸⁰ Háromféle *concupiscentia*-t, azaz fő szenvedélytípust különböztet meg, melyekre az összes többi visszavezethető: közömbös, helyes és helytelen szenvedélyeket,²⁸¹ ami mutatja a *concupiscentia* – Augustinus és Rákóczi által is hangsúlyozott – ambivalens felfogását. Másutt az önszeretet benyomásaként határozza meg a fogalmat, amely a lélekben lakik, s erős hajlandóságot és vonzódást hoz létre önmaga és a teremtmények iránt.²⁸² A *concupiscentia* és a szenvedély között ugyanolyan különbség van, mint

²⁷⁵ GUION, *i. m.*, 23–69; Dale VAN KLEY, Pierre Nicole, Jansenism, and the morality of enlightened self-interest, in *Anticipations of the Enlightenment in England, France and Germany*, ed. by Alan Charles KORS and Paul J. KORSHIN, Philadelphia, Univ. of Pennsylvania Press, 1987, 69–75. Vö. Delphine REGUIG-NAYA, *Le corps des idées. Pensées et poétiques du langage dans l'augustinisme de Port-Royal. Arnould, Nicole, Pascal, Mme de La Fayette, Racine*, Paris, Honoré Champion, 2007.

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

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

²⁷⁸ GUION, *i. m.*, 85, 90.

²⁷⁹ *Uo.*, 89.

²⁸⁰ „comme il ne s'agit ici que de passions déréglées, puisqu'il s'agit de les régler, nous prendrons le mot de passion et de concupiscentia pour la même chose, et nous y donnerons la même étendue, puisque toute passion déréglée est concupiscentia”. Idézi Guion, *i. m.*, 92.

²⁸¹ „ces trois passions principales, auxquelles toutes les autres se réduisent”. Idézi GUION, *i. m.*, 90.

²⁸² GUION, *i. m.*, 90.

a szeretet és a többi szenvedély között, mivel a *concupiscence* tulajdonképpeni értelemben szeretet (*amour*) és az akarat hajlandósága a teremtett javak iránt.²⁸³ Az ellenállás a szenvedélyeknek a *concupiscence* elleni küzdelmet is jelenti.²⁸⁴ Nicole ismételten rámutat a *concupiscence* uralmára a világi szórakozásokban, mondván, a közös nyelv tulajdonképpen a *concupiscence* nyelve.²⁸⁵ Más összefüggésben az igazsággal (*vérité*) állítja szembe.²⁸⁶

Az áttekintés mutatja, Rákóczi felfogása a *concupiscentiáról* nagyon közel áll Nicole koncepciójához. Nicole fő célja, a keresztény ember ösztönzése a *concupiscence* elleni küzdelemre, megtalálható Rákóczinál is. Az önszeretet és a szenvedély fogalmai fontos szerepet játszanak mindkettőjüknél. Nicole műveit Rákóczi már Grosbois-ban tanulmányozta, a rodostói könyvtárban legalább öt munkája állt rendelkezésére.²⁸⁷ Nicole *De l'éducation d'un prince* (1670) című traktátusának használata Rákóczi által egyelőre nem bizonyított, de a műben több gondolati egyezés található a *Tractatus de potestate* szövegével,²⁸⁸ ezenkívül Nicole itt is folyamatosan használja a *concupiscence*²⁸⁹ és – valamivel ritkábban – a *cupidité* terminusokat.²⁹⁰ Nicole közvetlen hatása Rákóczi *concupiscentia*- és *cupidité*-diskurzusára és az azzal érintkező morálteológiai elképzeléseire kézenfekvő.

d) Bossuet

Bossuet *Traité de la concupiscence* című értekezésének bevonását a vizsgálatba kellően indokolják a hivatkozások Bossuet *Politique* című művére Rákóczi két munkájában. Másfelől a francia püspök négy további műve megvolt a rodostói könyvtárban, köztük az *Elévations à Dieu* (Paris, 1727) posztumusz kiadása, mely-

²⁸³ „La même qu'il y a entre l'amour et les autres passions; car la concupiscence est proprement l'amour et la pente de la volonté vers les biens créés”. Idézi GUION, *i. m.*, 90.

²⁸⁴ „Ainsi en résistant à ses passions, on ne détruit pas seulement la passion présente, mais on en affaiblit la source: car la concupiscence, dit S. Augustin, apprend à ne se plus élever quand elle s'élève inutilement, et l'âme s'accoutume à concevoir promptement les idées et les mouvements qui surmontent la concupiscence.” Idézi GUION, *i. m.*, 116. – Rákóczi szenvedélyekkel kapcsolatos reflexióinak esetleges párhuzama Ávilai Teréz, Descartes és Spinoza vonatkozó fejtegetéseivel további vizsgálatot igényel.

²⁸⁵ „le langage commun est proprement la langage de la concupiscence”. Idézi GUION, *i. m.*, 375–376.

²⁸⁶ „Le discours commun des hommes est tout formé sur la concupiscence et non sur la vérité”. Idézi GUION, *i. m.*, 376.

²⁸⁷ L. „A rodostói könyvtár új rekonstrukciós kísérlete” című fejezetet, Könyvjegyzék, 50–54. sz.

²⁸⁸ KÖPECZI, *A bujdosó*, 533–535.

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

²⁹⁰ Uo., 204–206, 243, 283, 286, 337, 339.

lyel a *Traité de la concupiscence* több gondolati egyezést mutat. A *Traité* a 17. századi *concupiscentia*-traktátusok közül lényegében az egyetlen, amely nem polemikus céllal és irodalmi igénnyel is íródott. Az 1694-ben készült, 1731-ben posztumusz megjelent írásban Bossuet rendszerbe foglalta a fogalommal kapcsolatos nézeteit. A mű gondolatisága és hangvétele némileg különbözik a püspök beszédeinek eszmeiségétől és hangjától, amennyiben stílusa visszafogott, s erkölcsi felfogása közelít a francia janzenista moralisták elképzeléseihez. Bossuet viszonya a janzenistákhoz nem volt mentes az ellentmondásoktól, tanításait azonban jól ismerte; Arnauld és Nicole a barátai közé tartozott, Pasquier Quesnelt védelmébe vette a támadásokkal szemben. A *Traité*, mely a hívő keresztényhez fordul elsősorban, a *concupiscentiával* kapcsolatos legfontosabb újszövetségi szöveghely moralista-meditatív értelmezését adja a kapcsolódó bibliai és augustinusi szövegek, elsősorban a *Confessiones* bevonása és kommentálása révén.

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

Az okfejtésben egymás után feltűnnek az Augustinustól, Pascal-tól, Nicole-tól és Rákóczitól már ismert gondolatok. Bossuet szerint a *concupiscence* a test súlya, amely ránehezedik a lélekre, és az ember nyomorúságainak és szenvedélyeinek forrása (II–III. fejezet). A test konkupiszcenciája kiárad az egész testre és minden érzékre, amelyek örömét Bossuet bűnösnek nevezi (IV–V. fejezet). Idézi és magyarázza Pál apostol kijelentését a bűnös testről (Róm 8,3),²⁹¹ és kutatja annak eredetét (VI–VII. fejezet). A szemek konkupiszcenciája kapcsán használja a *curiosité* fogalmát, s a *curiosité*t a tévedés és a hazugság tanító mestereként ostorozza (VIII–IX. fejezet). Bírálja azokat, akik szerint túl sokat foglalkoztak az eleve elrendelés és a kegyelem titkaival, mindenről a saját felfogásuk

²⁹¹ Vö. Michael THEOBALD, *Concupiscentia im Römerbrief*, in Uó, *Studien zum Römerbrief*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2001, 250–276.

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

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

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

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

vasó gyakori megszólításában és a képgazdag,²⁹⁴ érzelemmel telített stílusban. A Rákóczi által ismert *Elevations à Dieu* lapjain Bossuet többször alkalmazza a *concupiscence* fogalmát, a *Traité*-ben kifejtetthez hasonló értelemben, azonos jelzővel és megsemmisítéssel.²⁹⁵ Mindez mutatja, Rákóczi Bossuet írásaiban is számos ösztönzést találhatott saját koncepciójához.

²⁹⁴ Így pl.: „Le soleil s’avançait, et son approche faisait connaître par une certaine blancheur qui se répandait de tous côtés: les étioles avaient disparu, et la lune s’était levée avec son croissant d’un argent si beau et si vif, que les yeux en étaient charmés. Elle semblait vouloir honorer le soleil, en paraissant claire et lumineuse par le côté qu’elle tournait vers lui: tout le reste était obscur et ténébreux, et un petit demi-cercle recevait seulement dans cet endroit-là un ravissant éclat par les rayons du soleil, comme du père de la lumière.” BOSSUET, *Traité*, i. m., 88–89.

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

A *veritas* fogalma a 17–18. század egyik központi filozófiai és teológiai problémája. Descartes evidencián nyugvó bizonyosságként határozta meg az igazságot, melynek garanciája Isten mint az igazságok teremtetője.¹ Pascal a filozófia és a teológia kétféle igazsága és ezek elrejtettsége mellett érvelt.² Leibniz az ész-igazságok és a tényigazságok megkülönböztetésével, valamint a tapasztalati igazságokkal foglalkozott elsősorban, melyeket az elégséges ok elvére vezetett vissza.³ Míg Malebranche háromkötetes értekezésben tárgyalta az igazság keresésének kérdéseit, s az igazság és az igazságosság embereket egyesítő szerepét hangsúlyozta,⁴ a skolasztika igazságterminológiáját és teológiáját továbbfejlesztő újskolasztika többek között kidolgozta az igazság elleplezésének (*occultatio veritatis*) új elméleteit és ezek bírálatait. A janzenisták *veritas*-koncepciói rendszerint történetfilozófiai és erkölcssteológiai keretek közé illeszkednek. A francia emlékiratok *veritas*-diskurzusai, az emlékirók sajátos viszonya a *veritas*-problémához önálló kutatási témává vált az utóbbi évtizedekben. Kiemelkedő szerepet játszik a *veritas*-fogalom Saint-Simon emlékirataiban,⁵ Bethlen Miklós önéletírásában magát Istent hívja bizonyásául, hogy „igazsággal ír”.⁶

A kora újkori teológiai *veritas*-diskurzusok fő forrása – a Biblia, azon belül János és Pál apostol mellett – Augustinus, aki az igazság fogalmát állította gondolkodásának egyik középpontjába. A *Confessiones* X. könyvének XXIII. fejezetében, melyre a *Confessio peccatoris* végén Rákóczi külön hivatkozik, Augustinus az igazság mindenekfölött való szeretetének fontosságát,⁷ a XII. könyv XII. fejeze-

¹ DESCARTES, *Med.* III; Disc. 4.

² Hélène BOUCHILLOUX, *La théologie dans le schème pascalien des „raisons des effets”, Courrier du Centre International Blaise-Pascal* 20 (1999), 31–38.

³ LEIBNIZ, *Monadologie*, 32. §.

⁴ Nicolas MALEBRANCHE, *De la recherche de la vérité [...]*, 3 vol., Paris 1674–1678; Uő, *Oeuvres*, éd. de Geneviève RODIS-LEWIS, 2 vol., Paris, Gallimard, 1979, 1992 (Bibl. de la Pléiade), t. I., 223.

⁵ Marc HERSANT, *Les discours de vérité dans les Mémoires du duc de Saint-Simon*, Paris, Honoré Champion, 2009.

⁶ Gróf Bethlen Miklós *Önélet írása*, bev., s. a. r. TOLNAI Gábor, Budapest, Ardó Könyvkiadó, [1943], XXVI–XXVII. A mű újabb kiadása: *Bethlen Miklós önéletírása*, I–II, szerk. V. WINDISCH Éva, Budapest, Szépirodalmi, 1955.

⁷ Vö. továbbá AUGUSTINUS, *De vera religione*, XLIX,95.

tében az igazság változhatatlanságát (*incommutabilis*) hangsúlyozza. Különböző műveiben hol az Atyával, hol az Igével, hol Krisztussal azonosítja az igazságot,⁸ a *De civitate Dei* egyik témája a *veritas*, a tévedhetetlenség és a tekintély problémája. Augustinus a hazugság legnagyobb ellensége (*Contra mendacium; De mendacio*); az igazság–hazugság/hamisság szembeállítás a *Confessiones* egyik ismétlődő motívuma. További jellegzetes augustinusi témák az önszeretet és az igazság ellentéte⁹ és az igazság előírása szerinti cselekvés. A klasszikus augustinusi gondolat, mely szerint az igazság a szívben lakik, s csak a szeretet révén lehet megismerni, a 17. század második fele erkölcsi gondolkodásának egyik toposzává vált.¹⁰

A *veritas*-diskurzus jelentőségére Rákóczi életművében Köpeczi Béla hívta fel a figyelmet. A *Mémoires* kritikai kiadásához készített tanulmányában azt írta, hogy „az igazság [...] előtérbe állításában [...] a janzenizmus hatását is felfedezni véljük”.¹¹ A *bujdosó Rákóczi* című összegző munkájában Rákóczi janzenizmusa,¹² továbbá a *Confessio peccatoris* és a *Réflexions* kapcsán¹³ foglalkozott az igazság problematikájával. A *Confessio* esetében hangsúlyozta, Rákóczi ragaszkodik Augustinus igazságkereső szelleméhez, és munkáiban folyamatosan összeveti az „igaz ember” tulajdonságait a világfiéval.¹⁴ A közelmúltban a Rákóczi-kutatás lehetséges irányának számbavételekor,¹⁵ majd kijelölésekor irányult ismét a figyelem a *veritas* fogalom vizsgálatának szükségességére.¹⁶

Amikor 1711. február 21-én Rákóczi átlépte a magyar–lengyel határt, nem tudhatta, hogy örökre elhagyja Magyarországot. Néhány évvel később, az 1715. évi 49. törvénycikk 2. paragrafusa értelmében – mivel elutasította a szatmári békeszerződést – követőivel együtt üldözendő, bárhol elfogandó személlyé vált, s a haza ellenségévé, árulóvá, az igazi szabadság felforgatójává (*eversor verae li-*

⁸ Vö. például AUGUSTINUS, *Conf.* VII,IX,13; *De Trin.* VI ff.

⁹ AUGUSTINUS, *De civitate Dei*, XIV, XIII,1.

¹⁰ Béatrice GUION, *Pierre Nicole moraliste*, Paris, Honoré Champion, 2002, 159, 191.

¹¹ KÖPECZI Béla, II. Rákóczi Ferenc Emlékiratai, in *Mém.*, 427–450, itt: 444.

¹² KÖPECZI, *A bujdosó*, 474–487, itt: 481.

¹³ Az „igazságosságot” („justice”) Rákóczi a *Réflexions*-ban Bossuet nyomán mint a három fő erény egyikét mutatja be, a kegyesség („piété”) és a jóság („bonté”) mellett. Köpeczi, *A bujdosó*, 527.

¹⁴ *Uo.*, 493, 499.

¹⁵ Tüskés Gábor, Janzenizmus, felvilágosodás, emlékirat, in *A felvilágosodás előzményei Erdélyben és Magyarországon*, szerk. BALÁZS Mihály, BARTÓK István, Szeged, Szegedi Tudományegyetem Klasszikus Magyar Irodalom Tanszék (2016), 23–39.

¹⁶ Tüskés Gábor, *Fikció és valóság – a bűn fogalma és retorikája a Confessio peccatorisban*. Előadás az MTA BTK Irodalomtudományi Intézetében, 2018. november 13.

bertatis) és száműzötté (*proscriptus*) nyilvánították.¹⁷ E törvény híre, franciaországi helyzetének alapvető megváltozása, XIV. Lajos betegsége, majd halála egyaránt ösztönözte Rákóczit a grosbois-i elvonulásra, ahol – mint ismert – életgyónást végzett, kamalduli ajánlásra könyveket olvasott,¹⁸ és elsősorban Augustinus példáját követve elkezdte papírra vetni műveit. Élethelyzete, személyének és fejedelmi törekvéseinek egyre nyilvánvalóbb háttérbe szorulása az európai politikában elősegítette a szembesülést a múlttal és a jelen kihívásaival. Bár az életmű 1715 után keletkezett része különféle műfajú és célzatú szövegekből áll, mindegyikben előkelő helyet foglal el az igazság témája. A *veritas* eszméje és összetett fogalmi rendszere a jezsuiták által gondosan nevelt, magas szinten iskolázott Rákóczinak egyszerre jelentett önmagában vizsgálható problémát, kontextuális kihívást és egy hatalmát veszített fejedelem – államférfi, hadvezér, politikus – vágyát korábbi döntéseinek igazolására.

Rákóczi *veritas*ra irányuló figyelmét a remény és a kilátástalanság kettőssége mellett alapvetően meghatározza folyamatosan változó önértelmezése. A *Confessio* II. könyvének vége felé Istent egyedül méltónak tartott „beszélgetőtársnak” nevezi, s a következőképpen mutatja be magát: „Találni fogsz bennem meglehetősen kiemelkedő származást, melyet hazám történelmében ünnepeltek, szerettek, és javadalmak birtoklásával teljesítettek ki; nemes jellemet, sokféle tudománnyal kiművelt erkölcsöket; megtalálod bennem a világi tisztségek és az erkölcsi erények követőjét, a barátságot és a [...] hűséges barátot, a hazáját szerető polgárt, a haza szabadságának védelmezőjét, a koronák megvetőjét, az igazságszerető fejedelmet [...]”¹⁹ Közvetlenül e rész előtt Rákóczi felvázolja a számára fontos társadalmi közeget is: „[...] bárki vagy is [...] bármely világi rangú légy is, akár fejedelem, akár udvaronc, akár filozófus, akár katona, akár politikus [...]”²⁰ A két idézet lényegében egybehangzik, s bizonyítja, műveiben Rákóczi nem tud (és valószínűleg nem is akar) elszakadni vagy elvonat-

¹⁷ [...] Rákóczius et Berchénius [...] Patriae publici Hostes, Perduelles, veraeque Libertatis Eversores, vi praesentis Statuti legitime proscripti, et [...] demeritum Juris poenam persequendi, et captivandi [...] declararunt. Decretum I. Anni 1715, Articulus 49, §2, in *Corpus Juris Hungarici* [...], Tom. 2, Budae, Typ. Regiae Universitatis, 1779, 109.

¹⁸ Így például „Multum mihi proderat lectio libelli spiritualis quem mihi legendum dederat P. Major Camaldulensium de Importancia Salutis [...]” CP, 240. A jelzett mű, René RAPIN, *De importancia Salutis – L’importance du Salut*, rendelkezésre állt a rodostói könyvtárban is. L. „A rodostói könyvtár új rekonstrukciós kísérlete” című fejezetet, Könyvjegyzék, 62. sz.

¹⁹ „[...] habebis in me originem sat illustrem et in patriae meae historiis celebratam amatam et possessione bonorum completam, indolem, mores multarum rerum scientiis excultos, habes honestatis mundanae et virtutum moralium sectatorem, amicam fidelem amicitias, [...] civem patriam amantem, et libertatis ejus defensorem, coronarum contemptorem, Principem justitiae amantem [...]” CP, 247. Vall., 202.

²⁰ „[...] quisquis es [...] ex quocunque statu mundano seu princeps, seu aulicus, seu philosophus, seu miles, seu politicus [...]” CP, 246–247. Vall., 202.

koztatni önmagától, látószögét alapvetően megszabja fejedelmi tudata. Ezt az alapértelmezést egészíti ki önképének további elemeivel: az udvari emberével (ahogy ő is élt a francia királyi udvarban), a katona-hadvezérével (aki sérelmi harcot vívott 1703–1711 között), a politikusával, s nem utolsósorban az élet változó helyzeteivel szüntelenül szembesülő vagy szembesülni kényszerülő íróéval. Ez a szemlélet folyamatosan érvényesül az 1710 utáni, Magyarország határain kívül leélt évtizedekben, amikor Rákóczi visszatekintve bemutatja és példázatnak (*exemplum*) állítja önmagát mint bűnös, istenkereső és esendő embert. E keretek között a *veritas*-diskurzus egyéni és egyénivé tett változatai az életmű egyik fő rendezőelveként tűnnek fel. Ezzel kapcsolatos reflexióiban Rákóczi mindvégig kimagasló jelentőséget tulajdonít az isteni akaratnak mint az igazság beteljesítőjének.

A *veritas*-értelmezések elsősorban az öntudat és önbecsülés, az értelem és az érzékek kontextusában helyezkednek el. Ugyanakkor érdemes figyelni arra, hogy míg a magyar nyelvben az „igazság” fogalmára egyetlen kifejezés létezik, ami jelzőkkel ellátva módosítható,²¹ a latinban és a franciában több, így a *veritas/vrai/vérité/véracité, verum, justitia/justice, aequitas/équitable*. Ezek a fogalmak magyarrá fordítva egyaránt jelenthetik az igazságot, az igazság szeretetét és az igazságosságot, s egymáshoz viszonyítva szinonimák lehetnek. A régi magyar nyelvben a *veritas* kifejezést a 'valóság' szóval is vissza lehetett adni,²² ennek felel meg a franciában a *la vérité, la réalité, le réel, le véridique* és a *le vrai* jelentése. Rákóczi folyamatosan él a *veritas* és a *justitia* fogalmakkal, valamint azok változataival, részben azonos vagy közel azonos értelemben; Istent például egyaránt nevezi *veritas aeternának* és *justitia aeternának*. Ugyanakkor többször megfigyelhető, hogy eltér egymástól a *veritas* és a *justitia* kifejezések jelentéstartománya. Míg a *veritas* követi a görög *alétheia* (leplezetlenség) jelentését, és vonatkozik az emberi tudattól független létezőnek tartott, megváltozhatatlan igazságra is, addig a *justitia* kollokáció egyaránt hordozza az 'igazságszolgáltatás', 'méltányosság', 'igazságosság', azaz emberi megegyezésen, jogon alapuló, a különböző történelmi korszakokban változó tartalmú fogalom és az isteni igazságosság jelentését. A felsoroltak mellett Rákóczi folyamatosan használja a 'justificatio' kifejezést is, az 'igazzá tevés', a 'helyes cselekvés' és a 'büntől való megmenekülés Isten kegyelme által' tartalommal. A *veritas–justitia* kettős fogalomhasználat további nyelvi változatokat is létrehozott, így például az igazság elhallgatása (*reticentia veri*), az igazság szerint (*ex vero*), az igazságos (*aequus, iustum est, iustus*) kifejezéseket, valamint olyan jelzős szerkezeteket, mint a *suprema veritas* és a *veritas pura*. Rákóczi egyaránt használta a meztelen, pucér igazság (*veritas* értelemben)

²¹ Az igazság szinonimáiként számon tartott kifejezések, így a való, valóság, faktum, tény, realitás jelentése nem fedi teljes mértékben az igazságfogalom értelmét.

²² *Dictionarium Latino-Hungaricum*, cura a Alberto Molnar Szentziensi collectum, studio Francisci PÁRIZ PÁPAI, opera Petri BOD, Cibinii, S. Sárdi, 1767, 581.

és a vak vagy serpenyős igazság szemléletes képét a *justitiára*, ami jelezheti a 17–18. századi irodalmi emblematika bizonyos fokú ismeretét.

Az *Aspirationes* az egyetlen írás az életműben, melyben némi következetes-séget fedezhetünk fel a fogalomhasználatot illetően.²³ Az *Aspirationes Principis Christiani* című első részben Rákóczi hét alkalommal következetesen a „justitia”²⁴ kifejezést alkalmazza, amikor valamiféle emberi cselekvéshez társítja azt, s csupán egyszer a „veritas”-t, az előzőt meghaladó értelemben.²⁵ Ugyanezen mű második részében mindössze egyszer említi az igazságot, „justitia” formában.²⁶ A harmadik, *Aspirationes contemplativae ante et post sacram communionem* című, legterjedelmesebb részben eleinte öt „justitiá”-val, majd vegyesen *veritas–justitia* szóhasználattal szembesülünk, 39:27 gyakorisággal, eltérő, az első részhez közel álló árnyalatokban.²⁷

További nehézséget jelent a vizsgálatban az életmű kronológiai bizonytalansága.²⁸ A művekben megtalálható datálásokat és a kikövetkeztetett vagy kikövetkeztetni vélt időrendet relativizálja a körülmény, hogy Rákóczi visszatérően javította, illetve javíttatta szövegeit, módosította és kiegészítette írásait. A további vizsgálat a kritikai kiadás eddig megjelent köteteire és a *Confessio peccatoris* 1876-os kiadására támaszkodik, egyben épít az azokban közölt tanulmányokra és Rákóczi irodalmi hagyatékának összegző áttekintéseire.²⁹ További kiindulópontot jelentettek azok a vizsgálatok, amelyek az önismeret kérdéseit, fikció és

²³ *Asp.* A kiadásra az oldal és a szövegsor számával történik hivatkozás a továbbiakban.

²⁴ „in justitia” *Asp.*, 11, 5; „thoracem justitiae” *Asp.*, 12, 7; justitiae” *Asp.*, 12, 9; „tribunal justitiae” *Asp.*, 12, 19; „vicarius justitiae tuae” *Asp.*, 12, 21; „justitia” *Asp.*, 12, 23; „justitia tua” *Asp.*, 21, 13.

²⁵ „Spiritus [...] veritatis” *Asp.*, 14, 5.

²⁶ *Asp.*, 25, 2.

²⁷ A 45–84. oldalakon.

²⁸ Vö. KÖPECZI, *A bujdosó*, 489–569; továbbá „A két meditációgyűjtemény kontextusai és forrásai” című fejezet keletkezéstörténeti részét. A meditációk kritikai kiadásában (*Med.*) a Pentateuchus-elmélkedésekre MP rövidítéssel és oldalszámmal, az 1723. év elmélkedéseire M1723 rövidítéssel és oldalszámmal történik hivatkozás a továbbiakban.

²⁹ *Asp.*, CP, *Med.*, *Mém.*, *Test.*; KÖPECZI, *A bujdosó*, 467–569; HOPP, *Az író*, in *Vall.*, 357–478; Kovács Ilona, Rákóczi irodalmi profilja, *Napút* 22 (2020) 4, 121–134.

valóság kapcsolatát, egy hangsúlyos fogalmat,³⁰ valamely teológiai-dogmatikai tanítás egyéni összetevőit vagy egy-egy mű forrásvidékét járják körül.³¹

Választ keresünk a kérdésre, hogyan befolyásolja a *veritas* fogalma az életmű szerveződését, a más szövegekhez fűződő viszonyt, milyen szerepet tölt be az elbeszélő formák alakításában, Rákóczi önábrázolásában és az események bemutatásában, s hogyan alakítja a tárgy és a nyelv kapcsolatát, a stílus sokféleségét. Megvizsgáljuk, milyen típusú helyzetekben, milyen szövegösszefüggésekben és milyen szinteken tárgyalja vagy említi Rákóczi a *veritas* fogalmát, vannak-e különbségek az egyes művek *veritas*-diskurzusai között, s van-e Rákóczinak saját *veritas*-konceptiója.

Rákóczi és az igazság: alapvetés

A *veritas*-diskurzus egyik, viszonylag korainak feltételezett, fontos dokumentuma a *Mémoires*-hoz³² készült ajánló levél, melynek címezettje az Örök Igazság/ La Vérité Eternelle. A kifejezés itt egyértelműen Istenre vonatkozik, aki Rákóczi meglátása szerint az igazságnak nemcsak ismerője, hanem azonos vele, ő maga az igazság. Az Örök Igazság szókapcsolat eszerint megszemélyesíti az igazságot, metaforikus kifejezés Istenre. Egyúttal ő Rákóczi választott, meztelen vezetője,³³ akihez az a vágya irányította, hogy tanúságot tegyen az Igazság mellett.³⁴ Az utóbbi kifejezést Rákóczi minden valószínűség szerint a Bibliából merítette: a tanúságtétel ott a Szentlélekre vonatkozik,³⁵ Rákóczi itt önmagára vonatkoztatja. Ugyanitt néhány sorral később egy újabb fordulattal az újszövetségi példázat tékozló fiújával azonosítja magát, akinek „szerepé”-ben Istenhez fordulva inkább

³⁰ L. pl. Ferenc TóTH, Justice divine ou droit des gens? L'idée de justice dans les écrits autobiographiques de François II Rákóczi, in *L'idée de justice et le discours judiciaire dans les mémoires d'ancien régime (XVIII^e–XIX^e siècles)*, sous la direction de Jean GARAPON et Christian ZOUZA, Nantes, C. Defaut, 2009, 93–106; Gábor TÜSKÉS, Psychomachie d'un prince chrétien: au carrefour des genres autobiographique et religieux: François II Rákóczi: Confessio peccatoris, I–II, *Chroniques de Port-Royal* 66 (2016) 401–426, 67 (2017) 323–341; Uő, Schuld und Sühne in der Confessio peccatoris von Fürst Ferenc Rákóczi II., *Simpliciana. Schriften der Grimmelshausen Gesellschaft* 38 (2016) 379–414.

³¹ L. „A kegyelem fogalma és elmélete a *Confessio peccatoris*ban” és „Az *Aspirationes/Aspirations* irodalmi mintáihoz” című fejezeteket.

³² A mű kritikai kiadására (*Mém.*) az oldal és a szövegsor számának megadásával történik hivatkozás a továbbiakban.

³³ „C'est pourquoi, prenant pour guide la vérité toute nue [...]” *Mém.*, 12, 16. A meztelen igazság jól ismert a megszemélyesített igazság képi ábrázolásairól, a szövegkörnyezettől függően lehet allegória vagy embléma.

³⁴ „Le seul désir de rendre témoignage a la Vérité [...]” / „Csak a vágy, amit tőled kaptam, tanúságot tenni az Igazság mellett [...]” *Mém.*, 11, 6; 295, 5–6.

³⁵ 1Jn. 5,6.

irgalmat, semmint igazságot kér magának.³⁶ Az ajánlás szövegének igazsággal kapcsolatos további diskurzusa szerint Rákóczi ítéletet vár az Örök Igazságtól.³⁷ Megállapítja, hogy a teremtmény igazsága csak a Teremtőtől származhat,³⁸ s jogosnak tartja Isten igazságának személyére vonatkozó elismerését, mivel – meggyőződése szerint – örök isteni törvények határoztak róla.³⁹ Végül megerősíti szándékát, hogy munkájában a tiszta (meztelen) igazságot akarja előadni.⁴⁰ Az ajánló levél alapján megállapítható, Rákóczi gondolkodása a *veritas*-ról többszörösen összetett, értelmileg változó, terminológiája és logikája ingadozó, kifejezőmódja esetenként költői-retorikus, és nem mindig következetes.

A *Confessio peccatoris* I. könyvében a „creatura” igaza kapcsán, a világi ember sajátos logikájával – elsősorban augustinusi allúziók igénybevételével – arról értekezik, hogy az embernek csak az lehet a sajátja, amit a teremtő adni akart neki, és maga az isteni igazság nem engedte, hogy az ember bűnösnek teremtessék.⁴¹ A gondolat folytatása az ember bűnbeesésére, Isten egész teremtést átható akarására és elrendelésére, az embernek adott szabad akaratra vonatkozik, retorikai kérdés formájában: ha az ember nem vétkezik vagy a bűnbeesés után Isten visszahelyezte volna korábbi állapotába, Isten vajon kivel szemben gyakorolhatná igazságosságát („justitiam tuam”).⁴²

Rákóczi hódol az igazságosságnak („adoro justitiam”),⁴³ s arra vágyik, hogy írói munkáját áthassa az igazság („pateat veritas”).⁴⁴ Kutatja, kívánja a *veritas aeterna* megismerését,⁴⁵ miközben az „interna veritas” megerősítését reméli szí-

³⁶ „Je ne souhaite rien, sinon que par la connoissance des premieres, ils reconnoissent que je suis un pécheur et que vous etes un Dieu plus rempli de miséricorde que de justice; enfin que vous etes un Pere tendre, et que j’ai été un enfant prodigue.” *Mém.*, 12, 22–26; 295, 30–33.

³⁷ „Que le jugement de ce que je dois rapporter soit toujours à vous, O VERITE ETERNELLE!” *Mém.*, 13, 16–17; 296, 8–9.

³⁸ „[...] puisque toute bonté et toute vérité de la créature ne peut émaner que du Créateur.” *Mém.*, 13, 19–20, 296, 11.

³⁹ „[...] il est juste que je reconnoisse dans l’humilité ma présomption, et votre Justice, de ce que vous en avez selon vos Décrets éternels disposé autrement, et d’une maniere plus avantageuse à mon salut.” *Mém.*, 14, 23–25, 296, 39–41.

⁴⁰ „Recevez cette pure intention que j’ai de rapporter la vérité toute nue dans ce que j’ai fait.” *Mém.*, 15, 2–3; 296, 47–297, 1.

⁴¹ „Ipsa justitia tua non permisit, ut eum peccatorem creares;” *CP*, 76; *Vall.*, 68.

⁴² *CP*, 76; *Vall.*, 68.

⁴³ *CP*, 78; *Vall.*, 70.

⁴⁴ *CP*, 247; *Vall.*, 203.

⁴⁵ „[...] o veritas aeterna, quam quaero et desidero, ut te plus agnoscendo plus appetam et appetendo plus diligem!” *Med.*, MP 321.

vében.⁴⁶ A *Confessio* egy másik helyén, ahol arra kéri Istent, hogy fogadja el tőle az adott évben írt vallomását, megjegyzi, hogy annak igazságát és egyszerűségét (őszinteségét) egyedül Isten ismeri („tu solus nosti veritatem et simplicitatem ejus”), ő pedig érzi, hogy mindezt az örök igazság, azaz Isten színe előtt, az ő tanítására és sugallatára írta le.⁴⁷ Megjegyzi azt is, tudja és ismeri („scio et nosco”) az isteni igazságosságot („justitiam tuam”), mely által Isten száműzetésre és nyomorúságra ítélte.⁴⁸ Hasonló gondolatot fogalmaz meg Rákóczi a *Réflexions sur les principes de la vie civile et de la politesse d'un chrétien* gyermekeihez írt bevezetőjében (Rodostó, 1722), amikor az igazság megismerését az isteni gondviseléstől rá mért csapásokkal hozza összefüggésbe,⁴⁹ s az igazságnak tulajdonítja, hogy megtanulta, minden ember úton járó a földön.⁵⁰ A *Tractatus de potestate* Prologusa is a szerző Istentől származó büntetésének tudatosításával, sorsának az igazságosság példájává („exemplum Iustitiae”) alakításával kezdődik, megfellebbezhetetlen, uralkodói hangvételű megszólítással: „Audite Principes et Populi terrae [...]”.⁵¹ Itt is arról biztosítja Istent, hogy a legteljesebb alázattal, az ő igazságának és igéjének színe előtt ír.⁵² Az egyik aspirációban Isten igazságos rendelkezései következményeinek tudja be az élet keserűségeit, melyeket Isten szeretete tesz édessé.⁵³

A *Confessio peccatoris*ban a cenzorok által elmarasztalt, ma szövegszerűen ismeretlen elmélkedéséről Rákóczi azt írja: annak folytatása egyúttal gyóntatója által kirótt penitencia, hogy jobban megismerje az igazságot („ut amplius

⁴⁶ „Tu scis, Domine, me non altum sapere, non supra me ambulare, non denique his, quae scripsi, alios docere velle, sed pro nutrimento fidei propriae, pro confirmatione interna veritatis in corde meo contemplando conscripsisse et scripta conservare, ut ex illis, quae bona sunt, sit tibi soli, Deus, honor et gloria in saecula saeculorum.” *Med.*, MP 334.

⁴⁷ „Sentio ego, o aeterna veritas, haec omnia me in conspectu tuo, te docente et dictante, conscripsisse.” *CP*, 377; *Vall.*, 310.

⁴⁸ *CP*, 332; *Vall.*, 274.

⁴⁹ „Mes Chers Enfants, la providence de Dieu dont les voies sont impenetrables aux hommes, par les traverses qu'elle m'a envoyées, m'ayant conduit a la connoissance de la verité [...]” *Test.*, 13, 1–3, A *Réflexions*-ra a kritikai kiadásban (*Test.*) R rövidítéssel, valamint az oldal és a sor(ok) számával történik hivatkozás a továbbiakban.

⁵⁰ „La verité m'a fait connoître que tout homme etoit voiageur sur la terre, [...]” *Test.*, R 13, 9–10.

⁵¹ *Test.*, 99, 1–3. A *Tractatus*ra a kritikai kiadásban (*Test.*) T rövidítéssel, az oldal és a sor(ok) számával történik hivatkozás a továbbiakban. E mű további részében ismételtén, ugyanakkor már nem csak a szerzőre vonatkozóan olvasható, hogy az emberi lét nyomorúsága a bűn igazságos büntetése (*Test.*, T 124, 28–30), illetve a bűn igazságos büntetéséként Isten azt adja mindenkinek, amit ő akar, és ami igazságos (*Test.*, T 124, 44–45).

⁵² *Test.*, T 99, 35–36.

⁵³ „Charitas porro tua dulcorat amaritudines vitae hujus, quia sunt sequelae justae ordinationis tuae.” *Asp.*, 37, 24–25.

meditaterer cognoscerem veritatem”).⁵⁴ Az utóbbi körülmény – kimondatlanul is – érzékelhető a Mózesi Könyvekről (Pentateuchus) készült meditációkon és az 1723-as év elmélkedésein. A Számok könyvéről készített meditációkban nyíltan említést tesz arról, hogy papi vezetésben részesül, mégpedig az igazság által („per veritatem”), és így érhet majd célhoz, azaz Krisztus által Istenhez.⁵⁵

Meditációinak célja állítása szerint nem az, hogy másokat oktasson, hanem hogy saját lelkét táplálja („nutrire animam meam meditando”), melynek során hű az igazság doktrínájához és az egyház tanításához („conformia esse firmiter credo”).⁵⁶ Ugyanakkor a fentiekkel ellentétben több körülmény arra utal, hogy műveit kiadásra, a nyilvánosságnak szánta, és saját teológiai-filozófiai-morális meggyőződését érvényesítette azokban. Gyermekeihez fordulva azt kívánja, hogy Isten szerettesse meg velük az általa leírt igazságokat.⁵⁷ Egyúttal figyelmezteti őket a tájékozódás nehézségére a fejedelmi udvarokban, ahol a fejedelem ki van téve a hazugságnak („ouvre ses oreilles au mensonge”), és így bűnöket és igazságtalanságokat követ el („il s’expose à faire mil pechez et injustices”).⁵⁸ A *Tractatus de potestate* epilógusában arra inti fiait Máté evangéliumának egyik részletével, hogy keressék Isten országát és az ő igazságát (Mt 6, 33), mert csak ez szükséges.⁵⁹ Istent lehet arra kérni, hogy az igazságot erősítse meg az emberben, így Rákóczi szívében.⁶⁰ Istennek mint a vallomástevő „erejének és fényének” meg lehet vallani az igazságot, ami nem más, mint Rákóczi erőtlensége és lelki sötétsége.⁶¹

Az igazságról szóló diskurzus kapcsán Rákóczi esetenként utal forrásaira is, így mindenekelőtt Augustinusra,⁶² továbbá Ávilai Terézre és Jacques-Bénigne Bossuet-re. Ugyanakkor mellőzi az általa biztosan ismert és olvasott, a rodostói

⁵⁴ CP, 361; Vall., 297.

⁵⁵ „Secus enim veritates non essent, si me alio ducerent. Sed me duxerunt per veritatem, et sic ad te perveni per Christum, ad quem me duxerat consideratio sacerdotalis [...]” Med., MP 258.

⁵⁶ Med., MP 340.

⁵⁷ Test., R 15, 9–11.

⁵⁸ Test., R 46, 35–39.

⁵⁹ Test., T 164, 30–31.

⁶⁰ „[...] confirma, Deus [...] ut hanc veritatem conservem in corde meo [...]” CP, 91.

⁶¹ „Justum est, o fortitudo et lumen meum, ut confitear tibi debilitatem et tenebras meas.” Med., MP 32.

⁶² „[...] debilitatem luminis mei confiteor. Tenetur intellectus vinculis humilitatis im-captivatus, manducat veritatem a sancto tuo Augustino expositam [...]” Med., MP 299. Ismeretes, hogy Augustinus különféle műveiben értekezett a témáról, így például a *Confessiones* X. könyv 23. (Gaudium de veritate omnes volunt) és 41. (Veritas et mendacium) részében.

könyvtárban meglévő janzenista vagy részben janzenista művek,⁶³ az *Unigenitus* bulla,⁶⁴ és Jansenius *Augustinus*ának⁶⁵ említését. Bár a szakirodalom kételkedik abban, hogy Rákóczi olvasta Jansenius e művét, nem lehet megkerülni a körülményt, hogy *veritas*-diskurzusában Jansenius által következetesen használt kifejezések sora található. Ezek közé tartozik például a *veritas* és a *justitia* közös említése, szinonimaként való használata,⁶⁶ az „aeterna veritas”,⁶⁷ a „veritas Dei”, az „aeterna Dei veritas”, a „veritas divina”,⁶⁸ a „lumen veritatis”,⁶⁹ a „lux veritatis”,⁷⁰ a „decretum veritatis”, a „regula veritatis”, az „aeternas veritatis regulas”,⁷¹ a „lex veritatis”,⁷² a „veritas amara”,⁷³ a „veritas immutabilis”,⁷⁴ a „veritas latens”,⁷⁵ a „veritas nuda”,⁷⁶ az „incarnata veritas”,⁷⁷ a „profunda veritas”,⁷⁸ a „gladium veritatis”,⁷⁹ a „veritas suprema”⁸⁰ és a „veritas simplex”.⁸¹ A Rákóczi-féle *veritas*-diskurzus forrásainak vizsgálata külön feladat.

⁶³ A könyvtárban több olyan, nem janzenista munka is megvolt, melyben hangsúlyos részek találhatók a *veritas*-ról. Így például Thomas a Kempis *De imitatione Christij*ének (Liber I. caput III. De doctrina veritatis) francia fordítása. L. „A rodostói könyvtár új rekonstrukciós kísérlete” című fejezetet, *Könyvjegyzék*, 70. sz.

⁶⁴ Ismeretére utal a *Confessio peccatoris* végén, a „condemnatas Jansenii propositiones” kifejezés. *CP*, 379.

⁶⁵ Cornelius JANSENIUS, *Augustinus*, tom. I–III, Lovanii, J. Zeger, 1640. Saint Cyran (Jean Duvergier de Hauranne) szerint Janseniusra Isten lényének vonásai közül a legnagyobb hatással az igazság volt. „Rogatus aliquando a sodali, quondam Dei attributum maxime ei esset cordi, et veneraretur, Veritatem respondit.” *Synopsis vitae*, in JANSENIUS, *i. m.*, tom. I, a4v.

⁶⁶ Pl. JANSENIUS, *i. m.*, I, 243; II, 510, 542, 718, 721, 959; III, 437, 495, 515; *CP*, 99, 100 – *CP*, 359, 360.

⁶⁷ Pl. JANSENIUS, *i. m.*, I, 163; II, 99, 195, 386, 388, 396, 612, 661, 717, 718, 801, 905; III, 497, 499, 518, 737, 778, 807; *CP*, 99, 100, 107, 109, 113, 164, 268, 327; *Med.*, MP 158, MP 336; M1723 422, 425, 506.

⁶⁸ Pl. JANSENIUS, *i. m.*, I, 24, 347; II, 75, 696; *Med.*, MP 71.

⁶⁹ Pl. JANSENIUS, *i. m.*, I, 192; II, 397; *Med.*, M1723 440.

⁷⁰ Pl. JANSENIUS, *i. m.*, I, 459; *CP*, 99, 100.

⁷¹ Pl. JANSENIUS, *i. m.*, II, 32, 314, 315 611; III, 500, 603; *CP*, 82–83.

⁷² Pl. JANSENIUS, *i. m.*, II, 696; III, 806; *Med.*, MP 149.

⁷³ Pl. JANSENIUS, *i. m.*, I, 381; *CP*, 351.

⁷⁴ Pl. JANSENIUS, *i. m.*, II, 131, 242, 383; III, 807; *CP*, 376.

⁷⁵ Pl. JANSENIUS, *i. m.*, II, 296; *Med.*, MP 75, 148, 221.

⁷⁶ Pl. JANSENIUS, *i. m.*, II, 679; *CP*, 297; *Med.*, MP 72.

⁷⁷ Pl. JANSENIUS, *i. m.*, II, 696; *Test.*, T 153, 22.

⁷⁸ Pl. JANSENIUS, *i. m.*, III, 59; *Med.*, MP 188.

⁷⁹ Pl. JANSENIUS, *i. m.*, III, 157; *Med.*, MP 59.

⁸⁰ Pl. JANSENIUS, *i. m.*, III, 425; *Asp.*, 45, 14.

⁸¹ Pl. JANSENIUS, *i. m.*, III, 500; *Med.*, MP 72, 117–118, *Test.*, T 100, 13–14.

Igazságpárhuzamok Rákóczi életében

A *Confessio peccatoris* elején születésének körülményeit Rákóczi összeveti Jézusával, majd felsóhajt: „[...] et fac, ut, adorem in veritate humilitate tuam [...]”,⁸² azaz önnön világra születésének körülményeit „jobbnak” ítéli Jézusénál, akinek alázatát „in veritate” szeretné imádni. A kifejezés tartalma kissé homályos, ugyanakkor kifejezi Rákóczi elégedettségét saját társadalmi állapotával, melyről nem tud, és nem is akar lemondani.

A *Réflexions*-ban felteszi a kérdést, vajon lesújt-e az igazságot ismerő gondviselés két, bűnös kapcsolatban álló emberre. Válasza – különösebb magyarázat nélkül – egyértelműen „nem”, ugyanakkor – írja –, az emberek számára érthetetlen módon a gondviselés idővel eltávolítja őket egymástól, megismerteti velük hibáikat, és elfelejtik egymást.⁸³

Érdekes felismerést fogalmaz meg – saját egykori hadvezérsége tudatában, azt mintegy felülírva 1722 táján Rodostóban – a háborúról: Isten a béke szelleme, és az igazságosnak látszó háború célja is kizárólag a béke lehet.⁸⁴ A háborút isteni fenyítésként magyarázza, amely megrontja a fejedelmi tanácsadókat, ezért a legigazságatlanabb ok is kiválthatja.⁸⁵ Megállapítása, mely szerint a háborúban a fejedelem legigazságosabb kiadása a hadak fizetése,⁸⁶ szintén visszautalásként értelmezhető egykori hadvezérségére és az egy idő után bekövetkezett fizetéseképtelenségére.

Menekülésben, majd száműzetésben eltöltött életére reflektál, amikor arról ír, hogy egy fejedelemnek még akkor is kötelezettségei vannak népével szemben, ha elragadták tőle a kormányzást. Ilyenkor Istentől kell várnia sorsának alakulását, mert a fejedelem nem más, mint Isten igazságosságának a letéteményese.⁸⁷

⁸² CP, 5; Vall., 11.

⁸³ „Deux personnes ont des attachemens criminels, cet oeil immense les voit et connoit la verité, la providence les foudroye-t-elle d’abord lorsqu’elle veut les detacher? Non, certes, mais elle les separe par mil evenemens incomprehensibles aux hommes, elle eloigne l’un de l’autre, elle repand tant d’amertumes sur eux, qu’à la fin ils reviennent à connoitre leurs fautes, et s’oublient à jamais.” *Test.*, R 72, 21–26.

⁸⁴ „L’esprit de Dieu est un esprit de paix, celuy qui suggere les guerres doit etre suspect et bien examiné, car quelque juste que paroisse la guerre qu’un Prince pourroit entreprendre, elle ne doit avoir pour but que la paix [...]” *Test.*, R 78, 1–3.

⁸⁵ „Ces principes sont assez connus dans la chretienté, mais lorsque Dieu veut chatier les hommes, il corrompt les conseils des Princes, en les abandonnant à l’esprit d’erreur qui est leur propre prudence: et les raisons les plus injustes leur paroissent equitables.” *Test.*, R 78, 6–9.

⁸⁶ „D’où il s’ensuit que la depense la plus essentielle, la plus juste et la plus noble qu’il puisse faire, est celle de paier, d’habiller, et de recompenser ses troupes [...]” *Test.*, R 78, 40–42.

⁸⁷ *Test.*, R 89, 18–29.

Költői kérdésként, bizalmas vallomásként, egyben a múltra és a megírás jelenére egyaránt reflektáló önmege erősítésként értékelhető Rákóczi megszólalása, amikor megvallja félelmét, hogy nem tud eleget tenni a *justitia* követelményének: „Nem kell-e még most is félnem igazságosságotól, melynek eleget tenni nem tudok?”⁸⁸ Valószínűleg ez a gondolat ösztönözte arra, hogy kérje Istentől, vitája kizárólag belső ellenségével („inimico meo interno”) legyen, a többit hadd bízza Isten irgalmas igazságosságára.⁸⁹

Itáliai útjára, a velencei templomok látogatására visszagondolva azzal vádolja magát, hogy a szent helyeken nem Istent kereste, s ezekről eltávozva elhagyta őt, mert nem vágyódott Isten iránt „in veritate”.⁹⁰ Másutt arról ír, hogy esküje és a magyar néppel való „compassiója” inkább hajlamai kielésének vágyából, semmint „ex amore justitiae tuae” fakadt. Ugyanezzel megvádol másokat is, akiket egyszerűen „peccatores”-nek nevez, majd mintegy általános felmentésként, bibliai allúzióval az emberben elrejtett (eltitkolt, alattomos) dolgokra hivatkozik, „melyek miatt még az igaz ember sem állhat nyugodtan a te igazságod színe előtt”.⁹¹

A bécsújhelyi börtönből tervezett szökése érdekében kigondolt hazugság közben – utólagos állítása szerint – megfélemedezett arról, hogy az örök igazság jelenlétében beszél, így vétkezett ellene.⁹² A szécsényi országgyűlésen játszott szerepére 1717-ben visszaemlékezve, az okot elhallgatva azzal vádolja magát, hogy mivel elűzte a világosságot („lumen fugi”), nem kereste az igazságot („veritatem”).⁹³ Edirnében 1717. február 21-ike után vetette papírra bibliai allúzióval élve, hogy sok éven át sem lélekben, sem igazságban nem imádta Istent, így megsértette őt.⁹⁴ Később, egy másik kontextusban arról ír, hogy törekedett nem megsérteni az igazságot a Portával szemben folytatott kétkulacsos politikával.⁹⁵

Az örök igazság elleni vétkekkel vádolja magát akkor is, amikor arra utal, hogy a napi beszélgetések során a válaszdadás kényszerhelyzetében olykor hazudik,

⁸⁸ „[...] nonne adhuc timere debeo justitiam tuam, cui satisfacere nequeo?” CP, 19; Vall., 22.

⁸⁹ CP, 344; Vall., 284.

⁹⁰ CP, 35; Vall., 35.

⁹¹ „[...] propter quae nec justus potest esse securus coram facie justitiae tuae”. CP, 75; Vall., 67.

⁹² „[...] ego obliviscebam me loqui in praesentia aeternae veritatis, contra quam peccabam [...]” CP, 118; Vall., 94.

⁹³ CP, 158; Vall., 130; Itt Isten világosságáról van szó, ami nem más, mint a hit, s ez nem emberi cselekedet műve, l. CP, 160; Vall., 132.

⁹⁴ CP, 166; Vall., 139. E gondolatot követi a reflexió száműzetésben maradásáról: „[...] exulante minime et vel maxime ubi conservato usque ad finem populari favore me in cordibus ipsorum semper permansurum manifestum est.” CP, 173; Vall., 142.

⁹⁵ CP, 288; Vall., 239.

s ezért kéri Istent, „helyezze őrizet alá száját”.⁹⁶ Ebben az összefüggésben némileg mesterkéltén, önigazolástól sem mentesen elmélkedik egyrészt az örök igazság elleni vétkééről. Másrészt megbánva vétékét úgy fogalmaz, hogy „szembeszegült velem az igazság, ami kegyelmed révén („per gratiam tuam”) költözött a szívembe, hogy ne hazudjam”.⁹⁷

Meditációiban többször hangot ad félelmének, hogy elhajlik az igazságtól.⁹⁸ Minden valószínűség szerint az „Örök Igazság” meg nem sértésének vágyát és a fejedelmi gyóntatókkal kapcsolatos tapasztalatait összegezte a gyermekeinek szánt tanácsban, hogy inkább válasszanak jámbor és egyszerű gyóntatót, mint félig tudóst. A javaslat tekintélyi megerősítéseként Ávilai Terézre hivatkozik, aki így cselekedett.⁹⁹

Rákóczit visszatérően foglalkoztatja a bűnbeesés gondolata. Egy alkalommal arról elmélkedik, hogy a bűn elkövetésekor az igazságosságot („justitiam”) hátterbe szorítja a *cupiditas* (bűnös vágy) és az *amor proprius* (önszeretet); az ember így megbántja Istent,¹⁰⁰ jóllehet továbbra is az isteni igazság hatalma alatt marad.¹⁰¹ Az egyik aspirációban felismerni véli, milyen könnyen képes elhajlani az igazságtól, mivel természete szerint áll szemben vele.¹⁰² Másutt bocsánatot kér Istentől, ha eltávolodik az igazságtól, s egyáltalán nem gondol arra, hogy tévelyeg.¹⁰³

Antropológiai, morálfilozófiai megjegyzések

Rákóczi egyfajta misztériumként értelmezi, ahogy Isten az igazsághoz kapcsolta az embert. A bűnbeesés szerinte azt is jelenti, hogy ennek révén válhat az ember az isteni igazságosság tárgyává („objectum justitiae tuae factum est”).¹⁰⁴ A Teremtés könyvéről írt egyik meditációban a következőképpen közelíti meg

⁹⁶ „[...] vetat conscientia falsum dicere, nolo haesitare in responso, et propterea quandoque mentiendo contingit mihi peccare in te, o veritas aeterna.” *CP*, 329, *Vall.*, 272.

⁹⁷ „[...] inest superbiae delectatio, sed quid jucunditatis sentio, dum me veritati aeternae quodammodo oppono?” *CP*, 330–331; *Vall.*, 272–273.

⁹⁸ Így például „[...] o Domine, parce, si a veritate deviant fors magis ingeniosae cogitationes meae [...]” *Med.*, MP 215–216.

⁹⁹ „C’est donc sans doute par là que Sainte Therese decide qu’il vaut mieux avoir un confesseur pieux et simple qu’un demy sçavant [...]” *Test.*, R 56, 28–30.

¹⁰⁰ *Test.*, T 101, 16–17.

¹⁰¹ *Test.*, T 102, 43; 103, 1–6.

¹⁰² „Quo plus me considero, quid sim, eo magis agnosco, quam pronus, quam facilis sum declinare a veritate. Quod quia mihi quamvis nolenti contingit, repraesentat mihimet ipsi, quam sim de natura mea oppositus veritati.” *Asp.*, 45, 20–22.

¹⁰³ „Parce mihi, si a tua veritate aberro, errare tamen non puto!” *Asp.*, 46, 7–8.

¹⁰⁴ *CP*, 78–79; *Vall.*, 70–71.

az igazság mibenlétét: De ha valaki megkérdezné tőlem, mi az igazság, azt mondanám, az igazság az, ami az Egyház tanításával vagy ennek „lelkével” [...] egybehangzik.¹⁰⁵ Néhány sorral később ennél személyesebb tónusban fogalmaz: Érzem az igazság illatát, de íme, meghatározni nem tudom.¹⁰⁶ A kérdést megválaszolatlanul minősíti. A *Tractatus de potestate* okfejtése szerint az embernek nem önmagától van léte, hanem Istentől, és saját, önálló igazságossága (*justitia*) sincs. Az emberi igazság alávetett az eredendő, nem teremtet igazságnak, amelytől ha eltávolodik, az igazság igazságtalansággá lesz.¹⁰⁷

A fiainak szánt *Réflexions*-ban a szabályozott szeretet alapjaként és az udvariasság egyetlen céljaként mutatja be az igazságot Rákóczi.¹⁰⁸ Hangsúlyozza, önmagunknak tartozunk az igazsággal,¹⁰⁹ és arra figyelmeztet, hogy az emberen eluralkodó test elrejtje az igazságot.¹¹⁰ Az azonos rangúakkal – a kitétel itt egyértelműen a fejedelmekre vonatkozik – szembeni helyes viselkedés szabályai kapcsán arra hivatkozik, hogy az önszeretet ingerültté, hevéssé és oktalanná tesz, míg az igazságot követők óvatosan és kíméletesen cselekszenek.¹¹¹

Az igazság ismerete és szeretete nélkül nem érhetők el más erények, így például az állhatatosság (*fermeté* – szilárdság, akaraterő, rendíthetetlenség) erénye sem.¹¹² Az állhatatosság Rákóczi szerint nem jellemző például az „eretnek szekták” vezetőire, mert ők messze kerültek az igazságtól.¹¹³ Következtetése: „Mivel

¹⁰⁵ „Sed si quis me interrogaret, quid est veritas, dicerem veritatem esse, quod doctrinae Ecclesiae aut spiritui ejus (in illis, de quibus necdum doctrina constat) consonum est.” *Med.*, MP 75.

¹⁰⁶ „Ego quippe sentio odorem veritatis, sed ecce, veritatem designare nescio.” *Med.*, MP 75.

¹⁰⁷ *Test.*, T 102, 37–42.

¹⁰⁸ „Or tout amour réglé etant fonde sur la justice [...]” *Test.*, R 15, 19–20; „La politesse rend ainsi à un chacun, ce qui luy est dû selon les susdits egards, sans aucun autre interet et veue que celle de la justice, fondée dans la volonté et commandement de Dieu.” *Test.*, R 16, 20–22.

¹⁰⁹ *Test.*, R 17, 1–4.

¹¹⁰ *Test.*, R 17, 34–37. Ugyanebben a munkában hasonlóan érvel a nőkkel kapcsolatos udvariasságot tárgyalva: „Mais malheur à la politesse qui n’est pas fondée sur la justice deue à Dieu, car alors elle n’est plus qu’une lacheté suggerée par la cupidité.” *Test.*, R 39, 12–14.

¹¹¹ „Enfin lorsque dans ces occasions l’amour propre agit dans les hommes, ils se sentent piqués vivement eux memes, et alors ils agissent avec emotion, et souvent avec precipitation, inconsideration et imprudence, mais quand on n’a que la justice en vûe, on fait tout de sang froid, avec condescendance, prudence, et menagement, sans rien negliger, par paresse d’esprit, nonchalance, tiedeur et pusillanimité.” *Test.*, R 23, 9–14.

¹¹² *Test.*, R 31, 1–4.

¹¹³ *Test.*, R 31, 32–34.

azonban az igaz keresztény tanulékony, olyan hajlandóságúnak kell lennie, hogy saját nézeteit is feláldozza az igazság kedvéért, amint arra ráébred”.¹¹⁴

Az igazság – Rákóczi szerint – definiálhatatlansága ellenére megismerhető, ennek egyik lehetséges útja a sajátos, ellenvetésekkel élő vizsgálódás, mely hozzásegít az igazság világosabbá válásához.¹¹⁵

Az igazság teológiája

A megszemélyesített igazságot, azaz Istent, akivel Rákóczi folyamatos monológban folytat elképzelt dialógust, változatos formában szólítja meg. Ő maga az Örök Igazság,¹¹⁶ aki örök boldogságot áraszt, és az igazság világosságára („ad lucem veritatis”) vezet.¹¹⁷ A gyakori „aeterna veritas” megszólítás mellett, azonos funkcióban előfordul a „justitia aeterna”¹¹⁸ és a kettős „aeterna veritas, summa justitia”¹¹⁹ fordulat. Ugyanakkor Istent tartja a béke és az igazságosság szerzőjének,¹²⁰ akinek mintegy tulajdona az igazságosság (*justitia divina*).¹²¹ Ő a „veritas suprema”¹²² és a „principium omnis justitiae”.¹²³

Rákóczi hangsúlyozza, hogy Jézus, a „verbum aeternum,” mindössze három évet töltött az emberek között az igazság hirdetésével („in predicatione veritatis complevesti cum hominibus”). Magyarázata szerint mivel példájával vezette az embereket az Atyához, ő az út, aki az igazságot tanítja, s egyúttal ő is *veritas aeterna*, akit az embernek igazságként kell követnie, és benne kell élnie, mert ő az örök élet (*vita aeterna*).¹²⁴ A Számok könyvéről írt meditációk szerint mindennek vége és kezdete Krisztus, az örök igazság.¹²⁵ Jézus az Atya igazságának eleget téve a szeretet és az irgalom országát alkotta meg válasz-

¹¹⁴ „Mais un veritable chretien etant docile, doit etre dans la disposition de sacrifier ses propres opinions à la verité aussitot qu’il la connoitra”. *Test.*, R 33, 13–15; 346, 17–19.

¹¹⁵ „Non vereamur nobismet ipsos etiam scrupulosas objectiones facere, ut eo magis elucescat veritas;” *Test.*, T 110, 8–9.

¹¹⁶ Így például, „O VERITE ETERNELLE” *Mém.*, MM 16, 19–20, MM 298, 17; *Test.*, R 26, 10, 56, 23; „o aeterna veritas”, „o veritas aeterna” *CP*, 99, 100, 107, 109, 113, 164, 268, 327; *Med.*, MP 158, MP 336; M1723 422, 425, 506.

¹¹⁷ *CP*, 99, 100.

¹¹⁸ *CP*, 359.

¹¹⁹ *CP*, 360.

¹²⁰ „Dieu, auteur de la paix et de la justice [...]” *Mém.*, MM 57, 32, MM 323, 36–37.

¹²¹ *CP*, 80.

¹²² *Asp.*, 45, 14.

¹²³ *Asp.*, 28, 27.

¹²⁴ *CP*, 86, 89, 90; *Vall.*, 77, 79, 80.

¹²⁵ „[...] omnium finis et initium Christus, veritas aeterna [...]” *Med.*, MP 258.

tottainak.¹²⁶ Másutt Krisztus az „incarnata Veritas”, aki példájával minden embert folyamatosan tanít, bármely állapotban és életkorban.¹²⁷ Ő az Atya által a világra küldött „veritas aeterna”;¹²⁸ lelke – evangéliumi utalással – az igazság lelke („Spiritus Veritatis”);¹²⁹ ő a Szentháromság második személye; s ő az igazság, az Ige és a Fiú, aki magára vállalta, hogy megismertesse az igazságot az emberrel. Az utóbbi cél eléréséhez Rákóczi szerint három dolog szükséges: az emberi természet felkészítése az igazság befogadására; az emberi természet megtisztítása, hogy az ember megismerje, és Isten Lelkének a kiáradása, hogy megszerezse az igazságot.¹³⁰ Ez az okfejtés távolról emlékeztet Ávilai Teréz „via perfectionis” modelljére.¹³¹ Az *Aspirationes*ben Krisztus a „veritas incarnata”, a „spiritus veritatis”, a „veritas et via”, „via, veritas et vita”.¹³²

Justitia és misericordia

Rákóczi visszatérően foglalkozik két isteni és fejedelmi erény, a *justitia* és a *misericordia* szoros kapcsolatával, az igazsághoz fűződő viszonyával; esetenkénti szembeállításukat a megváltással, megváltottsággal egyenlíti ki. Állást foglal amellett, hogy Istenben végtelen (*infinita*) az igazságosság, ugyanakkor irgalmának sincsenek határai („sed nec misericordia tua habet terminos”),¹³³ és „[...] numquam justitia tua separatur a misericordia”.¹³⁴ A Számok könyvéről elmélkedve úgy véli, egy világi fejedelem az időben zajló dolgok kapcsán gyakorolja a könyörületességet, míg a papi hivatal lelki dolgokban szolgálja az igazságosságot. E gondolatnak némileg ellentmondva ugyanitt azt is vallja, hogy a fejedelmek hordozzák Isten igazságosságának a kardját. A két megközelítés kiegyenlítésére megjegyzi: az igazságnak megfelelően ennél is fontosabb, hogy a fejedelem érvényesíti az igazságosságot, mint igazságosságot, de a papok úgy érvényesítik az igazságosságot, mint ahogy te, Uram gyakorlod az irgalmat.¹³⁵

¹²⁶ CP, 90; Vall., 80.

¹²⁷ Med., M1723 434; Veritas incarnata: Test., T 153, 22.

¹²⁸ Test., T 150, 17.

¹²⁹ Test., T 150, 26. Vö., Jn 14,17; 16,13.

¹³⁰ Test., T 150, 10–17.

¹³¹ Ávilai Teréz Rákóczi egyik szívesen olvasott szerzője, életműve része volt a rodostói Rákóczi-könyvtárnak. L. „A rodostói könyvtár új rekonstrukciós kísérlete” című fejezetet, Könyvjegyzék, 68–69. sz.

¹³² Asp., 45, 32; 47, 26–27; 49, 13; 61, 6.

¹³³ CP, 80.

¹³⁴ Med., MP 252.

¹³⁵ „Vere enim a potiori princeps exercet justitiam quam justitiam, sed sacerdotes exercent justitiam, ut tu, Domine, facias misericordiam.” Med., MP 252.

Másutt, a megváltás kapcsán azt kérdezi, „vajon mindezek irgalmasságod vagy igazságosságod művei voltak-e”? Következtetése szerint az igazságosságra,¹³⁶ azaz a *miseriordiát* egyértelműen a *justitia* mögé rendeli. A *justitia* elsőbbségét vallja akkor is, amikor átadja magát Isten igazságosságának, és irgalmához fohászkodik.¹³⁷ Más esetben megfordulni látszik a sorrend, Isten irgalma nagyobb, mint Isten igazságosságának bosszúja.¹³⁸ Káin és Ábel történetét értelmezve nem sorolja egymás mögé a két erényt: felismerni véli, hogy Káin megértette az isteni *justitiát*, de nem vett tudomást a *miseriordiáról*, így mellőzte az igazságot („Ignoravit hanc veritatem Cain [...]”).¹³⁹

A *Mémoires* Örök Igazsághoz címzett ajánló levele szerint Rákóczi Istentől inkább irgalmat, semmint igazságosságot kér magának.¹⁴⁰ A *justitia* és a *miseriordia* közös említésekor ismételten diskurzust folytat e két erény személyére kiható kapcsolatáról. A *Confessio peccatoris*ban elismeri az igazságosság elsőbbségét, ugyanakkor önmaga számára következetesen az igazságosság háttérbe szorítását kéri a *miseriordia* javára.¹⁴¹ Ezt a gondolatot általános érvényűvé emelte egyik aspirációjában, melyben arról ír, hogy Isten irgalma nélkül az isteni igazságosság minden embert elkárhoztatna.¹⁴² Másutt meglepéssel nyugtázza, hogy az isteni *miseriordia* felülkerekedett az igazságosságon, jöllehet az igazságosság ismeri az ő tévedéseit, kötelességszegéseit és hamis fájdalmait (*falsos dolores*).¹⁴³ A Számok könyvéről írt elmélkedéseiben kifejezetten könyörületet kér magának Istentől, nem pedig a *justitia* érvényesítését.¹⁴⁴

A bűnbeesés kapcsán, a kiűzetést követően azt a teológiai érvet hangoztatja – minden valószínűség szerint elsősorban Augustinust és a janzenista felfogást követve –, hogy a romlás anyaga („corruptionis massa”) azért marad meg az emberi testben, hogy Isten igazságosságot és könyörületet gyakorolhasson az-zal, akivel akar.¹⁴⁵ Másutt a bűnbeesést olyan exemplumként értelmezi, melyben

¹³⁶ „[...] an haec omnia fuerint opera misericordiae tuae an justitiae?” CP, 81–82; Vall., 73.

¹³⁷ CP, 122; Vall., 97.

¹³⁸ „Sed omnibus his major fuit misericordia tua, qua prosequeris, vindicta justitiae tuae, quam promeritis provocabam [...]” CP, 218; Vall., 179.

¹³⁹ Med., MP 24–25.

¹⁴⁰ Mém., MM 12, 22–26; MM 295, 30–33.

¹⁴¹ „Suspendisti me peccante magnalia justitiae tuae, et ostendisti mihi faciem misericordiarum tuarum [...]” CP, 12; Vall., 16.

¹⁴² Asp., 57, 13–14.

¹⁴³ „Sed inter omnes hos falsarum propositionum et praevaricationum actus, falsos dolores, praevaluit misericordia tua super justitiam tuam, pro qua laudent te mecum omnes creaturae tuae in aeternum.” CP, 25; Vall., 27.

¹⁴⁴ Med., MP 273.

¹⁴⁵ „ut justitiam et misericordiam exerceas, in quem volueris;” CP, 76; Vall., 68.

Isten igazságossága és irgalma mutatkozott meg az emberi nem megromlott anyagában.¹⁴⁶

Itáliai utazására emlékezve, a velenceiek szabados életmódját felidézve szól az isteni könyörületről és türelemről, mely felfüggesztve tartja Isten lesújtani kész jobbát a pogány életet élők fölött.¹⁴⁷ Ennek kapcsán Isten igazságos ítéletének tudata arra a megválaszolatlanul hagyott – teológiai szempontból kockázatos – kérdésre ösztönzi, hogy vajon Isten cselekedetei – éppúgy, mint az emberéi – nem függnék-e a *justitia* és a *misericordia* mérlegén?¹⁴⁸

Hasonlóan ambivalens értelmű, amikor Rákóczi saját önelégültségéről értekezik. Kéri Istent, hogy könyörületességétől segítve eleget tehessen igazságosságának, majd önmagát dicsérve azzal folytatja, hogy „egész későbbi életem folyamán a vágy e hívságos ösztönzésétől hajtva igen sok erkölcsi erényt tanúsítottam, és az országot kormányozva az igazságosságot gyakoroltam”.¹⁴⁹ A *justitia* és a *misericordia* kettősségében hangsúlyozza azt is, hogy Isten igazságosságának büntetéseként éli meg fejedelmi méltósága elvesztését, melyet egyúttal az isteni irgalom döntésének is tart.¹⁵⁰

Az *Aspirationes*ben az igazságosság büntetéseként ír a testi fájdalmakról, megjegyezve, hogy a testi gyötrelem az irgalom által eltörölt véték ellenére jogosan sújtja az embert.¹⁵¹ Ugyanezen mű második részében Isten irgalmas igazságosságát kéri háború esetén az ellenség megpillantásakor, hogy ne válhasson az ember a kapzsiság és a bosszú eszközévé.¹⁵² Esetenként a kegyelemről vallott nézeteit is belehelyezi a két erény általa kifejtett kapcsolatába.¹⁵³

¹⁴⁶ „in massa corrupta generis humani” *Med.*, MP 24.

¹⁴⁷ „[...] admirandam patientiam et misericordiam tuam, qua civitatem hanc in peccatorum et nefandorum scelerum mari natantem conservas, et super tot millia hominum sub nomine Christianorum paganorum vitam ducentium suspensum tenes justitiae tuae brachium.” *CP*, 34; *Vall.*, 34

¹⁴⁸ *CP*, 35; *Vall.*, 35.

¹⁴⁹ „Abfuit a me ambitio et dignitatis majoris aut coronae acquirendae desiderium, sed eo non obstante regebat me vanum illud desiderium aut potius delectamentum contentationis propriae; de quibus fac me, quaeso, poenitere quantum oportet, ut misericordia tua adjutus satisfacere possim justitiae tuae; vere enim totius subsequentis vitae meae cursu vanis his concupiscentiae stimulis actus plurimas exercui morales virtutes, et regnum regens exercebam justitiam;” *CP*, 69; *Vall.*, 62–63.

¹⁵⁰ „Decretum justitiae tuae fuit, ut punires me peccatorem; decretum misericordiae tuae fuit, ut punires me in tempore amissione dignitatis principatus mei, [...]” *CP*, 184; *Vall.*, 151.

¹⁵¹ *Asp.*, 21, 11–13.

¹⁵² „[...] fac, ut simus instrumenta misericordis justitiae tuae, non cupiditatis et vindictae nostrae!” *Asp.*, 25, 1–2.

¹⁵³ „[...] prout justitia tua suam habuit mensuram per gratiam, habeat et misericordia per justitiam et sic quaelibet regnet in aeternum justitia in damnatos exercendo, misericordiam in electos, quorum vita charitas illa aeterna est, quae illos tecum unit in hac vita

Rákóczi visszatérően tematizálja Isten igazságosságát és irgalmát, egy-egy alkalommal mintegy retorikai játékot űzve a két kifejezéssel: „Mert hiszem, Uram, hogy igazságos és irgalmas vagy, de csupán neked van módod arra, hogy tudd és akard: vajon inkább irgalmas leszel-e, mint igazságos, vagy inkább igazságos, mint irgalmas.”¹⁵⁴ Arról is biztosítja Istent, felismerte, hogy az isteni igazságosság keserű kelyhét („calicem justitiae tuae amarum”) – utalva Jézus Olajfák-hegyi megpróbáltatására – megédesíti az irgalom („dulcorat misericordia”).¹⁵⁵ Az egyik aspirációban Istennel való szembenállásáról panaszskodik, és arról, hogy nem tud folyamatosan gondolkodni róla, majd az ellentétet pozitív képzetté alakítja: „De mert éppen ez a szembenállás tesz engem igazságosságod és irgalmad tárgyává, legyek csak olyan, amiként akartad, hogy dicsőséged megnyilvánuljon bennem!”¹⁵⁶

A *justitia* és a *misericordia* mellé esetenként más erényeket is társít, köztük a szelídséget és a hűséget.¹⁵⁷ Fiainak szánt munkájában a fejedelem által érvényesítendő mértékletes igazságosság elvét fogalmazza meg az irgalmas szeretet és a büntető szeretet fogalmak segítségével: „Il faut, dis-je dans un Prince une charité compatissante et indulgente, une charité punissante, et tollerante, parce qu’il faut qu’il soit juste sans être trop juste [...]”.¹⁵⁸ Másutt a dicsőséget társítja az igazságossággal.¹⁵⁹ Ezekben az esetekben kivétel nélkül a *justitia* és nem a *veritas* kifejezést használja.

A *veritas* és a történelem

Rákóczi értelmezésében Isten éppúgy ura a történelemnek, mint a teremtet világ egészének. E nézet fogalmazódik meg a *Mémoires*-ban, amikor a magyar nép feletti idegen uralmat Isten fenyítő igazságossága következményének tartja,

et regnare facit in aeternitate.” *CP*, 199; *Vall.*, 164.

¹⁵⁴ „Credo enim Domine, te esse justum et misericordem; sed tuum est unice scire et velle esse vel plus misericordem quam justum, vel plus justum quam misericordem, nunquam tamen eris tam justus, quin non sis et misericors, sed nec tam misericors, quin non sis et justus.” *CP*, 344; *Vall.*, 284.

¹⁵⁵ *CP*, 351; *Vall.*, 289.

¹⁵⁶ „Sed quia haec ipsa oppositio facit me objectum justitiae et misericordiae tuae, sim talis, prout voluisti, ut sit gloria tua ex me!” *Asp.*, 28, 19–20; 257, 16–18.

¹⁵⁷ „Laudat Deus Moysen a fidelitate et a mansuetudine, et has virtutes essentialiter requirit in vobis. Fidelitas enim secum fert justitiam, mansuetudo comprehendit misericordiam, et una et altera efficit veram pietatem, quae in fidelitate et in mansuetudine consistit.” *Med.*, MP 282.

¹⁵⁸ *Test.*, R 56, 37–39.

¹⁵⁹ *Asp.*, 49, 25–26; 49, 36–37.

amit bűneivel érdemelt ki.¹⁶⁰ Igyekszik harcának igaza mellett érvelni, amikor a történelmet elfogulatlanul vizsgáló személyekre hivatkozik, akik a lázadást el tudják különíteni a szabadság igazságos és törvényes védelmétől.¹⁶¹

Hétköznapi értelemben az igazság egy kijelentésnek vagy állításnak a saját tárgyához való viszonyát jelenti. Rákóczi ebben a legnyilvánvalóbb értelemben viszonylag gyakran él a kifejezéssel, ha egy ügy, hír vagy esemény igazságtartalmáról ír. Így például a *Mémoires*-ban leírja, hogy amikor Brezánban felkeresték, és kérték, álljon a felkelés élére, Bercsényivel együtt úgy döntött, hogy követségbe küld „[...] egy embert, aki megtudakolja, mennyi az igazság abban, amit nekünk előadtak [...]”.¹⁶² Másutt biztosítja az olvasót, hogy „bízam ügyem igazságosságában és Isten segítségével”.¹⁶³ Rákóczi az igazságosság példáit („exemples de justice”) állítja a vétkesek ellenében,¹⁶⁴ nem kételkedik a hír igazságában („de la vérité de cette nouvelle”),¹⁶⁵ közvetítőket akar meggyőzni ügye igazságosságáról („de la justice de notre Cause”).¹⁶⁶ Éppúgy fontosnak tartja kideríteni az ügy igazságát („rei veritatem”),¹⁶⁷ mint megvizsgálni a hírnökök szavahihetőségét („veritatem dictorum referentium”).¹⁶⁸ Ez a fajta igazság esetenként közhely jellegű, mint például a *Mémoires* végén álló szentenciában: „[...] felismertem azt a nagy igazságot, amelyet mindenki tele szájjal hirdet, de csak kevesen hisznek benne igazán: ember tervez, Isten végez”.¹⁶⁹

A hegyaljai felkelés (1697) személyével és családjával kapcsolatos történéseiről szólva többször kitér a hír és a híresztelés bizonytalan igazságára („famae veritas”, „ad veritatem rumorem”), melyek kapcsán a valódi igazság („rerum

¹⁶⁰ „Ses péchés ont attiré sur elle la verge de fer des Princes étrangers, dont la justice de Dieu l’a frappée, en sorte que tous les Etats du Royaume en ont ressenti les coups.” *Mém.*, MM 16, 4–6; MM 298, 3–5.

¹⁶¹ „[...] mais il est aisé à ceux qui lisent les Histoires sans préoccupation, de discerner les tumultes causés par la rébellion d’avec les justes et légitimes défenses de la Liberté commune [...]” *Mém.*, MM 54, 7–9; MM 321, 8–10.

¹⁶² „[...] nous résolûmes d’envoyer un homme de notre part pour reconnoître la vérité de ce qu’on nous avoit rapporté [...]” *Mém.*, MM 21, 20–22; MM 300, 45–46.

¹⁶³ „Me confiant ainsi dans la justice de ma cause et dans le secours de Dieu, [...]” *Mém.*, MM 25, 5–6; MM 302, 35.

¹⁶⁴ *Mém.*, MM 27, 20; MM 304, 4.

¹⁶⁵ *Mém.*, MM 30, 32; MM 305, 46.

¹⁶⁶ *Mém.*, MM 133, 28–29; MM 376, 30.

¹⁶⁷ CP, 138–139; Vall., 111. A „rei veritatem” kifejezést és változatait, így például a „circumstantiae veritatem” szókapcsolatot folyamatosan használja világi történések, politikai fordulatok leírásakor. CP, 216; Vall., 177; CP, 218; Vall., 179; CP, 275; Vall., 228; CP, 303; Vall., 251; CP, 320; Vall., 265.

¹⁶⁸ CP, 142, Vall., 114.

¹⁶⁹ „[...] j’ai reconnu la grande vérité que tous les hommes ont en la bouche, mais il s’en trouve peu qui la croient fermement, savoir que l’homme propose, et Dieu dispose.” *Mém.*, MM 200, 30–31; MM 425, 8–10.

veritate”) szétoszlatta a félelmet.¹⁷⁰ A börtönből történt szökése után Lengyelország felé vezető útjára emlékezve megjegyzi, ennek leírása hasznos lehet „ad veritatem detegendam”.¹⁷¹ Bottyán János (Vak Bottyán, 1643?–1709) tábornokot jellemezve, szigorúsága mellett leírja azt is, hogy katonáinak mindenkor igazságot szolgáltatott, ha igazuk volt.¹⁷² Némely helyzetben Rákóczi megélte az igazság leplezetlen (meztelen) kimondásának kényszerét is, mint például 1718-ban a török vezírral folytatott tanácskozás során.¹⁷³ Összegezve a „minden napok igazságának” lényegét, a *Réflexions*-ban a polgári törvények céljaként ír az igazságosságról (igazságszolgáltatásról – *justice*), melynek eredménye a köz üdve, java és nyugalma.¹⁷⁴

A *Confessio peccatoris*ban Rákóczi egyrészt hangsúlyozza, nem szándéka történelmet írni vagy azt magyarázni; célja az, hogy számot adjon lelkiismeretéről.¹⁷⁵ Ugyanakkor emlékeire vagy mások elbeszéléseire támaszkodva történelmi események sorát beszéli el úgy, hogy nem foglalkozik azok hitelességének kérdésével. Kifejti, korántsem mindenkihez, hanem a fejedelmekhez („ad Principes”) szól, akiket Isten a népek kormányzására hívott meg („ad regendos populos vocasti”), azaz bizonyos értelemben mégis „történelmet” kíván formálni. Úgy látja, hogy az uralkodó Isten képviselője a földön, ő kapta meg Isten igazságosságának kardját, és ő jogosult kezelni (szétosztani) az isteni irgalmat (*miserericordia*) és kegyet (*clementia*). Minderről, mint írja, maga az örök igazság, azaz Isten győzte meg, és így ismerte fel – a szövegben sajátos kettősséget érvényesítve –, milyen elrettentő a fejedelemséget (pontosabban a fejedelmi hatalmat) keresni, s milyen „érzékeny” dolog nem tenni eleget e feladat követelményeinek („quam horrendum sit ambire principatum et quam sensibile non sequi obligationes ejus”).¹⁷⁶ A fenti gondolatmenetet folytatva felhívja a figyelmet arra, hogy a fejedelem megteheti, sőt kötelessége („potes, quin imo debes”) véleményt kérni a gyóntatóktól és tanácsosoktól az igazság birtoklása vagy még inkább annak kifürkészése érdekében („pro poscenda aut potius indaganda veritate”).¹⁷⁷

¹⁷⁰ CP, 54, 56, 57; Vall., 50–53.

¹⁷¹ CP, 133; Vall., 106.

¹⁷² „[...] mais il lui rendoit justice en tout où il avoit raison” *Mém.*, MM 100, 23; MM 353, 27–28.

¹⁷³ „Nihil poteram ad haec reponere quidem; sed res suspicionem auxerat, et coepit me veritatem Vezirio nude repraesentare.” CP, 297, Vall., 246.

¹⁷⁴ „Les loix civiles etablissent l’autorité de ces vicaires, et ces vicaires en les confinant, donnent de la vigueur aux loix parce qu’ils s’engagent a les executer. Quel objet ont-elles ces loix? La justice: et quel objet a-t-elle cette justice? Le salut, le bien, et la tranquillité publique.” *Test.*, R 41, 1–5.

¹⁷⁵ „conscientiae meae reddere rationem” CP, 188; Vall., 155.

¹⁷⁶ CP, 162–164; Vall., 133–135. Másutt azt fejtegeti, hogy „in consideratione principum” ír. CP, 190; Vall., 156.

¹⁷⁷ CP, 164; Vall., 135.

Az emberi történelem egyik meghatározó tényezője a népek vezetését szolgáló törvények értelmezése és magyarázata. Meditációiban Rákóczi úgy véli, hogy a Számok könyve (Numeri) reprezentálja az *ecclesia militans* helyzetét, s benne „[...] exurgit potestas justitiae in principibus [...]”.¹⁷⁸ Az 1723-as év elmélgedéseinek következtetése szerint a „lumen ad noscendum veritatem” az az igazság, mely kihat az emberi történelem megváltás utáni korszakára.¹⁷⁹ Így például a keresztény mártírok ebben az értelemben az igazság tanúi („testium veritatis”).¹⁸⁰ Levonja a világi fejedelmek politikájára érvényes következtetést, mely szerint az „sub veritatis colore quaerit”, azaz leplezni igyekszik a valós célt.¹⁸¹

A keresztény király és fejedelem bemutatásában úgy véli, nincs igazságosabb okuk a háborúra, mint az a szeretet, mellyel a felebarátoknak, gyermekeknek, önmaguknak és a hazának tartoznak. Mindezt Jacques-Bénigne Bossuet beszédei nyomán fogalmazza meg, és a rá való hivatkozással igazolja.¹⁸²

A *veritas* természetrajza

Rákóczi szerint az igazságnak szabályai (*regulas*) vannak, melyekről elmélkedik.¹⁸³ Megállapítja, hogy Isten az igazságot a szeretet eszközéként adta az embernek, és a felebaráti szeretet ápolásához ajánlja az igazságosság szabályainak („regulas justitiae”) érvényesítését.¹⁸⁴ Meditációiban „certae justitiae regulae”-ről ír,¹⁸⁵ a „lex veritatis”-t azonosítja a „lex naturae”-val, s azt állítja, az ember elfordult ettől.¹⁸⁶ Másutt e szabályokat Isten igazságosságának rendjeként („ordo justitiae tuae”) említi.¹⁸⁷

A *justitia* Rákóczinál nem csupán erény, hanem saját útjai vannak („habet suas justitia vias”); a fejedelmeknek ezek közül a szabályos és mértékartó utakat kell

¹⁷⁸ *Med.*, MP 251–252.

¹⁷⁹ „[...] patet ex tota historia Christi post resurrectionem et ex historia descensus Spiritus Sancti, cujus fructus enarrat Apostolus, et horum proprietates bene examinando in exemplis apostolorum elucescit [...]” *Med.*, M1723 440.

¹⁸⁰ *Med.*, M1723 453.

¹⁸¹ *Med.*, M1723 457.

¹⁸² „[...] nulla belli justior causa, quam charitas Fratribus, Filiis, sibimetipsis, denique Patriae debita [...]” *Test.*, T 157, 40 – 158, 1; T 158, 14–18.

¹⁸³ *CP*, 82–83; *Vall.*, 74.

¹⁸⁴ *CP*, 153; *Vall.*, 126.

¹⁸⁵ *Med.*, MP 316.

¹⁸⁶ „Impresseras, o Deus, Creator hominis, legem veritatis in cor creaturae tuae, quam ad imaginem tuam creaveras, et hanc semper retinuit, et propterea lex naturae appellatur.” *Med.*, MP 149.

¹⁸⁷ *Med.*, M1723 450.

követniük, mert ezek szolgálnak Isten tetszésére.¹⁸⁸ Az igazság sajátossága az is, hogy erősíti a jót, míg a rosszat gátolja.¹⁸⁹

Amikor Rákóczi árulóként mutatja be gróf Károlyi Sándort, egyedül az ő személyével kapcsolatban használja a „*rigor justitiae*” kifejezést, mint amit nem tudott érvényesíteni irányában.¹⁹⁰ Mózes harmadik könyvéről (Leviticus) meditatálva az isteni igazságosság szigora kifejezést használja a törvények kontextusában.¹⁹¹

Az eretnkségek kapcsán arról ír, hogy az igaz vallást („*veram religionem*”) Isten azok tanítása révén tartotta fenn, akik az igazságot a hit egyszerűségében keresték („*veritatem in simplicitate fidei quaerebant*”). Rákóczi szerint ez egyúttal azt jelenti: az a fontos, hogy mit és hogyan kell hinni, nem pedig az, hogy miért. A fentiekben alapszik az igazság igaz felismerése („*vera agnitio veritatis*”), mert az igazat (*verum*) kizárólag az igazság (*veritas*) tudja megtanítani.¹⁹² Az eretnkségekkel kapcsolatos az az okfejtés is, mely szerint az igazságot a tudálékosság (*sciolitas*) és a kérkedés (*ostentatio*) azért nem tudta elhomályosítani („*obscurare veritatem*”), mert az a szív egyszerűségében kereső híveknek nyilvánult meg.¹⁹³ Rákóczi közvetlenül meditációinak eretnkséggel történt megvádolása kapcsán ír erről, s önmagát is az igazságot az „*in simplicitate cordis*” keresők közé sorolja.¹⁹⁴ A „*simplex veritas*” fogalom feltűnik a bibliai elmélkedésekben is. Így például az égő csipkebokorban megjelenő Isten válasza Mózesnek („*ego sum, qui sum*”) maga a *simplex veritas*, mivel Isten minden elmondható igazság alkotója azáltal, hogy ő teremtette azt. A vagyok, aki vagyok megmagyarázza, hogy légy az, aki igazságban légy (leszel).¹⁹⁵ Másutt a *simplicitas* a *rectitudo* és a *veritas* közös sajátosságaként (*proprietas*) jelenik meg.¹⁹⁶

Rákóczi megállapítja azt is, hogy az igazság esetenként kemény („*dura*”) az ember számára, mert nem egyeztethető össze a saját göggyével.¹⁹⁷ Másutt a „pu-

¹⁸⁸ CP, 191; Vall., 157.

¹⁸⁹ „*Veritatis enim est proprietas, quae bona sunt, declarare, charitatis est, quae mala sunt, inhibere.*” Med., MP 151.

¹⁹⁰ CP, 180; Vall., 148.

¹⁹¹ „*Magnus fuit justitiae tuae rigor, Domine [...] in justitiam tuam peccat, cui satisfacere nollet [...]*” Med., MP 196.

¹⁹² CP, 306; Vall., 253–254.

¹⁹³ CP, 319; Vall., 264.

¹⁹⁴ CP, 319; Vall., 264.

¹⁹⁵ „*Deus omnia communicando veritatem creavit, cum creatis esse dedit. [...] Sum, qui sum illustrat [...] quod sis quin in veritate sis*” Med., MP 117–118.

¹⁹⁶ Test., T 100, 13–14.

¹⁹⁷ CP, 343–344; Vall., 283.

ra (csupasz, egyszerű, tiszta) veritas"-ról¹⁹⁸ vagy Istenről, mint változhatatlan igazságról¹⁹⁹ szól.

Meggyőződése, hogy az igazság fensége a misztériumok sokféleségében nyilvánul meg.²⁰⁰ Így például az ószövetségi áldozatban az igazság misztériuma mély („profundum veritatis mysterium”); ez egyben az újszövetségi vértelen áldozat előképe, melyben az igazság a mennyből leszállt kenyér.²⁰¹ Az újszövetségi áldozat szentostyája a hit misztériuma („mysterium fidei”), melyet testi szemeink tiszta igazságban nem láthatnak.²⁰² Néhány további jelző, amelyeket Rákóczi a *veritas*-hoz társít: fenséges, magasztos („sublimes veritates”),²⁰³ elsődleges („principales veritates”),²⁰⁴ csodálatos („veritates admirandas”),²⁰⁵ és érzékeny („sensibiles sunt hae veritates”).²⁰⁶ Az egyik ószövetségi elmélkedésben arról filozofál, hogy a lélek az igazság kiadása („anima est emanatio veritatis”).²⁰⁷

Rákóczi egyaránt *justitiának* nevezi az emberek és Isten igazságosságát, amikor e kettőt szembeállítja egymással.²⁰⁸ A sokféle igazság érzékeltetésére nem *veritas*-ról, hanem több helyen következetesen „veritates”-ról ír.²⁰⁹ Így például Jákob és Ézsau a meditációkban felidézett története kapcsán többes számú az igazság.²¹⁰ Az 1721 márciusa és szeptembere között készült meditációk elején arról tájékoztat, hogy a Kivonulás könyvének történetei („historiae”) elsősorban „per se et in se veritates” érdeklik.²¹¹ A többes számban használt *veritas*ról a Számok könyve 12. fejezete kapcsán mint rémületet keltő (*tremendae*) igazságokról

¹⁹⁸ CP, 375; Vall., 308.

¹⁹⁹ „[...] per [...] immutabilem [...] veritatem quae tumet ipse es [...] communicas” CP, 376; Vall., 309.

²⁰⁰ „in diversitate mysteriorum exprimeretur veritatum majestas” Med., MP 159.

²⁰¹ „veritas autem panis est, qui de caelo descendit” Med., MP 188.

²⁰² „oculi enim nostri carnales cum nudam veritatem videre non possint” Med., MP 207.

²⁰³ „Magnae sunt, Domine, et sublimes veritates, quarum fidem his, quae mihi manifestare dignatus es [...]” Med., MP 271.

²⁰⁴ Med., MP 303.

²⁰⁵ Med., MP 316.

²⁰⁶ Med., MP 325.

²⁰⁷ A folytatásban: „[...] veritas semper residet in ratione ejus vocaturque dictamen conscientiae, cui se opponere summum peccatum est. Haec veritas seu rectum in ratione producit omnes virtutes morales in hominibus, in quibus falsum seu passiones non praedominantur.” Med., MP 204.

²⁰⁸ „[...] juste judicate non in justitia hominum, sed in justitia Dei [...]” CP, 152; Vall., 125–126.

²⁰⁹ CP, 351; Vall., 289; CP, 356; Vall., 293–294; Med., MP 324.

²¹⁰ Med., MP 85, 86.

²¹¹ Med., MP 111.

ír, melyeket nem lehet a bibliai tipológia keretében értelmezni.²¹² Az igazságok egy további csoportja Rákóczinál a „spirituales veritates”.²¹³

A Leviticus áldozatról szóló részéről elmélkedve tesz említést Rákóczi a kettős igazságról,²¹⁴ azaz ismeri, de jobbra elkerüli vagy körülírja a *veritas duplex* skolasztikus felfogását, a hitbeli és a filozófiai (és természetfilozófiai) igazság lehetséges ellentétének tanát. Az igazság *duplicitas*át a *Tractatus de potestate* című munkában egyértelműen elutasítja, mert logikai indoklása szerint két ellentétes rész nem lehet egyaránt igaz („vera”) ugyanabban az értelemben.²¹⁵ Megkülönbözteti az igazság külső („externa veritatis cognitio”) és belső ismeretét („veritas interna cognitio”), melyek közül az utóbbi az Isten népe szívében található „lelki írás”.²¹⁶ Krisztus látható és láthatatlan testének *disparitas*áról gondolkodik az 1723-as év elmélkedéseiben.²¹⁷ Az igazság belső igéje („verbum internum veritatis”) az igazságot igazságban látja („veritatem in veritate videt”), míg az igazság külső igéje („verbum externum veritatis”) harcol az igazságért a világban („militat pro veritate in mundo”). A kettő egy testből tevékenykedik, részben a győzedelmesből, részben a küzdőből,²¹⁸ azaz a győzedelmes és a küzdő egyház sajátja. Az Oltáriszentség és a *veritas* kapcsolatáról elmélkedve Rákóczi arra a következtetésre jut, hogy az eucharisztia szentségében a megtestesült igazság pozitív igéit kívánjuk hinni.²¹⁹

Az 1723. év elmélkedéseinek 17. meditációjában elkülöníti egymástól a szív világosságának („lumen cordis”) kettősségét. Az egyik „lumen cordis” az, amit

²¹² „Quam tremendae sunt hae veritates, non figurae!” *Med.*, MP 281.

²¹³ *Med.*, MP 158.

²¹⁴ *Med.*, MP 239.

²¹⁵ „ubi autem est duplicitas, non reperitur veritas, quia duplicitas necessario, id est ex natura sua contrarietatem generat, cujus utraque pars nequit in eodem sensu aequaliter esse vera.” *Test.*, T 115, 11–13.

²¹⁶ „Lex scripta et externa veritatis cognitio haec externa signa et praemonitiones requirebat, sed a quo lex in cordibus populi tui spiritualis scripta est et veritatis interna data est cognitio (per fidem, quae ad credenda illa, quae non videt, elevata est) longe excellentiorem das memoriam legis tuae et illam juste requiris a filiis tuis, qui amplectuntur illam.” *Med.*, MP 291–292.

²¹⁷ „[...] internum nutriendum veritatem ad salutem in illis, qui corde profitentur ad justitiam, verbum veritatis externum est pro illis, qui veritatem ore protituntur ad salutem in unione intelligentiae seu communionis. Qui taliter uniti in spiritu veritatem in corde animae habent diligentes veritatem, in veritate audiunt, legunt et intelligunt, quia veritas est in illis, sed qui veritate tamquam vestimento induti extrinsecus portant illam per confessionem solummodo oris, docentur per veritatis spiritum, seu sicut dictum, per uniformem doctrinam illorum, qui in eadem intelligentia veritatis uniuntur.” *Med.*, M1723 423–424.

²¹⁸ „Hi tamen et illi ex uno corpore exercitus sunt, partim triumphantis, partim militantis” *Med.*, M1723 424.

²¹⁹ „[...] in sacramento Eucharistiae credendum positiva verba veritatis incarnatae jubent” *Med.*, M1723 431.

az apostolok kaptak meg a Szentlélektől, amikor az láthatóképpen leszállt rájuk („recepunt a Spiritu Sancto apostoli in descensu ejus visibili”), a másik az igazság felismerése; ez utóbbi világosság az igazság szeretetére van.²²⁰ A bűnbeesett ember – újabb szembeállítás – elpártolt az örök igazságtól, az örök jótól az alkotott igazsághoz és az alkotott jóhoz, melynek tárgyai („objecta”) mindenkor hamisak („falsa”).²²¹ A két zászlóról írt, jezsuita hatást sejtető elmélkedésrészlet szerint („duo vexilla erecta video [...]”) a világiak és az eretnekek azok, akik látják a kereszten a színeket, de a kereszt igazságának fényét nem látják.²²²

Az igazságosság és a törvények kapcsolatáról írva a *Tractatus*ban is két különböző igazságról nyilatkozik Rákóczi. Az egyik Isten örök igazságossága („aeterna Justitiae Dei”), melyből megváltoztathatlan törvények erednek. A másik Isten igazságosságának a rendje („ordo Justitiae Dei”): innen származnak azok a törvények, amelyek az emberek életére vonatkoznak.²²³ Rákóczi jelzi, ezt a fajta igazságosságot és szövegkörnyezetét a „Politica Scripturae Sacrae” szerzője, Bossuet fejtegette hozzá hasonlóan, akinek a munkáját – mint ismeretes – Rákóczi e művében kivonatolta.²²⁴

A Biblia és a veritas

E témát elsősorban, de nem kizárólag a *Meditationes*ben lehet fellelteni. A fejtegetések bizonyos tekintetben közel állnak egy másik tematikához, a „köznapi” igazsághoz. Olyan megállapítások tartoznak ide, amelyek nem válhatnak ki lényeges ellenvetést vagy vitát. E részekhez gyakran Rákóczi egyetértő, helyeslő felkiáltásai²²⁵ vagy megjegyzései²²⁶ társulnak. Rákóczi alapvető meggyőződése, hogy Isten az Ószövetségben törvényt adott az emberiségnek, ugyanakkor annak igazságait rejtve tartotta.²²⁷ A *Tractatus de potestate* című munkájában viszont –

²²⁰ „Alterum est lumen ad noscendum veritatem, hoc est lumen ad diligendam veritatem” *Med.*, M1723 440.

²²¹ „ab aeterna veritate, ab aeterna bono ad creatam veritatem et creatum bonum” *Med.*, M1723 489.

²²² „Vident colores in cruce, sed lucem veritatis ejus non vident” *Med.*, MP 375–376.

²²³ *Test.*, T 119, 28–31.

²²⁴ *Test.*, T 120, 12–13. Jacques-Bénigne BOSSUET, *La Politique tirée des propres paroles de l'Écriture sainte* (1709) című posztumusz munkája.

²²⁵ Pl. „Quam justus es, Domine, et justa sunt judicia tua!” *Med.*, MP 21.

²²⁶ Pl. „Sed quidem audeam, cum haec sit illa veritas, ad quam dilucidandam et realiter manifestandam facta fuerint omnia” *Med.*, MP 15.

²²⁷ „Deus [...] legem dedisti, veritates tuas occultasti.” *Med.*, MP 71.

sommásan – úgy összegzi az ószövetségi törvényről vallott nézeteit, hogy az azonos az összes kinyilatkoztatott igazsággal.²²⁸

Az özönvizet a világ és az emberi nem isteni igazságosság általi megtisztításaként, annak végét az isteni igazságosság mély forrásainak bezárásaként értelmezi.²²⁹ Ábrahámot Istenbe vetett hite juttatta el az igazsághoz,²³⁰ és ugyanez a hit nem engedte feláldozni Izsákot, mert a szeretet felfüggesztette Isten igazságosságának kardját.²³¹

Néhány alkalommal Rákóczi a Szentháromság misztériumát is bevonja az igazság-diskurzusba. A három isteni személy közül az Atya tanítja, a Fiú igazolja és a Szentlélek kinyilvánítja az igazságot. A Fiú az „incarnata veritas”, a test pedig megszenteltetik „in veram resurrectionem”, azért, hogy az igazságban, az igazság által és az igazsággal együtt egyesüljünk Istennel, és éljünk szeretetben örökké („in veritate, per veritatem et cum veritate uniamur Deo, et vivamus in charitate in aeternum”).²³² A Fiú egyben az az áldozat, akiben, mint az igazság megtestesülésében, megszenteltetik az emberi természet.²³³

Az igazságról szóló diskurzust a Pentateuchusról írt meditációkban Rákóczi elsősorban a figuralizmus keretében, a janzenista teológia nyelvét is felhasználva juttatja érvényre. Erre egyaránt ösztönözhetette – többek között – a Lemaistre de Sacy-féle, latin–francia kommentált bibliafordítás, Jacques-Joseph Duguet *Regles pour l'intelligence des Saintes Écritures* című munkája és Pierre Nicole művei.²³⁴ Ismeretes, hogy ezeket az elmélkedéseket Rákóczi nem kívánta cenzúráztatni, megírásukat ugyanakkor lelkipásztori ösztönzés segítette.²³⁵

²²⁸ „[...] sat clare credimus nos explicuisse sub denominatione legum Divinarum nos intelligere omnes veritates in veteri testamento a DEO [...]” *Test.*, T 118, 28–29.

²²⁹ „aquae diluvii mundum purgantes justitiae divinae [...]” „clausi sunt fontes abyssi justitiae tuae super universum genus humanum” *Med.*, MP 29.

²³⁰ *Med.*, MP 37, 41.

²³¹ „dilectio justitiae Dei gladium suspendit” *Med.*, MP 59.

²³² „Credere veritatem in charitate est te, o Sanctissima Trinitas, in corde habere et tecum uniri. Cognoscere das, o Pater, veritatem seu Filium, et veritatis agnitio producit amorem veritatis seu Spiritum Sanctum, et quo plus augetur cognitio veritatis, eo major efficitur dilectio charitatis. Fac igitur, o adoranda Trinitatis veritas, te plus cognoscere, ut plus diligam, da te diligere, ut te plus cognoscam.” *Med.*, MP 152.

²³³ „[...] in incarnatione veritatis sanctificata natura humana et per sacrificium satisfactorium veritatis deletio peccato per resurrectionem glorificata natura humana capax red-dita fuisset, ut possit uniri tibi, Deus, et sic regenerata fieret denuo subjectum capax ad recipiendam gratiam, qua adjutus homo praestaret tibi cultum adorationis in spiritu et veritate” *Med.*, MP 183–184.

²³⁴ „A rodostói könyvtár új rekonstrukciós kísérlete” című fejezet, Könyvjegyzék, 2., 21., 50–54. sz.

²³⁵ Vö. 54. és 55. jegyzet.

Istenhez könyörög („imploro auxilium tuum”), mint írja, hogy alkalmazni tudja az ő igazságainak előképeit.²³⁶ Magyarázatai mindenekelőtt az Újszövetségre, Jézusra és a megváltásra irányulnak. A tipologikus gondolkodás az 1723-as év meditációja szerint az újszövetségi áldozat (*sacrificium*) nézőpontjából „visszafelé”, az Ószövetség egészére is érvényes: Ez az igazság az, ami megjelent a zsidók minden áldozatában.²³⁷ Esetenként azonban, így például Ádám bűnbeesése kapcsán, elhatárolódik a bibliai tipológia lehetőségétől.²³⁸

Rákóczi szerint a világ kezdete óta jelen vannak az emberek között az úgynevezett Jézus-előképek (így például Henoch, Illés). Ez egyrészt Isten igaz ítélete miatt van így, másrészt e tényben és a prefiguratív személyekben „manifestatur justitia” és a „veritas”.²³⁹ Legkedvesebb előképei közé tartozik Ábrahám és Mózes. A földi zarándokútjukat járó egykor élt emberek, akik közé Rákóczi magát is számítja, a „figurá”-k, akik egyúttal az igazságokban („in omnibus veritatibus”) zarándoklók előképei.²⁴⁰ Ábrahám minden igaz ember előképe, „prototypus”-a, akiben feltűnt a veritas.²⁴¹ Izsák feleségében, Rebekában a remény különféle rejtőzködő igazságait („latentes veritates”) és azok figuráit véli felfedezni.²⁴² Ugyanígy Jákob és Ézsau történetében is „veritates latent”.²⁴³ Amikor Jákob oltárt épített Istennek, „in figura aedificavit, aedificaturi erant in veritate”, mert Jákob oltára a bibliai tipológia értelmében Rákóczinál azonos azzal az oltárral, ahonnan ő a jelenben („hodie”) a mennyei eledelben részesül.²⁴⁴ Összefoglalóan megjegyzi, a lélek az igazságban helyezkedik el, és a jövőbeni igazság (elő)képek mögött rejtőzik.²⁴⁵

A *Tractatus de potestate* című munkában az ószövetségi szertartáskönyv törvényeiben kinyilatkoztatott igazságok homályosságát tárgyalva Rákóczi megállapítja: ezeket Isten kizárólag azért adta, hogy elvezessenek Krisztushoz („ad [...] Legislatorem Christum”), akinek a törvényei által az ember összhangba jut Isten

²³⁶ „ut applicare valeam figuris suis veritatibus” *Med.*, MP 62.

²³⁷ „Haec est veritas, quae figurata fuit per omnia sacrificia Judaica [...]” *Med.*, M1723 452.

²³⁸ „Absit a me velle quaerere figuram in praevaricatione Adami, quae veritas fuit a te permissa et ab ipso libere patrata, quam quia futuram praevidisti, has figuras in finem tuum ordinasti.” *Med.*, MP 18.

²³⁹ *Med.*, MP 26, 28.

²⁴⁰ *Med.*, MP 35. Az önmagára vonatkoztatott zarándokmotívummal él Rákóczi a *Tractatus de potestate* prologusában is. *Test.*, T 99, 5.

²⁴¹ *Med.*, MP 45–48.

²⁴² *Med.*, MP 67.

²⁴³ *Med.*, MP 67–70.

²⁴⁴ *Med.*, MP 88.

²⁴⁵ „Spiritus igitur in veritate consistit, veritas porro sub figuris latet” *Med.*, MP 75. Másutt: „veritas latuerit in obscuritate figurarum, quae nobis manifestanda erat te semper et ipsis et nobis invisibili permanente” *Med.*, MP 148. A rejtőző, rejtett igazságról másutt l. *Med.*, MP 221.

igazságosságával (*Justitia Dei*).²⁴⁶ Azaz a homályos ószövetségi törvény *praefigurat*iója a nyilvánvaló újszövetségének. Krisztus világosította meg az igazságokat („*veritates*”), és beteljesítette Mózes figurális vagy ceremoniális törvényét.²⁴⁷

A Kivonulás könyvéről szóló meditációkban – előzetes megjegyzése szerint – Rákóczi a bibliai tipológia körénél bővebben kívánt reflektálni a *veritas* kérdésére.²⁴⁸ Így például Mózes alakja – mint Krisztus-előkép – nem egyszerűen „*figura fuit veritatis*,” mivel Isten műveinek igazsága Mózes által láthatóan, érzékelhetően és valóságosan („*per Moysen visibiliter, sensibiliter et realiter*”) követhető.²⁴⁹ Mózes ötödik könyvéről (*Deuteronomium*) elmélkedve Rákóczi folytatja a korábbi tipologikus gondolkodást, s például Kánaán földjét a *veritas* előképének nevezi.²⁵⁰

A *veritas* retorikája

A *veritas* retorikája jelen van az egész életműben, de eltérő hangsúlyokkal. Rákóczi meggyőző szándékkal, érvként is többször él az igazság fogalmával. Így például hitelesítő eszközként és legfőbb fórumként hivatkozik rá, amikor arról ír, hogy „az Örök Igazság előtt írom ezeket az Emlékiratokat, s ezért [...] be kell vallanom [...]”,²⁵¹ vagy „de elmondhatom az Örök Igazság előtt, akinek műveimet ajánlottam [...]”.²⁵² Ugyanez a cél irányítja akkor is, amikor úgy kezd egy mondatot, hogy „az igazság tisztelete kényszerít arra [...]”,²⁵³ illetve „[...] csak tiszta igazságszeretetből tettem [...]”.²⁵⁴

Másutt rejtett bibliai allúzió segítségével, János evangéliumából merített fordulatokkal szól az igazságról.²⁵⁵ Ugyancsak újszövetségi párhuzammal, választékos formában ír arról, hogy várja önmagán az isteni igazságosság beteljesülését:

²⁴⁶ *Test.*, T 117, 2–9.

²⁴⁷ „[...] *Christus veritates manifestasset legemque figuralem, seu caeremonialem Moysis adimplevisset [...]*” *Test.*, T 118, 36–37.

²⁴⁸ „*Haec tamen reflexio sensum spiritualem exhibere potest, non tamen figuram exhibet veritati in omnibus circumstantiis applicabilem.*” *Med.*, MP 111.

²⁴⁹ *Med.*, MP 115.

²⁵⁰ „[...] *per terram Chanaan figurata veritas.*” *Med.*, MP 355.

²⁵¹ „*Ecrivant ces Mémoires devant la Vérité Eternelle, [...] je dois avouer que [...]*” *Mém.*, MM 61, 16–17; MM 326, 9–10.

²⁵² *Mém.*, MM 158, 8–9; MM 394, 35–27.

²⁵³ „*Le respect dû à la vérité me contraint de parler ainsi [...]*” *Mém.*, MM 63, 17–18, MM 327, 30.

²⁵⁴ *Mém.*, MM 137, 16–17; MM 379, 11–12.

²⁵⁵ „*Sectare, quisquis es, in veritate veritatem, et haec sola factis tuis semper reddet testimonium, dum ad aeternum perveneris praemium.*” *CP*, 190; *Vall.*, 156.

„haec est enim justitia, quam esurire et sitire debeo, nec saturari me oportet”.²⁵⁶ Figyelemre méltó retorikai jártasságot árul el, amikor úgy fordul Istenhez, hogy besorolja magát az igazságban őt keresők közé.²⁵⁷ Hasonló indíték vezet, amikor a „nudus” (csupasz, meztelen) jelző változó kontextusokba helyezett ismétlésével fejezi ki vágyát az igazság megismerésére: „Meztelenül (*nudus*) léptem be ide [ti. a földi életbe] – írja –, meztelenül (*nudus*) távozom; tedd, hogy egyszerűen (*nudus*) éljek, hogy benned csupasz (*nudus*) [legyek], mert az egyszerű (mesterkéletlen) igazságot [vágyom] megismerni és a boldog örökkévalóságot bírni.”²⁵⁸

A kritikai kiadásban nem jelzett újszövetségi szöveghelyre (2Kor 5,17) utal az a permutáció, mellyel Rákóczi Isten megváltoztathatatlan igazságának időtlenségét kívánja nyomatékosítani: „omnia vetera sunt nova et nova sunt vetera in immutabili veritate tua”.²⁵⁹ Többször, egymással rokon megfogalmazásban, erőteljes hangsúllyal és fejedelmi öntudattal adja tudtul, hogy mindazt, amit leír, maga a megtestesült Igazság („Veritas incarnata”) vagy Isten kegyelme („gratia tua”) nyilvánította ki számára.²⁶⁰ Egy, az igazsággal is kapcsolatos következtetését variatív ismétlés formájában rögzítette: „Egy a hit, mert egy az igazság, és mert egy az igazság, egy az igazság értelme; egy a keresztség, mert egy a hit; egy az Egyház, mert egy a hit és keresztség.”²⁶¹

A francia nyelvű munkákból sem hiányzik a *veritas* retorikája. Az állhatatosság (*fermeté*) és az igazság (*verité*) kapcsolatáról például így ír a *Réflexions*-ban: „mert nincs állhatatosság, csak az igazságban, és nincs igazság, csak Istenben és abban, amit kinyilatkoztatott”.²⁶² A latin–francia *Aspirationes* egyik fohászában azzal az állítással mutatja be igazságosság és irgalom kettős működését, amely szerint aki nem akarja elfogadni az isteni providenciától neki szánt célt, őt erre

²⁵⁶ CP, 358; Vall., 295.

²⁵⁷ „[...] ineffabilem thesaurum reperisse in te ita ut vere exclamare mihi oporteat o quam suavis es, Domine, te in veritate quaerentibus et repertum gustantibus” CP, 248; Vall., 203.

²⁵⁸ „Nudus intravi in eum, nudus exibo; fac, ut nudus vivam, ut in te nudam, quia simplicem veritatem reperiam et felicem aeternitatem obtineam!” Med., MP 369.

²⁵⁹ Med., MP 350.

²⁶⁰ Így pl.: „Hae sunt, Domine, veritates, quas nobis Veritas incarnata manifestavit et fides promerita credere, charitas in cordibus diffusa amare facit.” Med., MP 355; „Hae sunt veritates. Domine, quas mihi manifestat gratia tua ex meditatione spirituali litterae.” Med., MP 357.

²⁶¹ „Una ergo fides, quia una est veritas, et quia una veritas, una intelligentia veritatis; unum baptisma, quia una fides; una Ecclesia, quia una fides et unum baptisma.” Med., M1723 441.

²⁶² „car il n’y a de fermeté que dans la vérité, et il n’y a de vérité qu’en Dieu, et en ce qu’il a révélé” Test., R 31, 16–17; 344, 16–18.

kényszeríti az igazságosság, aki pedig éppen ezt akarja, őt vonzza az irgalom.²⁶³ Isten akaratának elfogadását kérve, paradoxonnal élve úgy fogalmaz: „akaratod szeretete az igazságosság szeretete, az igazságosság szeretete pedig a te szereteted”.²⁶⁴ Egy másik, feltételes módban megfogalmazott paradox kijelentés: „Ha lehetséges lenne, hogy hazugságokkal nem sérthető meg az igazság, azt kérném, hogy ne sértődj meg.”²⁶⁵

²⁶³ „Finis, in quem me creasti, o Sacrosancta Deitatis Trinitas, gloria tua est, et ad hanc ducit omnes homines providentia tua; nolentes compellit justitia, a volentes trahit misericordia, ut haec et illa glorificentur in te.” *Asp.*, 49, 16–18.

²⁶⁴ „Amor enim voluntatis tuae amor justitiae, amor autem justitiae amor tuus est.” *Asp.*, 58, 5.

²⁶⁵ „Quodsi enim possibile esset veritatem non offendi mendaciis, hoc peterem, ne offendaris.” *Asp.*, 65, 1–2.

III. FORRÁSELEMZÉSEK

Az *Aspirationes/Aspirations* irodalmi mintáihoz

Az *Aspirationes principis Francisci II. Rákóczi/Aspirations du prince François II Rákóczi/II. Rákóczi Ferenc fohászai* címen 1994-ben kritikai kiadásban¹ megjelent imádsággyűjtemény kéziratát 1858-ban fedezte fel Grisza Ágoston a párizsi Bibliothèque nationale állományában.² A latin–francia nyelvű, kéthasábosan lejegyzett kézirat egy kolligátumkötetben található, beékelve a *Confessio peccatoris* latin és a *Réflexions* francia nyelvű kézírata közé. A latin szöveghasábok alatt minden lapon Rákóczi kézjegye található. A kézirat 1876-ban látott napvilágot először a *Confessio* latin szövegével együtt.³ A három kézirat egybekötésének időpontja ismeretlen. Valószínű, hogy a Rákóczi rendelkezésének megfelelően Törökországból a grosbois-i kamalduliakhoz eljuttatott kéziratokat Grosbois-ban kötötték egybe, és ugyanitt látták el folyamatos fóliószámozással.⁴ A három részből álló gyűjtemény első és második részének ismert egy további, a *Confessio* teljes 18. századi francia fordításának kéziratához kapcsolódó francia fordítása, melynek kézírata Troyes-ban található.⁵

Az imádságok első megjelenése és kritikai kiadása között, 1903-ban látott napvilágot az *Aspirationes* latin szövegéből készült első magyar fordítás Domján Elektől a *Confessio* fordításával együtt.⁶ Ezt követte 1946-ban Várdai Béla tudományos szempontokat nem érvényesítő, részben szabad, részleges magyar

¹ *Asp.*

² A kézirat őrzési helye: Paris, Bibliothèque nationale de France (a továbbiakban: BnF), Fonds français Mss. lat. 13.628, a kézirat-kolligátumban a mű a 673–904. oldalakon található. A kézitről készülő másolatról Grisza Ágost 1872. január 15-én kelt levelében tájékoztatta a Magyar Tudományos Akadémiát. Vö. még, Bernard LE CALLOU, Grisza Ágost II. Rákóczi Ferenc műveinek megtalálóját, in Uő, *Rákóczi és a franciák. Le mémoire de Rákóczi en France: un patrimoine franco-hongrois*, [Vác], Váci Városvédők és Városszépítők Egyesülete, 2008, 135–137.

³ CP, 381–589.

⁴ Kovács Ilona, A fohászok szöveghagyománya, in *Asp.*, 338–349, itt: 338–339.

⁵ Médiathèque de Troyes, Mss. 2144, fol. 263r–272r.

⁶ II. Rákóczi Ferenc *önéletrajza*, a latin eredetiből ford. DOMJÁN Elek, Miskolc, Szelényi, 1903; vö. KÖPECZI, *A bujdosó*, 514, 1. jegyzet.

fordítása.⁷ Az *Aspirationes/Aspirations* vizsgálata egyidősnek tekinthető az első szövegkiadással, melyet Grisza „következetlenül modernizált, sok hibával teli”⁸ másolatából ellenőrizetlenül adtak ki. A kötet rövid latin nyelvű bevezetője a kézirat sorsával, megtalálásával és első bemutatásával foglalkozik.⁹ Az imádsággyűjteményt azóta többen vizsgálták, az eredményeket Hopp Lajos, Kovács Ilona és Déri Balázs összegezte és fejlesztette tovább a kritikai kiadás kísérőtanulmányaiban.

A kritikai kiadás megjelenése óta a gyűjteménnyel külön nem foglalkoztak, ezért érdemes kiemelni néhány alapvető megfigyelést. Az imádság műfaj kedvelése és művelése közel állt Rákóczihoz. Hopp Lajos Rákóczi fejedelemsége kezdetétől nyomon követte az imádságíró Rákóczira vonatkozó adatok egy részét.¹⁰ A *Confessio peccatoris* II. könyvében Rákóczi leírja, hogy amikor Clagny várában lakott, imádságok alkotásával („compositio”) és a Szentírás olvasásával foglalkozott.¹¹ Az időpontot nem nevezi meg, a szövegek mibenlétét nem részletezi.

A párhuzamos latin–francia nyelvű szöveg tekintetében egyetértés alakult ki arról, hogy a mű alapnyelve a latin, a francia változat az eredeti latin szöveg célnyelvhez igazított, nem pontos fordítása.¹² Zolnai Béla nyomán Köpeczi Béla és Hopp Lajos a három rész cím – *Aspirationes principis christiani; Aspirationes occasione belli; Aspirationes contemplativae ante et post sacram communionem* – ellérére egyaránt két részes műként kezelte a kéziratot; a második rész és a harmadik részt nem tartalmazó, Troyes-ban őrzött francia szövegváltozat részletes vizsgálata elmaradt.¹³ Zolnai és Rogács Ferenc Rákóczi irodalmi mintájaként Giovanni Bona (1609–1674) ciszterci szerzetes, kardinális *Via compendii ad Deum* és *De sacrificio missae* című munkáira irányították a figyelmet, és szerkezeti pár-

⁷ Várdai áhítati célzattal készített fordítása a harmadik, *aspiratio contemplativa* részszel kezdődik, az eredeti 32 helyett 30 fejezetben, majd a függelékben kivonatossan közöl 14 „egyéb”-nek nevezett fohászt. A fordító azzal indokolta a részleges fordítást, hogy „az eredetinek vannak szinte ismétlődő helyei, melyek inkább ütnek, mint emelik az egész fajsúlyát”. II. Rákóczi Ferenc elmélkedései és fohászai a latin és francia szövegekből, ford. VÁRDAI Béla, Budapest, Szent István Társulat, 1946.

⁸ Kovács, i. m., 339.

⁹ CP, III–VIII.

¹⁰ HOPP Lajos, II. Rákóczi Ferenc fohászai, in *Asp.*, 313–337, itt: 316–321.

¹¹ „In Clagniensis arce me ultra solitum continens orationum compositioni et lecturis vacabam, Sacrae Scripturae, jam enim tum mundanas fabulas et ad irretiendam juventutem confictas romanicas legere cessaveram, commoditate praeterea domesticae capellae usus tremendomissae sacrificio dietim assistere coeperam et a compluribus annis sub praetextu conservandae sanitatis carniū esu neglectum quadragesimale jejunium rite tenere me resolvi.” CP, 232.

¹² Kovács, i. m., 338.

¹³ A két rész: alkalmakhoz kötött imádságok és kontemplatív elmélkedések. KÖPECZI, A bujdosó, 515; HOPP, i. m., 319. Kovács Ilona három részt különített el. Kovács, i. m., 339.

huzamokat mutattak ki.¹⁴ Az összeállítás harmadik, *Aspirationes contemplativae ante et post sacram communionem* című részét illetően – mindenekelőtt az erősen alanyinak ítélt vonatkozások miatt – Rogács nyomán az a felfogás alakult ki, hogy ennek anyagát Rákóczi „lényegében önmagából merítette”, és egy éven belül készíthette úgy, hogy a „formába öntés egy évre gondolt ideje nem zárja ki a folytatás igényét”.¹⁵ Rogács megkérdőjelezte Rákóczi teológiai ismereteinek mélységét, miközben lelki élete „tengelyeként” a misztika helyett az aszketikát jelölte meg.¹⁶ A kutatás a rodostói könyvtárjegyzék segítségével megkísérelt azonosítani további lehetséges forrásokat is, és igyekezett pontosítani a mű helyét Rákóczi életművében. A további szerzők, így például Augustinus, Ávilai Szent Teréz, Kempis Tamás, Bossuet¹⁷ és munkáik bevonása a vizsgálatba minden esetben csupán feltételezésen alapult; nem követte sem szerkezeti, sem szövegösszevetés,¹⁸ elsősorban arra hivatkozva, hogy „[...] nehéz volna Rákóczi grosbois-i olvasmányait a rodostói könyvekre korlátozni”.¹⁹

Az *Aspirationes/Aspirations* kritikai kiadása megoldatlan kérdések sorát hozta felszínre. Egyaránt ismeretlen, hogy az imádságok pontosan mikor, hol és kinek íródtak; az összeállítás befejezett műnek tekinthető-e. E kérdésekkel – egyetértve Kovács Ilonával – források hiányában egyelőre nehéz foglalkozni.²⁰ Mivel a gyűjteménynek nincs összefoglaló címe és keretszövege, a jelenleg ismert legteljesebb kéziratban több üres oldal található, s az utolsó fejezet a „befejezetlenség látszatát kelti”, valószínű, hogy Rákóczi folyamatosan dolgozott a szövegen. A kézirat leírásának/másolásának idején ennyi lehetett/volt a korántsem lezárt mű. Befejezetlenségre utal – a továbbiakban részletezendő észrevételek mellett – az is, hogy közös cím helyett az egyes részeknek van címe. Kovács Ilona felvetette, hogy a három önálló művet tartalmazó kéziratkötegben a részek sorrendje esetleges lehet.²¹ Egyet lehet érteni vele abban is, hogy a művek bekötésének sorrendje formális, azok nyelvét követi; a latin nyelvű *Confessio* után a latin–francia *Aspirationes/Aspirations*, majd a francia *Réflexions* következnek.

¹⁴ ROGÁCS Ferenc, II. Rákóczi Ferenc áldozási imái, *Theologia* 2 (1935), 344–354.

¹⁵ HOPP, *i. m.*, 326.

¹⁶ ROGÁCS, *i. m.*, 348.

¹⁷ Vö. például ZOLNAI, *Rákóczi*, 130–131, 179–180.

¹⁸ A szövegösszevetés egyaránt elmaradt a kritikai kiadás kísérőtanulmányaiban és szövegapparátusában.

¹⁹ HOPP, *i. m.*, 324.

²⁰ KOVÁCS, *i. m.*, 340–341. A mű harmadik részének keletkezésével kapcsolatban érdemes figyelembe venni a különböző ünnepekhez kapcsolódó szövegutalások alapján megfogalmazott hipotézist, amely szerint e rész keletkezése „nagy valószínűséggel 1721-re, esetleg 1724-re tehető.” TÜSKÉS Gábor, II. Rákóczi Ferenc fohászai, in Uő, *Hagyomány és kritika. Könyvek, könyvbírálatok a kora újkori európai irodalom és művelődés történetéhez*, Budapest, MTA Bölcsészettudományi Kutatóközpont, 2013, 50–54, itt: 52.

²¹ Uo., 338, 340–342.

A vizsgálat alapja a kritikai kiadás latin szövege. Kiindulópontja az *aspiratio*-forma irodalomelmélete, melynek bemutatását szerkezeti és tartalmi elemzés követi. Szövegösszevetések keretében igyekszünk pontosítani Rákóczi lehetséges irodalmi mintáinak és forrásainak körét. Végül az új források figyelembevételével kísérletet teszünk Rákóczi munkamódszerének körülhatárolására, a mintákat újra modellező szerzői szándék rétegeinek áttekintésére és a szövegek lehetséges funkcióinak meghatározására.

Az *aspiratio* elméletéhez

Köpeczi Béla 1991-ben tette fel a kérdést, hogy Rákóczi vajon miért használta az „imádság (*prière*)” helyett az *aspiratio/aspiration* kifejezést. A megválaszolatlanul hagyott felvetéshez Köpeczi – Várdai Bélára utalva – formai sajátosságként társította az imádságok töredékes jellegét, lezáratlan gondolatmenetét.²² Néhány év múlva a kritikai kiadásban Hopp Lajos *aspiratio*-műfajról írt, melyet azonosított a „magános fohász” fogalmával; ennek tartalmát a „belső monológ fejedelmi használatra” meghatározással írta körül. Az „áldozási fohászok”-at (*aspiratio contemplativa*) részletesebb indoklás nélkül ettől eltérő „műfaji árnyalatúnak” tartotta, amelyek alkalmasak „személyes vallásos érzelmek” kifejezésére. Az *aspiratiót* a korábbi „áhítás” helyett – indoklás nélkül – a „fohász” terminussal fordította magyarrá.²³ Déri Balázs szerint ez az „érzelmekben gazdagabb műfaj” követeli meg a műben gyakori megszólításokat, s emiatt szerkezete „szakadozottabb”.²⁴

Az *Aspirationes* egyik szembetűnő jellegzetessége a retorizáltság, továbbá egy döntően érzelmi alapokon nyugvó, misztika felé hajló, az Isten iránti szeretetet és az egyszerű hitet középpontba helyező vallásosság. A szövegegységek átgondoltak, a felhasznált kifejezések összecsiszoltak. Érzékelhető, hogy a miniatűr imádságokat jól ismert, valószínűleg tanult és begyakorolt módszerrel, azonos szabályok mentén fogalmazták meg, majd ezt követően szerkesztették össze. A kutatásban az imádságelmélet ismeretének hiánya vezetett a leegyszerűsítéshez, melynek következtében az *aspiratio* szinonimájaként vélekedtek az imádságról (Köpeczi), és az előbbit önálló műfajként kezelték (Hopp, Déri). Az *aspiratio* azonban nem tekinthető külön műfajnak; a heterogén karakterű szövegeket tartalmazó imádság műfajon belül helyezhető el olyan szövegtípusként, amelynek megvannak a saját formai és tartalmi jellemzői.²⁵

²² KÖPECZI, A *bujdosó*, 514–517.

²³ HOPP, i. m., 319.

²⁴ DÉRI Balázs, Az *Aspirationes* latinsága, in *Asp.*, 350–353, itt: 350.

²⁵ Vö. KNAPP Éva, Az imádság retorikájának kora újkori történetéhez, *Irodalomtörténeti Közlemények* 123 (2019), 3–32. L. például a Simon Verepaeus által felsorolt imádságtípusokat, 134–135. jegyzet.

Az *aspiratio* Rákóczi által használt, a kora újkorban széles körben elterjedt variánsa a 15. század második feléig követhető vissza. A fennmaradt kéziratok²⁶ és ősnymtatványok²⁷ tanúsága szerint ekkor állítottak össze egy *Manuale beati Augustini* című kompendiumot, amely kizárólag címében és hagyományrétegeiben tart kapcsolatot Augustinusszal. A kötetben található különböző munkákban „anima devota aspirat ad Deum”, éppúgy, mint életműve jelentős részében Augustinus, majd évszázadok múltán e minták nyomán Rákóczi is tette. A 16. századi *Manuale beati Augustini*-kiadásoknak több szövegváltozata létezik. Viszonylag sok példányban maradt fenn és több kiadásból ismert például a *Manuale beati Augustini de aspiratione hominis ad Deum* című munka, melyben Canterbury Szent Anzelm *Soliloquium iubileum*, *Stimulus amoris* és *Super resolutione pusillanimis conscientiae dubitantis an missam celebrare expedit aut non*, továbbá Szent Bonaventura *De praeparatione ad missam* című műveit szerkesztették köteté.²⁸ Ez a kompendiumtípus és változatos utóélete egyaránt teremtett kora újkori irodalmi formát, mintát és egy sajátos meditációs technikát.²⁹ Az utóbbi révén a legfőbb cél az emberi lélek Istenre fogékony állapotba emelése volt. Aspirációival Rákóczi is ugyanerre törekedett.

Az *aspiratio* mint az áhítati irodalom egyik formája már Giovanni Bona vonatkozó irodalomelméleti összegzésének és oktató példatárának (*Via compendii ad Deum*, Roma, 1657) megjelenése előtt ismert volt Európa-szerte. A folyamatot – a már említettek mellett – további munkák is ösztönözték. Így például Johannes Justus Landsberg (1490–1539) karthauzi szerzetes³⁰ közkedvelt spirituális műveiből több *opera omnia*-kiadás készült. Az 1693-as kiadás első kötetében³¹ a *Speculum christianae perfectionis* című „sztármű” után, az *Alloquiorum liber II*-ben a *canones vitae* között olvasható a lanya (lagymatag, erőtlen – *tepidus*) léleknek szánt útmutató: „Tu vero [...] omni tempore cor tuum amorosa conversione ad Deum habeas elevatum [...] suspirans et clamans indefinenter per [...] aliquas

²⁶ Így például *Manuale Augustini*, (Italia, 1462), Ms., The Morgan Library and Museum M.154.

²⁷ Így például [*Manuale*] *Beati Augustini de salute sive aspiratione animae ad Deum*, Tarvisii, Gerardus de Lisa, 1471; *Manuale [Augustini] de aspiratione animae ad Deum*, Leiden, Heynricus Heynrici, 1483–1484; *Manuale beati Augustini de aspiratione animae ad Deum*, Aalst, Dirk Martens, 1487.

²⁸ Így például Köln, M. de Werdena, 1506, 1507, 1516; Köln, P. Buscius, 1531.

²⁹ Megemlíthető még Giovanni Goviano PONTANO (1428/1429–1503) *De aspiratione liber* (Neapel, 1481) című filozófiai munkája, mely Pontano műveinek Sannazaro és Pietro Summonte által összeszerkesztett gyűjteményes kiadásának élén 1518/1519-ben jelent meg (Venetia, Aldus et Socerus), s ezt további 16. századi kiadások követték, így Basel, 1538, 1566.

³⁰ Landsberg egyik munkája kifejezetten a lélek Istenhez emelkedését szolgálta: *Pia nonnulla et devota exercitia intimae devotionis suavitate castam animam in Deum elevantia*, Coloniae, L. Alektorius, 1579.

³¹ Johannes Justus LANDSBERG, *Opuscula spiritualia*, Tomus I, Coloniae, H. Demen, 1693.

orationes breves et aspirationes flammigeras hoc modo: O Deus meus, o vita animae meae, o totum desiderium et gaudium meae, [...]” (canon XX., 539. p.). Azaz a gyakran elmondott vagy csupán lélekben átgondolt, kimondatlanul maradt rövid imádságok, aspirációk – a fent idézett megszólítások használatával – segíthetnek felrázni az erőtlén, szenvedő és beteg lelkeket. Rákóczi lényegében hasonló meggondolásból művelte ezt a formát.

A 16–17. század fordulóján más neves szerzők műveiből is készültek aspirációkat tartalmazó kompendiumok. Ilyen például a Diego Alvarez de Paz (1560–1620) műveiből összeállított *Mensis eucharisticus, hoc est praeparationes, aspirationes et gratiarum actiones [...]* című gyűjtemény, melyet Saverio Lercari (1675–1757) szerkesztett össze. A kiadványnak jelenleg nem ismert 1735 előtti kiadása,³² mégis releváns, mert megnevezi az *aspiratio*val rokon további áhítati formákat, így a *praeparatiót* és a *gratiarum actiót*, amelyek szintén megtalálhatók Rákóczinál. A közkedvelt francia jezsuita szerző, Antoine de Balinghem (1571–1630) szintén művelte az *aspiratio*-formát. A *Pia mentis in Deum libratio per breves orationes et ardentis ad eum aspirationes* című munkán³³ kívül összeállított egy kompendiumot, melyben a Bibliából kiemelt részletekből eredeztethető szentenciákat, exemplumokat és – többek között – *aspiratiót*kat gyűjtött egybe, és látott el magyarázattal. A munka egyik kiadásának költségeit Szelepchényi György fizette.³⁴ Balinghemén kívül egy kevésbé neves másik francia *aspiratio*-szerzőt is megemlíthetünk, Jean Le Foullon-t, akinek *Piae modulantis animae ad Supremum et Sanctos aspirationes, more canticorum ecclesiae* (Paris, M. Brunet, 1640) című, tizenkettedréti formátumú munkáját elvben szintén ismerhette Rákóczi. Itáliában a teatinus kongregáció a lelki megújulás, vallási és erkölcsi nemesedés érdekében javasolta aspirációs gyakorlatok végzését. Így például egyik tagjuk, Giovanni di Guevara e célt szem előtt tartva készítette az *I sospiri et respiri dell’ anima [...]* (Nápoly, Mascardi, 1633) című kötetet, benne – többek között – különféle témájú aspirációkkal. A példaként választott kiadványok mutatják, hogy a kora újkorban az *aspiratio* már Giovanni Bona említett kézikönyve, a *Via compendii ad Deum* előtt is az imádság egyik kedvelt formája volt. Arról sem szabad megfeledkezni, hogy nemcsak prózai, hanem verses aspirációk is készültek a

³² Általunk ismert kiadások: Gerundae, 1762; Madrid, 1789. Rogács Ferenc szerint Rákóczi „áldozási imái”-t „beleillesztette abba a keretbe [...] amelyeket Alvarez de Paz és Le Gaudier elméleti aszketikus műveiből, nemkülönben Bona: De sacrificio missae c. könyvecskéjéből [...] tanult.” Rogács, i. m., 347. Ez részben feltételezés; semmi nem utal arra, hogy Rákóczi ismerte volna Alvarez de Paz *Opera spiritualia* (Lyon, 1608, 1611; Mainz, 1614) című, háromrészes munkáját.

³³ Antverpia, M. Nutius, 1624.

³⁴ Antonius de BALINGHEM, *Scriptura Sacra in locos communes [...]* tomis duobus proposita, in quorum I. Pro quavis materia Sententiae, II. Exempla, Orationes etiam et Aspirationes [...], Coloniae, Friessem, 1659.

korban, így például Maciej Kazimierz Sarbiewski *Ad caelestem adspirat patriam* című, az udvari költészethez tartozó ódája.³⁵

Bona³⁶ több művében közölt különféle alkalmakra szánt, válogatott és kedvelt nyelvi kifejezésekből összeállított *aspiratiókat*, a forma elméletét azonban a *Via compendii ad Deum* című munkában fogalmazta meg. Az egyik meghatározás szerint: „Sunt autem Aspirationes brevissimae quaedam Orationes, sive mente sola, sive mente simul ac ore conceptae, atque prolatae, quibus debet fidelis anima in quouis loco et tempore assuescere, et frequenter incumbere, cor suum et voluntatem ad Deum erigens die ac nocte, domi et foris, sedens et ambulans, in quovis negotio, in quavis actione, et occupatione”.³⁷ Bona egy másik definíciója a kifejezés szó szerinti értelméből indult ki: „Vocantur Aspirationes, quia illis aspiramus ad Deum, et per eas aspirat Deus conatibus nostris: dum vero ad Deum aspiramus, nil nisi Deum spiramus; et per easdem fervor charitatis, non minus quam vita corporis aëris aspiratione, sustinetur”.³⁸ Szerinte az *aspirationes* „dicuntur orationes iaculatoriae, quia inter iaculorum et sagittarum velocissime transeuntium in cor divinum tanquam in scopum iaciuntur, ut ab eo dona coelestia obtineamus. Affectus denique appellantur, quia sunt affectiones cordis, et desideria, ac proposita voluntatis [...]”.³⁹ Az állítások megerősítésére az *aspiratio*-formát is használó szerzőket sorol fel, így elsőként Augustinust, Johannes Cassianust, Aranyszájú Szent Jánost és másokat. Legfőbb tekintélyként magát Jézus Krisztust idézi, aki az Olajfák hegyén („Pater, si possibile est, transeat a me calix iste”), majd keresztre feszítve („Pater, dimitte illis, quia nesciunt quid faciunt”) fordult egy-egy aspirációval az Atyához. Ugyanitt további bibliai és egyéb példákat sorol fel az *aspiratio* bemutatására.⁴⁰

³⁵ Maciej Kazimierz SARBIEWSKI, *Lyricorum libri IV*, Antverpiae, B. Moretus, 1632, (Lyric. lib. I. Od. XIX) 37–38.

³⁶ Giovanni Bona művei Magyarországon is széles körben kedveltek voltak. Vö. KNAPP Éva, *Pietás és irodalom. Irodalomkínálat és művelődési program a barokk kori társulati kiadványokban*, Budapest, Universitas Könyvkiadó, 2001, 64–65, 69, 147. Egy másik, aspiratiókat is tartalmazó munkájának, a Kempis Tamás *Imitatio Christij*éhez hasonlítható *Manuductio ad coelum*nak két magyar fordítása is készült (katolikus fordítás: TARNÓCZY István, *Menyben vezető kalauz*, Nagyszombat, 1675; a *Manuductio* német fordításából magyarított református fordítás: HUSZTI István, *Az égre kézen fogva vezető kalauz*, Debrecen, 1705). A Tarnóczy-féle fordítással legutóbb Kónya Franciska foglalkozott, anélkül, hogy a mű hatástörténetét megvizsgálta volna. KÓNYA Franciska, *Tarnóczy István és a kora újkori meditációs irodalom*, Kolozsvár, Egyetemi Műhely Kiadó, 2015, 70–88.

³⁷ Giovanni BONA, *Via compendii ad Deum*, Romae, Typis Ang. Bernabo a Verme, 1657, 34–35.

³⁸ BONA, *i. m.*, 36.

³⁹ *Uo.*, 36.

⁴⁰ *Uo.*, 37–42.

A misztikusok imádsággyakorlataira utalva⁴¹ Bona megnevezi az *aspiratio* fő célját, a lélek megtisztítását („animam purificare”) és helyes elrendezését („disponere”), hogy alkalmassá válhasson az elmélkedésre és az egyesülésre Istennel („aptamque reddere ad contemplationem, et unionem cum Deo”, 56.). Külön fejezetet szentel az *aspiratio* lehetséges forrásainak, első helyen említve a Bibliát, a szentatyák írásait és a kegyes írókat, külön kiemelve és ajánlva Augustinust, valamint más szerzők e célra alkalmas műveit.⁴² A kortárs szerzők közül nyomatékosan felhívja a figyelmet Tommaso Massuccira (1570–1636), akinek művéből szemelgetésre ajánlja az aspirácók anyagát: „Thomas Massutius triplicem librum descripsit, unde materia Aspirationum desumi potest”⁴³

Bona ezután a Rákóczi által az *Aspirationes/Aspirations* harmadik részében külön címmé emelt igényesebb forma, az *aspiratio contemplativa* bemutatásával foglalkozik.⁴⁴ Hangsúlyt helyez arra, miként lehet kapcsolatot teremteni az *aspiratio* és a *contemplatio* között, s milyen közöttük az átmenet („transitus ab Aspirationibus ad contemplationem”).⁴⁵ Bemutatja, hogy az aspirációs elmélkedés állapotában miként lehet akár egy teljes éven át imádkozni, s melyek azok a témák, amelyekről rendszeresen lehet ily módon gondolkodni. Bona itt is bemutatja a szerzőket, akiknek a művei alkalmasak az *aspiratio contemplativa* gyakorlati elsajátítására (85–109.), majd bőséges példatár következik.

A *Via compendii ad Deum* számos kiadása mellett Bona más műveiben is megjelentek *aspiratio*-példatárak, amelyek hiánytalanul átkerültek az *opera omnia*-kiadásokba. Bona aspirációinak népszerűségét jelzi, hogy kilenc évvel a halála után Theodorus Mensinck (Dirk Mensingh, 1635–1694) *Divinum profluvium orationum et aspirationum* címen kompendiumot jelentetett meg a műveiből (Coloniae, Eyck, 1683); ennek újabb kiadásai ismertek 1685-ből és 1686-ból, amelyeket ugyancsak Kölnben nyomtattak.

A *Via compendii ad Deum* első kiadásának idején és azt követően más szerzőktől is jelentek meg olyan, *aspiratio*kat tartalmazó munkák, amelyek feltehetően Rákóczi figyelmét sem kerülték el. Ilyen mindenekelőtt Nádasi János *Annus*

⁴¹ „Sententia haec est omnium Mysticorum post orationem vocalem et meditationem poni aspirationes, tanquam modum orandi perfectiorem, per quem sit transitus ad orationem internam, et divinitus infusam.” *Uo.*, 52.

⁴² „Fontes copiosissimi [...] praesertim confessiones S. Augustini, et eiusdem soliloquia, Manuale et Meditationes; opera item S. Laurentij Justiniani, Dionysij Cartusiani, Joannis Lanspergij, Thomae a Kempis, et Ludovici Blosij [...]” *Uo.*, 61–62.

⁴³ *Uo.*, 62; Tommaso MASSUCCI, *De coelesti conversatione per internam orationem et exercitia spiritus libri VIII*, Romae, B. Zanetti haered., 1622.

⁴⁴ BONA, *i. m.*, 71–84.

⁴⁵ „[...] mediante aspirationum activitate, inferioris hominis capacitate, et elevata ad Deum mente motibus anagogicis, affectuque succenso, spiritus rationalis a vinculis passionum, et fallacijs seculi expeditus ad coelestia perlustranda lumen internum dirigit, et ad statum transit altissimae, ac divinae contemplationis.” *Uo.*, 72.

votivus sive aspirationes votivae (Viennae, J. J. Kürner, 1658) és Leopold Mancini *Manuale missae ac mortis, id est piae aspirationes audientibus missam [...]* (Monachi, Wagner, 1659) című munkája, továbbá az *Idea piarum animi affectionum [...]* *Ad orationes matutinam [...]* *Ad sanctum missae sacrificium [...]* *Ad aspirationes diurnas [...]* *Ad orationem vespertinam [...]* (Paris, F. Muguet, 1661) című összeállítás.⁴⁶ A felsorolt gyűjtemények közül több kizárólag aspirációkat tartalmaz, éppúgy, mint Rákóczi műve.

Az eddigiek alapján megállapítható, az *aspiratio* némileg intimebb irodalmi forma, mint a fohász (*suspiratio, suspirium, gemitus, invocatio*). „Kétszemélyes”, zárt, nagyon rövid imádság, Bona kifejezésével „*oratio brevissima*”; érzelmekben gazdag törekvés és igyekezet, vágy és áhítozás az istenihez (Szűz Máriához és a szentekhez). Az ember és Isten közötti közvetlen kapcsolatot célzó formában az átélt belső lelki emelkedettség és sűrítettség tette lehetővé a kitűzött cél elérését, az Istenhez való felemelkedést (*elevatio*). Könyvbeli megjelenése alapvetően kétféle: a kizárólag aspirációkból álló, viszonylag kevés számú önálló munka mellett gyakran használt, úgynevezett beépített, szövegélénkítő forma a „vallomásos” karakterű művekben (*soliloquium, confessio*). Így jelenik meg például Augustinus Rákóczi által kedvelt munkáiban. Az *aspiratio* és az annak alapján tovább alakított *aspiratio contemplativa* alapvető sajátosságából, a rövidiségből ered, hogy minden ilyen típusú szöveg önálló retorikai egység. E formai és tartalmi tulajdonságból vonható le a következtetés, hogy Rákóczi valószínűleg tudatosan nem zárta le az aspirációkból „felépített” művét, nem készített hozzá keretszöveget, és nem látta el főcímmel. Az összeszerkesztett aspirációk együttesét mintegy „nyitva hagyta”, és újabb szövegekkel bővíthetőnek tartotta. Nyilvánvaló lehetett számára, hogy az így létrejött munka ebben az állapotban is teljes egészet alkot. A három részcímmel ellátott, tartalmilag is jól elkülönülő három egységre bontott *Aspirationes/Aspirations* nem két komponensből áll, hanem – Köpeczi Béla és Hopp Lajos eddigi vélekedésével ellentétben – háromrészes mű, főcím nélkül.⁴⁷

A kutatás „felrótta” Rákóczinak a munka töredékes jellegét, lezáratlan gondolatmenetét (Köpeczi), „szakadozottságát” (Déri). Ez a megállapítás azonban kizárólag akkor lenne helytálló, ha az *Aspirationes/Aspirations* olyan jellegű **egész** mű lenne, mint például a *Confessio*. Itt azonban a legkisebb formai egység (az „egész”) egy-egy *aspiratio*, amelyek önmagukban egyáltalán nem töredeztettek, a gondolatmenet zárt, és stílusosan követik a formára vonatkozó előírásokat.

Rákóczi *aspiratiói*nak első két részében a szövegek – a retorikai elvárásnak megfelelően – Isten megszólításával és/vagy hódolással kezdődnek, majd kéréssel,

⁴⁶ Néhány további példa: *Breves aspirationes [...]*, Pragae, 1676; Christoph WEISS, *Aspirationes sacrae sodalis Mariani*, Viennae, L. Voigt, 1676; Augustin Grieninger, *Parochus florilegus [...]* *Aspirationes ad Deum*, Augustae Vindell., 1692.

⁴⁷ Lehetséges, hogy Rákóczi nem szánt főcímet a műnek, mert azt a választott forma teljes mértékben összetartotta.

vágyakozó áhítózással, kijelentéssel folytatódnak és zárulnak. Az aspirációkból, melyek határát és terjedelmét a fennmaradt kézirat elrendezése pontosan követi, az azonos témájú, egymással rokon szövegeket – összeszerkesztés után – Rákóczi alcímekkel látta el (például „Surgens ex lecto”, „Inter lavandum et induendum”), majd három nagyobb, átfogó címmel ellátott szekvenciába sorolta. A harmadik részben minden szöveg – átlépve a rövid forma határát – hosszabb, elmélkedő jellegű, követve Bona vonatkozó előírásait. Közös jellemzőjük, hogy az aspirációk itt nyelvtanilag jóval összetettebbek, stílárban és retorikailag sokkal kidolgozottabbak az előzőeknél. Fő témájuk a katolikus vallási élet egyik jelentős, visszatérő eseménye, a szentáldozás, az azt megelőző lelkiismeret-vizsgálattal és az azt követő hálaadással együtt. A harminckét fejezetre (*caput*) osztott *aspiratio contemplativa*-együttes pontosan követi az egyházi év rendjét, de csak a nagyböjttől karácsonyig terjedő időszakot fogja át. Ebben az erőteljesen a liturgiára hangolt részben a szövegek többsége fejezetenként két fő – áldozás előtti és utáni – szakaszból áll. A lezáratlanság és a nyitottság azonban a harmadik részre is jellemző.

Mindennek ismeretében érdemes pontosítani a korábbi kutatás egyik fontos, Bona műveire mint előzményekre vonatkozó megállapítását. Bona kompendiuma(i) ugyanis többet jelentettek Rákóczinak, mint lehetséges irodalmi mintát. A *Via compendii ad Deum* egyrészt **bevezetés** az imádságműfaj egy olyan rövid, kevésbé időigényes formájába, amely a világi ember számára is lehetővé teszi az idő Istennel történő folyamatos eltöltését, és így Szent Pál tanácsának követését („szüntelen imádkozzatok” 1Thess 5,17). Másrészt **tankönyv** az *aspiratio* készítésének elsajátításához, végül **példatár** a begyakorláshoz. Rákóczi választása azért eshetett erre a műre, mert az előírások könnyen követhetők, módszeresek és gyorsan megtanulhatók voltak. A jelenlegi ismeretek szerint más, ehhez hasonlíthatóan módszeres és átgondolt kézikönyv nem állt rendelkezésére a témában.

Ezek után fel kell vetni a kérdést, miként lehet, és egyáltalán lehet-e irodalmi előzményeket, mintákat keresni egy olyan imádságforma esetében, amely jobbra korábban is használt nyelvi egységek mozaikszerű összeillesztésével jön létre; főleg kompendiumokban található meg, azaz különféle szerzőktől és művekből származó részletekből, többé-kevésbé rögzült elemekből (például bibliai szentenciákból és szólásokból), liturgikus szövegekből, a szentatyák műveiből és lelki könyvekből építkezik? Ismeretes, hogy az eredetiség – a teológiai kifogástalan megfogalmazással ellentétben – nem elvárás az imádságműfajban. Így például a 16–18. században a transzformációs technikákkal készülő imádságokhoz a legkülönbözőbb műveket felhasználták.⁴⁸ Ha ebben az értelemben közelítünk az aspirációhoz, úgy tűnik fel, lehetséges irodalmi mintákra gondolni.

⁴⁸ Például Martin von Cochem a misztikus látomásirodalmat használta fel forrásként a *Preces Gertrudiana/Gertrudensbuch* összefoglaló címen ismert imádságoskönyvéhez. Vö. KNAPP Éva, *Martin von Cochem Magyarországon, Első rész, Mennyei követek, Len kötelecske,*

Az *aspiratio* alapvetően többféle forrásból építkező imádságforma. Theodor Mensinck például úgy válogatta össze az orációkat és az aspirációkat Bona műveiből szerkesztett kompendiumában, hogy a fő forrás a Biblia legyen; a szövegek mellett a lapszélén folyamatosan feltüntette a bibliai hivatkozásokat.⁴⁹ Bernardino Rosignoli (1547–1613), akinek az egyik újonnan azonosított munkája megvolt a rodostói könyvtárban,⁵⁰ „*aspiratio interná*”-ról, Istenhez szóló belső, bizalmas odafordulásról ír, melynek az általa ajánlott elsődleges forrása a Szentírás és a szentatyák művei.⁵¹ Rodostóban ugyancsak rendelkezésre állt Antoine Le Gaudier *De natura et statibus perfectionis* (Paris, 1643) című, posztumusz megjelent munkája. Le Gaudier szerint az *aspiratio* lehetőséget kínál arra, hogy az imádkozó saját akaratát Isten akaratához igazítsa (*conformitas*), amennyiben például Jézus szavait, „*non mea, sed tua voluntas fiat*” aspirációként vagy aspirációk nyelvi elemeként ismételteti (296.). Ugyanő a „*fructus orationis*” keretében szintén értekezik a lehetőség szerint folyamatosan gyakorolt *aspiratióról*, mellyel el lehet jutni „*unio cum Deo*” (328.). A mű egy másik részében (Caput XII. Quod sit cuiusque Christiani et religiosi officium circa quod Examen fieri debet) Le Gaudier arra int, hogy sokkal nagyobb az ember esélye a lelki tökéletesedésre, ha reményét folyamatosan mondott, elgondolt vagy átérzett aspirációkba helyezi (353.). Az utolsó példa Giovanni Bona *Rerum Liturgicarum Libri I* című munkájának egyik megjegyzése, amely szerint az Istenhez intézett művészi aspirációknak forrásai lehetnek a zsoltárok; Bona külön szorgalmazta ezek figyelembevételét.⁵² A Mensinck, Rosignoli, Le Gaudier és Bona műveiből származó nézetek rámutatnak arra, hogy az elsődleges irodalmi minták – mint például az aspirációkba szó szerint, de hivatkozás nélkül átvett szövegek vagy szövegrészletek – mellett úgynevezett másodlagos irodalmi mintákat közvetítenek mindazok az írások, amelyekben szó esik az *aspiratio* hasznáról, funkciójáról vagy konkrét forrásairól, és biztosan vagy feltételezhetően megfordultak Rákóczi kezében. A továbbiakban e kétféle lehetőséget figyelembe véve vizsgáljuk az *Aspirationes/Aspirations* három részének szerkezeti és tartalmi sajátosságait, szövegpárhuzamait.

Az két atyafi szent szüzek Gertrudis és Mechtildis imádságos könyve, Zebegény, Borda Antikvárium, 2014, 22–31.

⁴⁹ Theodor MENSINCK, *Divinum profluvium orationum et aspirationum, ex operibus Ioannis Bona [...] Dies Nocturnique Temporis horas*, Coloniae, J. W. Friessem, 1685.

⁵⁰ Bernardino ROSIGNOLI, *De actionibus virtutis [...]*, Venetiis, 1593; Lugduni, 1604; Coloniae, 1614; Moguntiae, 1645. L. „A rodostói könyvtár új rekonstrukciós kísérlete” című fejezetet, Könyvjegyzék, 63. sz.

⁵¹ ROSIGNOLI, *i. m.*, Venetiis, 1593, 65.

⁵² Giovanni BONA, *Opera Omnia*, Antverpiae, Verdussen, 1694, 223.

*Aspirationes Principis Christiani –
Egy keresztény fejedelem fohászai*

Az *Aspirationes/Aspirations* első része⁵³ egy, az imádságoskönyvekből a nap megszenteléseként ismert,⁵⁴ alcímekkel ellátott összeállítás, melyhez hozzátartozik a naponkénti lelkiismeretvizsgálat.⁵⁵ Logikája követi a katolikus keresztényektől elvárt mindennapi életvitel imádsággal összekapcsolt eseményeit, melyeket Rákóczi önmagára vonatkoztatva – a rész címnek megfelelően – kibővített fejedelmi állapota/életmódja valós vagy elképzelt vonatkozásaival. Ez az oka annak, hogy a Rákóczi-aspirációk szerkezete közel áll például a Bona műveiben példatárakba rendezett aspirációs szövegekhez. Rogács észrevétele szerint a *Via compendii ad Deum* beosztása, gondolatmenete, egyes fohászok és némely szövegrészletek is fellelhetők Rákóczinál; a szerzői önállóság a fejedelemvolt hangsúlyozásában és az ebből fakadó érzelmekben nyilvánul meg.⁵⁶ Rákóczi aspirációi azonban nem egyszerűen általa kiválasztott szövegek egyénivé tett változatai. Több forrás ismeretében dolgozott, amelyek egy részét valószínűleg nem „forrás”-ként kezelte, mert már korábban beépültek gondolkodásába, mint például a szinte közhelyszerű bibliai részletek vagy a liturgikus és imádságsszövegek elemei.

Bona életművének több kötete foglalkozik az aspirációval. A *Via compendii ad Deum*on kívül a *Manuductio ad coelum*, a *De sacrificio missae*, a *De discretione spirituum liber unus*, a *Rerum liturgicarum libri duo*, a *Horologium Asceticum* és a *De Divina Psalmodia* címűek egyaránt tartalmaznak rövidebb-hosszabb elméleti megállapításokat – elsősorban az *usus* témakörében – és gyakorlati példákat.

Áttérve a konkrét szerkezeti hasonlóságokra Bona és Rákóczi munkái között, a *Via compendii ad Deum* „pro quotidianis” aspiráció-példatárában (*Diarium, et sylvula Aspirationum pro omni actione diei, et pro qualibet occasione, caput XIX*)⁵⁷ az egymás után következő címek közül az alábbiak állíthatók párhuzamba Rákóczi szövegeinek címeivel: „[...] Mane cum surgis; Dum indueris; Cum manus abluis; [...] Ante Divinum officium; Post officium; [...] Ante mensam, et dum reficeris; Post mensam; Ante quodlibet opus;⁵⁸ [...] In dolore et quacunq[ue] tribulatione; [...] In omni tentatione; [...] In transitu ante Ecclesiam, et in eius ingressu; [...] Cum aridus est; Cum loquendum; [...] Ante somnum”. Bona példatára elsősorban papi használatra

⁵³ A BnF kéziratának 673–704. lapjain.

⁵⁴ Erre a körülményre Hopp Lajos a kritikai kiadás tárgyi jegyzeteiben hívta fel a figyelmet. Véleménye szerint a nap megszentelésén kívül eső másik része az udvari élet kísértéseiről, a kísértő alkalmakról szól. Hopp Lajos, *Tárgyi jegyzetek*, in *Asp.*, 355–376, itt: 357.

⁵⁵ Vö. pl. *Officium Divinum*, kalauz a keresztény katolikus magán és nyilvános isteni-szolgálatra, Budapest, Szent István Társulat, ²1893, 1–134.

⁵⁶ Rogács, *i. m.*, 346–347.

⁵⁷ Bona, *Via compendii*, *i. m.*, 247–282.

⁵⁸ Ez utóbbi szó szerint ismétlődik Rákóczinál. *Asp.*, 15.

készült, ezért szerepel benne például néhány gyónás hallgatásakor („Cum audis confessiones” 274.) mondandó aspiráció is. Rákóczi e körülményt figyelembe véve, módszeresen átalakította, és asszimilálta a mintául szolgáló szövegeket.

A *Manuductio ad coelum* című Bona-mű harmadik, *De purgatione a peccatis* című fejezete után következnek a főbűnöktől való megszabadulásra vonatkozó tanácsok. Ez nem aspiráció-példatár, hanem oktató, tanácsadó szöveg, ugyanakkor nehézség nélkül lehet aspirációkat formálni belőlük. Közülük egy sem található meg Bona előbb említett művében. A témák jelentős része jelen van Rákóczinál is, jóllehet sorrendjük némileg eltérő: *De Gula* (cap. IV.); *De luxuria* (cap. V.); *De avaritia* (cap. VI.); *De ira* (cap. VII.); *De invidia et acedia* (cap. VIII.); *De superbia, Ambitione et inani Gloria [...]* *Dignitatum vanitas [...]* (cap. IX.). E sorozatot követik az érzékek kísértésére és szabályozására, valamint az önuralom más formáira vonatkozó fejezetek – éppúgy, mint Rákóczinál, de itt is némileg eltérő rendben: *De totius corporis sensuumque exteriorum moderatione* (cap. X.);⁵⁹ *De custodia linguae* (cap. XI.); *De sensibus internis* (cap. XII.); [...] *varia doloris antidota* (cap. XV.)

A harmadik Bona-mű, melyet Rákóczi felhasználhatott, a *Horologium Asceticum*.⁶⁰ Ez a munka az alcím szerint „exercitia sacra”, s a tematikus fejezetekben paragrafusokkal elkülönítve *aspiratio*-példatárak is találhatók. Így az első fejezet (*De initio diei*) 5. §-a (*Aspirationes pro initio diei*) egy öltözködés közben mondandó szöveggel („Dum indueris”) kezdődik, mely párhuzamba állítható Rákóczi *Inter lavandum et induendum* címen összefoglalt hat aspirációja közül az utolsó hárommal.⁶¹ A *Horologium* második fejezete a nap közben történő eseményekkel foglalkozik, itt a 12. §-ban találhatók a vonatkozó aspirációk (*Aspirationes pro quotidianis exercitationibus*, 98–100.). A *Miscella 3 diversarum exercitationum* című, ötödik fejezet több része szintén szerkezeti párhuzamba állítható Rákóczi aspirációinak első részével, így a *Modus orandi in ingressu Templi* (§ IV, 160–161.),⁶² az *Exercitium in ariditate* (§ VII, 229–230.)⁶³ és a *Fasciculus Aspirationum, et aliquot brevium orationum* (§ XI, 247–252.) címűek.

Az irodalmi minták tartalmi összefüggésének és Rákóczi transzformációs technikáinak bemutatásához érdemes elkülöníteni az alapvető szövegkomponenseket, hogy jobban bemutathatókká váljanak az egyénivé tett minták és a stílusvariációk. A kritikai kiadás apparátusából nyilvánvaló, hogy Rákóczi „princeps Christianus”-aspirációinak egyik alapvető forrása a Biblia, kiegészítve a különféle liturgikus és imádságirodalmi szövegekkel. A kiválasztott szövegrészek, rögzült nyelvi elemek egyaránt származhatnak elsődleges forrásból,

⁵⁹ Itt: visus, auditus, odoratus, Giovanni BONA, *Manuductio ad coelum*, Bruxellis, F. Foppens, 1672, 68–71.

⁶⁰ Giovanni BONA, *Horologium asceticum*, Coloniae, J. W. Friessem, 1686.

⁶¹ *Uo.*, 29–33; *Asp.*, 12.

⁶² „In ingressu in ecclesiam”, *Asp.*, 13.

⁶³ „In ariditate”, *Asp.*, 21–22.

ugyanakkor nem zárható ki az sem, hogy mások által létrehozott vagy használt szövegek vagy kompendiumok közvetítették az idézeteket. A minták e körének használata több okból is biztonságos kiindulópontot jelentett Rákóczinak. Segítségükkel teológiailag nem kifogásolható, irodalmi szempontból értékes, szimbolikus értelmet hordozó, képekben, metaforákban gazdag szövegeket alkothattott, esetenként emelkedett, zsoltáros hangvétellel. Ismeretes, hogy a kora újkorban kedvelt imádságkészítési technika volt a kiválasztott bibliai és liturgikus szövegrészek transzformációja (*preces biblicae*).⁶⁴ Ezt a szövegalkotási módot Rákóczi jezsuita tanulmányi éveiben tananyagként sajátíthatta el és gyakorolhatta be. Ismerete különösen akkor szembeötlő, ha az aspirációban egynél több – általában kettő – bibliai eredetű vagy forrásvidékű részlet található és kapcsolódik össze. E szövegrészeket a következő táblázat foglalja össze:⁶⁵

Alcím	Aspirációk darabszáma	Bibliai, liturgikus és imádság irodalmi szövegrészek darabszáma	Átlagos arányszám
Surgens ex lecto	5	7	5/7 (71%)
Inter lavandum et induendum	6	4	6/4 (150%)
Ad aspectum confluxus aulicorum	3	1	3/1 (300%)
Ad aspectum throni	3	1	3/1 (300%)
In transitu ad ecclesiam	4	1	4/1 (400%)
In ingressu in ecclesiam	3	5	3/5 (60%)
In reditu ex ecclesia	3	4	3/4 (75%)
Ante consilium tenendum	4	6	4/6 (66%)
Consilio finito	3	1	3/1 (300%)
Ad prandium	3	3	3/3 (100%)
Finito prandio	2	1	2/1 (200%)
Ante quodlibet opus	3	1	3/1 (300%)
Inter venandum	3	4	3/4 (75%)
In actu publico et pompa	4	4	4/4 (100%)
Ante decubitum coram lecto	3	3	3/3 (100%)

⁶⁴ Vö. KNAPP Éva, Esterházy (I.) Pál imádságai, *Irodalomtörténeti Közlemények* 119 (2015) 289–335.

⁶⁵ A kritikai kiadásban nem azonosított bibliai, liturgikus és imádságirodalmi utalások itt figyelmen kívül maradtak.

In temptatione vanitatis et superbiae	4	5	4/5 (80%)
In temptatione irae	3	4	3/4 (75%)
In temptatione invidiae	3	4	3/4 (75%)
In temptatione avaritiae	3	2	3/2 (150%)
In temptatione gulae	3	1	3/1 (300%)
In temptatione luxuriae	3	5	3/5 (60%)
In temptatione acediae	3	2	3/2 (150%)
In temptatione visus	3	0	3/0 (nincs)
In temptatione auditus	3	0	3/0 (nincs)
In temptatione odoratus	3	1	3/1 (300%)
Inter dolores corporis	6	1	6/1 (600%)
In ariditate	3	0	3/0 (nincs)
Inter conversandum	3	2	3/2 (150%)

Mindössze három alcímmel ellátott aspirációsorozatban (*In temptatione visus*, *In temptatione auditus*, *In ariditate*) nem található közvetlen bibliai, liturgikus vagy imádságirodalmi utalás. A táblázat szerint e források/irodalmi minták felhasználása összességében lassan csökkenő tendenciát mutat. Ennek oka nehezen magyarázható; lehetséges, hogy Rákóczi kifejezőkészsége, irodalmi gyakorlata idővel magabiztosabbá vált a szövegek egybeszerkesztésekor.

Az arányszámok az aspirációcsoportok e forrásegyütttestől való függetlenségét, a szövegek koherenciáját mutatják. Az arányszámok átlaga az *Aspirationes principis christiani* című rész alcímekkel ellátott szövegegyeségeinek darabszáma (28) tekintetében 162%, az összes aspirációk darabszáma (95) vonatkozásában azonban ennél sokkal kevesebb, közel 48%. Eszerint Rákóczi – jóllehet kedvelte a teológiai biztonságot jelentő bibliai, liturgikus vagy imádságirodalmi utalásokat –, ha tehette – akár tudatosan, akár nem –, más megoldásokat részesített előnyben.

Egy másik lehetséges megközelítési szempont a világi, fejedelmi állapot hangsúlyozásának mértéke. Ez a körülmény nem látszik kapcsolatban állni az aspirációk bibliai, liturgikus vagy imádságirodalmi utalásaival, ezért is megfelelő a vizsgálatra. Jóllehet az aspirációs alkalmak jelentős része általában bárkire érvényesnek tűnik fel,⁶⁶ ez az arány jelentősen eltér az egyes szövegek tekintetében. Az összesen kilencvenöt aspirációból fejedelmi állapotú személyre vonatkozik hatvannégy (67%), míg bárki (egyházi vagy világi személy, rang nélkül) által elmondva érvényes lehet harmincegy (33%): azaz e rész tartalmát kétharmad részben Rákóczi személyi pozíciója, kiválasztottságtudata és az általa hangsúlyozott keresztény fejedelem-tudat határozza meg. Rákóczi többszörösen

⁶⁶ Az alcímeket áttekintve kizárólag uralkodói személyre vonatkozhat öt a huszonnyolcból (18%): *Ad aspectum confluxus aulicorum*, *Ad aspectum throni*, *Ante consilium tenendum*, *Consilio finito*, *In actu publico et pompa*.

hangsúlyozza, hogy kormányoz, uralkodik; rangja kiemeli őt a többiek közül (ő a nyáj Pásztor, mintegy „alter Christus”); ura és fölöttese az alávetetteknek; rangjának díszai vannak, ruhája bíbor és arany, hadvezéri sisakja és vértje van, és nem utolsósorban társadalmi-politikai közszereplő. Összességében tehát e rész teljes szövege egy, a világban élő világi uralkodó szerzeménye, aki nem akar megválni pozíciójától, sem pedig lemondani kivételezett helyzetéről. A bibliai, liturgikus vagy imádságirodalmi utalások elsősorban önerősítő szerepet töltenek be, nem csupán „egyszerű”, teológiaiilag korrekt támaszok. Kiemelik és stílán hangsúlyozzák a *princeps Christianus* korban közismert jellegzetességeit.

Áttérve az aspirációk tartalmi forrásaira, összességében elmondható, hogy bár saját szövegkörnyezetükben alanyi vonatkozásúak – vagy annak tűnnek fel –, a szerző személyének ismerete nélkül, pusztán a szöveg alapján nem lehetne felismerni kilétét. Ez a kétirányú, ambivalens, egyben nagyon általános sajátosság az oka, hogy egy-egy aspirációnak több, egymástól eltérő forrása és mintája is lehet. A megfogalmazáskor Rákóczi ezek bármelyikéből kiindulhatott. A szövegösszevetéseket ugyanakkor célszerűnek látszott nem parttalanná tágitani, és az irodalomelméleti részben körülhatárolt *aspiratio*-irodalom körére korlátozni.

Megszólításként, egyben önmegegerősítéseként Rákóczi többször használta a „da mihi”, „da mihi, Domine” kifejezéseket. Ez a *Surgens ex lecto* című részben (11:7)⁶⁷ egy bibliai hivatkozás részét alkotja (Sap. 9,4), később azonban többször visszatérő, kedvelt fordulat (*Aspirationes contemplativae* [...] 58:3; 61:1). Bona aspirációiban ugyancsak többször megtalálható.⁶⁸ Rákóczi mintája ebben az esetben egyaránt lehetett a Biblia, Bona valamelyik műve vagy az utóbbi hivatkozásaiban felsorolt munkák egyike, esetleg egy másik, ilyen szempontból eddig számba nem vett mű. De lehetséges az is, hogy a felsoroltak egyike sem, mert konkrét minta mellőzésével, közismert, rögzült elemként használta fel a kifejezéseket. Az aspiráció nyelvtani szerkezete „Da mihi [...], ut [...]” azonban egy Bonától származó szövegelőzmény lehetőségét valószínűsíti („Da mihi Domine sedium tuarum assistricem sapientiam, ut mecum sit, mecum laboret, ut sciam quid

⁶⁷ A hivatkozás módja a továbbiakban: az *Aspirationes* latin szövege kritikai kiadásának oldalszáma „-”-tal elválasztva a vonatkozó sor számától.

⁶⁸ „Da mihi Domine sedium tuarum assistricem sapientiam, quae intellectum meum illuminat, et affectum meum inflammet ad cognoscendum, et amandum te in omnibus super omnia” Giovanni BONA, *Horologium asceticum*, Paris, L. Billaine, 1676, 289; „Da mihi Domine sedium tuarum assistricem sapientiam, ut mecum sit, mecum laboret, ut sciam quid ecceptum sit apud te omni tempore.” Uo., 117; BONA, *Via compendii*, i. m., 263.

exceptum sit apud te omni tempore”). Ebben az esetben két Bona-mű közül lehet választani,⁶⁹ így továbbra sem bizonyítható egyetlen forrás használata.⁷⁰

Rákóczi egy másik kedvelt megszólító formulája a „Domine, Jesu Christe, sapientia Patris” (14:1). Ezt az előbbinél választékosabb nyelvi fordulatot Bona a „da mihi” kifejezéssel együtt használta például a *Via compendii ad Deum* egyik aspirációjában („Jesu sapientia Patris, da mihi quaerere [...]”).⁷¹ Rákóczi innen éppúgy meríthette, mint a zsoltosma egyik himnuszából („Patris sapientia, veritas divina”). Az idézett megszólító formulák – másokkal kiegészülve – a *Confessio* szövegében is gyakoriak.

Visszatérő gondolat Rákóczinál a megtisztulás (*purificatio*) vágya. Ezt kéri például az *Ante consilium tenendum* címen összefoglalt sorozat egyik aspirációjában: „O Deus, **Creator meus**, [...] **purifica in nobis spiritum nostrum** [...] ne spiritus nequam sectemur suggestiones, sed Spiritus tui sequamur inspirationes!” (14:9–12). A gondolat rokon értelmű megfogalmazásban – a tökéletesség, *perfectio* elérésére hangolva, mely Rákóczi céljai között is szerepel – Bonánál így hangzik: „Me tibi resigno, **creator meus, pure** propter te ad omnia officia [...] **statumque animae**, et corporis, qui tibi placuerit”.⁷² A *gradus perfectionis* Rákóczi által megfogalmazott vágyában – „[...] ut exsequar opus tuum in hac die in illo gradu perfectionis, quem desideras a me!” (11:5–6) – szintén Bona egyik *oratio*-részlete visszhangzik;⁷³ Rákóczi is úgy szeretné Krisztus példáját követni – „[...] da, ut in exemplis vitae tuae regere [...]” (11:11–12) –, amint Bonánál olvasható.⁷⁴ A *conformitas*, az összhang és az egyesülés Istennel Bona nyomán⁷⁵ merülhet fel Rákóczinál, mindjárt a harmadik aspirációban: „[...] cum me tibi conformare debeam ac velim!” (11:10), ugyanakkor érdemes tekintetbe venni a *conformitas*-eszmé széles körű kora újkori elterjedését.

Az *ariditas*ra (lelki szárazságra) panaszkodó Rákóczi minden valószínűség szerint Bona *Exercitium in ariditate* című tanácssorozatát követte,⁷⁶ amikor egymást

⁶⁹ Vö. 68. jegyzet.

⁷⁰ A „da mihi” fordulatot Bona különösen kedvelte, így pl. BONA, *Horologium*, i. m., 38, 52, 94, 110 (kétszer), 117, 166, 210, 243, 269, 277, 288, 289 (kétszer), minden esetben Istenre vonatkoztatva.

⁷¹ BONA, *Via compendii*, i. m., 179.

⁷² Uo., 151.

⁷³ „mei [...] gratiam concedens, ut [...] ad altissimum gradum perfectionis ascendam,” BONA, *Horologium*, i. m., 285.

⁷⁴ „Exemplum Christi verbo, et ex exemplo docentis nos [...]” BONA, *Horologium*, i. m., 89.

⁷⁵ „Conforma me, suavissime Jesu, sanctissimae humanitati tuae, et da mihi liberam ad te introversionem” BONA, *Via compendii*, i. m., 130.

⁷⁶ „Cum tempore ad orationem destinato ita aridus es, ut meditari, et orare non possis, aliquid ex sequentibus exercitiis assumes [...] Primo percurre breviter praecepta Dei et Ecclesiae, et discute quomodo singula observaveris; tum veniam pete, et propone emendationem. Eodem modo discurre per septem vitia capitalia, sensus corporis, potentias

követő aspirációkat készített a hét fő bűnről és az érzékek kísértéseiről, s ezeket az *In ariditate* címen egybefoglalt három aspiráció elé helyezte. Kérdés azonban, hogy a Bona *Horologium* című – Rákóczi tekintetében eddig teljesen figyelmen kívül hagyott – munkájából származó fenti tanácsokhoz Rákóczi használt-e, és ha igen, milyen egyéb ösztönzést, s azt vajon Bona egy másik munkájából merítette-e? Így például az *avaritia*-aspirációkat Rákóczi az „O radix cupiditatis [...]” felkiáltással kezdi. Ebben mintája lehetett például Bona *Manuductio*ja, ahol a *De avaritia* című VI. fejezetben ugyanez a Szent Pál leveléből származó idézet – „Radix enim omnium malorum est cupiditas [...]” (1Tim. 6,10) – olvasható.⁷⁷ Az inségtől való félelem (18:20–21) gondolatára szintén Bona idézett fejezetében találunk példát.⁷⁸ Az *In temptatione luxuriae* című rész aspirációinak kezdetén az „O ergastulum, o lutea habitatio animae meae [...]” (19:13) felkiáltás szintén Bona *Manuductio*jának *Luxuria* fejezetére (Caput V.) utal.⁷⁹ A bujaság (*luxuria*) kísértése kapcsán az emberi élet pillanatnyiségének az emlegetése – „Quam momentanae sunt, quibus illudi mihi, o pulvis, qui in pulverem reverteris;” (19:18) – föltehetően újabb átvétel Bonától („O miseri, quorum foedae, et momentanae voluptates tam luctuoso exitu terminatur!”).⁸⁰ Az érzékek által történő kísértések közül a hallásról szóló egyik aspiráció – „Obscena [...] fac abesse ab auribus meis, Domine, et redde me surdum [...]” (20:23–24) – Bonánál is szereplő párhuzamos gondolata idézhető példaként: „Sepi itaque aures provida circumspectione, ne pro veritate mendacium [...] Claude susurris, claude nugis et rumoribus, claude otiosis narrationibus [...]”⁸¹

Az összevetés igazolni látszik, hogy Bona munkái erőteljesen alakították Rákóczi aspirációit, még ott is, ahol az eddigi kutatás személyre és környezetre vonatkozó gondolkodást, aktuális gondokat vélt felfedezni, mint például az inségnél.⁸² Az utóbbi példa egyben felhívja a figyelmet az eddig számba nem vett lehetőségre, amely szerint Rákóczi nem – vagy nem csupán – francia- és törökországi napi gondokat, hanem irodalmi mintákból származó szövegeket szőtt bele az imádságokba. A felsorolt munkák egyaránt jelentettek szerkezeti és gondolati ösztönzést, egyben átfogó irodalmi mintát kínáltak.⁸³

animae et sui status, seu officii particulares obligationes.” BONA, *Horologium*, i. m., 267–268.

⁷⁷ BONA, *Manuductio*, i. m., 35–36.

⁷⁸ „Hic querendi cupiditate anxius, amittendi metu miserrimus, ad omnes fortunae injurias expositus, quo plus habet plus cupit.” Uo., 36.

⁷⁹ „Huic autem limo infixus vix emergit.” Uo., 29.

⁸⁰ Uo., 32.

⁸¹ Uo., 70.

⁸² Hopp Lajos szerint a „szegénységtől való félelem a bizonytalanná vált törökországi helyzetből fakadt” HOPP, *Tárgyi jegyzetek*, i. m., 357.

⁸³ A példák tovább szaporíthatók, így például a haragról, a testi fájdalmakról szóló aspirációk esetében. Vö. MENSINCK, i. m., 240–241, 184–185.

E rész lezárásaként az *Inter conversandum* címen összefoglalt, három utolsó aspiráció szintén Bona műveiből építkező részletei emelhetők ki. A *Horologium* végén található az a helyes beszéd kegyelmét kérő aspiráció, melynek központi gondolatát, ti. hogy az emberi szó az isteni beszéd visszhangja legyen,⁸⁴ Rákóczi is kamatoztatta (22:10–11). A „da gratiam” kérésen (22:6) és az „otiosa et inutilis” beszéden (22:11) kívül Isten metaforikus megnevezése – „O lumen cordium” – is Bona kedvelt fordulatai közé tartozik a *Via compendii ad Deum* című munkában, így például az *Aspirationes ex nominibus Dei, ejusque attributis, et perfectionibus* című XVI. fejezetben: „Lux beatissima Deus, et lumen cordium”.⁸⁵

A „princeps Christianus” gondolkör aspirációinak első számú irodalmi mintája tehát Giovanni Bona életműve. A rodostói könyvtárban rendelkezésre álló munkák – *Via compendii ad Deum*, *Manuductio ad coelum*, *De sacrificio missae*, *De discretionem spirituum liber unus*, *Rerum liturgicarum libri duo*, *Horologium Ascecticum*, *De Divina Psalmodia*⁸⁶ – felhasznált részleteit Rákóczi természetes módon kiegészítette az emlékezetében őrzött bibliai, liturgikus és imádságirodalmi szövegekkel.

Aspirationes occasione belli – Fohászok háború esetén

Az *Aspirationes/Aspirations* második részével⁸⁷ a kutatás eddig mindössze néhány futólagos megjegyzésben foglalkozott. A kritikai kiadás tárgyi jegyzetei⁸⁸ összefoglalják a Rákóczi-művekben fellelhető, háborúval, hadakozással kapcsolatos gondolatokat, s egyetértően idézik Márki Sándor véleményét, mely szerint Rákóczi „Tábori könyörgéseit hazájára gondolva írta”. A szűkre szabott jegyzetek összességükben tanácstalanságról tanúskodnak.

A háborús aspirációk és a Rákóczi által a szabadságharc idején írt vagy neki tulajdonított imádságok⁸⁹ összevetése alapján megállapítható, hogy nincs közöttük szerkezeti, tartalmi vagy motivikus kapcsolat. A 16. században a prédikáció és az imádság műfajokon belül – elsősorban a török veszély révén – a háború

⁸⁴ „Pone Domine custodiam ori meo [...] ut non delinquam in lingua mea. Da mihi hanc gratiam, ut non loquar nisi quae necessaria sunt, et fac me purum, et incontaminatum ab omni detractatione, ab omni verbo inutili, et otioso.” BONA, *Horologium*, i. m., 289.

⁸⁵ BONA, *Via compendii*, i. m., 198.

⁸⁶ L. „A rodostói könyvtár új rekonstrukciós kísérlete” című fejezetet, Könyvjegyzék, 3., 4. és 5. sz.

⁸⁷ A BnF kéziratának 705–716. lapjain.

⁸⁸ HOPP, *Tárgyi jegyzetek*, i. m., 358–359.

⁸⁹ Vö. Esze Tamás, II. Rákóczi Ferenc imádságai, *Református Egyház* 5 (1953) 12. sz., 6–9, 24.

és a hadakozás önálló témává vált Közép-Európában,⁹⁰ melynek virágkora a 17. századra tehető. Így például Georgius Bartholdus Pontanus a Braitenberg (1550–1616) prágai prépostkanonok negyven háborús prédikációjának gyűjteményes kötete *Armatura Dei* címen több kiadásban is megjelent (Moguntiae, 1608; Coloniae, 1625). Jacobus Merlo-Horstius (1597–1644) *Paradisus animae Christianae* című, sok kiadásból ismert imádságoskönyvében *Psalterium Tempore Belli, et publica calamitatis usurpandum* címen közölt önálló imádságsorozatot, melyet bibliai sorokból, a *Miatyánk* kéréseit alcímmé emelve szerkesztett össze.⁹¹ David Gregor Corner (1585–1645)⁹² *Magnum promptuarium catholicae devotionis [...] ex classicis authoribus sacris, singulari industria digestum* című, szintén közkedvelt⁹³ imádsággyűjteményének hatodik, *Asylum Afflictorum. Sive deprecationes malorum* című részében a harmadik fejezetben tizenhat imádságot jelentetett meg, *Orationes tempore belli* gyűjtőcímen (531–542.). A címadás szerkezete és értelme hasonló a Rákóczi által adott *Aspirationes occasione belli* (Fohászok háború esetén) címhez. Corner összeállítása mintájává vált az Esterházy Pál imádságoskönyvében (*Via lactea [...]*, Viennae, 1681, 1707) közölt, *Orationes tempore Belli ex sacra Scriptura desumptae* című résznek,⁹⁴ melyet Rákóczi ismerhetett.

Az alcímeket figyelembe véve, a háborús aspirációk felépítése a hadvezér szemszögéből követi egy csata lehetséges eseményrendjét, a fővezér táborba érkezésétől a győzelemre álló helyzeten át a vesztes csatát követő menekülésig. Ez a cselekvéssor mintegy szimbolikusan összefoglalja a szabadságharc ismétlődő, csaták sorozatában megnyilvánuló történetét. Megszerkesztettségre és lezártásra vall, hogy a címmel elkülönített alrészek – egy kivétellel – három-három aspirációból épülnek fel. A kivétel a győzelem reményének egyfajta csúcs- és holtpontja, amikor még nem dőlt el a csata kimenetele; itt – ismétlődés miatt – az aspirációk száma négy. Táblázatba foglalva:

⁹⁰ Így például I. Andreas GYGLER, *Gebet-Büchlein wider den Türcken [...] anfänglich A. 1566 [...] nachmals A. 1596 [...] vermehrt von Johann Michael Dilherrn*, Nürnberg, Endtner, 1664; Balthasar MÜLLER [MYLIUS], *Türcken Gebet-Büchlein [...]*, Leipzig, 1596.

⁹¹ Jacobus MERLO-HORSTIUS, *Paradisus animae Christianae*, Coloniae, J. Kinchius, ²1644, 52–58.

⁹² Franz Günter SIEVEKE, Corner, David Gregor, in *Killy Literaturlexikon*, hrsg. v. Wilhelm KÜHLMANN, Bd. 2.: *Boa – Den*, Berlin, de Gruyter, 2008, 485.

⁹³ Hatodik kiadása 1645-ben jelent meg Bécsben. A használt kiadás: Viennae, J. J. Kürner, 1672.

⁹⁴ Paulus ESTERHÁZY, *Via lactea ad caelum ducens [...]*, Viennae, A. F. Voigtin, 1707, 52–69. A Cornernél megjelent tizenhat szövegből öt Esterházynál is megtalálható, egy további pedig azonos témában kicserélődött. Utóbbi: Corner, *Oratio populi Dei in Bethulia* helyett Esterházy a Judit könyvéből származó (Jud. 9) *Oratio Judithot* közölte. A jelenség háttéréhez vö. KNAPP Éva, „Judit képit én viseltem”. Kora újkori színház- és drámatörténeti tanulmányok, Budapest, Argumentum Kiadó, 2007, 40–67.

Sorszám	Cím	Aspirációk darabszáma
1	Ad aspectum castrorum/A tábor megpillantásakor	3
2	In motu castrorum/A tábor elindulásakor	3
3	In metatione castrorum/Táborverésakor	3
4	In instruenda acie/A csatarend felállításakor	3
5	In conspectu inimicorum/Az ellenség megpillantásakor	3
6	Ad sonitum classici/A harci trombita hangjára	3
7	Obtenta victoria/A győzelem birtokában ⁹⁵	1+3
8	Ad aspectum cadaverum/A holttestek megpillantásakor	3
9	Proelio perduto, in fuga/A csata elvesztése után a menekülésben	3

Az összesen huszonnyolc aspiráció lehetőséget teremt egy csatában aktívan részt nem vevő, de végig jelen levő hadvezér szempontjából követni az eseményeket, aki a csatát szemlélve Istennel keres kapcsolatot. Rákóczi a sorozatban újra „modellezi” egykori hadvezérségét, miközben rövid imádságok segítségével megjelenít egy képzeletbeli csatát. A vesztesként történő meneküléshez kapcsolódó, utolsó aspirációban megerősíti vezérlő fejedelmi esküjét („Obtuli me tibi, Domine, pro salute populi mei. En, tibi hoc sacrificium reitro [...]” 26:22–23), mintegy ezzel igazolva magát.⁹⁶

E rész aspirációinak irodalmi előzményeit keresve figyeltünk fel a Rákóczi által az első részben alkalmazott mozaiktechnika és szöveg-transzformációk továbbfejlesztésére, melynek eredményeként nem hiányzanak a „rejtett”, illetve „rejtőzködő” utalások sem az imádságokból. Így például az *Obtenta victoria* című rész harmadik aspirációjában a „Da gloriam nomini tuo” (25:27) egy átszerkesztett zsoltárrészlet⁹⁷ („Non nobis Domine, non nobis, sed nomini tuo da gloriam” Ps. 113b, 1). Ugyanakkor nem csupán maga a zsoltár tekinthető közvetlen irodalmi mintának: az idézett teljes zsoltársor egyben a templomos lovagrend hivatalos jelmondata volt, melyet Rákóczi e funkcióban is ismerhetett. A transzformált szöveg egy hadi aspiráció részlete, így eldönthetetlen, hogy Rákóczi a szöveg „melyik” funkciójából – zsoltár, jelmondat – merített ösztönzést.

Egy másik példa az *In conspectu inimicorum* című rész harmadik aspirációjának utolsó kifejezése: „da vires ad perficiendum” (25:5), melyhez a kritikai kiadás nem fűzött észrevételt. A kifejezés értelmezhető például gyakran használt nyelvi

⁹⁵ A latin kifejezés értelme: a csata még nem dőlt el, a hadsereg birtokolja/birtokolni látszik a győzelmet.

⁹⁶ „Én Fejedelem Rakoczi Ferencz, úgy mint a’ Haza Szabadságáért confoederáltt Magyar Ország Statusi és Rendeinek választott Vezérő Fejedelme Esküszöm az élő Istenre [...] Hogy [...] Hazánk Szabadságának felvett ügyét el-nem hagyom [...] de tellyes erővel és tehetséggel véghez vinni-is igyekszem. Isten engem úgy segéllyen, a’ Bóldogságos Szüz Mária, és Istennek minden Szentei.” *Articuli inlytorum Regni Hungariae statuum et ordinum [...] ad Oppidum Szecseny [...]*, H. n, ny. n., 1705, A2v.

⁹⁷ *Asp.*, 25., 7. jegyzet.

fordulatként,⁹⁸ de az adott kontextusban a csata győzedelmes befejezésére vonatkozó kérésként is felfogható. Ugyanakkor a kifejezés mögött ott áll a katolikus egyházon belül a hatalom (*potestas*)⁹⁹ és a szabad akarat (*liberum arbitrium*, szabad választás) kérdéséről a 17. században kiélesedett vita. A teljes mondat a következő: „Da spiritum ad discernendum, da cor ad exsequendum, da vires ad perficiendum”. Azaz a befejezéshez szükséges erő (hatalom) kívánságát megelőzi a megkülönböztetés (döntés, megítélés), a jó választás vágya és az erre támaszkodó cselekvés képze, s csak ezt követi a cselekvőt hatalmába kerítő végrehajtás. Az aspiráció szerint Rákóczi mindezt Istentől várja, az ő akaratától teszi függővé, az ő döntését követve kíván cselekedni. A szövegkörnyezettel együtt a gondolatsor rejtve ugyan, de magában foglalja az utalást az akarat-szabadság jansenista értelmezésére.¹⁰⁰

A hadi aspirációk is olyan szövegek, melyek különféle minták szem előtt tartásával készültek. Az önálló nyelvi egységek jelentős részét Rákóczi valahonnan merítette, majd a kiválasztott részt felhasználta új szövegek megkomponálásához, saját mondanivalójának kifejezésére. Az elméleti keretet itt is a Bonától elsajátított aspirációkészítési javaslatok adják. E szöveggészítési technika elsődleges forrásai a Biblia és a liturgia szövegei, amelyeket Bona is javasolt felhasználni – bár ebben a témában nincsenek idézhető aspirációi. Néhány példa az eljárás szemléltetésére:

⁹⁸ Pl. Benedictus sit Deus qui dat fessis vires ad perficiendum. Xavéri Szent Ferenc például XIV. levelében használta: „[...] simulque daret vires ad perficiendum, quod juberet. (ti. Istentől)” *S. Francisci Xaverii [...] epistolae [...]*, Coloniae, Haer. J. Weidenfeldt et J. G. de Berges, 1692, 334. Másutt: „Si putaverit sibi per Dei gratiam ad perficiendum vires suas sufficere [...]” Evangelista de MOMIGNO – Bruno NEUSSER, *Directorium superiorum regularium [...]*, Coloniae, J. Promper, 1717; „Deus [...] datque vires ad perficiendum” Zacharias LASELVE, *Annus apostolicus*, tomus secundus, Paris, E. Couteret, 1707, 575.

⁹⁹ L. pl. Roberto Bellarmino vitája (*Tractatus de potestate summi Pontificis in rebus temporalibus: adversus Gulielmum Barclaium*, Roma, 1610) William BARCLAY, *De potestate papae* (Pont-à-Mousson, 1609) című posztumusz megjelent munkájával.

¹⁰⁰ Az akaratnak az a képessége, hogy önmaga határoz, vagyis külső és belső kényszer nélkül maga választ. Jansenius tagadta a szabad akaratot, szerinte cselekedeteinket Isten határozza el, mi pedig végrehajtjuk.

Ad aspectum castrorum (1.) (23:3–5) ¹⁰¹ Det tibi, Deus, gloriam omnis haec hominum multitudo, cui misericordia tua me indignum praesse voluit! Tua est mihi data super hos potestas; fac igitur, ut per me in omnibus tua illos regat voluntas!	confer szöveghelyek Gen. 27,28: Det tibi Deus Luc. 23,1: [...] omnis multitudo eorum [...] a <i>Missale Romanum</i> gyakori szöveghelye Mat. 28,18: Data est mihi omnis potestas [...] Mat. 6, 10: Fiat voluntas tua [...] in [...] (<i>Pater noster</i>)

A bibliai, liturgikus és imádságirodalmi „ős”-szöveg-idézeteket Rákóczi itt önmagára értelmezve rendezte át és dolgozta össze új értelmet hordozó aspirációvá.

In motu castrorum (2.) (23:15–17) O Dominator Domine, qui me horum ducem constituisti, mitte sanctum angelum tuum, ut illo custoditi inimicorum evitemus insidias! Da Spiritum tuum, ut isto illuminati mundanae vitae transeamus tenebras!	confer szöveghelyek Ex. 34,6: [...] Dominator Domine [...] Eccl. 23,1 Domine pater, et Dominator vitae meae [...] /etc. 4Esd. 6,54: constituisti ducem super omnibus factis ¹⁰² 2Mac.15,23 ¹⁰³ / <i>Missale Romanum</i> : [...] mitte angelum tuum [...] Ps. 103:30 / Pünkösdi antifóna: Emitte Spiritum tuum Gregorián ének/liturgikus szöveg: dies ista celebris nostris orta tenebris post mundanae vitae

Az előző példához hasonlóan, azonos technikát követve itt is bibliai és/vagy liturgikus szövegrészek transzponálásából jött létre új kompozíció.

¹⁰¹ A kritikai kiadás ennél az aspirációnál nem ad meg összevethető szöveghelyet. *Asp.*, 23.

¹⁰² Itt Rákóczi a Le Maître de Sacy-féle janzenista Bibliát használhatta, mely a rodostói könyvtárban is megtalálható volt. Isaac-Louis LE MAISTRE DE SACY, *Livres Apocryphes de l'ancien Testament*, Tome IV, A Paris, G. Desprez, 1717, 42 (Livre IV Esdras Chapitre VI:54); vö. „A rodostói könyvtár új rekonstrukciós kísérlete” című fejezetet, Könyvjegyzék, 2. és 77. sz.

¹⁰³ Szerepel a kritikai kiadásban: „Cf. 2 Mac. 15,23.” *Asp.*, 23., 2. jegyzet.

Ad sonitum classici (1.) (25:7–9) Sancte Deus, sancte, fortis, sancte, immortalis, miserere nobis! Sanctus, sanctus, sanctus Dominus Deus Sabaoth! Tibi laus, tibi honor, tibi gloria in saecula saeculorum, amen!	confer szöveghelyek <i>Trisagion:</i> Sanctus Deus, sanctus, fortis, sanctus, immortalis, miserere nobis!¹⁰⁴ <i>Sanctus:</i> Sanctus, sanctus, sanctus Dominus Deus Sabaoth!¹⁰⁵ Antifona: Tibi laus, tibi gloria, tibi gratiarum actio, honor, virtus et fortitudo in saecula saeculorum és/vagy Virágvasárnapi körmeneti himnusz része; 9. századi körmeneti himnusz, cf. Mat. 21,1–16; a szentmise része az evangélium után, Szentháromság dicséret¹⁰⁶
Ad sonitum classici (2.) (25:10–12) Hi clangores tubarum vocant me tot hominum millia ad iudicium tuum. Fac, Domine, ut illius memoriam tam sane timentes memoremus, ne illa, quae nostra dictat obligatio, agere negligamus!	confer szöveghelyek Apoc. 8,2 clangores tubarum Apoc. 9,13–16 bevett levélfordulat: obligatio dictat
Ad sonitum classici (3.) (25:13–16) Sors et vita nostra in manu tua sunt, Domine. Suscipe morientium spiritum!¹⁰⁷ Respice viventium et ex voluntate tua se exponentium sacrificium! Ne memineris peccatorum, quae fecimus, sed da, ut in charitate tua seu moriamur, seu vivamus!	confer szöveghelyek <i>Ordo commendatio animae</i> szertartás szövege: In manus tuas, commendo spiritum meum [...] <i>Suscipe, Domine, servum tuum [...]</i> Ne memineris iniquitatem eius [...] ne memineris, Domine [...]

Rákóczi a harci trombita hangjára (*Ad sonitum classici*) írt, a csata kezdetét jelző mindhárom aspirációt irodalmi idézetekből alakította ki. Az elsőben három közismert, a „Szentháromság egy Istennek” címzett, gyakran ismételt liturgikus szövegrészt rendelt egymáshoz, változtatás nélkül. Ez a forma egyként szolgálja a fokozást, a feszültség növelését és a figyelem irányítását. A második szöveg az Apokalipszisből ismert hét harsonaszóra utal; a sokaknak halált hozó csata ez által válik a túlvilági ítélet evilági helyszínévé. A harmadik aspiráció a csatában

¹⁰⁴ A kritikai kiadásban tévesen: „Antiphona Media vita; cf. impropria Popule meus”. *Asp.*, 25., 1. jegyzet. Trisagion: dicsőítő himnusz a Szentháromsághoz a keleti egyházban.

¹⁰⁵ A kritikai kiadásban: „Sanctus (Is. 6,3)”. *Asp.*, 25., 3. jegyzet. Sanctus: dicsőítő himnusz a Szentháromsághoz a nyugati egyházban, Is. 6,3; Apoc. 4,8.

¹⁰⁶ A kritikai kiadásban: „Cf. Rom.16,27 et 1Tim. 1, 17)”. *Asp.*, 25., 4. jegyzet. Vö. még a Gloria, laus et honor tibi sit, Rex Christe, Redemptor kezdetű himnuszt, l. Graduale Romanum.

¹⁰⁷ A kritikai kiadásban: „Cf. Act. 7,59”. *Asp.*, 25., 5. jegyzet.

elesettek és haldoklók lelkének Istennek ajánlása az *Ordo commendatio animae* liturgikus szövegének felhasználásával. Az elsősorban a Bibliából és a liturgiából származó, eltérő funkciójú szövegekből Rákóczi a *preces biblicae*-kből ismert alkotó módszer révén hozott létre a csata eseményrendjét felidéző aspirációkat.

Proelio perduto, in fuga (1.) (26:16–18) Justus es, Domine, et judicia tua aequitas. Da, ut prout bona e manibus tuis recipi, et mala suscipiam! Nec enim haec, quae mecum fecisti, mala esse credam, cum dederis patientiam.	confer szöveghelyek Ps. 118, 137 (l. kritikai kiadás) Ps. 118,75 (l. kritikai kiadás) Job 2,10 (l. kritikai kiadás)
Proelio perduto, in fuga (2.) (26:19–21) Fecisti me petere, ut tua sacrosancta voluntas adimpleatur in me. Da posse tolerare, quam in me voluisti adimplere, ne tuum beneplacitum sit mihi tristitiae argumentum!	confer szöveghelyek Augustinus, <i>Confessiones</i>, 1.1.1; 1.2.2; 1.6.10; 13.1.1 Teréz, Ávilai, Szent, <i>Operum S. Matris Teresae de Iesu [...] Pars secunda [...] Via Perfectionis [...]</i>, Coloniae, 1627, 113.: „[...] possibile erit, ut tua in me voluntas adimpleatur et fiat” / 129. p.: „[...] facillime nos adimplere posse [...] ut voluntas eius in nobis fiat; hinc etiam ab eo petit [...]” Uo., 153.: „[...] iam tum in hoc mundo regni caelestis a Deo pignora accepit; in quo non secundum suum, sed Regis ipsius, beneplacita vivet.” / Teréz, Ávilai, Szent, <i>Operum S. Matris Teresae de Iesu [...] Pars secunda [...] Exclamationes, vel meditationes animae ad Deum Suum [...]</i>, Coloniae, 1627, 330.: „Tu, propter tuam quaeso, media necessaria providero, ut sic anima mea tibi magis ad beneplacitum ac velle tuum, quam suum ipsius, serviet.”

Proelio perduto, in fuga (3.) (26:22–25) Obtuli me tibi, Domine, pro salute populi mei. En, tibi hoc sacrificium reitero, quod si necdum tibi placuit acceptare, placeat, quaeso, tibi me pro illo conservare. Fac tamen, ne desiderium meae salutis excedat umquam mensuram tuae voluntatis!	confer szöveghelyek Philippus de Berlaymont, <i>Paradisus puerorum</i> [...], Coloniae, ²1619, 53.: „Ego veni ad te, et obtuli me tibi [...]” / Antoine Sucquet, <i>Via vitae aeternae</i> [...], Antverpiae, 1625, 910.: „[...] da gratiam ut sicut me totum obtuli, et offero [...] tibi” / 934.: „[...] ita tibi placet, placet mihi; velle enim meum obtuli tibi [...]” Sancti Bernardi Claraevallensi <i>Opera omnia</i>, Antverpiae, 1616, 1347.: In coena Domini sermo X: „Ego sum [...] libans Deo Patri pro salute populi mei” cf. Jo. 15,13 / vö. még Rákóczi 1705. évi vezérlő fejedelmi esküje Luc. 22, 14–23 jogi kifejezés (utalás az egyházi szavazás három módjára) jogi kifejezés, vö. pl. <i>Corpus Juris Hungarici</i> 1659. évi I. Decretum, articulus 85.

Az *Aspirationes occasione belli* utolsó aspirációi a vesztett csatáról és a menekülésről szólnak. Mindhárom imádság különféle vendégszövegek átszerkesztésével jött létre, s megfigyelhető az irodalmi minták és források körének jelentős kibővülése. Augustinus *Confessiones*ének egyik gyakori szófordulatán kívül további szövegrészeket azonosíthatók Ávilai Szent Teréz *Via Perfectionis*ából, *Meditationes*éből, Clairvaux-i Szent Bernát egyik prédikációjából és különféle imádságokból. Ez a sokszínűség egyaránt kifejezi Rákóczi fokozott érzékenységet a veszteségre, az elvesztett szabadságharcra és eltökéltségét sorsa vállalására, utalással vezérlő fejedelmi esküjére.

*Aspirationes contemplativae ante et post sacram communionem –
Szentáldozás előtti és utáni szemlélődésben fogant fohászok*

Az *Aspirationes* harmadik, legterjedelmesebb része¹⁰⁸ követi Bona korábban már részletezett elméletét az *aspiratio contemplativá*ról. A Rákóczitól címmé emelt imádságforma alapvető funkciója a *devotio* segítése, támogatása (*adjumentum*). Ezt a körülményt Bona *De Divina Psalmodia* című munkájának *Quid sit devotio* című fejezetében foglalta össze: „Quartum adjumentum [ti. a *devotió*é] frequens usus aspirationum, quibus tanquam subjectis lignis in altari cordis ignis devotionis succenditur, et conservatur.”¹⁰⁹

Rogács szerint ez a rész „eucharisztikus imakönyv”, „erős alanyi vonatkozás”-sal, melynek „szellemét [Rákóczi] Bona műveiből”, „anyagát lényegében önmagából merítette”.¹¹⁰ A liturgia kronologikus vetületét vizsgálva Rogács megpróbálta datálni az összeállítás keletkezését,¹¹¹ az így rekonstruált három évszám (1723, 1726, 1728) viszont azt a megfigyelést támasztja alá, hogy a szerző folyamatosan, hosszabb időn át készítette az elmélkedő aspirációkat. Hopp Lajos úgy vélekedett, hogy a fejezetek többsége „liturgiába épített vasárnapi evangéliumi szövegrészekhez fűződik”, követi az egyházi évet, de nem törekszik teljességre.¹¹²

A megjegyzések jelzik, hogy az irodalmi minták között első helyen állnak a bibliai és a liturgikus szövegek. Ezeket Rákóczi úgy transzponálta saját helyzetére, hogy a szerkezeti „modellek”-et időről időre tovább bővítette olyan irodalmi eszközökkel, melyek között visszatérő elem a kérdés, a felszólítás, a felkiáltás, az ismétlés, a rokon értelmű kifejezések halmozása fokozás célzattal és a paradoxon. Az utóbbi két formát Rogács is tárgyalta;¹¹³ szerinte ezek fárasztóak, a túlzott halmozások a mesterkélttség látszatát keltik, és közönséges szójátékoknak tűnhetnek.¹¹⁴ Ez az eszköztár valójában visszautal a keletkezés és a megírás összetett motivációjára és körülményeire, mindenekelőtt arra, hogy az áldozás előtti aspirációk egyként értelmezhetők személyes bűnvallásként, a nyilvánossá tett gyónás sajátos formájaként és az önismeret kitágításaként, az állandósult nyugalanság és az önmarcangolás kifejezéseként.

Az *aspiratio contemplativá*k terjedelme változatos: a kritikai kiadásban egy-egy szöveg esetenként hét sorból áll, ugyanakkor találhatók köztük rövid, akár egy-soros és egyszóros szövegek is. Mindez arra mutat, hogy Rákóczi nemcsak

¹⁰⁸ A BnF kéziratának 721–904. lapjain

¹⁰⁹ Giovanni BONA, *De Divina Psalmodia*, Paris, 1663, Cap. XIX, § VII, 569.

¹¹⁰ ROGÁCS, *i. m.*, 344, 347.

¹¹¹ *Uo.*, 350.

¹¹² HOPP, II. Rákóczi Ferenc fohászai, *i. m.*, 337.

¹¹³ ROGÁCS, *i. m.*, 348.

¹¹⁴ Például „stabilis sum in instabilitate meae” (40:23); „immutabilis immutabilitas et instabilitatis meae stabilitas” (41:9–10); „sana, munda, lava, purifica me” (62:19).

ismerte az *aspiratio* és az *aspiratio contemplativa* közti átmenet elméletét, hanem pontosan tudta az „áhitati” gondolatok határát, s érzékelte ezek gyakorlatban érvényesíthető irodalmi formavilágát. Az eltérő hosszúságú, hasonló témájú szövegek egyaránt keletkezhettek egyszerre és különböző időpontokban, s az is lehetséges, hogy Rákóczi ismételten visszatért a szövegekhez, átdolgozta, variálta azokat. A harminckét fejezetben a fejezetenkénti aspirációk darabszáma eltérő, 21 és 28 között mozog.

Aspiratio contemplativa darabszáma	Fejezet sorszáma
21	1.
22	16.
23	7., 20.
24	4., 5., 6., 8., 9., 10., 12., 13., 15., 17., 18., 19., 22., 23., 24., 25., 26., 27., 28., 29., 30.
25	3., 11., 14., 21.
28	2.

Az eltérések egyrészt igazolni látszanak az összeállítás folyamatos bővülését, másrészt jelzik a törekvést a fejezetek arányossá tételére (huszonegy fejezetben az aspirációk száma egyaránt 24–24). A különbségek egyúttal bizonyítják a szöveganyag belső „mozgását”, alakulását. Az utóbbi sajátosság nyomon követhető a fejezetek tartalmában is. Az *Aspirationes/Aspirations* harmadik részét két „alkalomra” szóló, a szentáldozás előtt és után mondandó, eltérő lelkiállapothoz tartozó szövegek együttese alkotja, melyeket összekapcsol és elrendez az egyházi év kronológiája. Ugyanakkor vannak benne olyan fejezetek is, melyekben nem találhatók vagy nyelvilag nincsenek elkülönítve az áldozás utáni aspirációk. Ennek oka az, hogy a vonatkozó fejezetrész nem készült el¹¹⁵ vagy a konkrét liturgikus esemény nem tette lehetővé az áldozást,¹¹⁶ és így okafogyottá vált a hálaadás. Az is megfigyelhető, hogy az áldozást követő hálaadó rész néha feltűnően rövid,¹¹⁷ azaz feltehetően csonka, befejezetlen. Van olyan fejezet, mint például a harmadik, melyben két áldozás utáni rész különíthető el (32:33–33:15; 34:11–13). A fenti megfigyelések megerősítik a feltételezést, mely szerint Rákóczi befejezetlenül küldte a kéziratot Franciaországba.

Az eucharisztia, a szentmise, a gyónás és az áldozás a 17–18. századi egyházi irodalom kedvelt témái voltak, melyekkel a rodostói Rákóczi-könyvtárban is több munka foglalkozott, részben vagy teljes terjedelemben. Példaként említhetők Antoine Arnauld *De la frequente Communion [...]* és Giovanni Bona *De sacrifi-*

¹¹⁵ Így caput 24, 29.

¹¹⁶ Így caput 5, nagyszombat, húsvét vigiliája, ami nagypéntekhez hasonlóan szentmise nélküli nap.

¹¹⁷ Így caput 1, 9.

cio missae [...] című munkái, továbbá Charles Gobinet *Instruction de la Jeunesse* [...] című, Mikes Kelemen által magyarra fordított összeállításának a második részében található, *Instruction sur la pénitence et sur la Sainte Communion* című rész.¹¹⁸ Rákóczi *aspiratio contemplativa*-imádságai egyúttal ráirányítják a figyelmet a gyakori áldozás kérdésére, melynek széles körben ismert teoretikusai közé tartozott Ávilai Szent Teréz lelki vezetője, Luís de Granada (1504–1588).¹¹⁹ A *De frequenti communione libellus* [...] címen olaszból fordított munkája több kiadásban jelent meg (például, Coloniae, Birckmann, 1691). Leopold Mancinus (1606–1673) és Jean-Baptiste de La Salle (1651–1719) egykorúan kiadott munkái ugyanebben a témában egyházi személyeknek szóltak elsősorban.¹²⁰ Az áldozás gyakoriságának kérdése a Port-Royal követői és a jezsuiták közti vita egyik visszatérő témája volt, és Rákóczi figyelmét sem kerülte el.

A szöveganyag megértéséhez közelebb visz a kérdés, vajon illeszkedik-e, és ha igen, hogyan ez a rész az előző kettőhöz? Mivel a három rész témája eltérő, és az elsőben központi szerepet kaptak a főbűnök, érdemesnek tűnt ellenőrizni, van-e változás e tekintetben. Az *Aspirationes Principis Christiani* című első részben található *vanitas et superbia, ira, invidia, avaritia, gula, luxuria, acedia* sorozat tagjai közül a harmadik részben az *ira, invidia, gula* és *luxuria* nem fordul elő. A *vanitas* két (9., 25.), a *superbia* három (1., 21., 26) fejezetben kap hangsúlyt. Az *avaritia* helyét a rokon értelmű *cupiditas* (25., 27., 29.), az *acediáé*t pedig a *tepiditas* (3., 4., 6., 11., 12., 13., 16., 17., 18., 20., 21., 22., 23., 24., 25 [itt az *ariditasszal* együtt], 27., 28., 29., 30., 31., 32) vette át. Valószínű, hogy az utóbbi bűn gyakori említésében nem a Mikes Kelemen-féle „unodalmas Rodostó”-gondolat nyilvánul meg, hanem a lelki értelemben vett restség, a lelki szárazság, lagymatagság eszméje. A fejezetenkénti előfordulás gyakorisága (*tepiditas*: 21, *vanitas* és *superbia*: 2+3, *cupiditas*: 3) nem az imádságíró alázatát és túlzott önvádját jelzi, hanem a sajátos élethelyzetben győtrődő Rákóczi lelki tehetetlenséggel, kevélységgel, vágyakozásról lemondani nem tudással és belső emelkedettségre való képtelenséggel kapcsolatos gondolatait fejezi ki. A Rákóczi-féle *tepiditas* irodalmi mintája lehetett például Bona, aki a *Horologium Asceticum*-ban több aspirációt, leírást és lelki tanácsot szentelt e témának.¹²¹ Külön figyelmet érdemel Bona „Purga me Domine

¹¹⁸ L. „A rodostói könyvtár új rekonstrukciós kísérlete” című fejezetet, Könyvjegyzék, 1., 3. és 86. sz.

¹¹⁹ Atilano RICO SECO, Fray Luis de Granada, maestro predilecto de Santa Teresa, *Ciencia Tomista* 113 (1986) 85–107.

¹²⁰ Leopold MANCINUS, *Manuale missae ac mortis, id est Piae aspirationes audientibus Missam et obeuntibus Mortem peraccommodae*, München, L. Straub, 1659; Jean-Baptiste de LA SALLE, *Instructions et Prières pour la Sainte Messe*, Paris, 1697; Uő, *Instructions et Prières pour la Sainte Messe, la Confession et la Communion*, Paris, J. Langlois, 1702 [imprimé: 1698]; Paris, A Chrétien, 1705.

¹²¹ BONA, *Horologium*, i. m., 77, 88, 89, 100, 108, 116, 138, 144, 147, 161, 176, 187, 194, 227, 264, 282.

ab omni impuritate, averte omnem tepiditatem, et negligentiam, da vires menti, et corpori, illumina intellectum, accende voluntatem, et da huic operi salutarem progressum, ut a te coeptum per te perficiatur”¹²² szövegű aspirációja, melynek paradoxon-használata közel áll Rákócziéhoz, aki kedvelte a ‘purgo’ igét az *aspiratio contemplativákban* (Cap. 6., 12., 19., 23.). Nem szabad megfeledkezni arról sem, hogy a *Via compendii ad Deum* című Bona-mű egyik központi kérdése a bánat, a bűnbánat (*gemitus*); a téma a XI. fejezettől (*Gemitus Animae Poenitentis pro Incipientibus*) kezdve folyamatosan jelen van.¹²³

A bűnökkel való viaskodás mellett Rákóczi gyakran, különféleképpen szembe-
besít az akarás, akarat témájával. A tizennegyedik fejezet az emberi élet, mint utazás („Viator sum in via [...]” 53:18) toposzra épül. E gondolat kifejtése során jut el a kérdésig: mi van előbb a szeretetben, az akarás, a kérés vagy a vágyakozás („[...] quid prius est in amore: velle ne, petere, an desiderare?” 54:36–37). A látszólag ártatlan, világius jellegű kérdésben Rákóczi szerint nem szinonimák rejlenek, hanem a szeretet fokozatai („diversos gradus amoris” 54:39): az akarás a kezdő, a kérés a haladó, a vágyakozás pedig a szerető ember sajátja. A gondolat eredete Aquinói Szent Tamásnál található meg, aki Augustinusra utalva („super primam Can. Joh.”) azt írja: „[...] distinguantur tres gradus charitatis, scilicet charitas incipiens, perficiens, et perfecta”.¹²⁴ A három gradus közti különbség a *Summa Theologiae* szerint a következő: a *charitas incipiens* a felismerés (= kezdés, „velle”), a *charitas perficiens* a tanulás, törekvés (= „studium”, „petere”) és a *charitas perfecta* a szeretet állapota (= vágyakozás, „desiderare”).¹²⁵ Mivel Rákóczi nem a „charitas”, hanem az „amor” kifejezést használja, homályba burkolja legvalószínűbb mintáját, Aquinói Szent Tamást. Másutt is gyakran élt ugyanezzel a technikával, jelentősen megnehezítve az irodalmi minták és a párhuzamos szöveghelyek megtalálását. A példa jelzi, alaptalan feltételezni Rákóczi teológiai képzetlenségét vagy teológiai ismereteinek hiányát, mint azt Rogács tette.¹²⁶

Az akarat (*voluntas*) Rákóczinál kapcsolatban áll az emlékezés, emlékezet gondolatával is. Az első fejezetben először szembeállítja az emlékezést az imádság hasznával, majd az akarat ellenére cselekvő értelemre és emlékezetre utalva eljut a „[...] volo quod vis, ut impleatur in me voluntas tua [ti. Istené]” (29:7) gondolatig. A fejezetet az Istennek való teljes önátadás – Ávilai Szent Teréz munkáiban

¹²² Uo., 116.

¹²³ BONA, *Via compendii*, i. m., 110–294.

¹²⁴ Secunda secundae Quaest. XXIII, articulus 9. THOMAS AQUINAS, *Secunda Secundae partis Summae Sacrosanctae Theologiae Divi Thomae Aquinatis [...]*, Lugduni, Haered. I. Junctae, 1567, 90.

¹²⁵ Secunda secundae Quaest. CLXXXIII, articulus 4. THOMAS AQUINAS, i. m., 636..

¹²⁶ ROGÁCS, i. m., 348.

például különösen gyakran, többféleképpen megfogalmazott – eszméje zárja.¹²⁷ „Fac igitur [...] ut tu vivas in me; tuus enim esse non potero, nisi cum non amplius fuero meo.” (29:14–15). A *voluntas* és a *conformitas* több fejezetben is hangsúlyos helyen szerepel Rákóczinál,¹²⁸ s a szöveg többször utal az eleve elrendeléssel kapcsolatos janzenista színezetű álláspontra: „Velle illam voluntatem respicit, quae quia se tibi subijcit, infinitae vult, quae vis, et infinite amat, quia te amari praecipis.” (Caput 15., 56:16–17); „dedisti velle, quod vis” (Cap. 22., 67:33); „Nisi enim dederis, quod jubes, facere nequeo, quod praecipis” (Cap. 22., 68:12); „Fac me igitur, quod de me decrevist!” (Cap. 22., 68:35). A kutatás jelen állásánál nem lehetséges e feltehetően tartalmi idézetek és utalások konkrét mintá(k)hoz kapcsolása, különös tekintettel arra, amikor például Rákóczi egyetlen aspirációba sűríti össze az emlékezet, az értelem, az akarat és a megigazulás motívumait: „Frustra me fallit memoria de illis, quae egi, frustra silet intellectus, frustra tacet voluntas, nec de ullo voluntario peccato se arguere novit. Non per haec justificari valeo, sed per misericordiam tuam.” (Caput 17., 58:33–35). A példák tovább bővíthetők, de a konkrét mintákhoz ezzel nem lehet közelebb jutni. A tartalmi idézéssel, átfogalmazással, átszerkesztéssel, szavak szinonimákra cserélésével Rákóczi minden valószínűség szerint önmagát és munkáját védte az eretnesség gyanújától.

A tizenkilencedik fejezetben az Isten-szeretet gondolatkörében olvasható a „Diligenti quippe nihil grave est; dilectio est vera consolatio.” (62:30–31) mondat.¹²⁹ A „diligenti quippe nihil grave est” szólásszerű fordulat ősforrása minden valószínűség szerint Petrus Chrysologus 40. prédikációjának egyik mondata,¹³⁰ melyet többen variáltak, kompendiumokba is belekerült, és amit esetenként más szerzőnek tulajdonítottak.¹³¹ Rákóczi rodostói könyvtárában francia fordításban megvolt Kempis Tamás *De imitatione Christi* című munkája.¹³² Amikor Rákóczi Párizsban élt, e műnek megjelent egy új, Jérôme de Gonnelleu (1640–1715) által

¹²⁷ Vö. TERESA DE JESU, *Operum S. Matris Teresae de Iesu [...] Pars Secunda, [...] II. Castellum Animae sive septem Mansiones [...]*, Coloniae, J. Kinckius, 1627, Mansio Septima, 306–312. Itt Isten behelyezi a lelket az Ő saját lakásába, amely a lélek központja; ahol Szent Pállal együtt elmondhatja, „Vivo autem, jam non ego: vivit vero in me Christus.” (Gal 2,20).

¹²⁸ További példa a 2. fejezetből: „Adjuva me, o hospes animae meae, cum nihil velim, nisi quod tu vis!” (31:20–21).

¹²⁹ Franciára fordítva: „Puisqu’il n’y a rien de difficile à celui qui aime [...]” *Asp.*, 144:26.

¹³⁰ „Fortem facit vis amoris, quia nil durum, nil amarum, nil grave, nil letale computat amor verus. [...] Si amor est, vincit omnia.” PETRUS CHRYSOLOGUS, *Sancti Petri Chrysologi Collectio Sermonum [...]*, cura et studio Alexandri OLIVAR, Turnholti, Brepols (Corpus Christianorum, Series Latina XXIV, Pars I), 1975, 227.

¹³¹ Így például a félrevezető „Petr. Rab. in quodam serm.” hivatkozással, I. LORENZO STRAMUSOLI, *Apparato dell’ eloquenza Italiano, e Latino [...]*, In Padova, 1699, 195.

¹³² L. „A rodostói könyvtár új rekonstrukciós kísérlete” című fejezetet, Könyvjegyzék, 70. sz. Itt Jean-Baptiste Morvan de Bellegarde fordításával azonosítva.

készített francia fordítása,¹³³ melyet például Augustin Calmet kritikával illetett. A kiadások azonban egymást követték; a francia fordítást tovább fordították németre, majd németből latinra – elsősorban Gonnellieu Kempis fejezeteihez mellékelte elmélkedései és imádságai miatt. A francia fordításban a szeretetről szóló harmadik *liber* ötödik fejezetéhez tartozó elmélkedésben, hivatkozás nélkül olvasható a következő kijelentés: „Elle pense souvent à lui, car on ne peut oublier ce que l'on aime; elle fait tout pour lui plaire, elle souffre tout pour son amour [...]”.¹³⁴ Gonnellieu több olyan művet szerzett, melyek számot tarthattak Rákóczi érdeklődésére.¹³⁵ Nem zárható ki a lehetőség, hogy tőle merítette a „Diligenti quippe nihil grave est; dilectio est vera consolatio” gondolatot, miközben az „amour” kifejezést a latin *diligo* ige származékára cserélte.

Az irodalmi minták és források körének további pontosítását segítheti az *aspiratio contemplativák* néhány rész- és teljes fejezetének a vizsgálata. A harmadik fejezetben az áldozás utáni hálaadás egyik aspirációja a „Tecum sum, Domine, quis me separabit a te?” (33:1) kérdéssel kezdődik, mely Bona egyik kedvelt gondolata. Bona *De sacrificio missae* című munkájában azonos szövegkörnyezetben, az *Aspirationes post Missam saepe per diem repetendae* című részben az első aspiráció ehhez közel álló kérdéssel („Quis me separabit a charitate tua Domine Deus meus?”)¹³⁶ kezdődik, s valószínű, hogy Rákóczi – némi módosítással – innen merítette. A példa megerősíti a korábbi megfigyelést, amely szerint a Biblia és a liturgikus szövegek mellett Bona művei is folyamatosan segítettek Rákóczi önkifejezését.

Az ötödik fejezet szorosan kapcsolódik a szentmiseáldozat nélküli nagyszombati liturgiához. Ebben a tűzszentelést és a húsvéti gyertya meggyújtását követően hangzik fel az egyház örömeke, az *Exsultet*,¹³⁷ majd a kiválasztott szentírási szövegek sorozata, mintegy utolsó katekézisként az ekkor keresztségben részesülők számára. Déri Balázs az *Aspirationes* latinságáról írva Rákóczi szűk szókincse mellett utalt a ritmikus próza jelenlétére.¹³⁸ Ebben a fejezetben

¹³³ *L'Imitation de Jesus-Christ*, traduction nouvelle. Avec une Pratique et une Priere à la fin de chaque Chapitre. Par le R. P. de GONNELIEU [...], Paris-Nancy, 1712.

¹³⁴ *L'Imitation* [...]. Par le R. P. de GONNELIEU [...], Sixième edition, Nancy, 1725, 200. Németből latinra fordítva: „nihil ei est difficile, nihil grave, nihil arduum, abest omni diligentia a noxis levioribus, nam amoris ariditas non potest” THOMAS A KEMPIS, *Libri quatuor De imitatione Christi* [...], tractavit R. P. de GONNELIEU [...] nunc ex germanico sermone in Latinum traduxit [...], Coloniae, 1744, 202–203.

¹³⁵ Így pl., *Méthode de bien prier* (Paris, 1710); *Pratique de la vie intérieure* (Paris, 1710); és különösen: *Instruction sur la Confession et la Communion* (Paris, 1710, 1713).

¹³⁶ Giovanni BONA, *De Sacrificio missae tractatus asceticus*, Romae, Typ. Fabij de Falco, 1658, Cap. VII, § IV, 226.

¹³⁷ A szövegkiadás jegyzetei nem említik. A tárgyi jegyzetekben Hopp Lajos egyetlen részletet emel ki, a „reparasti naturam humanam” gondolatot, mely vitatott, janzenisták által fejtegetett téma. HOPP, *Tárgyi jegyzetek*, i. m., 364.

¹³⁸ DÉRI, i. m., 350.

mindkét említett sajátosság a liturgia hatásának tulajdonítható; az *Exsultet* ritmusa, a *missale* vonatkozó szövegrészei és az olvasmányok egyaránt ösztönözhatték Rákóczit.¹³⁹ A „fragilitate et infirmitate figmenti tui” (36:16–17), a „gemitus et lacrimas cordis” (38:14) és az „in ordine et mensura statuit, hanc bilancem [...]” (38:21–22) szókapcsolatok kivétel nélkül olyan hívószavakból épülnek fel, melyek mögött szó szerint átvett vagy szinonim kifejezésekre cserélt szentírási részletek állnak; Rákóczi ezekkel építette fel aspirációit.¹⁴⁰ Az említett kifejezések és fordulatok gyakran ismétlődnek a *Confessio* meditatív részeiben is.

A hatodik fejezet a kertszimbolikára épített, hosszú párbeszéd az emberi szívvel, Istennel és a lélekkel, amit Jézushoz szóló könyörgések zárnak le. Az első aspirációban a szív megtisztításának vágya és kérése Istentől („Vellem te purgare, cor meum [...]” 38:29)¹⁴¹ összekapcsolódik a szívet meggyógyító Jézus,¹⁴² az ellenségtől körülvelt ember¹⁴³ és az életút, mint zarándoklat¹⁴⁴ motívumokkal. Mindegyik motívum a korban kedvelt, a Bibliára és Augustinusra utaló toposz volt, melyeket Rákóczi kontaminált. Az ellenség perbe hívásának és a sötét mélység kutatásának („abyssum tenebrosam scrutari aggredior” 39:1)¹⁴⁵ gondolatát a zsoldárokból meríti Rákóczi (Ps. 41,3; vö. Ps. 130,1), s a *recordatiót* említve (39:10) tovább variálja a zsoldáros fordulatot (Ps. 9,27; vö. Jerem. 15,15). A „charitatis, sine qua eris” (39:28) kifejezéssel Szent Pál szeretethimnuszát („Caritatem autem

¹³⁹ Néhány példa: „Non nox, sed dies es” (36:23) – „Et nox sicut dies illuminabatur” (*Exsultet*); „devicta morte [...] victor resurgis” (36:22–23) – „Deus qui [...] per Unigenitum tuum [...] devicta morte”; „Scimus Christum surrexisse a mortuis vere [...] victor rex” (*missale*); „tenebras cordis mei; et illumina illud” (36:25) – 2 Cor. 4,6, Joël 2,28–32 (ez utóbbi nagyszombati olvasmány), Jn. 1,1–14; „Reparasti naturam humanam” (37:13) – „qui mortem nostram moriendo destruxit et vitam resurgendo reparavit” (*missale*, praefatio paschalis). Ez utóbbihoz vö. még a 137. jegyzetet.

¹⁴⁰ „fragilitate et infirmitate figmenti tui” vö., Lev. 11,33; Lev. 6,28; 2Cor. 4,7–9; „gemitus et lacrimas cordis” vö. Thren. 1,22; „in ordine et mensura statuit, hanc bilancem [...]” Sap. 11,21; Prov. 11,1.

¹⁴¹ Cf. Ps. 50,12; Eccl. 38,10. A „purga me” kifejezés variánsait Rákóczi a 12. („purgas”), 19. („purga”) és 23. („purgare me”) fejezetben is használta, a kifejezés hasonló szövegkörnyezetben gyakori Bona *Horologium* című munkájában is. Vö. BONA, *Horologium*, i. m., 51, 54, 74, 99, 110, 138, 164, 177, 180, 200, 202, 234, 246, 247, 260, 263, 269, 284.

¹⁴² Gyakori motívum Szent Ágostonnál. Vö. Rudolph ARBESMANN, *The Concept of 'Christus Medicus' in St. Augustine*, *Traditio* 10 (1954) 1–28; Petrus C. EIJKENBOOM, *Het Christus-medicus-motief in de preken van sint Augustinus*, Gorkum, Assen, 1960. A „spiritus infirmitatis” (Luk. 13:11) és Krisztus, mint orvos („O medice animae meae”) a 21. fejezetben többször szerepel, 65:29, 65:32, 66:19.

¹⁴³ Ps. 12,3; Eccl. 23.

¹⁴⁴ Gen. 47,9; Job 7,1.

¹⁴⁵ Hopp Lajos e rész tárgyi jegyzetében megemlíti, hogy a „misericordiae abyssus” kifejezést Rákóczi a *Confessio peccatoris*-ban is használta. Hopp, *Tárgyi jegyzetek*, i. m., 365; CP, 102.

non habeam [...] 1Cor. 13,1) idézi fel, amivel előkészíti a többszörös bibliai allúzióval létrehozott következő aspirációt: „Veni, veni, divine agricola, in vineam tuam, amputa pullulantes concupiscentiae palmites, qui sunt genimina cordis mei, ut vitis et charitatis plus fructus afferat!” (39:30–31).¹⁴⁶ Az isteni Földművest Rákóczi itt úgy hívja a szőlőjébe (vö. Mt. 20,1–16), hogy a szőlővel önmagát azonosítja. Újabb bibliai motívummal az aspiráció arra is emlékeztet, hogy Jézus maga a szőlőtő (Jn. 15, 1–16), az Atya a szőlőműves. Rákóczi itt felidézi és önmagára alkalmazza a bibliai példázatot, amely szerint a fejedelem nem más, mint *alter Christus*,¹⁴⁷ azaz szőlőtő, amelyről az Atya lemetshi a gyümölcsöt nem hozó vesszőket, a termőket pedig megtisztítja, hogy még több gyümölcsöt hozzanak.

A kertmetaforához további bibliai kontextust társít ugyanebben a fejezetben az Énekek Énekéből vett idézet (Cant. 6,1) után álló, „olera campi et myricam solitudinis” szókapcsolat. Ez nem más, mint utalás „Ábrahám fája”-ra, melyet a pátriárka az Abimelekkel való szövetségkötéskor ültetett Beerseában, és segítségül hívta Isten nevét (Gen. 21,22–34). Ugyanitt Rákóczi kéri Istent, hogy az ő szeretetének kemencéjét („charitatis tuae clibanum” 39:35) gyűjtsa meg őbenne. Ez egy különleges asszociáció a „fornax charitatis” szókapcsolatra – a *fornax* terminus helyett Rákóczi az azonos értelmű *clibanus*-t használja –, melyet Augustinus 76. sermója (*in festo Sancti Joannis Evangelistae*) említ, s amely megtalálható Assissi Szent Ferenc litániájának egyik sorában is.¹⁴⁸

A kertmetafora további használatában feltűnik az öntözött kert bibliai képe, és a lélek, mint öntözött kert motívuma (40:8–9, vö. Iz. 58,11; Jer. 31,12). Rákóczi ezt összekapcsolja az üdvösség vizeire futó lélek képével, amivel a zsoltárok szarvasát (Ps. 42,1–2) éppúgy felidézi, mint az eltikkadt vándor képzetét (Iz. 55,1; Jn. 4, 1–26).

A Rákóczi által különösen tisztelt szentek – Domonkos, Assissi Ferenc és Ávilai Teréz – ünnepeire készített három fejezet közül különösen érdekes a huszonnegyedik. Ez egy Ávilai Teréznek szentelt aspiráció sorozat, melyhez a kritikai kiadásban mindössze két, összevethető bibliai helyre utaló jegyzet járul.¹⁴⁹

¹⁴⁶ Hopp Lajos a vonatkozó tárgyi jegyzetben a „divine agricola” kifejezést megszemélyesített metaforának, bibliai szóképnek nevezi, melyhez bibliai hivatkozásokat és a misalét társítja. Hopp, *Tárgyi jegyzetek*, i. m., 365.

¹⁴⁷ Az „alter Christus” gondolatot másutt is magára értelmezi Rákóczi, így például a 20. fejezetben, ahol a rodostói kolónia tagjainak (akik vele együtt áldoznak, s akiket Isten rá bízott 65:11–12; 65:14) pásztoraként említi önmagát, Jézus példabeszédét aktualizálva: „Hi sunt oves meae” (65:12).

¹⁴⁸ „Fornax charitatis in Deum et in proximos flagrantissimae / ora pro nobis” – másutt: „Seraphim ardens. / Fornax charitatis / ora pro nobis” vagy „Fornax charitatis ora pro nobis.”

¹⁴⁹ Hopp Lajos a tárgyi jegyzetekben utal a *transverberatióra*, és felhívja a figyelmet arra, hogy Szent Teréz művei a janzenisták és rigoristák kedvelt olvasmányai voltak. Hopp, *Tárgyi jegyzetek*, i. m., 372.

Az első aspiráció az „Aut pati, aut mori” *affectusszal*¹⁵⁰ (70:31) kezdődik – méltán, mivel ez volt Ávilai Teréz „jelmondata”. Ezt követően Rákóczi felidézi a szent életének hangsúlyos eseményét, a *transverberatiót* („charitatis spiculo transfixa” 70:31–32). Az „Aut pati, aut mori”-ra hangolt, első két aspiráció után az *affectust* önmagára transzponálja (71:3–4); jelzi, olvasta a szent önéletrajzát („Dum vitam tuam recogito” (71:15), majd negyedszer is visszatér a jelmondathoz. Ávilai Terézt Rákóczi személyes védőszentjének nevezi („sancta patrona mea, Theresia” 71:12), akinek példája nyomán ő is vágyik felemelkedni Istenhez.¹⁵¹ Ávilai Terézhez hasonlóan – éppúgy, mint például a janzenisták – Rákóczi is a tökéletesség legmagasabb fokaként ismeri el a saját akarat teljes belehelyezését Isten akaratába. E gondolat részletezésével és variálásával zárja le a fejezetet.¹⁵²

A harmadik rész meditációs aspirációinak irodalmi mintákra összpontosító vizsgálata cáfolni látszik Rogács Ferenc állítását az „erős alanyi vonatkozás”-ról és Rákóczi „önmagából merített” gondolatairól.¹⁵³ Ugyanígy megkérdőjelezhető Déri Balázs állítása az *Aspirationes* szűkre szabott szókincséről,¹⁵⁴ a szókincsset ugyanis nem elsősorban a szerző alakította, hanem teológiaialag korrektnek tartott irodalmi minták határozták meg. Az *aspiratio contemplativák* mintái és forrásai – már egy első vizsgálat alapján is – jóval szélesebb körűek a kritikai kiadásban feltételezettekénél, és gazdagabbak, mint az első két rész forrásbázisa. A bibliai és liturgikus forrásokon kívül eddig számba nem vett szerzők és/vagy művek egész sora azonosítható vagy valószínűsíthető.

Munkamódszer

A gondosan megszerkesztett, címekkel három részre tagolt *Aspirationes/Aspirations* keletkezési ideje és földrajzi koordinátái továbbra is meghatározatlanok maradtak, de ezek jelentősége háttérbe szorulni látszik a befejezetlen mű, a még „mozgásban lévő”, lezáratlan szöveganyag tükrében. Bárhol és bármikor szerkesztett is Rákóczi először aspirációt, az – a vizsgálat alapján – irodalmi mintát/mintákat követve jött létre, ugyanúgy, mint a korban számos más, világi főurak által szerzett¹⁵⁵

¹⁵⁰ Az *affectus* (vágy, indulatkitörés) az imádság műfajon belüli, az aspirációnál is rövidebb forma.

¹⁵¹ Kettős utalás Ávilai Terézre, akinek műveiben egyrészt a lélek kifeszíti a szárnyait és felemelkedik, másrészt utalás a szent levitációjára. Közismert az is, hogy Ávilai Teréz negyvenedik életévét betöltve, Augustinus *Confessiones*-ét elolvassa „tért meg” teljesen.

¹⁵² Rákóczi másutt is kifejti a *conformitas*-gondolatot, így pl. a 22. fejezetben.

¹⁵³ L. 110. jegyzet.

¹⁵⁴ L. 138. jegyzet.

¹⁵⁵ Így például Esterházy Pál *Via lacteája* (1681, 1707), vö. 94. jegyzet.

vagy róluk elnevezett¹⁵⁶ imádságoskönyv szövege. A vizsgálat mutatja, Rákóczi tudatosan, szándékainak, igényeinek és tehetségének megfelelően választotta ki¹⁵⁷ az imádság műfajon belül elhelyezkedő kisformák egyikét, az aspirációt, mellyel Istenhez fűződő bensőséges kapcsolatát, személyes kötődését kívánta kifejezni. A rövid, sűrített, ám csak látszólag igénytelen forma jó lehetőséget kínált a keletkezési időtől és tartózkodási helytől lényegében elvonatkoztatható „alkotás”-ra.

A mű készítése során Rákóczi először magáévá tette a forma Bonától megfogalmazott elméletét, majd rövid imádságokat szerkesztett, felhasználva az itáliai szerző életművét, elsősorban a kompendium formában, önálló címeken összeállított aspirációk sorát. Elsajátította és begyakorolta a *preces biblicae*-k készítését is, a mozaiktechnika alkalmazását, továbbá azt az egykorúan ugyancsak oktatott és közismert módszert, mellyel szinte bármely áhítati szövegből imádságot,¹⁵⁸ azon belül aspirációt lehetett készíteni. Mindebből látható, Rákóczi munkamódszerének alapja meglévő modellek és szövegek követése volt; ebből formálódott ki a gyakorlatban az egyre gazdagabban retorizált, *aspiratio contemplativa* formában kiteljesedett spirituális önkifejezés.

Tekintettel a gyűjtemény három részének tartalmára, Rákóczi egyfajta profán, Ávilai Terézre utaló „via perfectionis”-modellt követett az aspirációk összerendezésekor és a gyűjtemény szerkezetének kialakításakor. Az első részt a világban élő, világi életet folytató *princeps Christianus* napi kötöttségekhez igazított imádságai alkotják. A második rész a hadvezér-fejedelem, egyben – mint végül fény derül rá – egy bukott hadvezér szembenézése sorsával, egyfajta *via purgativa*. Végül ezt követi a szentségekkel (gyónás, áldozás) megszentelt keresztény élet, a *via illuminativa*, a megvilágosodás útja, az előző részeknél magasabb irodalmi szinten, igényesebb formában. Mindez nem zárja ki a lehetőséget, hogy az aspirációk megszövegezése hosszabb időn át, folyamatosan zajlott, miközben a már elkészült szövegek közé bármikor, bárhova újabb gondolatokat és szövegegységeket lehetett betoldani. A munkamódszerről alkotott kép tovább differenciálódhat és megerősítést nyerhet, ha alaposan megvizsgáljuk a csupán az első két részt tartalmazó, Troyes-ban őrzött francia nyelvű kéziratot, amely ugyan – Kovács Ilona megállapítása szerint – „másodlagos a párizsi, párhuzamos szöveghez képest, de önmagában véve igen érdekes szövegváltozat”.¹⁵⁹

¹⁵⁶ Így például az *Officium Rákóczianum* címét I. Rákóczi Ferencről kapta. Vö. KNAPP Éva, *Officium Rákóczianum. Az I. Rákóczi Ferencről elnevezett imádságoskönyv története és nyomtatott kiadásai*, Budapest, Borda Antikvárium, 2000; Uő, *Officium Rákóczianum – Pótlások, Magyar Könyvszemle* 127 (2011) 103–106; vö. Uő, Egy XVII. századi népszerű imádságoskönyv: az *Officium Rákóczianum* története, *Magyar Könyvszemle* 113 (1997) 149–166, 282–298.

¹⁵⁷ Az, hogy ebben a választásban volt-e segítője, nem ismert.

¹⁵⁸ Vö. 25. jegyzet.

¹⁵⁹ Kovács, *A fohászok szövegagyományja*, i. m., 339.

A két meditációújtemény kontextusai és forrásai

A *Confessio peccatoris* I. könyvének írása közben, 1717 tavaszán új műfaj jelent meg Rákóczi írói életművében: a vallásos meditáció. Rövid elmélkedő részletek alkalomszerűen az I. könyv korábban írt részében is előfordulnak, önálló formában, külön címmel ellátva azonban a meditáció ekkor tűnt föl először. A *Confessio* I. könyvébe illesztett, 1716-ban írt *Meditationes in forma soliloquiorum de mysterio reparationis naturae humanae per Adam corruptae* (Elmélkedések magányos beszélgetések formájában az Ádám által megrontott emberi természet megújulásának misztériumáról) ágostoni ösztönzése kézenfekvő, életrajzi háttére ismert. Ezt követően Rákóczi több mint másfél év múlva, a törökországi vállalkozás kedvezőtlen alakulása nyomán folytatott *Confessio* II. könyvének írása közben, 1718 végén fordult ismét a meditáció műfajhoz. A konstantinápolyi apostoli vikáriusnak 1719 februárjában bírálatra átadott, ma csupán cím szerint ismert elmélkedéseket – *Soliloquia in forma meditationum adventus Domini diebus* (Magányos beszélgetések Istennel elmélkedések formájában az Úr jövetelének napjain) – a megbízott cenzorok szigorúan elmarasztalták, és rámutattak a szerző teológiai tévedéseire.¹ Ugyanezen év végén a *Confessio* III. könyvének befejezésével párhuzamosan, melyben a vallomásos jelleg rovására az elmélkedő hang egyébként is felerősödött,² Rákóczi újabb karácsonyi meditációt írt helyzete „belső és külső nyomorúságától” indítatva, *In nocte nativitatis Domini meditatio in forma soliloquiorum super evangelium Luc. secundum* (Elmélkedések magányos beszélgetések formájában Lukács evangéliumának második fejezete fölött az Úr születésének éjszakáján) címmel, amely a *Confessio* I. könyvében, az Ádám-elmélkedések után kapott helyet.³

¹ VIZKELETY András, II. Rákóczi Ferenc elmélkedéseiről készült egyházi cenzori jelentések, *Irodalomtörténeti Közlemények* 65 (1961), 204–216.

² REISINGER János, Rákóczi Vallomásainak műfaji kérdései, in *A Rákóczi-emlékév diák-pályázatán díjnyertes tanulmányok*, szerk. Kovács Kálmán, Budapest, ELTE-ÁJK, 1977, 69–99, itt: 71. Vö. GYENIS Vilmos, Az irodalmi hagyomány nemzETFelfogásának kifejezése Rákóczi Vallomásaiban, in *Rákóczi-tanulmányok. A II. Rákóczi Ferenc születésének 300. évfordulója alkalmából rendezett tudományos ülésszak előadásai*, szerk. SINKOVICS István, GYENIS Vilmos, Budapest, ELTE BTK, 1978, 67–105.

³ CP, 78–91, 92–102; RÁKÓCZI Ferenc, *Vallomások – Emlékiratok*, szerk., jegyz. HOPP Lajos, utószó HOPP Lajos, SZEPES Erika, VAS István, ford. SZEPES Erika, VAS István, Budapest, Szépirodalmi, 1979 (Magyar Remekírók), 107–125, 719–731.

Ezután Rákóczi az ilyen típusú írói munkát több mint egy évre abbahagyta, miközben a meditáció alkalmi műfajból önálló művek műfajává lépett elő. Az 1720-as év meghatározó eseményei a bujdosók Rodostóba költözése, a rodostói udvartartás és írói műhely kialakítása, a kápolna berendezése, Rákóczi fokozott várakozással kísért diplomáciai tevékenysége, visszavágyása Franciaországba és Bercsényi László Rodostóba érkezése. Az életrajzi, politikai háttér legfontosabb mozzanata azonban Rákóczinak az a nagyjában az év végére megfogalmazódó felismerése, hogy a török és a francia ígéretek beváltására nem számíthat.⁴ Ez a csalódás alapvető lelki válságot okozott, s a következő év tavaszán ismét a válsághelyzetek egyik jellegzetes műfajához, a meditációhoz fordult. A száműzetés történetében 1720-ban bekövetkezett fordulatot jelzi közvetve az is, hogy – mint Hopp Lajos megállapította – 1721-től a Mikes-levelek száma ritkul, s kezdenek szaporodni a lassan múló idővel kapcsolatos megjegyzések a levelekben.⁵

Keletkezés

Új elmélkedéssorozatát Rákóczi 1721 nagybőjtjében, egészen pontosan március 14-én kezdte el, *Meditationes in forma soliloquiorum super Scripturam Sacram* (Meditációk magányos beszélgetések formájában a Szentírásról) címmel.⁶ Az első öt ószövetségi könyvet, azon belül a fejezeteket egymás után sorra vevő elmélkedéseket folyamatos munkával, rendszeresen írta, a Kivonulás könyvéről szóló sorozatot ugyanezen év szeptember 17-én fejezte be. A Második törvénykönyvről való meditációkat 1722 hamvazószerdáján, február 18-án kezdte el írni, s március 27-e (46. születésnapja) előtt néhány nappal már a 8. fejezetről elmélkedett. Az ószövetségi meditációk befejezésének pontos ideje nem ismert, ez – a korábbi munkatempót alapul véve – körülbelül az év közepére, második felére tehető.

A következő év elején újabb sorozatot kezdett *Meditationes Anni 1723. (Az 1723. év elmélkedései)* címmel, melyben különböző témákkal foglalkozott.⁷ Február 18-án már a 6. meditáción, az Úr színeváltozása ünnepén, augusztus 6-án pedig a sorozat első részének utolsó, 26. elmélkedésén dolgozott. Az egész sorozatot valamikor az év vége felé fejezhetette be. Ugyanebben az időszakban, az elmélkedésekkel részben párhuzamosan Rákóczi más munkákkal is foglalkozott:

⁴ KÖPECZI, A bujdosó, 334–345.

⁵ MIKES Kelemen, *Törökországi levelek és misszilis levelek*, s. a. r. HOPP Lajos, *Mikes Kelemen Összes Művei* (a továbbiakban: MÖM) I, Budapest, Akadémiai, 1966, 498.

⁶ *Meditationes in forma soliloquiorum super Scripturam Sacram. Meditationes super Genesim. [...] super Exodum. [...] super Leviticum. [...] super librum Numeri. [...] super librum Deuteronomii*, Troyes, Bibliothèque Municipale, Mss. lat. 2146.

⁷ *Meditationes Anni 1723*. Troyes, Bibliothèque Municipale, Mss. lat. 2145.

1722-ben írta a *Réflexions*-t, ezután kezdte el a három év múlva befejezett *Tractatus de potestate* írását, s közben dolgozott az *Aspirationes* összeállításán.⁸

A *Meditationes [...] super Scripturam Sacram* és a *Meditationes Anni 1723.* szövegében csak egy-két utalás van a keletkezés külső körülményeire. Az egyik az, hogy a Teremtés könyvéről való elmélkedések bevezetőjében Rákóczi reflektál a korábbi elmélkedéseit ért cenzúrára, és elmondja: ez volt az oka, hogy több mint egy éven át nem írt.⁹ A cenzúra hatása már a *Confessio* bírálat után készült részeiben kimutatható: Rákóczi szakított a közvetlen, személyes élmények nyomán fakadó hanggal, stílusa némileg megtorpant, elszíntelenedett.¹⁰ A bevezetőben azt is elmondja, hogy kételyek gyötrik a már megírt és a még megírandó művei miatt. A könyvek, tanácsadók és vezetők segítségét hiányolja,¹¹ s kijelenti, amit mond, egyedül Istennek mondja. Az utóbbi állítás az elmélkedések egyik visszatérő motívuma.¹² E megjegyzések részben Rákóczi önvédelmét, a kézirat és a mű biztonságát szolgálták, részben írói fogásnak tekinthetők.

Rákóczi nagy önbizalommal láthatott munkához, melyben a döntően belső inspiráció mellett közvetve a műveit ért egyházi bírálatra való válaszadás igénye is felfedezhető.¹³ A feltételezést erősíti, hogy bár a *Confessio* végén Rákóczi állást foglal a műveiben bírált janzenista tételek ellen,¹⁴ valójában megvédi eredeti álláspontját, és egy esetleges teológiai vitában győzelmet remél. Az állásfoglalás mintegy előrevetíti az 1721–1723 között írt meditációkat, melyekben a spirituális,

⁸ *Test.*, 490–491; HOPP Lajos, Egy keresztény fejedelem fohászai, *Irodalomtörténeti Közlemények* 94 (1990), 613–628.

⁹ „Arguebar enim a quibusdam censoribus Soliloquiorum meorum pro diebus Adventus tui ante biennium conscriptorum, quod ambulem super me; et propterea finitis quadragesimalibus meditationibus, quas durante censura conscripseram, seposui calamum, et solummodo in lectionibus librorum spiritualium carpebam alimoniam.” *Med.*, 11. A cenzorok említése később többször ismétlődik, így pl.: „censor meus”, *Med.*, 136; „argutus censor”, *Med.*, 177, „rigidus censor”, *Med.*, 208. Vö. ZOLNAI Béla, *A janzenista Rákóczi*, Szeged, Városi Ny. és Könyvkiadó Rt., 1927, 17.

¹⁰ VIZKELETY, i. m., 206.

¹¹ „Deest mihi librorum copia, desunt consiliarii, consultores aut directores;” *Med.*, 12.

¹² A Leviták könyve 5. fejezetéről elmélkedve gondolatai leírásának vagy elhallgatásának problémáját a cenzúra eltérő elvárásaival hangsúlyozza Rákóczi: „Si subicerem cogitationes meas, credi posset nefario ausu sanctas et pias caeremonias Ecclesiae me reprobare velle, sed si elocutus fuero mentem meam, quot censores, quot condemnatores reperiam?” *Med.*, 201.

¹³ ZOLNAI Béla, Rákóczi, az író, in *Rákóczi Emlékkönyv halálának kétszáz éves fordulójára*, I, szerk. LUKINICH Imre, Budapest, Franklin Társulat, 1935, 289–324., itt: 304. Zolnai szerint a *Meditationes super Genesim* „[k]ielégületlen és közlésre vágyó lelkiállapotból született meg”. ZOLNAI, *Rákóczi*, 188.

¹⁴ „sed sufficit mihi nosse te, Domine, cor meum, quod condemnatas Jansenii propositiones detestatur,” *CP*, 379.

morális és aszketikus szándék mellé új elemként a teológiai, bibliamagyarázó indíték társul.¹⁵

A meditációk születésének lélektani összetevői között első helyen áll a külső körülmények kedvezőtlen alakulása nyomán keletkezett válság. A meditációk alaphelyzetét tekintve nem nehéz felismerni a párhuzamot Rákóczi elmékedései és a manierista vallásos elmélkedő próza kiemelkedő művelője, Ecsedi Báthory István meditációi között.¹⁶ Mindkettejükénél jelen van egyfelől a vezető politikai tisztség, befolyás, tekintély, irányító szerepre való predesztináltság, másfelől a kényszerű visszavonulás a nyilvánosságtól, megfosztottság a közéleti szereplés, az eredeti cél megvalósításának lehetőségétől. Ahogy Báthory meditációi az egyéni meghasonlás, az egység, az ép állapot megszűnésének, széttöredezettségének, a racionális elme és a misztikus beállítottság kettősségének a kifejezői,¹⁷ ugyanúgy Rákóczi elmékedései is a kivételes humanista intellektus Róma és Port Royal közti vergődéséből, kielégületlen, közlésre vágyó lelkiállapotból és az adott történelmi időszak tragikumának, a törökországi tartózkodás reménytelenségének felismeréséből születtek. A két író meditációs alaphelyzetének különbsége elsősorban az, hogy a válság Báthory meditációiban az író belső, lelki-pszichikai habitusában, Rákóczinál viszont a külső (politikai, egyházi) viszonyok és az író között feszül. Az 1720-as év fordulatot jelentett nemcsak a száműzetés történetében, hanem Rákóczi belső értékrendszerében és célkitűzéseiben is: politikai terveiről le kellett mondania, s azokat ártértékelve vallási téren igyekezett megvalósítani elképzeléseit. A vallási érdeklődés fokozódása azonban nem gátolta a foglalkozást aktuális politikai kérdésekkel. A hazája és népe érdekében tett meg-megújuló próbálkozásokat ettől kezdve fokozott mértékben vallási motívumokkal táplálta;¹⁸ az ezután írt levelei egy részében több elmélkedő rész található.

A külső inspirációk között kiemelt helyet foglal el a Grosbois-ból hozott kettős ösztönzés: egyrészt az aszketikus életmód folytatása, másrészt könyvtára, benne a korszerű teológiai, exegetikai, meditációs irodalom janzenista szellemű műveivel. Grosbois-i kapcsolatait Rákóczi Törökországban is ápolta, a kamalduliak közé tartozónak érezte magát, ugyanakkor spirituális beállítottsága az ott megismert viták révén kissé elbizonytalanodott, vallási érdeklődése meghatározott

¹⁵ ZOLNAI, *Rákóczi*, 187. Vö. ZOLNAI Béla, *A janzenizmus kutatása Közép-Európában*, Kolozsvár, Minerva, 1944, 164.

¹⁶ *Ecsedi Báthory István meditációi*, s. a. r. ERDEI Klára és KEVEHÁZI Katalin, Budapest – Szeged, MTAK, 1984. Vö. ERDEI Klára, *Ecsedi Báthory István meditációi és európai hátterük, Irodalomtörténeti Közlemények* 84 (1980), 55–69; Uő, *Modellfejlődés Ecsedi Báthory István prózájában, Irodalomtörténeti Közlemények* 86 (1982), 620–626.

¹⁷ KOMLOVSZKI Tibor, *Rimay költészete és Ecsedi Báthory István*, in *Hagyomány és ismeretközlés*, szerk. KOVÁCS Anna, Salgótarján, Nógrád Megyei Múzeumok Igazgatósága, 1988, 26–36, itt: 27–28.

¹⁸ VIZKELETY, *i. m.*, 204.

irányba terelődött.¹⁹ A morális kérdések iránti fogékonyság, a meditatív hajlam kibontakozásának, megerősödésének belső indítékai Rákóczinál lényegében azonosak minden magányos és bensőleg vallásos ember motivációival: a szubjektív megnyilatkozás vágya, a belső imádság, lelki elmélkedés gyakorlásának és az abból való erőt merítésnek az igénye.

Az 1721–1723 közötti időszak rodostói eseményei csupán a háttérrel adják a meditációkhoz. Csak utalásszerűen emlékezik meg Rákóczi a Második törvénykönyvről elmélkedve saját születésnapjáról,²⁰ a *Meditationes Anni 1723.* első elmélkedésében betegségeiről,²¹ felesége haláláról is csupán annak első évfordulóján szól röviden.²² Ezeken kívül a meditációk semmiféle utalást nem tartalmaznak a napi eseményekre. Ez egyrészt érthető a műfaj kötöttségeiből, másrészt jelzi Rákóczi törekvését, amellyel tudatosan igyekezett kizárni elmélkedéseiből a napi történeteket. Az 1721–1723 közötti időszakot a negatív események egész sorozata jellemzi: a száműzöttek közötti bizalmatlanság és személyi ellentétek növekedése, a pestis és az általa okozott bizonytalanság, a Franciaországból visszatért török követ küldetésének eredménytelensége, a tartásdíjak csökkentése a Porta részéről, a Rákóczinak súlyos anyagi veszteséget okozó Brenner Domokos öngyilkossága, a fejedelemasszony halála, Dubois bíboros és Bonnac márkiz elzárkózása Rákóczi támogatása elől, a Habsburg-ház leányági örökösödésének elfogadása a magyar rendek részéről.²³ Mindezek következtében Rákócziban fokozatosan nőtt a rezignáció; az 1723 elején írt egyik levelében megfogalmazta saját politikai halálának gondolatát.²⁴

¹⁹ ZOLNAI, *A janzenista Rákóczi, i. m.*, 5–10.

²⁰ „Appropinquat enim non post multos hos dies adjuvante et conservante te complendus annus 46^{us} peregrinationis meæ super terram.” *Med.*, 357. Rákóczi 1722. március 27-én töltötte be 46. életévét. Ezt az elmélkedést néhány nappal 46. születésnapja előtt írta.

²¹ „Sed prætereo, o vita animæ meæ, Deus, considerare ista, quæ hanc miseram vermium escam, hoc corpus semper moriens, semper tamen in me vivens concernunt, in quantum vivendo moritur, sed in quantum animæ meæ lan[g]uores, infirmitates et tædia producit; et quam sæpe produxerit hoc præterito anno, jam tibi, Domine, confessus sum,” *Med.*, 403.

²² „Annualis vitæ meæ circulus reducit diem, quæ mihi tristitiam et dolorem causaverat, sed tunc, quando dimidium mei ex hac mortali vita evocasti, Domine, ego ignoravi, nec nisi quarto postmodum mense, quod factum fuit, rescivi.” *Med.*, 411. Rákóczi felesége 1722. február 18-én halt meg Párizsban.

²³ KÖPECZI, *A bujdosó*, 345–370.

²⁴ II. Rákóczi Ferenc válogatott levelei, szerk. KÖPECZI Béla, Budapest, Bibliotheca Kiadó, 1958, 314.

Tartalom, szerkezet

A két elmélkedéssorozat tartalma és szerkezete egyaránt jelentősen különbözik egymástól. Mindkettőben vannak visszatérő témák, ismétlődő gondolatok, ezek azonban a különböző szövegösszefüggésekben más-más módon jelennek meg. A meditációk és Rákóczi más művei között ugyancsak számos tartalmi párhuzam található. Az elmélkedések témaválasztását nagyjából ágostoni, janzenista előképek, kisebbrészt jezsuita minták határozták meg, ezekhez a 17–18. század fordulójának néhány további spirituális áramlata kapcsolódott.

A szentírási *Meditationes* témái az Ószövetség első öt könyvében leírt események: a teremtéstörténet, az emberiség őstörténete, a zsidó nép ősatyáinak kiválasztása és vezetése, Izrael elnyomása Egyiptomban és Mózes ifjúsága; Mózes meghívása és első csodái; kivonulás Egyiptomból; menekülés a Vörös-tengeren át; vándorlás a Sinai-hegyhez; szövetségekötés és törvényadás a Sinai-hegynél; Izrael sivatagi vándorlása Kánaán határáig; Mózes búcsúbeszéde és halála. Rákóczi könyvenként, azon belül fejezetenként medítál, végig hűen követi a bibliai elbeszélést, s csupán néhány alkalommal von össze két-hat fejezetet egy elmélkedésbe. Az összevonásokat a bibliai fejezetek szoros tartalmi kapcsolata, az események folyamatossága indokolja. Az összevonások száma könyvenként egy, kettő vagy három; a legtöbb, öt összevonás a Kivonulás könyvéről írt elmélkedésekben található. A Teremtés könyvéről 48, a Kivonulás könyvéről 27, a Leviták könyvéről 22, a Számok könyvéről 35, a Második törvénykönyvről 30, az öt könyvről összesen tehát 162 elmélkedést írt. Az elmélkedések terjedelme változatos, ezt a bibliai fejezetek hosszúsága és a mondanivaló bősége együttesen határozza meg.

A Teremtés könyvéhez fűzött elmélkedések elé Rákóczi bevezetőt írt, melyben röviden elmondja műve keletkezési körülményeit, megírásának belső indítékait. Az elmélkedések elején és végén rendszerint rövid elmélkedő imádságok, aspirációk, könyörgések állnak, amelyek magában a szövegben is gyakran előfordulnak. Rákóczi először általában összefoglalja a bibliai történetet, ezt követi a szentírási szöveghez kapcsolódó magyarázat, reflexió. Az elmélkedések meghatározó eleme az Ó- és Újszövetség közti tipológiai egyezések, üdvtörténeti előképek és párhuzamok keresése. Az előképek felsorakoztatása és magyarázata nem csupán a bibliai szöveg melletti másik legfontosabb tárgya az elmélkedéseknek, hanem meghatározó módszere is. A kommentárokból Rákóczi kifejti nézeteit különféle vallási, teológiai és erkölcsi kérdésekről. A bibliai szöveget és annak magyarázatát többször önmagára vonatkoztatja, az előképeket időnként kapcsolatba hozza az egyház történetének eseményeivel és a saját korával.

A Teremtés könyvéről medítálva Ádám teremtése kapcsán a kiválasztottak, elhivatottak és kárhozatra ítélték problémájával foglalkozik, ami a további elmélkedésekben is vissza-visszatér. A bűnbeesés története nyomán az ember szabad akaratáról és nyomorúságáról elmélkedik. Káin és Ábel történetéről szólva a

testi és a lelki ember különbségére, a földi élet zárandoklét jellegére irányítja a figyelmet. Noé Krisztus, a vízözön a világ megtisztulásának, újjászületésének az előképe. Ábrahám, Izsák és Jákob is Krisztus-előképek. Ábrahám vándorlása kapcsán az üdvösségre törekvő ember útját, a világi élet veszélyeit tárgyalja. József és testvéreinek történetéről szólva az isteni előrelátás, az eleve elrendelés, a szabad akarat és kegyelem problémáját, valamint az ó- és újszövetségi törvény különbségét magyarázza, ezekre a témákra később is többször visszatér.

A Kivonulás könyvéből a zsidó nép Egyiptomból való szabadulását Rákóczi szimbolikusan értelmezi: a zsidók elnyomtatása az ördög fogságában élő, lelki-leg nem növekvő ember állapotát, szabadulása az emberi nemnek a bűn szolgai állapotából, illetve a földi élet zárandokságából való megszabadulását jelképezi. A kivonulásnak ez a második értelme egyben az egyház zárandoklatát példázza. A történet számos részletében Isten előrelátását fedezi fel. Mózes is Krisztus-előkép, de egyben jelen van benne az ember eredendő törékenysége: egyszerre alázatos és megfontolatlan, hívő és kételkedő. Az Egyiptomban elszenvedett csapásokat Isten jogos büntetéseként értelmezi. A kivonulás éjszakája Krisztus feltámadása éjszakájának az előképe. A pusztai vándorlás kapcsán megismétli az emberi élet zárandoklat jellegének gondolatát. A tízparancsolatról és a szövetség könyvéről szólva először a természeti vagy morális törvények, az istentiszteleti törvények és a szeretet legfőbb törvényének különbségét részletezi, majd az ember üdvözüléséhez, Istennel való egyesüléséhez szükséges dolgokat világítja meg. A szentélyre, az Áron és fiai fölszentelésére, valamint az áldozatokra vonatkozó előírások, továbbá az aranyborjú története és az Istennel kötött szövetség megújítása a tipologikus értelmezések egész sorozatára ad lehetőséget.

A Leviták könyvére térve az áldozatok leírása kapcsán először az ószövetségi áldozat eredetéről és szükségességéről, majd Krisztus és az egyház áldozatáról medítál. A közösségi áldozatról írva a bevezetőben némileg eltér a fejezet témájától, és a lelki békéről, annak feltételeiről elmélkedik. Az engesztelő áldozatok kapcsán jogosnak ítéli a vezeklést a tudatlanság állapotában elkövetett bűnökért, mondván: a tudatlanság miatt már sokan jutottak a pokolba, s itt az eretnekekre utal. Állást foglal az isteni igazságszolgáltatás kérdésében, amely szerint nem nélkülözi a könyörületességet. Kora emberének legnagyobb bűne az istentagadás, melynek oka az, hogy az ember nem ismeri Istent. Az áldozatot bemutató papok közbenjárók Isten felé, akik Krisztus karakterét hordozzák. A tiszta és tisztátalan állatok, illetve dolgok megkülönböztetéséhez fordulva bevallja saját tudatlanságát, s hogy ezt a fejezetet nem érti. Részletesen fejtegeti a tisztaság és a tisztátalanság problémáját, amit összekapcsol a bűn és a bűntől való megtisztulás, a bűnbánat kérdésével. A szemet szemért, fogat fogért törvényével szemben a szeretet törvényének magasabbrendűségét hangsúlyozza.

A Számok könyve kettős értelmet hordoz: betű szerinti értelemben Isten népe kormányzásának rendjét, lelki értelemben az egyház megszületését jelenti. A nép számbavétele és a táborozás rendje a küzdő egyházat reprezentálja,

a törzsek fejei a tizenkét apostol előképe. A különféle törvényekben Isten hatalmának kinyilvánítását látja. A leviták felszenteléséről írva elsősorban a papi tisztség újszövetségi jelentése foglalkoztatja. A zsidók húsvétja nyomán a régi ember – új teremtmény, illetve a húsvét folyamatos ünneplésének gondolatát idézi fel. A népek vezetésére rendelt fejedelmek elé a Mirjam gyógyulásáért Istenhez könyörgő Mózes alázatosságát állítja példaképül. Nekik szóló példa a hírszerzők előreküldése is Kánaánba Isten rendelésére. A történet kapcsán a reményét veszített és az Isten akaratától elforduló ember állapotáról elmélkedik. A nép Mózes és Áron elleni lázadásának párhuzamát az eretnekségben találja meg, majd a régi és az új ember megtisztulásának különbségét elemzi. Bálám története alkalmat ad a bálványimádás és az Isten szavát prédikáló, de a saját akaratukat követő hamis próféták elítélésére. Az uralkodói tisztség betöltéséről elmélkedve kifejti: jogos a vér szerinti öröklődés, de az alkalmasság is fontos. Isten hatalmát és lelki tanácsát is figyelembe kell venni a vezetők megválasztásánál. Mózes rendelkezései a zsákmány elosztásánál példaként állhatnak a fejedelmek előtt. Az utolsó elmélkedésben visszatér a küzdő egyház gondolatához: a küzdő egyház feje lelki tekintetben a pápa, világi értelemben Isten igazságosságának kardját a királyok és hercegek hordozzák.

A Második törvénykönyvet Rákóczi tartalmi szempontból két részre osztja: az első a már ismert törvényeket ismétli meg, a második Mózes halálát beszéli el. Az első részt szerinte Mózes, a másodikat József vagy Eliezer írta. Többször utal az ismétlésekre. A törvények megismétlésének okát kutatva a törvény kettős értelmére figyelmeztet: 1. közvetlenül Istentől jegyezték le, 2. a törvényhozó a népre hagyta azokat. Ezt a kettősséget a születendő egyház állapotához, Krisztus tettei közvetlen tanúinak és az evangéliumok által tanítottak együttes jelenlétéhez hasonlítja. A vezetők kiválasztásáról elmélkedve a bölcsesség, tudás és igazságosság mellett a nép szeretetét hangsúlyozza, és tanulságul állítja a fejedelmek elé. Mózes erényei révén minden fejedelemnek és hadvezérnek példaképe. Mózesnek a Jordánon való átkelésre vonatkozó kérésével Krisztus utolsó szavait állítja szembe: Mózes kérése nem volt összhangban Isten rendelkezésével, Krisztus viszont az ember akaratának Isten akaratához való igazítására tanít. Az első törvényt a Szentlélek írja a hívők szívébe, míg a második a leírt, kinyilatkoztatott törvény, mint a Második törvénykönyv és az Újszövetség. Mózes csak leírta a törvényt, de a megértés lelkét nem tudta átadni, ezért volt szükség Krisztus eljövetelére. A legfontosabb törvény Isten szeretete, s Rákóczi összeveti egymással az ószövetségi törvény és az Újszövetség kétféle szeretetét. Az ígéret (azaz az egyház) földjére való bejutás legfontosabb feltételei emlékeznünk a hosszú zarándoklatra és Isten irgalmára, pontosan betartani a törvényt, és alázatosságban törekedni a szív tisztaságára.

A törvényekről szólva először a megromlott környezet hatásáról és a hamis próféták szerepéről elmélkedik. A törvényeket eltérő részletességgel magyarázza, miközben jelzi, többet közülük nem tud értelmezni. Többször panaszodik saját

langyosságára, érzéketlenségére, tudatlanságára. Foglalkozik a bűnbánat szentségével, a lelki és a világi hatalom kettősségével, s megkülönbözteti egymástól a hamis prófétákat és az eretnekeket. A hadakozásról elmélkedve az egyház és a hadseregek két zászlójának képét rajzolja meg, amelyek mögé minden ember felsorakozik.²⁵ Megismétli a természeti és a lelki törvény kettősségének gondolatát. A más népek befogadására vonatkozó törvényről szólva saját példáját említi: a keresztény fejedelmek helyett a töröknél talált menedéket. Akik ezzel rosszat akartak tenni neki, lelki értelemben jót cselekedtek vele, mert így közelebb került Istenhez. A választott nép szétszórátása kapcsán kijelenti, a keresztény népek hitehagyása nem csekélyebb, mint a zsidó népé.

A *Meditationes Anni 1723.* című sorozat két nagy részből áll. Az első rész huszonhat, a második rész külön címmel ellátva, újra kezdődő sorszámozással tizenhárom szöveget tartalmaz. Az első rész öt nagyobb tematikus egységre tagolódik. A bevezető egységben (1–6. elmélkedés) Rákóczi különböző témákkal, a lelki élet szükségességével, az ember feladatával, az elmélkedés céljával, test és lélek kapcsolatával, a magánnyal és felesége halálával foglalkozik. A második egységben (7–11. elmélkedés) Isten rendeléséről és az ember szabad akaratáról, a harmadikban (12–17. elmélkedés) az új teremtésről, a negyedikben (18–24. elmélkedés) az isteni előrelátásról medítál. Az első részt lezáró, ötödik egység (25–26. elmélkedés) tartalmilag az új teremtésről szóló szövegekhez kapcsolódik. A 26. elmélkedés elején önmagát értelmezve Rákóczi kijelenti, egész élete feladatának azt tekintette, hogy eljusson Istenhez.²⁶ A második rész meditációinak központi témája a régi ember, ez a rész mintegy az új teremtést tárgyaló korábbi egység folytatásának tekinthető.

A tematikus egységek laza gondolati kapcsolatban állnak, egy egységen belül a szövegek szorosabban épülnek egymásra. A szövegek felépítése az egész sorozatban azonos: a témát megjelölő cím után rendszerint bevezető fohász, dicsőítés, ritkábban a korábban mondottak összefoglalása található. Ezt követi a téma részletes kifejtése bibliai és más idézetekre támaszkodva, majd többnyire személyes hangú, Rákóczi saját helyzetére utaló, az elmondottak tanulságát összegző könyörgés vagy buzdítás zárja az elmélkedést. Ezek a szövegek általában összefogottabbak, s egyben elvontabbak, mint az ószövetségi meditációk. Rákóczi itt nagyobb teret enged a janzenizmustól eltérő (misztikus) vagy azzal éppen szembenálló (jesuita) spirituális áramlatok hatásának. A tipologikus

²⁵ „Unde duo vexilla erecta video, sub quibus congregatur omnis hominum multitudo in uno castrorum aut, potius dicam, vexillorum crucis signum pictum video, in altero castrorum vexillum respicio, quod diversissimos colores repræsentat et secundum situm sequentium illud vexillum colores mutat et sic oculos attrahit ad aspiciendum, figit ad intuentium, denique allicit ad sequendum.” *Med.*, 375.

²⁶ „Credidi igitur hactenus plerumque curiositatis esse inquirere, quid erit, cum pervenero ad te, officii autem mei esse tota vita mea laborare, ut perveniam ad te.” *Med.*, 466.

magyarázatok csaknem teljesen a háttérbe szorulnak, s legfeljebb egy-egy téma alkalmoszerű megvilágítását szolgálják. Így például az olyan téma kezelését, mint a régi ember – új ember szembeállítás, amely végső soron ugyancsak az előképek tanában gyökerezik,²⁷ nem a tipológia, hanem új vallási, erkölcsi meggondolások egész sorozatának egymásba kapcsolása határozza meg. A meditációk nem egy adott bibliai szöveghez kapcsolódnak, hanem a kiválasztott témákat a katolikus teológia keretein belül, a krisztusi szeretet, egyház és erkölcs középpontba állításával az újszövetségi emberkép alapján, szabadon fejtik ki.

A sorozat kozmikus képpel indul: a bevezető elmélkedés a teremtett világ rendjét párhuzamba állítja a lelki élet törvényszerűen változó évszakaival. Az ember feladata a földön a munka és a szolgálat. A leghasznosabb elmélkedés az ember saját lelkiismeretének vizsgálata. A magány segít abban, hogy távolabbra tekinthessen a földi élet napi föladatainál. Test és lélek összecsáttsága gyönyörűség annak, aki tisztán természeti módon él, de kényszer annak, akinek a lelke Istenért él. Felesége halálának első évfordulóján arról elmélkedik, hogy a halandó utáni vágyat szükségképpen követi az elvesztés és a fájdalom. Isten rendeléséről és az ember szabad akaratáról szólva ráeszmél, hogy ő is jobban szerette magát Istennél, és kételkedett az isteni előrelátásban. A szabad akarat az Istentől származó legmagasabb méltóság. A bűnbeesett lélek gyógyulásának egyetlen módja az emberi akaratnak Isten akaratához igazítása. Ez nem csupán az akarat egységét, hanem az Istenhez való hűség állapotát is jelenti.

Az első rész harmadik egységében Rákóczi az új teremtés titkáról elmélkedik. Az új teremtés Krisztus szenvedésével, feltámadásával és a Lélek eljövételével kezdődött, s az embernek Krisztus lelkével történő egyesülésében, új teremtménnyé válásában folytatódik. Az új teremtmény Isten misztikus testéhez tartozik. Az új teremtés az emberi természet megújítása a szenvedés elfogadása, a bűnök leleplezése és a lélek testtől való megkülönböztetése révén. Ezután Rákóczi az új teremtmény mennybemeneteléről elmélkedik, ami nem más, mint az értelem felemelkedése Istenhez. Hét elmélkedést szán a providencia témájának. Megkülönbözteti egymástól Isten, illetve Krisztus előrelátását. Az isteni előrelátás a Szentháromság misztériumában, a teremtés, a megváltás és az emberi nem megszentelésében mutatkozik meg a legtökéletesebben. Ezzel szemben egyedül Krisztus előrelátásának köszönhető az ő szenvedésére való emlékezés elrendelése. A szentségeket és az egyház történetét, külső megnyilvánulásait is az előrelátás összefüggésében értelmezi Rákóczi. Az első rész végén az egyháznak új teremtményként való fölfogásával részben visszatér az új teremtés témájához. Ezzel nem csupán ezt a részt zárja le, hanem átvezet a sorozat második részéhez, melyben az új teremtménnyel szembeállított régi ember tulajdonságait tárgyalja.

A régi ember az engedetlenség bűnébe esett Ádám utóda. Fő tulajdonságai az állatiasság, az érzéki gyönyörök, a gazdagság és a hiúság illúzióinak ked-

²⁷ Northrop Frye, *The Great Code. The Bible and Literature*, London, 1982, 131.

velése. Lelke középpontjában a gőg áll, értelmét az érzékek és a benyomások uralják. Elsődleges mozgatója az érzéki benyomás (*conceptio*), a képzelet és az ösztön. A lélek és értelem viszonyát elemezve abból indul ki, hogy a lélek Isten képmása, feladata az emberi test művelése. Az értelmi tevékenység lehetőségei a felfogás, a mérlegelés és a döntés. A lélek minden tevékenysége az értelem tevékenységével áll kapcsolatban. A lélek érzékei az értelem által felfogott és az emlékezetben elraktározott dolgok. A régi ember szenvedései felé fordulva a szenvedést az ártatlanság állapotában az Isten dicsőségéért viselt szenvedélyből származtatja, ami a bűnbeesés következtében a régi ember lelkévé, vággyá, szenvedéssé vált. Minden emberi szenvedés forrása a szenvedély és az áhítozás. A régi ember lelki vakságban él. Ha meg akarja ismerni önmagát, Istent kell megismernie Krisztusban. Ha új emberré akar válni, hozzá kell hasonlóná lennie.

A befejező elmélkedések összefoglalják a régi emberről szóló tudnivalókat, s megvilágítják az idővel, a kegyelemmel, az érzékekkel, a megismeréssel és a szeretettel való visszaélés lehetőségeit. Az idő a keresztény embernek azért adatott meg, hogy benne Isten művén dolgozzon. Az idő nem az ember tulajdona, hanem ajándék. Aki sajátjának tekinti, kárt vall, mert az időről nem lehet számot adni. Az idő Istenért való felhasználásának egyetlen módja a folyamatos imádság, az elmélkedés és a lelki olvasmányok. A kegyelmet a régi ember nem megfelelő módon használja fel. A talentumokat Istenért kell jól kamatoztatni. Az érzékek a legerősebb fegyver, amivel az új embert ellenségei megtámadják. Ezután Rákóczi sorra veszi az érzékeket, és bemutatja, a világ dolgai hogyan kísértik meg azokat. A régi emberrel szemben az új embernek Isten és önmaga megismerésére kell törekednie a hit fényében. Ahogy a szenvedésnek, úgy a szeretetnek is a szenvedély a forrása, amely a bűnbeesés után megromlott. A szeretet természete az egyszerűség. A természet megújítása során a teremtmények szeretete Istenben egyesül, és visszanyeri ártatlanságát. Az új embernek Isten szeretetén át kell tökéletesednie a szív iskolájában.

A két elmélkedéssorozat témáinak egy része nemcsak az elmélkedéseken belül ismétlődik, hanem Rákóczi más műveiben, így mindenekelőtt a *Confessióban* is megtalálható. Így például a bűnbeesésnek a Teremtés könyvéről szóló első és a *Meditationes Anni 1723.* első részének kilencedik elmélkedését egyaránt meghatározó pesszimista felfogása már a *Confessio* első könyvébe illesztett elmélkedéseknek is egyik központi motívuma.²⁸ A providencia, szabad akarat, eleve elrendelés témájának az elmélkedések számos helyén kívül a *Confessióban*, az 1732-ben írt *Testament* bevezetőjében és az *Aspirationes*ben is nagy helyet szentel.²⁹ A földi élet zarándoklat jellege a *Confessio* egyik visszatérő gondolata, s az érzetek (észlelések) szerepét is már ugyanitt elemzi.³⁰ Rákóczi szívku-

²⁸ Vö. ZOLNAI, Rákóczi, az író, i. m., 306.

²⁹ Uo.

³⁰ Vö. KÖPECZI, A bujdosó, 522.

sza, valamint a lélek és test viszonyának kérdése a *Confessio*, az *Aspirationes* és az elmélkedések egyik további közös témája.³¹ Az 1723. év elmélkedéseinek régi ember – új ember motívuma a *Réflexions*-ban a testi ember – lelki ember szembeállításában jelenik meg: az emberről alkotott koncepció mindkét esetben ugyanaz, de a *Réflexions*-ban a gyakorlati, didaktikus cél, az elmélkedésekben önmaga megszentelése határozza meg a téma kezelését.³²

Az ószövetségi *Meditationes* és a *Tractatus de potestate* tartalmi kapcsolatára utal, hogy az utóbbi mű első részében az „igaz értelem” hatalmáról Rákóczi túlnyomórészt a Pentateuchus megfelelő helyei alapján értekezik, a második részben a szeretet hatalmát elemzi. A témakezelés különbségét itt is a kétféle célkitűzés okozza. A két mű további közös témája az uralkodói tisztségről vallott felfogás kifejtése: a demokratikus theokrácia elvének elfogadása Port-Royal hatásának következtében.³³ A *Confessió*val és a *Réflexions*-nal közös vonása az elmélkedéseknek a mértéktartó, de határozott egyházkritika, amely az eretnekek, a kazuisták, a tisztségüknek nem megfelelően tevékenykedő papok és a hitehagyó keresztény népek ellen egyaránt irányul.³⁴ Az elmélkedések két további, a kor spiritualitásának hatását tükröző témájának tekinthető a küzdő, szenvedő és dicsőséges egyház megkülönböztetése, valamint az eucharisziával kapcsolatos fejtegetések az ószövetségi meditációkban.³⁵

Műfaji kontextus

Az 1720-as évek elején keletkezett meditációk szoros műfaji rokonságban állnak Rákóczi két másik vallásos tárgyú művével, a *Confessió*val és az *Aspirationesszel*. A *confessio*, a *soliloquium* és a meditáció műfajának egymásra vonatkoztatását jelzi, hogy a *Confessio* életrajzi ihletettségű elmélkedő részeit Rákóczi ugyanúgy *soliloquiumnak* nevezi, mint az Ószövetség első öt könyvéről való elmélkedéseit, s a *Confessio* műfaji keveredése elősegíti a meditáció létrejöttét, önállósulását.³⁶ Másfelől az ószövetségi elmélkedésekbe gyakran illeszt rövidebb-hosszabb könyörgő, imádságos jellegű részeket, amelyek az *Aspirationesszel* mutatnak szoros

³¹ Vö. HOPP, *Egy keresztény fejedelem, i. m.*, 626–627.

³² Vö. KÖPECZI, *A bujdosó*, 523.

³³ ZOLNAI BÉLA, *A janzenizmus európai útja*, Budapest, Minerva Társulat, 1933, 17.

³⁴ Az isteni törvény és a kazuisták tanításának szembeállításához l.: „Respite in me, Domine, et ne tradas me mihimet ipsi! Consideras enim (1) hujus capitis versum occurrunt mihi quædam, quæ legi tuæ conformia sunt, sed explicationi, usui communi et casuistarum doctrinæ sunt contraria nimis,” *Med.*, 195. Vö. ZOLNAI, *A janzenizmus európai útja, i. m.*, 19; ZOLNAI, *Rákóczi, az író, i. m.*, 312–314.

³⁵ Mivel a kritikai kiadás nem tartalmazza a két meditációgyűjtemény magyar fordítását, az elmélkedések bővebb tartalmi összefoglalóját a könyv függelékében közöljük.

³⁶ REISINGER, *i. m.*, 87–88.

kapcsolatot.³⁷ A rokon vonások ellenére a három vallásos műfaj jól elkülöníthető egymástól és Rákóczi más, világi tárgyú műveinek műfajától. Az erősödő műfaji tudatosságot és az írói tevékenység egységben való felfogását mutatja, hogy például a meditációkkal részben párhuzamosan írt *Tractatus de potestate* első részének 5. fejezetében Ábrahám, Izsák és Jákob zarándok sorsa kapcsán Rákóczi közvetve utal a Teremtés könyvéhez fűzött elmélkedéseire, mondván, ezek a reflexiók lelki természetűek, és más írásokban értekeznek róluk.³⁸ A Kivonulás könyve 19. fejezetéről elmélkedve viszont saját sorsa értelmezése kapcsán a *Confessióra* utal vissza, s jelzi, ott beszámolt erről.³⁹

Rákóczi meditációértelmezésének mintája az augustinusi *soliloquium*, melynek lényege a magányos beszélgetés vagy magánbeszéd, azaz a monológ. Augustinus meditációfelfogásának háttérét a 19. (18.) zsoltár 15. versének („Meditatio cordis mei in conspectu tuo semper”) összekapcsolása adja a megtérés (*conversio*) gondolatával. A bűnvallás, a hit megvallása és a dicsőítés, azaz a *confessio* a meditációban történik. A meditáció az ember Istenhez jutásának, önmaga és ezáltal Isten megismerésének módszere, „aeterna meditari”, az örökkévaló gondolkodó szemlélése, „meditari in Deum”, azaz rágondolás Istenre.⁴⁰ Az augustinusi *Confessiones* XIII. könyvében a teremtéstörténet magyarázata elmélkedő kommentár formájában jelenik meg.

A meditáció elkülönítése a másodlagos, félirodalmi, „irodalom alatti” vallásos műfajok között, illetve egyenrangú kezelése más műfajokkal nem régi keletű. Műfaji sajátosságai állandóan változnak, s az elmélkedés szoros kapcsolatban áll különféle vallási cselekvésformákkal, illetve más műfajokkal. Alapvető jellemzője az értelem és az érzelmek kétirányú, együttes működése, a gondolati és érzelmi elemek bonyolult kölcsönhatása. Szerepe is kettős: egyszerre szubjektív vallomás és objektív tanúságtétel, a kettő ellentéte többnyire dicsőítésben oldódik föl. A tartalom legfontosabb vonatkozási pontjai a személyes érzések, az egyéni áhítat megnyilvánulásai, illetve a teológiai tételek, az intézményesült egyházi tanítás és ezek feszültsége.⁴¹ A meditációban az aszketikus vagy a misztikus jelleg lehet erőteljesebb aszerint, hogy az Istennel való egyesülésre történő előkészületen, az ember feladatain és gyakorlatain, illetve a lélekbeli elzárkózáson, a személyes Isten-keresésen vagy Isten elvárásain van-e a hangsúly. Az ellenté-

³⁷ HOPP, *Egy keresztény fejedelem, i. m.*

³⁸ „haec reflexiones enim spirituales sunt, et de illis in aliis scriptis tractatum est.” *Test.*, 106.

³⁹ „Et heu, tot annorum curriculum quot operibus misericordiae tuæ, quot operibus prævaricationis meæ repletum fuit, demonstrat tibi confessio mea, et connotata sunt in libris illis,” *Med.*, 144.

⁴⁰ Vö. Klára ERDEI, *Auf dem Wege zu sich selbst: Die Meditation im 16. Jahrhundert. Eine funktionsanalytische Gattungsbeschreibung*, Wiesbaden, 1990, 18–23.

⁴¹ *Uo.*, 45–48.

tek kölcsönhatása határozza meg a meditáció szerkezetét és stílusát, melyben a konkrét, didaktikus és az elvont, költői kifejezésformák egymás mellett élnek. A bibliai tipológia mint szimbolikus rendszer jelentősen hozzájárult a műfaj kialakulásához és fejlődéséhez.⁴² A formát tekintve a verses megoldásnál gyakoribb a próza, amely különösen alkalmas a lelki folyamatok és a szembenálló tényezők mozgásának érzékeltetésére. A műfaj első fölvirágzása a középkori előzmények után a reformáció előestéjén ment végbe. Kiteljesedése a 16. század második felére, utolsó évtizedeire tehető. Ebben az összefüggésben a meditáció a késő humanista irodalom reprezentatív műfajaként is értelmezhető.⁴³ A műfaj története azt mutatja, hogy a meditáció többnyire akkor jut jelentős szerephez a vallásos irodalomban, amikor válsághelyzet alakul ki a vallásosság történetében: a korábbi tanítások megkérdőjeleződnek, megújulási törekvések jelentkeznek, s az új elképzelések elfogadása akadályokba ütközik.

Rákóczi meditációfelfogásának újkori előzményei Luther, Kálvin és Loyolai Ignác új, a középkortól lényegesen eltérő meditáció értelmezései. Luther elvetette a bűnbánati elmélkedés bevett formáit, a „contemplatio”-t a „tentatio”-val, Isten kegyelmének a kísértésben való megtapasztalásával helyettesítette, s a bűnnel és bűnbánattal szemben megnövelte a remény és a hit jelentőségét. Kálvin alapjában elvetette a hittartalmak egyéni, írói feldolgozását, a szent szövegek laikus értelmezését, a meditáció kifejezést legfeljebb az „elgondolkodni” világi összefüggésében használta. Loyolai Ignác módosította és új elgondolás alapján rendezte el a hagyományos szerzetesi áhítatformákat, komplex elmélkedési módszert dolgozott ki, s a gyakorlatok középpontjába az önmegismerés helyett az önnevelést, önfegyelmezést állította. A három különböző értelmezés nyomán egymástól jelentősen eltérő meditációs hagyományok alakultak ki, s a 16. században a meditáció az új vallásos magatartás egyik irodalmi formája lett. Központi problémája a hagyományos kereszténység belső megújítása, az üdvösség, illetve a bűn miatti félelem eltávolítása, a kiválasztottságra és a mindennapi életben való megszentelődésre vonatkozó tanítások integrációja. Az elmélkedések legkedveltebb kapcsolódási pontjai a bibliai zsoltárok, az evangéliumok, ezen belül a szenvedéstörténet, valamint a különböző hittételek és a katekizmusok.⁴⁴

A 16. századi meditációirodalom jelzi az újkori meditáció különbségeit a középkori kontemplációval szemben. A középkorban az elmélkedés mindenekelőtt Istenre, az Isten dicsőségét hirdető világ elmélyült vizsgálatára, az isteni észszerűség felismerésére irányult. Benne az elmélkedő testével-lelkével Isten szolgálatába lépett, s eleve tudomásul vette az adott határokat, igazodott a

⁴² Barbara K. LEWALSKI, *Protestant Poetics and the Seventeenth-Century Religious Lyric*, Princeton, Princeton University Press, 1979, 31–145.

⁴³ Tibor KLANICZAY, La poésie méditative, genre représentatif du maniérisme, *Revue de la littérature comparée* 56 (1982), 3, 281–286.

⁴⁴ Vö. ERDEI, *Auf dem Wege*, i. m.

tradícióhoz. Az újkori meditáció gyakran a magára maradt egyén töprengése, valaminek a keresése, amely mögött nyugalanság, feszültség, szorongás, csatlódottság munkál. Többnyire az önvizsgálat áll a középpontban.⁴⁵

A 17. századi meditációirodalom két legfontosabb vonása a felekezeti különbségek háttérbe szorulása, illetve a meditáció laicizálódása, széles körű kiterjedése a világi hívőkre. Megjelenik a műfaj világi változata, a filozófiai, katonai, történeti, politikai tárgyú esszé, amely részben ugyancsak elmélkedés vagy meditáció néven szerepel, mint például Rákóczi *Egy igaz magyarnak hazája dolgai felől való elmélkedésében* (1710).⁴⁶ Új meditációelméletek, értelmezések és technikák születnek, melyek közül a legnagyobb hatást a szaléziánus, a szulpiciánus és az utóbbit részben módosító Jean-Baptiste de La Salle-féle elképzelés gyakorolja. Ezzel párhuzamosan a meditatív lírának és prózának irodalmi igényű változatai jönnek létre. A 17. század húszas, harmincas éveitől kezdve Magyarországon is megnőtt az érdeklődés a személyes vallásosság irodalma, azon belül a meditációs művek iránt.⁴⁷ A meditációk továbbra is döntően biblikus témájúak. Ennek egyik oka, hogy a legkülönbélebb spirituális irányzatok a katekizmus tanulmányozása mellett egyaránt a Szentírás tropológiai exegézisét ajánlották a kreatív meditáció legjobb iskolájaként.⁴⁸ A kvietista, de más felfogás szerint is a kontempláció tökéletesebb formája a vallásos elmélkedésnek, mint a meditáció. Ez utóbbi közönséges alapja a belső életnek, és a szeretet gyakorlása minden olyan igaz számára, aki még nem jutott el a teljes érdeknélküliséghez.⁴⁹

A 17. századi meditációértelmezések közül külön ki kell emelni a Rákóczira nagy hatást gyakorló port-royali lelkiség felfogását az elmélkedésről. A laikus vallásgyakorlatnak szűk kereteket szabó trienti szellemiség meghaladása érdekében Port-Royal urai új típusú spiritualitást képviseltek, melynek a korábbi, elsősorban az érzelmekre és érzékekre építő felfogásokkal szemben fontos összetevője volt az anyanyelvre fordított szentírási szövegekre támaszkodó intellektuális meditáció. E meghatározás szerint a meditáció az Isten törvényein, az evangéliumi igazságokon és a Megváltó szavain való folyamatos elmélkedés a Szentírás, illetve annak spirituális értelmezése alapján. Ehhez különféle segéd-

⁴⁵ KLANICZAY, i. m., 284. Vö. Jean MESNARD et al., *La méditation en prose à la Renaissance*, Paris, Presses de l'École Normale Supérieure, 1990 (Cahiers V. L. Saulnier, 7).

⁴⁶ *Magyar gondolkodók 17. század, vál., szövegmond., jegyz.* TARNÓC Márton, Budapest, Szépirodalmi, 1979 (Magyar Remekírók), 378–383.

⁴⁷ BÁRÓ WESSELÉNYI István, *Az eljegyzett személyeknek paradicsomkertje*, s. a. r. TÓTH Margit. Szeged, JATE, 1990, 1, 29. jegyzet.

⁴⁸ Barbara BAUER, *Jesuitische „ars rhetorica“ im Zeitalter der Glaubenskämpfe*, Frankfurt/M.–Bern–New York, Peter Lang, 1986, 560.

⁴⁹ Fénelont idézi KÖPECZI, *A bujdosó*, 512.

leteket, anyanyelvű bibliafordításokat és kommentárokat készítettek, melyeket a világi olvasók is használhattak.⁵⁰

Egészen más spirituális hagyományból merítenek, de lényegében ehhez hasonló irányba mutatnak Joseph Hall 1612–1634 között írt prózai bibliai meditációi, amelyek egyben a Rákóczi-féle ószövetségi elmélkedések egyik közvetett műfajtörténeti előzményének tekinthetők.⁵¹ Hall a Melanchthon-, Bucer- és Kálvin-féle meditációhagyományt folytatta, de módosította Kálvin exegetikai felfogását, amely szerint a Szentírás spirituális értelmezése azonos a szövegben rejlő morális értelemmel. Ószövetségi elmélkedéseiben Hall a tipologikus szövegértelmezést követi, állást foglal a két szövetség spirituális azonosságával mellett, és tipologikus egyezéseket keres nemcsak a két szövetség, hanem a bibliai események és a korabeli egyház története között is. Művével az angol irodalomban új, valahol az elmélkedés és a bibliakommentár között elhelyezhető műfajt hozott létre, amely szövegértelmezés és spirituális vallomás egyszerre, s amelynek megnevezésére a meditatív kommentár a megfelelő.⁵² Ez a meditációnál pontosabb műfajmegjelölés Rákóczi 1721–1722-ben írt elmélkedő szövegeire fenntartás nélkül alkalmazható. A kapcsolat jelzi az angliai protestáns devóció és a port-royali lelkiség párhuzamosságát, egyben utal Rákóczi vallásosságának szoros kötődésére a 17. századi európai spirituális áramlatokhoz.

A *Meditationes Anni 1723.* szövegeiben Rákóczi az elmélkedés műfaján belül egy másik formát választott. Ezeket nem *soliloquium*nak, hanem egyszerűen meditációknak nevezi. A 16–18. században különösen kedvelt meditációs témákat dolgoz fel, ezek egy része mögött a kor sokat vitatott teológiai tételei állnak. A műfaj általános kíváncsiságának megfelelően azonban nem a vitát hangsúlyozza, hanem a morális, didaktikus értelmezés, az Istenhez vezető út helyenként már-már misztikus keresése foglalkoztatja. Így például az első rész 13. elmélkedésében kifejti, nem kíván részt venni a szubsztanciával, azaz a fel-

⁵⁰ Bernard CHÉDOZEAU, Les grandes étapes de la publication de la Bible catholique en français, in *Le Grand Siècle et la Bible*, sous la direction de Jean-Robert ARMOGATHE, Paris, Beauchesne, 1989, 341–360, itt: 349–352.

⁵¹ Joseph HALL, *Contemplations upon the historie of the Old Testament*, the seventh volume, in two bookes, London, printed by I. Haviland for Nath. Butter, 1623.

⁵² Richard A. McCABE, *Joseph Hall. A Study in Satire and Meditation*, Oxford, Clarendon Press, 1982, 241. Vö. P. M. BECHTEL, *The devotional works of Joseph Hall*, Ann Arbor, 1965; Frank Livingstone HUNTLEY, *Bishop Joseph Hall and protestant meditation in seventeenth-century England. A study with the texts of The art of Divine Meditation (1606) and Occasional Meditations (1633)*, Binghamton, New York, Center for Medieval & Early Renaissance Studies, 1981. A 17. századi protestáns prédikációirodalomban a tipologikus módszert követte például Jan Amos Comenius és Valerius Herberger. Volker MEIB, Sprichwort und Predigt im Barock. Zu einem Erbauungsbuch Valerius Herbergers, *Zeitschrift für Volkskunde* 62 (1966), 209–234, itt: 213.

támadt test láthatóságával és kézzelfoghatóságával kapcsolatos vitákban, mert ő hiszi az egyház ezzel kapcsolatos tanítását.⁵³

Források

Rákóczi a Biblia kivételével egyáltalán nem nevezi meg forrásait. Ez érthető, mivel nem elsősorban tudományos, hanem lelki jellegű művet írt, melyhez nem volt szüksége skolasztikus módszerű hivatkozásokra. Forrásait és forráshasználatát egyaránt elsődleges spirituális célkitűzése, az ágostoni út követése határozta meg. A források két nagy csoportra, a tudományos igényű teológiai, exegetikai művekre és a vallásos, elmélkedő, aszketikus kiadványokra oszthatók. A két csoport a kor gyakorlatának megfelelően nem különíthető el élesen egymástól, és igen gyakran egyetlen művön belül is megfigyelhető a kétféle cél keveredése. Rákóczi forráshasználatát az adott keretek között mindenekelőtt nagymértékű szabadság jellemzi, melynek következtében szó szerint csak ritkán idéz, s a felhasznált művek többsége inkább csak háttérként, a grosbois-i és rodostói olvasmányok inspiratív hatásaként van jelen az elmélkedésekben. Az ószövetségi *Meditationes* és a *Meditationes Anni* 1723. forrásanyaga jelentősen eltér egymástól, ezért a két mű forrásait külön-külön célszerű megvizsgálni.

A *Meditationes [...] super Scripturam Sacram* elsődleges forrása a Biblia. Az elmélkedések szövegében Rákóczi többé-kevésbé rendszeresen jelzi, hogy az adott fejezetnek melyik verséhez fűzi gondolatait. Az adott bibliai fejezeten kívül külön jelölés nélkül többször hivatkozik ugyanannak a könyvnek más fejezeteire, továbbá más ószövetségi könyvekre, így elsősorban a Zsoltárok könyvére, valamint az Újszövetségre, mindenekelőtt az evangéliumokra és a páli levelekre.

A következő kérdés az, hogy milyen Bibliát használt az elmélkedésekhez? Zolnai Béla nyomán Köpeczi Béla megállapította, hogy az elsőrendű forrás a janzenista Louis Isaac Lemaître de Sacy kommentált bibliafordítása volt.⁵⁴ A szövegösszevetés kimutatta, hogy Rákóczi messzemenően támaszkodott ennek a munkának nem csupán a fordítás, hanem a kommentár részére is, ezért érdemes azt részletesebben megvizsgálni.

A kérdés, hogy miért éppen Lemaître de Sacy bibliafordítását választotta elmélkedései vezérfonalául, szorosan összefügg azzal a másik két kérdéssel, hogy az elmélkedések tárgyául miért a Bibliát, azon belül az Ószövetség első öt könyvét, illetve miért az írásértelmező meditáció sajátos formáját választotta? A tudományos igényű szentírás-magyarázat műfajával már ifjúkorában kap-

⁵³ *Med.*, 430–433.

⁵⁴ ZOLNAI Béla, II. *Rákóczi Ferenc könyvtára*, Budapest, Királyi Magyar Egyetemi Nyomda, 1926, 25, 73. sz. KÖPECZI, *A bujdosó*, 505. L. „A rodostói könyvtár új rekonstrukciós kísérlete” című fejezetet, *Könyvjegyzék* (a továbbiakban: *Könyvjegyzék*), 2. és 77. sz.

csolatba került; sárospataki (vagy szerencsi) könyvtára 1701-ben két, egy 16. és egy 17. századi bibliakommentárt is tartalmazott.⁵⁵ A Grosbois-ban közelebbről megismert port-royali álláspont szerint a Szentírás rendszeres olvasása kötelessége a világi hívőknek is. Augustinus nyomán Lemaître de Sacy és társai azt a nézetet képviselték, hogy a liturgikus cselekményen belül a Szentírás magányos olvasása a szentáldozás előtt jó lehetőség a részvételre Krisztus áldozatában.⁵⁶ A lelkipásztori célkitűzés mellett Lemaître de Sacy kommentált bibliafordításának másik motivációja apologetikus jellegű: a Teremtés könyvének előszava utal a szabadgondolkodókra, akik támadják a Szentírás tekintélyét.⁵⁷ A fordítást elsősorban ezek ellen készítette.

Az első öt ószövetségi könyv melletti döntés megvilágításához érdemes felidézni, hogy a 16. századi előzmények után a 17. században kibontakozó racionalista, humanista és filológiai bibliakritika támadásainak és az ennek nyomán kerekedett vita középpontjában a mózesi iratok, azaz az első öt ószövetségi könyv, a Pentateuchus hitelességének kérdése állt.⁵⁸ Az újonnan felfedezett tárgyi, kronológiai és egyéb ellentmondások ráirányították a figyelmet a Pentateuchus szerzőségének és keletkezésének problémájára. A kérdés különösen a Szentírás sugalmazottságának, az isteni kinyilatkoztatásban feltételezett egységes elképzelés szempontjából volt fontos, ami szorosan összefüggött az isteni előrelátás, a providencia akkor egyik legtöbbet vitatott problémájával.⁵⁹ A történeti-kritikai bibliakutatás csak lassan tisztázta, hogy a Pentateuchus keletkezése több évszázadot átfogó, komplex irodalmi, történeti folyamat, s a teremtés és kivonulás történetei a Pentateuchusban elsősorban jogi összefüggésben helyez-

⁵⁵ Hieronymus LAURETUS (Jerónimo LLORET), *Sylva Allegoriarum totius Sacrae Scripturae mysticos eius sensus, et magna etiam ex parte literales complectens*, [...], 2 tom. Venetiis, Bindonus, 1575. Jacobus TIRINUS, *Commentarius in Vetus et Novum Testamentum*, I–III, Antwerpen, Nutius, 1632. Vö. *Magyarországi magánkönyvtárak*, II, 1588–1721, s. a. r. FARKAS GÁBOR, VARGA ANDRÁS, KATONA Tünde, LATZKOVITS Miklós. Szeged, Scriptum, 1992, 155, nr. 6, 40.

⁵⁶ CHÉDOZEAU, i. m., 348; F. Ellen WEAVER-LAPORTE, *The Bible and Port-Royal, Cîteaux* 41 (1990), 1–2, 66–100.

⁵⁷ *La Genèse traduite en français avec l'explication du sens littéral et du sens spirituel*, tome 1, Paris, Lambert ROULLAND, 1682, Préface, partie I, partie III. Vö. Geneviève DELASSAULT, *Le Maître de Sacy et son temps*, Paris, Nizet, 1957, 165–166. A fordítás modern kiadása, az eredeti előszavak és kommentárok nélkül: *La Bible*, traduction de Louis-Isaac LEMAÎTRE DE SACY, préface et textes d'introduction établis par Philippe SELIER, Paris, Robert Laffont, 1990.

⁵⁸ Rolf SCHÄFER, *Die Bibelauslegung in der Geschichte der Kirche*, Gütersloh, Mohn, 1980, 115–118. Hans-Joachim KRAUS, *Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des Alten Testaments*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1982, 80–97.

⁵⁹ Jacques GRES-GAYER, *Un théologien gallican et l'Écriture Sainte. Le „Projet biblique” de Louis Ellies Du Pin (1657–1719)*, in *Le Grand Siècle et la Bible*, i. m., 255–275, itt: 263.

kednek el.⁶⁰ A patrisztikus hagyományok alapján az Ószövetség első öt könyvét a középkorban végig egységként kezelték, a 16. századtól kezdve azonban a Pentateuchus-kommentárok sűrűsödése is jelzi a problémát.⁶¹ Az ún. szamariánus Pentateuchus kéziratának felfedezése (1616) és kiadása (1632) ugyancsak hozzájárult az exegetikai viták kiéleződéséhez.⁶²

A 17. századi Pentateuchus-kommentárok közül ebben az összefüggésben külön ki kell emelni a Janseniusét (1641).⁶³ Jansenius, aki egyébként az *Augustinus*ban is tárgyalja ezt a kérdést, a könyv bevezetőjében elmondja, hogy a foglalkozás a mózesi könyvekkel „különösen hasznos a hit tekintetében”. Felhívja a figyelmet a bibliai könyvekben lévő „elrejtett” értelmű dolgokra, amelyeket kétféleképpen lehet megközelíteni: 1. a „sensus litteralis” segítségével, amihez a betű szerinti és a történeti értelmezés tartozik, 2. az allegorikus jelentés keresésével az emberi gondolkodás bevonása révén. Jansenius könyvenként rövid bevezetőt ad, majd fejezetenként, azon belül a versek jelzésével közli hivatkozásokkal alátámasztott kommentárjait és a kommentár műfaján túlmenő, elmélkedésszerű megjegyzéseit. Különbféle kiindulású Pentateuchus-kommentárok a 18. század első felében is megjelennek.⁶⁴ Az öt könyv a hagyományos exegézis és apologetika bírálata keretében Voltaire figyelmét külön is magára vonta.⁶⁵ Ezt követően a történetikritikai szövegértelmezés térhódítása lassan kiszorította a kommentárokból az öt könyv együttes kezelését, a meditációirodalomban azonban ez az eljárás a 20. századot is megérte.⁶⁶ Mindezek alapján biztosra vehető, hogy Rákóczi tudott

⁶⁰ Peter WEIMAR, *Untersuchungen zur Redaktionsgeschichte des Pentateuch*, Berlin–New York, de Gruyter, 1977; FRYE, *i. m.*, 48.

⁶¹ DIONYSIUS CARTHUSIANUS, *Enarrationes piae ac eruditae in quinque Mosaicae-legis libros [...]*, Coloniae, Petrus Quentel, 1534; Seraphinus CAPPONI, *Veritates aureae super totam legem Veterem, tum litterales tum mysticae, per modum conclusionum e Sacro Textu mirabiliter exculptae*, Venetiis, Zalterius, 1590; Jacques BONFRÈRE, *Pentateuchus Moysis commentario illustratus [...]*, Antverpiae, Officina Plantiniana, 1625.

⁶² Jean–Pierre ROTHSCHILD, *Autour du Pentateuque samaritain. Voyageur, enthousiastes et savants*, in *Le Grand Siècle et la Bible*, 61–74.

⁶³ Cornelius JANSENIUS, *Pentateuchus, sive commentarius in quinque libros Moysis*, Lovanii, Zegeri, 1641.

⁶⁴ Louis Ellies Du PIN, *Pentateuchus Mosis cum notis quibus sensus litteralis exponitur*, 2 vol., Paris, A. Pralard, 1701. Franciscus SYLVIUS, *Opera omnia*, tom. VI, *Commentaria in Genesim et Exodum jam pridem edita, item in Leviticum et Numeros hactenus inedita*, Venetiis, Balleoni, 1726.

⁶⁵ David LÉVY, *Voltaire et son exégèse du Pentateuque: critique et polémique*, Banbury, Oxfordshire, Voltaire Foundation, 1975, 129–183.

⁶⁶ Így például Charles Henry MACKINTOSH, *Elmélkedések Mózes első [...] ötödik könyvéről*, angolból fordította VIDA Sándor és mások, előszó Kiss Ferenc, 5 kötet, (Budapest, k. n., é. n.); Alfons DEISSLER, *Ich werde mit dir sein. Meditationen zu den Fünf Büchern Moses*, Freiburg, Herder, 1979.

a Pentateuchus körül folytatott 17. századi teológiai vitákról, s azok közvetve befolyásolták az 1721–1722-ben írt *Meditationes* témaválasztását.

A Lemaître de Sacy nevéhez kapcsolt kommentált bibliafordítás az újabb kutatások szerint közösségi munka eredménye: a fordítás műve Lemaître de Sacyé, az előszavakat és kommentárokat azonban jórészt port-royali barátai és szellemi örökösei írták.⁶⁷ Maga a fordítás körülbelül 1665-től 1676-ig készült. Először részletekben adták ki 1665–1684 között, az első teljes kiadás 1682–1696 között jelent meg Párizsban 32 kötetben, nyolcadrét formátumban.⁶⁸ A következő kiadás 1696-tól kezdve Lyon–Amszterdam nyomdahellyel látott napvilágot, ugyancsak 32 kötetben, tizenkettedrét nagyságban. Jelentőségét elsősorban az adja, hogy ez volt az első kommentált bibliafordítás népnyelven. A kiadvány fejezetenként, egymás mellett hozza a Vulgata szövegét és a francia fordítást, helyenként a szövegváltozatok jelzésével a lapszálon vagy a kommentárban. Minden fejezet után két kommentár következik: az első a betű szerinti, a második a lelki értelmet fejt ki. A kommentárok alapvetően az egyházatyák és a katolikus exegézis hagyományát követik. A készítőik nagy figyelmet szenteltek Augustinus különböző szentírási kommentárjainak. Az újkori bibliamagyarázatok közül Wilhelm Estius (Hessels van Est, 1629) és Hugo Grotius (de Groot, 1644) munkáját részesítették előnyben.⁶⁹

A kommentárokból, különösen azok spirituális részében megfigyelhető a port-royali lelkiség több jellegzetessége, amelyek Rákóczi elmélkedéseinek alaphangját is meghatározták. Ezek szerint az ember bűnösségének fő oka önszeretete. Isten megismerése csak az önmegismerés, bűnbánat, alázat és szenvedés révén lehetséges. A providenciakérdésben Isten igazságosságával szemben Isten irgalmasságán van a fő hangsúly. A tökéletességre csak a lélek juthat el. A lélek fölemelkedése Istenhez az imádságban, elmélkedésben, szeretetgyakorlatokban és alamizsnálkodásban valósítható meg. Az üdvösség keresésének eszközei a virrasztás önmagunk felett, a penitenciatartás, a szentek példájának, a Szentírás és az egyházatyák tanításának követése, valamint a visszatérés az ősegyház szellemiségéhez.⁷⁰

A kommentárok másik szembetűnő vonása a szövegértelmezés módszere, a betű szerinti és a lelki értelem elkülönítése. A Szentírás kétféle, betű sze-

⁶⁷ CHÉDOZEAU, i. m., 348.

⁶⁸ *La Sainte Bible, en latin et en français, avec des explications du sens littéral et du sens spirituel*, 32 vol. Paris, Roulland, 1682–1696. Vö. DELASSAULT, i. m., 295–296; Bernard CHÉDOZEAU, *La publication de l'Écriture par Port-Royal. Première partie: 1653–1669, Chroniques de Port-Royal* 33 (1984), 35–42; Uő, *La publication de l'Écriture par Port-Royal. Deuxième partie: L'Ancien Testament de la „Bible de Sacy”, 1672–1693, Chroniques de Port-Royal* 35 (1986), 195–203.

⁶⁹ DELASSAULT, i. m., 159–163.

⁷⁰ Uő., 265–268.

rinti és lelki értelmének elkülönítése közvetve Augustinusra megy vissza, aki megkülönböztette egymástól a Szentírás betű szerinti (történeti) és spirituális (allegorikus) olvasatát, elsősorban a *De spiritu et littera* című művében. Augustinus formálisan elítélte ugyan a Philón-féle allegorizáló szövegértelmezést, de önkéntelenül is átvette és „megkeresztelte” azt, s ezzel egy platonista exegetikai hagyományt adott át a középkornak. Ugyanez az elkülönítés megtalálható Aquinói Tamásnál,⁷¹ s Jansenius is ezt újíttotta fel az *Augustinusban*. A 18. század elején a német pietista exegézis ugyanezt a felosztást alkalmazta és állította az épületes szándék szolgálatába.⁷²

A Lemaître de Sacy bibliafordításához fűzött kommentároknak a betű szerinti és a spirituális értelmet kifejtő részében egyaránt kiemelkedő szerepe van az előképek tanának, az ún. *typosok* vagy *figurák* rendszerének. A különböző ó- és újszövetségi szöveghelyeket (személyeket, tárgyakat, eseményeket) egymással párhuzamba állító allegorikus exegézisnek a Biblia tipologikus szerkezetére, kozmikus, eschatologikus és morális szimbolizmusára épülő alapgondolata az, hogy az Ószövetség az Újszövetség elővételezése, prefigurációja, s az Izrael népének tett ígérek előképei mindannak, amit Krisztus hozott az egyháznak.⁷³ A patrisztikus exegézisnek ezt a trienti zsinat által is megerősített módszerét a 17. században a rabbinikus kommentárokat és irodalomkritikai szempontokat is figyelembe vevő bibliaértelmezés, így mindenekelőtt Grotius és Richard Simon megkérdőjelezte;⁷⁴ Port-Royal teológiája viszont egyik kiindulópontjának tekintette. Jansenius az Ószövetséget nagy színjátékhoz hasonlította, melynek szereplői az Újszövetséget példázzák. Saint-Cyran ágostoni alapokon nyugvó tipologikus módszerének kiindulópontja az egyetemes analógia elve, azaz a látható világban a láthatatlan világ, a természet és a kegyelem/lélek közti analógiák felfedezése, illetve az egyház hanyatlása miatti dekadenciatudat volt. Ha ugyanis Isten még az egyházat is lerombolja, fejtegeti Saint-Cyran, rejtett

⁷¹ Henri de LUBAC, *Exégèse médiévale: les quatre sens de l'Écriture*, 4 tomes, Paris, Aubier, 1959–1964; Tibor FABINY, *The Literal Sense and the Sensus Plenior Revisited*, in *Literary Theory and Biblical Hermeneutics. Proceedings of the International Conference: „Reading Scripture – Literary Criticism and Biblical Hermeneutics” Pannonhalma, Hungary, 4th–6th July, 1991*, ed. by Tibor FABINY, Szeged, Attila József University, Dep. of English, 1992, 155–168, itt: 156–157. Vö. Tibor FABINY, *A bibliai tipológia hermeneutikai, ikonográfiai és irodalmi vonatkozásai / The Hermeneutical, Iconographical and Literary Aspects of Biblical Typology*, Szeged, (JATE Press), 1991.

⁷² SCHÄFER, i. m., 120–121.

⁷³ Hervé SAVON, *Le figurisme et la „Tradition des Pères”*, in *Le Grand Siècle et la Bible*, i. m., 757–785, itt: 758–759. Vö. FRYE, i. m., 78–101.

⁷⁴ Hugo GROTIUS, *Annotata ad Vetus Testamentum*, Lutetiae Parisiorum, S. et G. Cramoisy, 1644; Richard SIMON, *Histoire critique du Vieux Testament*, Paris, Vve Billaine, 1678. Vö. John D. WOODBRIDGE, *Richard Simon le „père de la critique biblique”*, in *Le Grand Siècle et la Bible*, i. m., 193–206.

terve van vele. A kérdésre, hogy milyen ez a terv, a válasz a Szentírásban keresendő. Ehhez járul nála a szent szövegekben személyesen neki szóló üzenetek felfedezése, a zsidóság történetének „figure continue”-ként való értelmezése a keresztények számára, valamint a port-royali események és a bibliai történekek közti párhuzamok keresése. A második port-royali generáció (Arnauld, Nicole) idejében az apokaliptikus irodalom újjáéledése is hozzájárult az ó- és újszövetségi prófécia újraértelmezéséhez és alkalmazásához a jelen eseményei-re.⁷⁵ Ezt a hagyományt hatásosan képviseli és illusztrálja a Lemaître de Sacy bibliafordításához kapcsolt kommentárok tipologikus módszere.

Az előképek többféle szerepet töltek be a kommentárokból. Egyrészt kielégítették az allegóriák és értelmezésük iránt megnövekedett igényt, a képzeletet a hagyomány ellenőrzése alatt tartották, egyben ellensúlyozták az apokaliptikus szenvedélyeket és a szélsőséges tipologizmus spekulációit. Másfelől apologetikus célt is szolgáltak: bizonyítani lehetett velük az Ó- és Újszövetség egységét, illetve az utóbbi magasabbrendűségét, megvilágítani az Írás homályos helyeit és feloldani a nyilvánvaló ellentmondásokat.⁷⁶ A kommentárok értelmezésében az előképek eszközök, melyekkel Isten elrejtje magát a bűnösök és kinyilvánítja magát a jók előtt. Az előbbieket a „testi zsidók”, akik az Írást betű szerint, az utóbbiak a „lelki zsidók”, azaz a keresztények, akik az előképeket lelkileg értelmezik, és ezzel megértik a régi törvény titkát. Az előképek szerepe az isteni tervben kettős: egyrészt jelzik a Messiás eljövételét, másrészt hirdetik a hit igazságait. A fő típusokat ennek megfelelően Krisztus, az egyház és a különböző hittételek előképei alkotják. Az elsődleges források az egyházatyák (Augustinus, Hieronymus, Khrüszosztomosz, Theodorétosz, Grégoriosz Nazianzénosz stb.), de vannak olyan tipologikus értelmezések is, amelyek első pillantásra eredetinek tűnnek. Az előképek túlnyomó többsége az ószövetségi érzéki valóságok és az újszövetségi lelki valóságok közti analógiákat jelzi, de előfordul az ember és a természet közti párhuzamok tipologikus értelmezése is.⁷⁷

Lemaître de Sacy kommentált bibliafordításának hatása óriási volt, csupán 1701–1790 között 34 kiadást ért meg.⁷⁸ Első fogadtatása egyszerre kedvező és elutasító. Így például Martin de Barcos bírálta, Nicolas Pavillon viszont dicsérte.⁷⁹

⁷⁵ SAVON, *i. m.*, 760–768; F. Ellen WEAVER, Saint-Cyran's *Prière du pauvre* vs Nicole's *Oraison mentale*: a conflict over styles of prayer of Port-Royal, *Cîteaux* 29 (1978), 3–4, 304–313; Bernard CHEDOZEAU, *Religion et morale chez P. Nicole, 1650–1680*, Thèse Lettres, Paris IV, 3 vol., dactylogr., Paris, 1974.

⁷⁶ SAVON, *i. m.*, 768; Delassault, *i. m.*, 186–187.

⁷⁷ DELASSAULT, *i. m.*, 188–191.

⁷⁸ François DUPUIGNET DESROUSILLES, Pour une étude de la production biblique catholique en France au XVIII^e siècle. Notes sur le fonds de la Bibliothèque nationale, in *Le siècle des Lumières et la Bible*, sous la direction de Yvon BELAVAL et Dominique BOUREL, Paris, Beauchesne, 1986, 73–83, itt: 81.

⁷⁹ DELASSAULT, *i. m.*, 163–164.

Ismert Lemaître de Sacy tipologizmusának hatása Pascal bibliaértelmezésére, aki nemcsak forgatta Lemaître de Sacy több kéziratát, hanem az isteni tervben az előképek szerepét is azonosan értelmezték. A konkrét tipologikus egyezéseken túl az előképek elmélete lett az alapja a pascali eszmerendszer „Dieu caché” elvének.⁸⁰ Lemaître de Sacy kommentált bibliafordítása inspirációs forrása volt Racine két utolsó tragédiájának, az *Esther*nek és az *Athalie*-nak; a munka Victor Hugo könyvtárában is megvolt.⁸¹

A tipologikus írásértelmezés körüli teológiai viták elsősorban Lemaître de Sacy kommentált bibliafordításának gyors terjedése révén, a 17. század utolsó és a 18. század első évtizedeiben érték el a tetőpontot. Bossuet 1703-ban önálló műben bírálta Grotius és Simon szövegkritikai módszerét,⁸² az *Unigenitus* bulla kihirdetése (1713) viszont a Simon-féle exegetikai módszer győzelmét is jelentette a janzenista tipologikus exegetikai hagyomány fölött.⁸³ Három évvel a bulla kihirdetése után, 1716-ban Párizsban megjelent egy névtelen kiadvány, amelynek első része csakhamar a tipologikus módszer breviáriuma lett, s mintegy a bullára adott janzenista válaszként értékelhető. Ez a könyv is megvolt Rákóczi rodostói könyvtárában, s elméleti-módszertani háttérrel és egyben további példátartat jelentett öszövétségi elmélkedéseihez.

A kiadvány folyamatos lapszámozással két önálló művet tartalmaz, melyek közül az első a kutatás Jacques-Joseph Duguet-nek, az *Unigenitus* bullával szembeni ellenállás egyik szervezőjének tulajdonítja. Figyelmet érdemel az is, hogy Duguet oratoriánus szerzetes volt, s művében az oratoriánus spiritualitás túlnyomóan krisztocentrikus jellege kapcsolódik össze a janzenista tipologikus

⁸⁰ Uo., 193–196; Philipp SELLIER, *La Bible de Pascal*, in *Le Grand Siècle et la Bible*, i. m., 701–719, itt: 704–709; David WETSEL, *L'Écriture et le reste. The „Pensées” of Pascal in the exegetical tradition of Port-Royal*, foreword by Philippe SELLIER, Columbus, Ohio, Ohio State Univ. Press, 1981.

⁸¹ DELASSAULT, i. m., 246–254; 162, 36. jegyzet. A tipologikus módszer utóéletéhez és elméletéhez l. Bernard CHÉDOZEAU, *Aux sources éloignées de la Révolution: les laïcistes doctrinaux et la lecture de la Bible (XVIII^e siècle)*, *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 72 (1988), 4, 517–540; Uő, *Les traductions de la Bible, le jansénisme et la Révolution*, *Chroniques de Port-Royal* 39 (1990), 219–228; Marina CAFFIERO, *La postérité du figurisme en Italie*, *Chroniques de Port-Royal* 39 (1990), 241–252; Rita HERMON-BELOT, *L'abbé Grégoire et le „Retour des Juifs”*, *Chroniques de Port-Royal* 39 (1990), 211–218; Paul MICHEL, *Übergangsformen zwischen Typologie und anderen Gestalten des Textbezugs*, in *Bildhafte Rede in Mittelalter und früher Neuzeit. Probleme ihrer Legitimation und ihrer Funktion*, hrsg. v. Wolfgang HARMS und Klaus SPECKENBACH in Verbindung mit Herfried VÖGEL, Tübingen, Niemeyer, 1992, 43–71.

⁸² Jacques-Bénigne BOSSUET, *Seconde instruction sur les passages particuliers de la version du Nouveau Testament imprimé à Trévoux en l'année 1702, avec une dissertation préliminaire sur la doctrine et la critique de Grotius*, Paris, J. Anisson, 1703.

⁸³ SAVON, i. m., 784. Vö. Jean DELUMEAU, *Le catholicisme entre Luther et Voltaire*, Paris, P.U.F., 1979², 184.

olvasattal. Egy részben más gyökerekből táplálkozó Krisztus-központúság jellemezte a Rákóczinak ideiglenes otthont adó kamalduli rend vallásosságát is, ami közvetve elősegíthette Duguet művének grosbois-i befogadását.

A tizenkettedrét formátumú, 400 oldalas kiadvány az 1–192. oldalon tartalmazza a Duguet-nek tulajdonított művet a Szentírás értelmezéséhez szükséges tizenkét szabály példákkal bővített ismertetésével (*Règles pour l'intelligence des Saintes Ecritures*). A második részben található, d'Asfeld abbénak tulajdonított névtelen mű témája a zsidók visszatérése Egyiptomból (*Vérité sur le retour des Juifs*). Ez a munka nincs kapcsolatban az előzővel, azt nem is említi, a tipologikus szövegmagyarázat helyett a hagyományos értelmezéseket alkalmazza, s ezzel közvetve a tipologikus módszer válságára utal.⁸⁴

A *Règles* példákkal illusztrált, rendszeres exegetikai mű, mely a patrisztikus hagyomány beható ismeretét tanúsítja, ugyanakkor elveti a Grotius–Simon-féle történeti-kritikai bibliaértelmezést. A szabályok alapja az a felfogás, hogy Jézus a Törvény beteljesülése, az egész Ószövetség az ő előképe, s magát az értelmezési módszert is az Írásban kell keresni. A szabályok röviden összegezve a következők: 1. Látni Jézust mindenütt, ahol az apostolok látták, s ennek révén az előképek és a profetikus értelem felfedése. 2–3. Feloldani a minőségi és mennyiségi megfelelések aránytalanságait. 4. A profetikus (krisztologikus) értelem az egyetlen közvetlen és betű szerinti értelem. 5–7. A Szentírásban nincs ellentmondás, legfeljebb csak rejtett értelem, amit fel kell fedezni. Ez különösen érvényes a látszólagos összefüggéstelenségek, abszurdítások és rejtett dolgok értelmezésére. 8. A profetikus értelem pozitív jelei az egyértelműen Jézusra utaló történetek. 9. Az utóbbi elv alkalmazása az ószövetségi valóságra, liturgikus intézményekre. 10. A tipologikus értelmezés lehetőségét mutatja azoknak a történeteknek, jóslatoknak az alkalmazása Jézusra, amikor minden részlet megfelel egymásnak. 11. A tipologikus értelem bármiben felfedhető annak haszontalansága, elégtelensége stb. révén. 12. A próféciaák látszólag különféle eseményekre, de végső soron mind ugyancsak Jézusra utalnak. – A szabályok kifejtése és illusztrálása meditációknak is beillő példákkal, példasorozatokkal történik. Az egyszerre módszertani, didaktikus és polemikus célkitűzésű munka a modern szerzők közül egyedül Grotiust és Bossuet-t idézi, miközben jórészt az utóbbi nyomdokain haladva védi az előbbivel szemben a tipologikus szövegértelmezést.⁸⁵

A Lemaître de Sacy-féle bibliafordítás kommentárjainak és Duguet művének az ószövetségi meditációkkal való összevetéséből kitűnik, hogy Rákóczi elsőrendű forrása a biblia kommentár volt, azt alapvető kiindulásként használta. A kommentárok „sens spirituel” részéből általában többet merített, mint a „sens littéral” magyarázatokból. A kommentár és az elmélkedés gondolatmenete több

⁸⁴ *Règles pour l'intelligence des Saintes Ecritures*, Paris, Jacques Estienne, 1716. Vö. ZOLNAI, II. Rákóczi Ferenc könyvtára, i. m., 23, 51. sz.; Könyvjegyzék, 21. sz., SAVON, i. m., 775–784.

⁸⁵ Vö. SAVON, i. m., 772–773.

alkalommal azonos, a szövegszerű azonosságok helyett azonban inkább tartalmi megfelelések találhatók. Rákóczi tetszés szerint válogatott a kommentárok kínálta értelmezések közül. Nem vett át mindent, és főként nem mindent onnan vett át: a kommentárokon és Duguet művén kívül más forrásokat is használt.

Az ószövetségi *Meditationes* forrásai között számításba kell venni Rákóczi rosdostói könyvtárának további exegetikai műveit. Ezek közül kettő Dom Augustin Calmet bibliai szótára,⁸⁶ illetve a Fleury-féle egyháztörténethez írt bevezetése,⁸⁷ amit Mikes lefordított, a harmadik pedig nagy valószínűséggel Calmet többkötetes bibliakommentárjának egy részével azonosítható.⁸⁸ A bibliakommentár 1707–1716 között, a bevezetés 1718-ban, a bibliai szótár 1720–1721-ben jelent meg először, elvileg tehát Rákóczi mindhárom művet használhatta. A három munka vizsgálata és összevetése az elmélkedésekkel azonban azt mutatja, hogy ezeket a kiadványokat Rákóczi csupán áttételesen, alkalomszerűen vagy még úgy sem használta.

Dom Calmet a Szentírás spirituális, misztikus értelmezésével szemben a betű szerinti magyarázat elsőbbségét képviselte. Bár nem tagadta a többféle értelmezés lehetőségét, s a Szentírás ötfajta jelentését különböztette meg, exegetikai módszere semleges, elővigyázatos és normatív-didaktikus igénnyel lépett fel. A Bibliát a racionális kritikával szemben védelmébe vette, mégpedig úgy, hogy a csodáknak, ellentmondásoknak észszerű magyarázatot igyekezett adni, megpróbálta feloldani az értelmezési nehézségeket, s a biblikus tudományok apologetikus szintézisét, hiszékenységet és racionalizmus sajátos keverékét hozta létre.⁸⁹

Bibliai kommentárjait Calmet a Vulgata és a Lemaistre de Sacy-féle fordítás párhuzamosan közölt szövegéhez fűzi úgy, hogy a szöveget a fejezeteken belül több verset összefogva részekre tagolja, s ezen belül versenként magyaráz. A port-royali kétféle értelmezéssel szemben mindig csak egyféle, „Commentaire littéral”-t közöl, melynek túlnyomó részét a patrisztikus, skolasztikus és kora újkori kommentárirodalom ismertetése, a történeti magyarázat és a párhuzamos bibliai szöveghelyek felsorakoztatása vagy inkább egymásra halmozása

⁸⁶ Augustin CALMET, *Dictionnaire historique, critique, chronologique, géographique et littéral de la Bible*, 4 vol., Paris, Emery, 1722–1728. Vö. ZOLNAI, II. Rákóczi Ferenc könyvtára, i. m., 20, 1. sz.; Könyvjegyzék, 12. sz.

⁸⁷ Augustin CALMET, *Histoire de l'Ancien et de Nouveau Testament et des juifs. Pour servir d'introduction à l'Histoire Ecclesiastique de Mr l'Abbé Fleury*, tome I–II., Paris, Emery, Saugrain, P. Martin, 1719. (1. kiadás 1718). Vö. ZOLNAI, II. Rákóczi Ferenc könyvtára, i. m., 21, 15. sz.; Könyvjegyzék, 13. sz. MIKES Kelemen, *Az idő jól eltöltésének módja és más keltezetlen fordítások*, s. a. r. HOPP Lajos, MÖM VI, Budapest, Akadémiai, 1988, 459–899, 971–981.

⁸⁸ Augustin CALMET, *Commentaire littéral sur tous les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament*, tome I–VIII, Paris, Emery, 1724–1726, (1. kiadás 1707–1716). Vö. ZOLNAI, II. Rákóczi Ferenc könyvtára, i. m., 20, 5. sz.; Könyvjegyzék, 77. sz.

⁸⁹ Bertram Eugène SCHWARZBACH, *Les adversaires de la Bible*, in *Le siècle des Lumières et la Bible*, i. m., 139–166, itt: 142–146.

teszi ki. A kommentárok gyakran hosszú értekezéssé bővülnek, amikor Calmet különféle feltételezéseket, elképzeléseket ismertet egy-egy szövegrésszel kapcsolatban, s érveit felvonultatva cáfolni igyekszik azokat. Ez a kommentártípus nagyon távol áll a port-royali szövegmagyarázatoktól. Az előképek száma jóval kisebb, s ha utalásszerűen megemlíti is őket, akkor sem válnak további eszmefuttatások kiindulópontjává. Így például Ábrahám és Mária hitének párhuzama a port-royali kommentárban és Rákóczinál egyaránt hosszú elmélkedés tárgya, Calmet viszont csak röviden utal rá.⁹⁰

A Fleury abbé egyháztörténetéhez írt bevezető munka rendező elve a vi-lágtörténelem kronológiája a világ teremtésétől kezdve. Calmet nem a bibliai könyvek rendjében, hanem azok tartalmának feltételezett időrendjében tárgyalja az eseményeket. Itt is a betű szerinti értelmezést állítja előtérbe, s a tipologikus egybevetések, párhuzamok említésénél lehetőleg konkrét szerzőkre hivatkozik. Calmet-nak is kedvelt gondolata a providencia; az ószövetségi történeteket ő is exemplumként értelmezi, saját megjegyzései azonban mindig rövidek, tárgy-szerűek. Így például a bűnbeesés kapcsán Calmet-hoz hasonlóan Rákóczi is a „Cur praecepit vobis Deus...?” kérdésével foglalkozik, de míg Calmet csupán érinti a kérdésben rejlő veszélyt, Rákóczi ugyanerről hosszan elmélkedik.⁹¹

Calmet harmadik műve, a bibliai szótár a műfajnak megfelelően betűrendben közli a bibliai személyekre, eseményekre, földrajzi helyekre és fogalmakra vonatkozó szócikkeket. A legrészletesebben a személyekről szól: mindig előadja a Bibliában található adatokat és a vonatkozó történeti irodalmat vagy apokrif hagyományt. A homályos részleteket a különféle értelmezések egymás mellé állításával igyekszik megvilágítani, s külön szól a személy jelentőségéről, tiszteletéről a keresztény hagyományban. A fogalomszócikkeknél először felsorolja a szó bibliai előfordulásait és jelentéseit, majd ezt követi a részletes, példákkal illusztrált magyarázat. Calmet egyéni véleménye itt is háttérben marad, csak szűkszavúan kommentál, és egyáltalán nem medítál, az előképekről nem szól, s a tárgyi adatok, lexikális ismeretek mennyiségére helyezi a hangsúlyt.

Mindezek alapján megállapítható, Calmet művei csak jelentős megszorításokkal sorolhatók a *Meditationes [...] super Scripturam Sacram* forrásai közé. A biblia-kommentár elsősorban módszere, az egyháztörténeti bevezető és a bibliai szótár pedig szerkezete miatt kevésbé lehetett alkalmas kiindulópontja az elmélkedéseknek. Alkalmoszerű használatukat természetesen nem lehet kizárni, Calmet bibliaértelmezése azonban meglehetősen távol állt Rákóczi elmélkedéseinek szemléletétől.

⁹⁰ *La Genèse, i. m., 418–420., Meditationes super Genesim, super cap. 15. Med., 36–39. Vö. CALMET, Commentaire Littéral, i. m., 144.*

⁹¹ *Meditationes super Genesim, super cap. 3. Med., 18–23. Vö. CALMET, Histoire, i. m., 11.*

A szentírási *Meditationes* lehetséges forrásai között Köpeczi Béla utalt még Claude Fleury Rákóczi rodostói könyvtárában meglévő műveire.⁹² Ezt a lehetőséget nem lehet kizárni, de nehéz megerősíteni is, mivel ezek egyháztörténeti, egyházi, módszertani és kateketikai munkák voltak, amelyek még témájuk révén is csupán áttételesen kapcsolhatók az elmélkedésekhez, közvetlen felhasználásuk nem valószínű. Úgy tűnik föl, a további források is a Lemaître de Sacy-féle bibliafordítás kommentárjainak és Duguet művének szellemi környezetében keresendők.

A másik meditációsorozat, a *Meditationes Anni 1723.* forrásait keresve szem előtt kell tartani egyrészt a mű tematikus sokféleségét, másrészt azt, hogy Rákóczi itt olyan tárgyakat választott, amelyek a 16–18. századi spirituális, meditációs irodalomban ismert és kedvelt témáknak számítottak, és a rodostói könyvtár aszketikus, morális, meditációs kiadványainak egy részében is előfordultak. A különböző témájú elmélkedéseknek számos különféle forrása lehetett, s nem jelölhető meg egy olyan alapforrás, mint az ószövetségi elmélkedéseknél. Több különböző forrás felhasználására utal az is, hogy a *Meditationes Anni 1723.* szövegei bizonyos szerkesztetlenséget, tematikus egyenetlenséget mutatnak, s nem olyan szigorú következetességgel készültek, mint az ószövetségi *Meditationes*. Ezek az elmélkedések mind formai, mind tartalmi szempontból szabadabbak az ószövetségi meditációknál, mivel egyrészt nem közvetlenül a bibliai szöveghez kapcsolódnak, másrészt az elmélkedések témáját és azok egymáshoz illesztését Rákóczi maga határozta meg.

A szövegutalások és idézetek alapján meghatározott források között itt is első helyen áll a Biblia, azon belül elsősorban az Újszövetség: az evangéliumok mellett Rákóczi a páli leveleket és a Jelenések könyvét idézi a leggyakrabban. Az ószövetségi könyvek közül az első öt könyv és a Zsoltárok könyve szerepel legtöbbször. Alkalomszerű hivatkozások találhatók Arisztotelészre, Augustinusra és az apostoli hitvallás szövegére.⁹³ Egy-egy alkalommal idézi Rákóczi a *Confessióban* is idézett *Exsultet* a húsvéti liturgiából,⁹⁴ a *Veni sancte spiritus* kezdetű himnusz⁹⁵ és a *De imitatione Christit*,⁹⁶ melynek francia kiadása – föltehetően Sacy fordításában – megvolt a könyvtárában.⁹⁷

Az alkalomszerűen idézett szerzőknél és szövegeknél fontosabb azoknak a műveknek a szerepe, amelyeket Rákóczi egy-egy elmélkedési téma forrásaként használhatott. Ezek a források három részre oszthatók: 1. a janzenista szellemű

⁹² KÖPECZI, *A bujdosó*, 505. Vö. ZOLNAI, *II. Rákóczi Ferenc könyvtára*, i. m., 20, 85, 86, 88, 89, 106. sz.; Könyvjegyzék, 25–30. sz.

⁹³ *Med.*, 436–437, 1. jegyzet.

⁹⁴ *Med.*, 429, 3. jegyzet.

⁹⁵ *Med.*, 440, 1. jegyzet.

⁹⁶ *Med.*, 458, 2. jegyzet.

⁹⁷ ZOLNAI, *II. Rákóczi Ferenc könyvtára*, i. m., 63. sz.; Könyvjegyzék, 70. sz.

könyvek, 2. a jezsuita elmélkedő irodalom. 3. az egyéb meditációs, spirituális jellegű művek csoportjára. A továbbiakban elsősorban azokat a forrásokat vesszük számba, amelyek megvoltak a rodostói könyvtárban, s így közvetlen forrásként szolgálhattak, egyéb tartalmi összefüggésekre csak kivételesen utalunk.

A janzenista szellemű források közül Pierre Nicole műveit kell kiemelni. Nicole-t Rákóczi már Grosbois-ban behatóan tanulmányozta, s Rodostóba hat könyvét vitte magával, köztük a posztumusz *Essais de morales* önállóan megjelent három kötetét.⁹⁸ Nicole tulajdonképpen mindvégig ingadozott a hivatásos teológus és a világi befolyások között. Műveiben az általa elképzelt „jó élet” racionális koncepcióját nyújtja, a misztikus irányzatok iránt érzéketlen. Az élet irányításában alapvető nála a hit, az ész és a szív összekapcsolása, míg a lélek halhatatlanságáról vallott felfogása ágostoni koncepciót követ.⁹⁹ Ez utóbbi gondolatok visszhangoznak például a *Meditationes Anni 1723.* második részének 5. és 6. szövegében. Nicole meditációértelmezésével, amit többek között az *Instructions théologiques et morales sur l'oraison dominicale* című, a rodostói könyvtárban is meglévő művében fejtett ki, az elmélkedések első részének 3. szövegében találkozunk. Nicole szerint a bűnbeesett ember fő feladata a meditáció saját értéktelenségén az üdvösség elérése érdekében.¹⁰⁰ A meditáció másik célja önmagunk megismerése. Az önismeret elsősorban az ember érzéki vágyainak ismeretét jelenti. Jansenius nyomán Nicole-nál minden szenvedés forrása az ember önszeretete és birtoklási vágya. A bűnbeesés előtt az ész és az akarat uralkodott rajtunk, a bűnbeesés után azonban a szenvedélyek kiszabadultak az ész és a megromlott akarat ellenőrzése alól. Nicole a képzelet szerepét is negatívan értékeli.¹⁰¹ Mindezek alapján könnyű észrevenni a párhuzamot Nicole felfogása és a *Meditationes Anni 1723.* második részének a bűnbeesett (rég) ember lelkét középpontba állító 2. szövege között.¹⁰² Az érzékekről, amelyekkel Augustinus nyomán Nicole behatóan foglalkozik, Rákóczi a második rész 11. szövegében külön elmélkedik.¹⁰³

Nicole egy másik kulcsfogalma a lelki szárazság (*sécheresse*), érzéketlenség (*insensibilité*) és elhagyatottság (*abandon*), ami Rákóczinál is sztereotip módon ismétlődik. Ennek okai Nicole szerint többek között a lélek bűnös állapota, a vágy a lélek egyesülésére Istennel a kegyelem állapotában, vagy rendkívüli szenvedés,

⁹⁸ Uo., 24, 46, 67, 69, 78. sz. Vö. ZOLNAI Béla, Magyar janzenisták, *Minerva* 3 (1924), 66–97, 4 (1925), 10–40, 5 (1926), 41–76, itt: 1924, 94–96.

⁹⁹ E. D. JAMES, *Pierre Nicole, Jansenist and Humanist. A Study of his Thought*, The Hague, Nijhoff, 1972, 132–135.

¹⁰⁰ JAMES, i. m., 73.

¹⁰¹ Uo., 116–131.

¹⁰² *Med.*, 474–480.

¹⁰³ *Med.*, 508–511.

szomorúság, magányosság,¹⁰⁴ ugyanúgy, mint Rákóczinál. Nicole egyik kedvelt gondolata a providencia, ami a *Meditationes Anni 1723.* egyik központi témája.¹⁰⁵ Nicole véleménye szerint, amely lényegében azonos a port-royali felfogással, a teremtmény sorsát Isten előrelátása és mindenhatósága dönti el. Az ember nem nyerhet bizonyosságot kiválasztottságáról vagy elkárhozásáról, de bizalommal kell lennie Isten iránt, hogy megkezdett megszentelését befejezi. Üdvösségünk döntően Istentől függ, de az embernek is része van benne. Az utolsó példa Nicole szentségkoncepciója, amit külön műben fejtett ki (*Instructions théologiques et morales sur les sacraments*), s amelynek nyomán a szentségek szerepével Rákóczi a sorozat első részének 21. elmélkedésében foglalkozik.¹⁰⁶

Az alapvetően aszketikus, morális célkitűzésű jezsuita meditációs irodalom Rákóczi által olvasott kiadványaiból Paulus Segneri, René Rapin és Antonius Le Gaudier egy-egy művét említhetjük az elmélkedések forrásai között. Segneri *Homo christianus*ának első részében a lélek üdvösséghez vezető útját és lehetőségeit tárgyalja.¹⁰⁷ Az elmélkedések szövegével kapcsolatot mutató *discursus*ok témái Isten mindenekelőtt való szeretete, a fényűzés megtagadásának, Isten akarata mindenek elé helyezésének és a fösvényiség elvetésének szükségessége, valamint a gondolatban elkövetett bűnök súlyossága. A második rész a bűnösséggel, a rejtett bűnösség állapotával és annak felismerésével foglalkozik. Ezeket a kérdéseket Rákóczi elsősorban a régi és az új emberről elmélkedve tárgyalja,¹⁰⁸ de másutt is szól róluk. Az üdvösség a központi témája Rapin *L'importance du salut* című könyvének.¹⁰⁹ Részben Segnerihez hasonlóan Rapin is bemutatja az üdvösség keresésének akadályait, eszközeit és a lehetséges eltévelyedéseket. Az üdvösség keresésében fontos szerepet tulajdonít a belső vallásosságnak, az örök élet kérdéseivel való foglalkozásnak és Isten megismerésének. Kedvelt témája a földi élet zarándoklétjellege. Le Gaudier *De natura et statibus perfectionis* című művének alapgondolata, hogy az ember tökéletesnek teremtetett, tökéletességét a bűnbeeséskor elveszítette, de a hit, a szeretet, a vallás, a kontemplatív élet és a Krisztus által megváltott világ új lehetőséget ad neki a tökéletesség elérésére.¹¹⁰

¹⁰⁴ JAMES, *i. m.*, 90–97.

¹⁰⁵ *Uo.*, 99–107. Vö. *Meditationes Anni 1723*, *Meditatio* 7–11, 18–24. *Med.*, 412–422, 443–462.

¹⁰⁶ *Med.*, 450–453.

¹⁰⁷ PAOLO SEGNERI, *Homo christianus in sua lege institutus. Sive discursus morales*, Bambergae, Göbhardt, 1756. Vö. ZOLNAI, *II. Rákóczi Ferenc könyvtára, i. m.*, 36. sz.; Könyvjegyzék, 65. sz.

¹⁰⁸ *Meditationes Anni 1723*, *Meditatio* 12–17, 25–26; *Meditationes de homine veteri*, *Meditatio* 1–13. *Med.*, 422–443, 462–472, 473–521.

¹⁰⁹ RENÉ RAPIN, *L'importance du salut*, Paris, S. Mabre-Cramoisy, 1675. Vö. ZOLNAI, *II. Rákóczi Ferenc könyvtára, i. m.*, 49. sz.; Könyvjegyzék, 62. sz. KÖPECZI, *A bujdosó*, 239–240.

¹¹⁰ ANTOINE LE GAUDIER, *De perfectione vitae spiritualis opus posthumum*, tom. 1–3, Paris, sumptibus Julien, Lanier et sociorum, 1856–1858, Pars Prima: De perfectionis natura et causis. (1. kiadás: *De natura et statibus perfectionis opus posthumum*, Paris, 1643.) Vö. ZOLNAI, *II. Rákóczi Ferenc könyvtára, i. m.*, 10. sz.; Könyvjegyzék, 39. sz.

Lényegében ez a gondolatmenet az alapja a *Meditationes Anni 1723.* első része 12–17. meditációjának, ahol Rákóczi a tökéletesség állapotának elvesztéséről és visszaszerzési lehetőségéről elmélkedik az új teremtes gondolkörében.¹¹¹

Az elmélkedések egyik központi témája a régi ember – új ember – új teremtes Pál apostolra visszanyúló szembeállítás. Ez a 16–18. századi áhítati irodalom kedvelt motívuma, amely a Mikes-fordítások egy részében is megtalálható.¹¹² Forrásként a Mikessel közös meditációs olvasmányokra és jezsuita kiadványokra egyaránt gondolhatunk. Ez utóbbit támasztja alá például Guillaume Stanyhurst németalföldi jezsuita először 1661-ben latinul, majd 1666-ban franciául is megjelent, számos további kiadást megért munkája, középpontban a régi ember és annak átalakulása, az új teremtes eszméjével.¹¹³ A könyv és Rákóczi megfelelő szövegeinek összevetéséből világossá vált, hogy Stanyhurst és Rákóczi gondolatmenete csaknem pontról pontra megegyezik, s a témát is nagyjából azonos módon fejtik ki. Így például Stanyhurst művének ajánlása szerint az új teremtes a régi ember átalakulása, melyben a régi ember meghal, az új megszületik. Ez végbe-mehet a földi életben is, minden külső testi elváltozás nélkül, meditáció útján, a kegyelem segítségével.¹¹⁴ Ugyanezt a lehetőséget fejtegeti Rákóczi a *Meditationes Anni 1723.* első része 12. szövegében.¹¹⁵ Stanyhurst könyvének fő részében összeveti a régi és az új ember tulajdonságait, ugyanígy tesz Rákóczi elmélkedései második részében. Közös elem az új ember lelki mennybemenetelének gondolata: mint Stanyhurst írja, az új ember a mennyek országába hívatott meg, élete nem az örök halálban, hanem a halál nélküli életben folytatódik Istennél. Ugyanezt a kérdést Rákóczi az első rész 16. elmélkedésében járja körül.¹¹⁶

A források harmadik csoportjába különféle meditációs, spirituális kézikönyvek tartoznak. Az ilyen típusú művek közül kettő Mikes fordításai között is megtalálható. Közülük az egyik, Etienne François Vernage *Pensées chrétiennes* című műve megvolt Rákóczi könyvtárában, s több motívum- és gondolatpárhuzamot mutat az elmélkedésekkel.¹¹⁷ Giovanni Bona *Via compendii ad Deum* című munkája Rákóczi egy másik művének, az *Aspirationes*nek volt egyik fő inspirációs

¹¹¹ *Med.*, 422–443.

¹¹² Vö. 108. jegyzet.; MIKES Kelemen, *Epistoláknak és Evangéliumoknak Magyarázattya*, s. a. r. HOPP Lajos, MÖM II, Budapest, Akadémiai, 1967, 942–943, 947–948; MIKES Kelemen, *Mulatságos napok és más fordítások*, s. a. r. HOPP Lajos, MÖM III, Budapest, Akadémiai, 1970, 1023, 1067.

¹¹³ Guillaume STANYHURST, *Veteris hominis per expensa quatuor novissima metamorphosis, et novi Genesis, Agriae*, Typ. Scholae Episcopalis, 1775 (1. kiadás: 1661).

¹¹⁴ *Uo.*, A2a–A4b.

¹¹⁵ *Med.*, 422–429.

¹¹⁶ *Med.*, 436–439.

¹¹⁷ MIKES, *Mulatságos napok*, i. m., 966–970, 974–977. Vö. ZOLNAI, II. Rákóczi Ferenc könyvtára, i. m., 109. sz.; Könyvjegyzék, 71. sz.

forrása.¹¹⁸ Az elmélkedésekbe szőtt fohászok mintáit és a fohászok elmélkedésbe illesztésének módszerét Rákóczi részben ugyancsak innen merítette. Bona az első fejezetben kifejti, két út vezet az üdvösséghez: a skolasztikus és a misztikus. Mindkettőhöz isteni megvilágosításra van szükség, ő az utóbbi lehetőséget mutatja be. Az isteni megvilágosítás kérdése Rákóczi elmélkedéseinek egyik visszatérő motívuma. Bona a II–V. fejezetben az Istenhez vezető misztikus úttal és az aspirációk szerepével, a VI–IX. fejezetben az aspirációk jellemzésével, a XI–XIV. fejezetben a bűnbánattal és különféle erénygyakorlatokkal foglalkozik, majd a XV–XX. fejezetben példákat közöl a különféle helyzetekben mondható aspirációkra. Rákóczi elmélkedéseinek és a beleszőtt fohászoknak egyik kedvelt gondolata saját akarátának megfékezése és Isten akaratahoz igazítása (*conformitas*).¹¹⁹ Ilyen értelmű aspirációk találhatók például Bona könyve XII. fejezetében, amelyek részben szövegszerűen is megegyeznek a Rákóczi elmélkedéseibe szőtt fohászokkal.

A *Meditationes Anni 1723*. lehetséges forrásai között fölvetődött még Bossuet *Élevations à Dieu* és Fénelon *Sentiments de piété* című munkája. Bossuet döntően előképekre alapozott műve huszonöt hétre elosztva változó számú *elevatiót* közöl. Az 1–2. hét témája Isten és a Szentháromság, a 3–10. hét középpontjában az Ószövetség első öt könyve és a Próféták könyve áll, a 11–25. héten Bossuet Jézus életéről elmélkedik az evangéliumok alapján. A posztumusz mű első kiadása 1727-ben látott napvilágot, így azt Rákóczi ezekhez az elmélkedésekhez nem használhatta.¹²⁰

A további források felderítése, a közvetlen és csupán közvetve használt források elkülönítése során nagy óvatosságra van szükség. Csupán egyetlen példát említve: az idő kérdésének beillesztése mögött a régi emberről szóló 9. elmélkedésbe¹²¹ az ágostoni *Confessiones* XI. könyvének ösztönzése feltételelezhető, a témát azonban Rákóczi nem Ágoston nyomán tárgyalja.¹²²

¹¹⁸ Giovanni BONA, *Via compendii ad Deum*, in *Opera omnia*, Venetiis, Balleoni, 1764 (1. kiadás: 1678), 54–90. Vö. HOPP, *Egy keresztény fejedelem*, i. m., 622. L. még „Az Aspiraciones/Aspirations irodalmi mintáihoz” című fejezetet.

¹¹⁹ *Med.*, 417–422.

¹²⁰ KÖPECZI, *A bujdosó*, 524. Vö. Zolnai, *II. Rákóczi Ferenc könyvtára*, i. m., 48, 62. sz.; Könyvjegyzék, 7, 83. KÖPECZI Béla, Rákóczi Bossuet et Fénelon között, in *Eszmei és irodalmi találkozások. Tanulmányok a magyar–francia irodalmi kapcsolatok történetéből*, szerk. KÖPECZI Béla, SÓTÉR István, Budapest, Akadémiai, 1970, 29–47; Thérèse GOYET, *L’humanisme de Bossuet*, tome I–II, Paris, Klincksieck, 1965, 638–648.

¹²¹ *Med.*, 502–506.

¹²² Vö. Henri BOURGEOIS, Pierre GIBERT, Maurice JOURJON, *L’expérience chrétienne du temps*, Paris, Éd. du Cerf, 1987, 20–25.

A meditációk nyelvét és stílusát két tényező határozta meg alapvetően. Az egyik Rákóczi latintudása, a másik a latin és francia nyelvű források együttes használata. Rákóczi latinságáról az elmélkedésekkel részben párhuzamosan írt *Tractatus de potestate* alapján Borzsák István megállapította, hogy az egy szinten állt kora művelt főuraiéval, s megfelelt az újkori latin nyelvhasználatnak.¹²³ Jól ismerte a jezsuita latint, s erre rétegződött rá és lépett egymással kölcsönhatásba a bibliai latinság, az ágostoni *Confessiones* stílusának, valamint a magyar nemesi latin írásbeliség és a franciaországi latinság hatása. A francia nyelvű olvasmányok, így mindenekelőtt a bibliai kommentárok nyomán Rákóczi latinjában számottevő francia nyelvi és stílusbeli hatás is kimutatható. A sokféle hatás következtében stílusa nem kiegyensúlyozott, megfigyelhető a klasszikus latin próza fellazulása, s nyelvtani következetlenségek is fellelhetők.

A jezsuita latin alap a humanista retorikaideálon nyugvó 16. századi jezsuita retorikafelfogásnak a 17. században jelentősen módosított változata. A Soarez-féle szövegszerkesztési elveknek a 17. századi iskolai retorikában továbbélő hatását mutatja például az idézetek halmozása és egy fejlett kompilációs technika alkalmazása. A 17. századi új jezsuita retorikatankönyvek egyik csoportjának stílusideálja „a szív alázatos beszéde” az imádságban és a meditációban, melyben megengedett a retorikai szabályok figyelmen kívül hagyása.¹²⁴ A jezsuita latinnak ezzel az oldottabb, kevésbé kötött változatával találkozott Rákóczi nemcsak tanulmányai során, hanem az elmélkedésekhez forrásként szolgáló jezsuita olvasmányaiban is.

A meditációk stílusának meghatározó tényezője az elsőrendű szövegforrás, a latin nyelvű Biblia. Rákóczi sok bibliai idézetet tudott fejből, s mondatait átszötte a Biblia kifejezéseivel. Egy-egy mondata néha több bibliai párhuzamot idéz fel, s idézet, parafrázis, allúzió és biblikus stílus nem mindig különíthető el egymástól. Szövegutalásainak jelentős része nem szó szerinti idézet, egy-egy elmélkedés gyakran utalásrendszerek és értelmezések egész szövevényéből bontakozik ki. Ennek egyik oka lehet a különféle kommentárok és feldolgozások előnyben részesítése az eredeti bibliai szöveggel szemben. A meditációk változó mértékben ugyan, de erősen támaszkodnak a bibliai szövegre. A szentírási *Meditationes*ben az ószövetségi, a *Meditationes Anni* 1723. szövegében az újszövetségi idézetek, szövegegységek kapnak nagyobb hangsúlyt. A szentírási szöveg felhasználásának fő típusai lényegében azonosak például a *Tractatus de potestate* bibliai idézetkezelésével. Ezek lehetnek: 1. szó szerinti idézet, idézőjel nélkül, a forrásjelölés nem mindig pontos; 2. az idézet részeit Rákóczi saját szöveggel köti össze, némely versek pontosan, mások összefoglalva szerepelnek; 3. a szö-

¹²³ BORZSÁK István, A *Tractatus* latinsága, in *Test.*, 512–515.

¹²⁴ BAUER, i. m., 546–554.

vegbe teljesen beépített, értelem szerinti idézet, az utalt hely jól felismerhető; 4. sommás utalás, a forrás alkalmoszerű jelölésével.¹²⁵

Az elmélkedések stílusát és a bibliai szövegek kezelését Rákóczi saját bibliaolvasásán és erudícióján kívül erősen meghatározza a biblikus konvenciórendszer és tipológia, amely önmagában is a retorika egyik formája.¹²⁶ Miként a *Confessióban*, a bibliai eseményeket, szövegeket itt is gyakran saját sorsára vagy állapotára vonatkoztatja.¹²⁷ Jellemző vonás a bibliai eredetű metaforák kedvelése, amelyeknél azonban nem mindig dönthető el, hogy közvetlen átvételről vagy a bibliai motívum későbbi feldolgozásának hatásáról van-e szó. A szívmetaforika és -koncepció például Augustinus nyomán a Saint-Cyran-i teológiában, Pascalnál és követőinél, illetve a 16–18. századi katolikus és protestáns áhítati irodalomban egyaránt jelentős szerepet játszott.¹²⁸

Az ágostoni *Confessiones* hatása feltételezhető például a szövegértelmezés kudarcának, saját képességei elégtelenségének ismételt hangoztatásában, amely Augustinusnak és Rákóczinak egyaránt kedvelt stílus eszköze. A kortárs tipológikus janzenista exegézis új asszociációkra serkentő, más kommentároknál jóval könnyedebb stílusának befolyása különösen jól látható a szentírási *Meditationes* esetében. Amikor Rákóczi a szentírási események kronológiájának követése mellett döntött, vállalta, hogy írói szabadságát korlátozni fogják a bibliai szövegek és a hozzájuk fűzött kommentárok követelményei. De míg a bibliai szöveget tartalmilag hűen kellett követnie, a kommentárokkal ennél jóval szabadabban bánt, már csak azért is, mert erre maguk a kommentárok ösztönözték. Elmélkedései nem egyszerűen a kommentárok kibővítése vagy alkalmazása a meditáció műfajához. S bár gyakran elszakadt a kommentárok szövegétől és szabadon kezelte azt, magát a kommentárformát és stílust nem vetette el egészen, s számos elemét beépítette az elmélkedésekbe.

A kommentárok stílusa több esetben mintegy átüt a meditációk szövegén. A tudós kommentátor szerepét veszi át Rákóczi, amikor például a Második törvénykönyv 1. fejezete kapcsán állást foglal a könyv szerzőségének problémájában. A szövegértelmezés kérdésében általában a kettős, betű szerinti és spirituális értelem megkülönböztetése mellett van,¹²⁹ a Teremtés könyve 29. fejezetéről szólva azonban háromféle (betű szerinti, morális és spirituális vagy misztikus) értelmezés együttes alkalmazásának szükségét hangsúlyozza.

¹²⁵ A tipológiához l. Kovács Ilona, *Rákóczi francia kéziratának textológiai és filológiai problémái*, Kandidátusi értekezés, Budapest, 1993, 33.

¹²⁶ FRYE, *i. m.*, 80–81.

¹²⁷ Így pl. *Meditationes super Exodum*, super cap. 2, super cap. 19. *Med.*, 112–114, 144–149.

¹²⁸ DELASSAULT, *i. m.*, 97–102.

¹²⁹ Így pl. *Meditationes super librum Numeri*, super cap. 1.; *Meditationes super librum Deuteronomii*, super cap. 30. *Med.*, 251–253, 396–399.

A kommentárstílus sajátossága a hivatkozás a tekintélyekre,¹³⁰ az utalás a bibliai szövegen belüli ismétlésekre,¹³¹ az ismétlések racionális értelmezése¹³² és hogy ószövetségi cselekményeket babonásnak minősít.¹³³ Ide sorolható végül a bibliai szöveg látszólagos belső ellentmondásainak feloldási kísérlete, ami egyben megfelel a Duguet-féle előírásoknak.¹³⁴

Ezzel szemben a kommentárstílustól való tudatos elszakadási igényre utal a bibliai szöveg képszerűségének kihasználása, a törekvés a mozgalmasságra és az események láthatóvá tételére. Rákóczi elsősorban a történetekre összpontosít, ezeket gyakran dramatizálja és példaként értelmezi.¹³⁵ Az elmélkedések belső ritmusát a bibliai történetek ismertető vagy elbeszélő összefoglalásának, elmélkedő vagy elemző értelmezésének, a fohásznak, könyörgésnek és bűnvallásnak a váltakozása adja. A cselekmény mellett figyelmet fordít a motivációkra, a szereplők lelkiállapotának, érzéseinek, reakcióinak bemutatására is. Ezeket többször részletesen kifejti, és elmélkedési anyagul használja.¹³⁶ A kommentárok spirituális értelmezését gyakran tovább bővíti, amiben újabb elmélkedési témát talál. Törekszik az ószövetségi véres események, a keresztény felfogásnak nehezen érthető helyzetek humanizálására. Az is előfordul, hogy egy-egy ószövetségi történetet nem közvetlenül használ fel, s kijelenti, nem foglalkozik részletesen az értelmezési nehézségekkel.¹³⁷ Ez különösen a Szentírás paradox, a tipologikus módszerrel nehezen értelmezhető aspektusainak kezelésében fordul elő; ezeket többnyire megkerüli, és szinte toposzszerűen ismétli saját tudatlanságát, értetlenségét.¹³⁸ A tipologikus elmélkedések további sajátossága a különböző bibliai események szembeállítás, valamint a szentírási és a korabeli események kapcsolatának felmutatása. Ez utóbbi többnyire bíráló vagy didaktikus, morális megjegyzésekkel történik.¹³⁹ A kommentárral szembeállítva az elmélkedések sajátossága az is, hogy Rákóczi a bibliai történetet gyakran önmagára vonatkoz-

¹³⁰ Így pl. *Meditationes super Exodum, super cap. 7–9. Med.*, 125–126.

¹³¹ Így pl. *Meditationes super librum Deuteronomii, super cap. 1. Med.*, 335–340.

¹³² Így pl. *Meditationes super librum Numeri, super cap. 28–29. Med.*, 319–321.

¹³³ Így pl. *Meditationes super librum Numeri, super cap. 22. Med.*, 309–311.

¹³⁴ Így pl. *Meditationes super librum Numeri, super cap. 7. Med.*, 268–270. *Vö. Règles, i. m., nr. 5–7.*

¹³⁵ Így pl. *Meditationes super librum Numeri, super cap. 22. Med.*, 309–311.

¹³⁶ Így pl. *Meditationes super librum Numeri, super cap. 14. Med.*, 286–291.

¹³⁷ Így pl. *Meditationes super librum Numeri, super cap. 21. Med.*, 305–309.

¹³⁸ Így pl. *Meditationes super Leviticum, super cap. 3.; Meditationes super librum Deuteronomii, super cap. 21. Med.*, 190–192, 376–378.

¹³⁹ Így pl. *Meditationes super Leviticum, super cap. 5.; Meditationes super librum Deuteronomii, super cap. 1. Med.*, 195–204, 335–340.

tatja,¹⁴⁰ illetve többször hangsúlyozza: célja nem a tanítás, hanem a saját lelke táplálása. Ez utóbbiban az önvédelmi motiváció is érvényesül.

A meditációkat általában erős retorizáltság, következtetes retorikai szervezettség, a kiválasztott szövegek egymás mellé állítása és argumentatív összekapcsolása, valamint a nagyszámú és csupán tartalmi megfelelésen alapuló szövegátvétel jellemzi. A szövegtagolás nem mindig logikus, a gondolatkapcsolás többnyire mellérendelő, a mondatfűzés szerteágazó, s néha homályban hagyja a mondanivalót. A szubjektív hang gyakran megerősödik, személyes vonatkozások szövődnek a szövegbe, ami lelki vívódásra, emocionális nyugtalanságra utal. A szoros kapcsolódás az adott bibliai szöveghez, a kommentárstílus hatása és a tipologikus módszer ezt csak részben tudja ellensúlyozni. Az aktualizált szövegek többségét nem mechanikusan veszi át, a szó szerinti átvétellel szemben a szubjektív parafrázis van túlsúlyban. Gyakran alkalmazott stílus eszköz a metaforikus, allegorikus kifejezés, a helyzetek dramatizálása, átélése és a naturalisztikus képszerkesztés. A nehézkes mondat szerkezetek felfokozott belső állapotról, gazdag érzelmi vallásosságról tanúskodnak. A francia nyelvű változat stílusa a korabeli élő nyelvhasználat figyelembevételével jóval könnyedebb, „olvashatóbb”, mint a latin eredeti.

Utóélet

Az első négy ószövetségi könyvhöz kapcsolódó elmélkedéseket Rákóczi franciára is lefordította.¹⁴¹ A francia szöveg első lapján a lapszálon ugyanaz a dátum szerepel, mint a latin szövegnél, ez azonban nyilvánvalóan nem a fordítás, hanem a mű megkezdésének idejét jelzi.¹⁴² A Kivonulás könyvéről írt meditációk francia kéziratának végén az 1721. november 17-ei dátum,¹⁴³ a Levitikák könyvéről szóló rész elején egy 1731. februári keltezés olvasható.¹⁴⁴ Az utóbbi arra utal, hogy a fordításon Rákóczi még a mű megkezdése után tíz évvel is dolgozott vagy javított.¹⁴⁵ A fordítás elhúzódtását elsősorban az magyarázza, hogy elmélkedései írása közben és után új művek megírásába kezdett.

Az elmélkedések kéziratát Rákóczi nem cenzúráztatta, föltehetően részben a cenzúráról való félelem, részben emberi, politikai kiszolgáltatottsága miatt.

¹⁴⁰ Így pl. *Meditationes super Exodum*, super cap. 19.; *Meditationes super librum Numeri*, super cap. 27.; *Meditationes super librum Deuteronomii*, super cap. 23. *Med.*, 144–149, 315–319, 381–383.

¹⁴¹ *Med.*, 523–920.

¹⁴² *Med.*, 523., 2. jegyzet.

¹⁴³ *Med.*, 743, 1. jegyzet.

¹⁴⁴ *Med.*, 744., 1. jegyzet.

¹⁴⁵ Vö. Kovács, Rákóczi francia kéziratának, i. m., 80–108.

Vallási tárgyú művei elsődleges címzettjének a grosbois-i kamalduliakat tekintette. S bár a kamalduliakhoz 1726-ban írt végrendeletszerű levelében csupán a *Confessiót* említi, csaknem biztosra vehető, hogy az elmélkedések kéziratait is rájuk bízta.¹⁴⁶ Ezt támasztja alá, hogy a kéziratok Rodostóból a grosbois-i kamalduliak tulajdonába jutottak. A kéziratok Grosbois-ba érkezésének ideje ismeretlen, s csupán feltételezhető, hogy erre Rákóczi halála után került sor. A rodostói könyvtár jegyzékének 7. számú tétele mögött az ószövetségi elmélkedések kézirata vagy azok egy része és az elmélkedések egyik irodalmi mintája egyaránt meghúzódhat.¹⁴⁷

A kérdésre, olvasta-e Mikes az elmélkedéseket, s az általa lefordított művek kiválasztását befolyásolták-e a meditációk, megnyugtató válasz nem adható.¹⁴⁸ Volt alkalmá olvasni, s ő volt az első, aki az elmélkedések számos gondolatát leveleiben és fordításaiban magyarul megszólaltatta. A grosbois-i kamalduliak minden valószínűség szerint olvasták a meditációkat, kiadásukat azonban nem tarthatták időszerűnek. A kamalduliak feloszlata után a kéziratok Rákóczi több más munkájának kéziratával együtt a troyes-i városi könyvtárba jutottak.¹⁴⁹

A kéziratokat Kont Ignác bibliográfiája regisztrálta elsőként.¹⁵⁰ Ennek nyomán talált rájuk Zolnai Béla franciaországi tanulmányútján. A kéziratokat Rákóczi más, addig ismeretlen kézirataival és egyéb forrásokkal együtt 1927-ben *A janzenista Rákóczi* című tanulmányában ismertette, majd többször visszatért a témára.¹⁵¹ Ezt követően Hopp Lajos foglalkozott velük, s az elmélkedéseket beillesztette Rákóczi írói életművébe.¹⁵² Legutóbb Köpeczi Béla *A bujdosó Rákóczi* című monográfiájában tárgyalta a meditációkat, s kijelölte helyüket a fejedelem száműzetésben keletkezett művei között.¹⁵³ A két mű kritikai kiadása 1997-ben jelent meg.¹⁵⁴

¹⁴⁶ ZOLNAI, *A janzenista Rákóczi, i. m.*, 15–16. Saussure a *Confessio* kéziratáról megjegyzi, Rákóczi halála után udvari emberei megsemmisítették, hogy ne kerüljön rossz kezekbe. *De Saussure Cézárnak, II. Rákóczi Ferencz fejedelem Törökországi levelei 1730–1739-ből és följegyzései 1740-ből*, közli THALY Kálmán, Budapest, MTA, 1909, 311–312. Idézi KÖPECZI, *A bujdosó*, 489.

¹⁴⁷ ZOLNAI, *II. Rákóczi Ferenc könyvtára, i. m.*, 7. sz.; Könyvjegyzék, 103. sz.

¹⁴⁸ ZOLNAI Béla, *Mikes eszményei*, Budapest, Szerző kiadása, 1937 (Minerva Könyvtár 55). Vö. HOPP Lajos, Mikes Kelemen és Claude Fleury, *Filológiai Közlöny* 37 (1991), 3–4, 103–110.

¹⁴⁹ *Méditations en forme de soliloques sur l'Écriture Sainte*. Bibliothèque Municipale, Troyes, Mss. lat. 2147.

¹⁵⁰ I. KONT, *Bibliographie française de la Hongrie (1521–1910) avec un inventaire sommaire des documents manuscrits*, Paris, E. Leroux, 1913, 290–291.

¹⁵¹ Zolnai, *A janzenista Rákóczi, i. m.*, 22–28.

¹⁵² Hopp, *Az író*, 953–956.

¹⁵³ Köpeczi, *A bujdosó*, 504–513, 520–524.

¹⁵⁴ *Med.*

A rodostói könyvtár új rekonstrukciós kísérlete

Rákóczi rodostói könyvtára különleges helyet foglal el a 18. század első harmadában létesített főúri magánkönyvtárak között. Jelentőségét elsősorban az adja, hogy összeállítását alapvetően befolyásolta a fejedelem francia műveltsége, közel ötévi franciaországi tartózkodása, továbbá Port-Royal teológiája és lelkesége. Másfelől a könyvtár forrásként és inspirációként szolgált Rákóczi 1715 után írt latin és francia nyelvű műveihez,¹ és nagymértékben ösztönözte udvari kamarása, Mikes Kelemen írói és fordítói munkásságát.² A gyűjtemény alapjait Rákóczi franciaországi tartózkodása idején vetette meg, majd francia kapcsolatai révén Törökországban is gyarapította az állományt.

A könyvtár 1909 óta közös tárgya a Rákóczi- és a Mikes-kutatásoknak. Thaly Kálmán ekkor adta ki César de Saussure *Törökországi leveleinek és [...] följegyzéseinek* (*Lettres et voyages de Mons. César de Saussure*) függelékében – részben megtévesztő, kétféle magyar címmel ellátva – Rákóczi ingóságainak Belin konstantinápolyi nagykövetségi kancellár és titkár által 1736-ban készített jegyzékét, a párizsi Külügyi Levéltárban őrzött eredeti forrás alapján.³ A francia nyelvű leltár alcíme egyértelműen jelzi, hogy a számba vett ingóságok egyik része Galatában, másik része Rodostóban található. A könyvtár könyvei az utóbbi részhez tartoztak, az egyik negyedretű, hatkötetes műnél azonban az „Il se trouve à Constantinople” kitétel olvasható,⁴ azaz e munka a leltározás idején Konstantinápolyban volt. E megjegyzés azt mutatja, hogy a helyszínen hiányzó, de valamiképpen számon tartott könyveket vagy azok egy részét is bevették a leltárba. A jegyzék csupán a művek rövid címét és a kötetek számát adja meg, méret szerinti, föltehetően a könyvek eredeti felállítási rendjét tükröző, hármas csoportosításban (*In folio; In quarto; In octavo*), s csak elvétve utal a szerző nevére.

¹ CP; Mém.; Test.; Asp.; Med.; Conf.

² Mikes Kelemen *Összes Művei*, I–VI, szerk., s. a. r. HOPP Lajos, Budapest, Akadémiai, 1966–1988.

³ De Saussure Czézárnak II. Rákóczi Ferencz fejedelem udvari nemesének Törökországi levelei 1730–39-ből és följegyzései 1740-ből [...], közli THALY Kálmán, Budapest, Magyar Tudományos Akadémia, 1909, 343–370.

⁴ „Polibe par Follard.” Uo., 366. A megfelelő rész címe a leltárban: Catalogue des Livres de la Bibliothèque. A kápolnában található liturgikus könyveket a leltár ettől elkülönítve tartalmazza.

Thaly közlésmódja, mint arra már Hopp Lajos felhívta a figyelmet, „ezúttal is az addigi szakirodalom ismeretének hiányára vall”;⁵ a nyomtatott szöveg több olvasati hibát tartalmaz.

A jegyzéket Király György hasznosította először öt Mikes-fordítás forrásának megállapításában, egy esetben a listán szereplő típuscímmel egyeztetve Mikes fordítását.⁶ A művek tételes azonosítására Zolnai Béla vállalkozott a *Magyar Bibliofil Szemle* 1925/26-os évfolyamában megjelent, máig alapvető tanulmányában és annak függelékében.⁷ A függelékben a forrással azonos szerkezetben, folyamatosan sorszámozva, szögletes zárójelben hozta a jegyzékben található adatokat, s az ezekhez kapcsolt rövidebb-hosszabb kommentárok keretében tette közzé bibliográfiai kutatásainak eredményét. A kommentárokból helyesbítette Thaly olvasati hibáinak többségét, és pontos címleírásokat közölt. Jelezte a könyvészeti nehézségeket, bibliográfiai problémákat és bizonytalanságokat, s esetenként alternatív lehetőségeket és példányjelzeteket is megadott.

Az összesen 290 kötetet magában foglaló 112 címnek Zolnai kb. a 70%-át határozta meg több-kevesebb biztonsággal vagy feltételesen, s egy-egy tételhez egy, két vagy több mű címleírását rendelte. Az azonosított művek között megállapította négy további Mikes-fordítás forrását. A tanulmányban a pontosított lista alapján kísérletet tett a különleges körülmények között létesült rodostói könyvtár rekonstrukciójára: három nagy, azon belül tizenkét kisebb tematikus csoportra osztotta a műveket, s ezek nyomán jellemezte a könyvtár enciklopédikus karakterét. A könyveket a következő csoportokra osztotta: I. A szent ember könyvei: 1. teológia; 2. ellenreformáció; 3. vallásosság; 4. janzenizmus; 5. misztika; 6. okkultizmus; II. Az udvari ember könyvei: 1. fejedelmi időtöltés; 2. civilitas; 3. szépirodalom; III. A bölcs ember könyvei: 1. történelem; 2. útleírások; 3. természettudomány. Zolnai több esetben utalt a művek eszmei összefüggésére Rákóczi és Mikes munkáival. Megállapította, hogy a könyveknek közel harmadrésze hozható kapcsolatba a janzenizmussal, e csoport részletes bemutatását azonban nem itt, hanem egy korábbi tanulmányában végezte el.⁸ Itt rögzítette a könyvtár „következetes összeválogató tendenciá”-ját a janzenista művek vonatkozásában, s az egyik jegyzetben utalt néhány további kötet janzenista kapcsolatára.⁹

Zolnai rekonstrukciós kísérlete óta a rodostói könyvtár fontos helyet foglal el a Rákóczi és Mikes életművével kapcsolatos filológiai, irodalom- és esztétörténeti

⁵ HOPP Lajos, Mikes-fordítások Rákóczi rodostói könyvtárából, *Magyar Könyvszemle* 102 (1986), 283–294, itt: 285.

⁶ KIRÁLY György, Mikes Kelemen fordításai, *Egyetemes Philológiai Közöny* 1912, 21–28.

⁷ ZOLNAI Béla, II. Rákóczi Ferenc könyvtára, *Magyar Bibliofil Szemle* 1925/26, 1–27.

⁸ ZOLNAI Béla, Magyar janzenisták, *Minerva* 4 (1924), 66–97, 4 (1925), 10–40, 129–164, itt: 76–97.

⁹ ZOLNAI, Magyar janzenisták, i. m., 1924, 88; 1925, 11, 5. jegyzet.

kutatásokban, mivel összeköti az emigráció franciaországi és törökországi szakaszát, egyben közös forrásként szolgál a két szerző irodalmi munkásságának, eszmevilágának megértéséhez. A fontosabb eredmények közül kiemelhető, hogy az 1966 és 1988 között megjelent Mikes kritikai kiadásban Zolnai Béla munkájára támaszkodva Hopp Lajos meghatározta a Mikes-fordítások alapjául szolgált és a rodostói jegyzéken megtalálható művek megfelelő kiadásait, részletesen bemutatta a szerzők munkásságát és a művek sajátosságait.¹⁰ A Mikes-fordítások és a rodostói könyvtár kapcsolatát vizsgálva a korábbi vélekedésekkel szemben felhívta a figyelmet arra, hogy a könyvlista a Rákóczi halála után Rodostóban maradt könyvekről készült, s Mikes fordításainak időrendjéből következtetett a könyvek rodostói meglétére az 1740-es, 50-es években.¹¹ Utalt az 1717 után Rodostóba jutott könyvekre, D'Andrezel konstantinápolyi francia követ könyveket közvetítő szerepére, s számba vette a Rodostóból Magyarországra jutott könyveket, kéziratokat.

A könyvtár Mikes halála utáni sorsát illetően Hopp Lajos megjegyezte, nem lehet kizárni a föltételezéseket, hogy a könyvek „a konstantinápolyi Galatába vagy Perába, esetleg a franciaországi Grosbois-ba, vagy részben hazai földre kerültek.”¹² Utalt a könyvtár összefüggésére Rákóczi írói szemléletváltásával, s hangsúlyozta az eszmetörténeti összefüggések további vizsgálatának és a korai felvilágosodás európai áramlataival való szembesítés fontosságát. Nyomatékosan sürgette a rodostói könyvtár „funkcionális kritikai vizsgálat”-át egy „művelődéstörténeti érdekű összegző tanulmány”-ban, miközben felhívta a figyelmet a Rákóczi és Mikes által egyaránt használt, illetőleg Mikes által lefordított művek további kutatásának szükségességére.

Rákóczi írói munkásságát 1991-es monográfiájában elemezve Köpeczi Béla – részben ugyancsak Zolnai nyomán – bemutatta a rodostói könyvtár fő tematikus csoportjait, kiemelte a fontosabb műveket, amelyeket a fejedelem világgépét, vallási elképzeléseit alakító hatások forrásaiként értelmezett.¹³ Egy ugyancsak 1991-ben megjelent cikkben¹⁴ Köpeczi a fennmaradt jegyzékek¹⁵ alapján röviden jellemezte Rákóczi három könyvtárát, kimutatta a közös és az eltérő sajátossá-

¹⁰ L. 2. jegyzet.

¹¹ L. 5. jegyzet.

¹² *Uo.*

¹³ KÖPECZI, *A bujdosó*, 471–474. Rákóczi korábbi könyvtárainak jegyzékeit Köpeczi egy másik monográfiájában hasznosította: KÖPECZI Béla, *Döntés előtt. Az ifjú Rákóczi eszmei útja*, Budapest, Akadémiai, 1982, 223–228.

¹⁴ KÖPECZI Béla, II. Rákóczi Ferenc könyvtárai, *Erdélyi Tükör* 3 (1991), december, 3. sz., 16–17.

¹⁵ A sárospataki (esetleg szerencsi) és a bécsújhelyi könyvjegyzékekhez l. HECKENAST Gusztáv, II. Rákóczi Ferenc könyvtára (1701), *Irodalomtörténeti Közlemények* 62 (1958), 25–36; ZOLNAI Béla, Rákóczi bécsújhelyi olvasmányai, *Irodalomtörténeti Közlemények* 59 (1955), 288–295.

gokat, s a fejedelem olvasmányait összevetette a korabeli francia, német és olasz arisztokrácia műveltségével. A fordító Mikes munkásságát bemutató, 2002-ben megjelent posztumusz monográfiájában Hopp Lajos azonosította a *Törökországi levelek* fordításbetétei többségének valóságos és lehetséges forrásait, s utalt azok meglétére vagy hiányára a rodostói könyvjegyzéken, ugyanúgy, mint az önálló fordítások alapjául szolgáló művek esetében.¹⁶ A D'Andrezel vicomte végrendeletében fennmaradt könyvjegyzéket egy 2008-as tanulmányban elemezve Tóth Ferenc meghatározta az ebben és a rodostói listán egyaránt szereplő műveket, köztük a Mikes által idézetteket, illetőleg lefordítottakat. Az utóbbiak között egy olyat is talált, amely nincs meg a rodostói jegyzéken.¹⁷

A jelen vizsgálatot az a 2011-es Mikes-évforduló előkészítése során készült programtanulmányban rögzített felismerés ösztönözte elsősorban, mely szerint „[a] jegyzék Zolnai Béla által fel nem ismert tételei közül [...] nagy valószínűséggel további címeket lehet azonosítani.”¹⁸ Ennek megfelelően célul tűztük ki, hogy új címek azonosításával pontosítsuk, és a nemzetközi kutatásnak jobban hozzáférhető formában közöljük újra a könyvjegyzéket.¹⁹ Ezzel egyrészt szeretnénk hozzájárulni a rodostói könyvtár Hopp Lajos által sürgetett funkcionális kritikai vizsgálatának előkészítéséhez, másrészt ösztönözni kívánjuk a valahol föltehetően ma is meglévő rodostói könyvpéldányok felkutatását. Az új tételek azonosításába az irodalom- és eszmetörténeti összefüggések mellett bevontuk és gondosan mérlegeltük a megfelelő könyvészeti, bibliográfiai és könyvtártörténeti szempontokat. A kutatást nagymértékben segítette az európai könyvtári állományok Zolnai közleménye óta végrehajtott, a korábbinál jóval részletesebb és pontosabb feltárása, s elősegítette az elektronikus katalógusokban elvégezhető módszeres keresés.

A kutatás során összesen tizenegy, eddig azonosítatlan címhez tudunk egy-egy új művet hozzárendelni, további tizennégy, Zolnai által már azonosított tételhez egy, két vagy több további alternatív lehetőséget valószínűsítettünk.

¹⁶ Hopp Lajos, *A fordító Mikes Kelemen*, szerk. Tüskés Gábor, Budapest, Universitas, 2002 (Historia Litteraria 12).

¹⁷ Tóth Ferenc, „Habent sua fata libelli”. D'Andrezel vicomte könyvei és Mikes Kelemen, *Vasi Szemle* 62 (2008), 760–773.

¹⁸ Tüskés Gábor, Mikes-problémák, *Irodalomtörténeti Közlemények* 114 (2010), 291–314, itt: 307. Az évforduló kapcsán rendezett kiállításon külön rész mutatott be néhányat a rodostói könyvtár állományába tartozó művek közül: *Az ismeretlen Mikes. Az ELTE Egyetemi Könyvtár és az Egri Főegyházmegyei Könyvtár kiállítása Mikes Kelemen halálának 250. évfordulóján 2011. május 3-tól október 13-ig*, A katalógust írta és a kiállítást rendezte KNAPP Éva – Tüskés Gábor, Budapest – Eger, ELTE Egyetemi Könyvtár – Eszterházy Károly Főiskola, 2011, 28–35.

¹⁹ Éva KNAPP, Gábor Tüskés, *La bibliothèque de Rodostó (Tekirdağ, Turquie) du prince François II Rákóczi. Nouvel essai de reconstitution, Wolfenbütteler Notizen zur Buchgeschichte* 39 (2014), 185–208.

Ez összességében az egész könyvanyagnak kb. a 25%-át érinti, ami önmagában is mutatja a vizsgálat eredményét. A továbbra sem azonosítható, kivétel nélkül rövidített típuscímeket tartalmazó tételek száma hatra csökkent, melyeket nagy valószínűséggel felesleges tovább keresni. Ezen túlmenően számos esetben kiegészítettük és pontosítottuk a Zolnai Béla által adott bibliográfiai leírásokat, a szerző, cím, megjelenési hely és év, kiadó, kötetszám és méret tekintetében. Zolnai megállapításai, feltevései a kommentárokból néhány esetben igazolódtak, máskor tévesnek bizonyultak. Az azonosítások eredményeként a korábbinál jóval több új szerzőt és művet lehet bevonni a vizsgálatba, észlelhető bizonyos hangsúlyok áthelyeződése, s az eddiginél differenciáltabb képet alkothatunk a könyvtár összetételéről, a művek tematikai, eszmei csoportjainak jellegéről, egymáshoz való viszonyáról.

Az új jegyzék összeállításában az áttekinthetőséget, a különböző minőségű adatok szétválasztását és a további kutatások kívánalmait tartottuk szem előtt. Ennek megfelelően a méret szerinti, eredeti csoportosítás helyett három, az azonosítás jelenlegi pontosságát alapul vevő új csoportot hoztunk létre: I. Egyértelműen azonosított címek; II. Feltételesen azonosított címek; III. Azonosítatlan címek. Az I. csoportban minden sorszámhoz egy-egy, a II. csoportban kettő vagy több cím tartozik. Hangsúlyozni kell, hogy az azonosítások az „egyértelműen azonosított címek” csoportjában is bizonyos mértékig csupán hipotetikus jellegűek. A címleírásokat mindhárom csoportban a szerzők nevének vagy a cím első szavának betűrendjébe állítva újrendeztük, és új, folyamatos sorszámozással láttuk el. A második csoportban a Zolnai Béla által azonosított cím áll az első helyen, a betűrendbe sorolás ennek figyelembevételével történt. Azt a néhány címet, amely Zolnai feltételes azonosításai közül méretkülönbség vagy más okból kizárhatónak bizonyult a lehetőségek közül, nem vettük fel a jegyzékbe. A címleírásokhoz fűzött kommentárokat a további kiadások jelzésére korlátoztuk.

Az azonosítások alapjául többnyire a Bibliothèque nationale de France elektronikus katalógusa szolgált, de más online katalógusokat is használtunk, miközben igyekeztünk ellensúlyozni a kutatói figyelem elektronikus keresőrendszerek és adatkezelő programok által történő korlátozását, irányítását. Az azonosításhoz használt példányok lelőhelyét csak abban az esetben tüntetjük fel a címleírás után, ha a meghatározás nem a BnF példánya alapján történt. A művek kézbevétele vagy online megtekintése csak esetenként volt lehetőség. A pontosításokat, javításokat és az új azonosításokat mindenütt vastagított betűtípussal emeltük ki a könyvjegyzékben. A címleírásoktól elkülönítve, []-ben megadjuk a Thaly által közölt forrás eredeti adatsorát, az utolsó sorban a Zolnai-féle lista megfelelő sorszámát közöljük.

A hagyatéki leltár adatainak értelmezésében szem előtt tartottuk, hogy az ott leírt címek csupán hozzávetőlegesek. Figyelembe vettük, hogy a megadott kötetszámok nem feltétlenül azonosak azzal a kötetszámmal, melyben az adott

mű megjelent, s amit a modern katalógusok számon tartanak. A formátumra utaló besorolás sem lehet abszolút kritérium, mivel egyrészt a leltár készítői nem különítették el egymástól a nyolcadrétű és az annál kisebb méretű könyveket, másrészt a becsült gerincmagasság és nem az ívhajtások száma alapján foglalhatták jegyzékbe a köteteket.

A könyvanyag összetételéből fakadóan mind az egyértelműen, mind a feltételelesen azonosított új címek között túlsúlyban vannak az egyházi irodalom körébe tartozó, francia nyelvű művek. Az egyértelműen azonosított teológiai munkák közé tartozik Gilbert Grimaud (?–1665) bordeaux-i kanonok 1666-ban megjelent összeállítása a mise részeinek és cselekményeinek magyarázatával (33)²⁰ és Jean Gallemart (?–1625) douai-i teológiatanár a trienti zsinat rendelkezéseit tartalmazó, 1663-tól kezdődően számos kiadást megért gyűjteménye (64). A prédikációirodalom köréből azonosítani lehetett a jezsuita Louis Bourdaloue (10) és az oratoriánus Jean Baptiste Massillon (47) beszédeinek azokat a nyolc-, illetőleg négykötetes kiadásait, amelyekre a jegyzék utalásai vonatkoztathatók. Az erénygyakorlatgyűjtemények műfaját képviseli Bernardino Rosignoli (Rossignoli, 1547–1613) olasz jezsuita 1604-től számos kiadást megért, latin nyelvű összeállítása (63). Szenvedés és szerencsétlenség idejére szóló elmélkedéseket, lelki gyakorlatokat tartalmaz Jean Girard de Villethierry (1641–1709), föltehetően a párizsi egyházmegyéhez tartozó lelkész 1704-től ugyancsak több kiadásban megjelent munkája (73). A jezsuita Isaac Martineau (1650–1720), a trónörökös gyóntatójának összeállítása a trónörökös erényeiről 1712-ben, Rákóczi Párizsba érkezésének évében látott először napvilágot (46).²¹ A könyvanyag janzenista rétegét gyarapítja Pasquier Quesnel és Charles Desmarets 1676-tól 1727-ig több kiadásban napvilágot látott közös műve Krisztus szenvedéstörténetéről és haláláról (60).

A világi tárgyú szakirodalmat mindössze két mű képviseli az egyértelműen azonosított új művek csoportjában. A fejedelmi időtöltést szolgáló könyvek közé tartozik Hubert (Henri) Gautier (1660–1737) orvos, matematikus, mérnök 1687-től több kiadásban megjelent munkája az akvarellfestés mesterségéről (31). A hadtudományt reprezentálja Pierre Surirey de Saint Remy (1645–1716) ezredes először 1697-ben, majd 1702-ben újra kiadott tüzérségi szakmunkája (67). Az előző szerint a szerző a korábbi tüzérségi elméletírókkal ellentétben, akik közül többet is megemlíti, arra törekedett, hogy minden tisztnek hasznos, a gyakorlatban alkalmazható útmutatást adjon. A könyv első részében a tisztokról, a tiszték

²⁰ A Zolnai által említett mű (André BOUQUILLOT, *Traité historique de la Liturgie sacrée ou de la Messe*, Paris, 1701, 30. sz. tétel) oktáv alakú, ezért nagy valószínűséggel kizárható a lehetőségek közül. Az új Könyvjegyzék tételszámaira ()-be tett számokkal utalunk a továbbiakban.

²¹ A tételt korábban Köpeczi Béla azonosította, és megjegyezte: „A szerző megemlíti, hogy a burgundiai herceg írt egy teológiai értekezést is a janzenizmus ellen. A munkának több kiadása volt, spanyolra és olaszra is lefordították. Fleury dicsérete a hercegről az 1713-as párizsi kiadáshoz kötve látott napvilágot.” *Test.*, 504, 61. jegyzet.

feladatairól, kiváltságairól és a tisztképzés kérdéseiről értekeznek, a másodikban a tüzfegyverek és a lövedékek típusaival foglalkozik. A harmadik részben a különféle szerszámokat, hidakat, aknákat, szállítóeszközöket, valamint az ágyú- és löporkészítés technikáit mutatja be, a negyedikben a raktárakat, fegyvertárakat, a felszerelés összeállítását, az ágyúk ütközetbeli használatát és a tisztek jogait tárgyalja. A munka felépítése logikus, tárgyalásmódja jól követhető, még azok számára is, akik csupán elemi ismeretekkel rendelkeztek a témában.²²

A feltételelesen azonosított új címek közül kiemelkedik a janzenista és janzenista vonatkozású művek viszonylag nagy száma. Ide tartozik mindenekelőtt Pasquier Quesnel, Port-Royal harmadik generációja szellemi atyjának nevezetes Újszövetség-magyarázata, mely 1668-tól kedve öt különböző változatban és számos kiadásban látott napvilágot (78). Ez a janzenista bibliamagyarázat és erényfelfogás egyik alapműve, amely alapul szolgált az *Unigenitus* bullában elítélt 101 tételnek. Korábban említett tanulmányában Zolnai Béla utalt arra, hogy e cím egyik azonosítási lehetősége a Quesnel-mű, a jegyzékben azonban ismeretlen okból nem tüntette fel ezt a munkát.²³ Az *Unigenitus* bulla történetével kapcsolatos címnél (90) legalább három mű jöhet számításba: Jean-Philippe Le Cerf de La Viéville (1677–1748), a maurinus kongregációhoz tartozó bencés szerzetes először 1735-ben, egy De Treval nevű párizsi törvényszéki bíró 1717-ben és Pierre-François Lafitau (1685–1764), Sisteron püspökének 1737-ben megjelent és a forradalom éveiben újra kiadott munkája, bár ez utóbbinak jelenleg nem ismert korábbi, a jegyzék összeállítása előtti kiadása.

A 91. tételnél található, egymáshoz nagyon közel álló címen közzétett művek ugyancsak a janzenista vita körébe tartoznak. Közülük Noël de La Lane (1618–1673) teológus 1665-ben kiadott munkája a janzenista tábort erősítette, míg Jean-Joseph Languet de Gergy (1677–1753) Soissons püspöke, majd Sens érseke 1723-ban kiadott műve és Michel Le Tellier (1643–1719) jezsuita 1688-ban megjelent könyve a janzenistákat támadó munkák közé sorolható. A 97. tételhez újonnan kapcsolt egyik munka szerzője, Nicolas Le Gros (1675–1751) reimsi kanonok az *Unigenitus* bullát határozottan visszautasító teológusok közé tartozott. Terjedelmes életművet hozott létre, s több munkájában a gallikán egyház szabadságairól értekezett.²⁴ Itt feltüntetett könyvében, mely 1724-ben jelent meg először, a világi

²² Frédéric NAULET, *Les Mémoires d'artillerie de Pierre Surirey de Saint Remy (1645–1716)*. <http://surirey-de-saint-remy.e-monsite.com/pages/les-memoires-d-artillerie-de-pierre-surirey-de-saint-remy-1645-1716.html>. (letöltés: 2015. január 4.)

²³ ZOLNAI, *Magyar janzenisták, i. m.*, 1924, 90–91; ZOLNAI, *II. Rákóczi Ferenc könyvtára, i. m.*, 25, 74. sz. tétel.

²⁴ Wolfgang MAGER, *Die Anzweiflung des oberhirtlichen Kirchenregiments im Widerstand des jansenistischen Lagers gegen die Anerkennung der Bulle Unigenitus (1713) in Frankreich. Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte des modernen Konstitutionalismus, in Politik und Kommunikation. Zur Geschichte des Politischen in der Vormoderne*, hrsg. v. Neithard Bulst, Frankfurt/New York, Campus-Verlag, 2009, 147–249, itt: 178–207.

hívók részvételi joga mellett foglalt állást a bulla körüli vitában. A 99. tételnél számításba veendő a lehetőség, hogy a rövid cím Antoine Arnauld Zolnai Béla által egy másik címmel már azonosított (vö. 1), a szentáldozással kapcsolatos, először 1643-ban megjelent nevezetes munkájának egy másik kiadását takarja. A 101. tétel alatti típuscímnél abból indultunk ki, hogy a mögötte álló mű azonos Mikes egyik fordításának forrásával. Ez a forrás François Perdoulx (1640–1692) orléans-i születésű világi nemes 1701-től több kiadást megért, janzenista ihletésű evangélium- és episztolamagyarázatával volt azonosítható.²⁵

Az egyházi irodalom egyik hagyományos műfajára utaló típuscím, a „Breviarium monasticum” (79) mögött álló mű meghatározásának egyik lehetősége a Paul Rabusson (1634–1717) cluny-i bencés rendi szerzetes által, Claude de Vert közreműködésével összeállított, először 1686-ban kiadott bencés breviárium. A bűnbánattal kapcsolatos kegyességi munkára utaló típuscím („Exercice de penitence”) alapján két, 1724-ben, illetőleg 1727-ben név nélkül megjelent francia művet vettünk fel a jegyzékbe (82). Egy másik, a nagyhétre utaló típuscím („Semaine sainte”) új azonosítási lehetőségének tartjuk Michel de Marolles (1600–1681) abbé, a klasszikus latin szerzők jeles fordítójának a nagyhétre és a húsvéti időszakra szóló, először 1645-ben megjelent, több kiadást megért latin–francia nyelvű officiumos könyvét (95). A jezsuita apologetikát képviseli az új azonosítási lehetőségek között Johann Jakob Scheffmacher (1668–1733) strasbourgi teológianár 1732-ben kiadott, az augsburgi hitvallást támadó és a protestánsok áttérését szorgalmazó kötete (94).

Két esetben nem lehet kizárni a lehetőséget, hogy a cím református szerzők művére utal. Az egyik Philippe Duplessis-Mornay (1549–1623), hugenotta nemes, teológus, politikus, diplomata, a református ügy szenvedélyes védőjének először 1578-ban megjelent traktátusa az egyházról (85). A másik Claude Pajon (1626–1685), saumur-i református teológianár, majd orléans-i lelkész 1673-ban kiadott polemikus műve, amelyben a janzenista Pierre Nicole Zolnai Béla által már azonosított, két évvel korábbi művére reflektál (98).

Továbbra is a feltételelesen azonosított tételek között tartandó számon a Zolnai feloldási kísérletét két új javaslattal kiegészítő (96) tétel. A könyvjegyzéken szereplő „Entretiens de Theophile” címet Köpeczi Béla D’Andrezel vicomte (1725.) október 29-én Rákóczinak írt levele alapján egy „Entretiens de Théophile et de Cosmophile” című, „eddig ismeretlen” Rákóczi-munkával azonosította a *Réflexions* és a *Tractatus de potestate* kritikai kiadásához írt tanulmányában.²⁶ A levél szerint D’Andrezel olvasta Rákóczi egy közelebről meg nem nevezett, kölcsönadott írásának „quatre premiers Entretiens”-ét, melyek közül különösen a teremtés művével kapcsolatos negyedik emelte fel („m’a élévé”) és ragadta

²⁵ Gábor Tüskés, Une exégèse janséniste oubliée de la fin du XVII^e siècle (Un chapitre de l’histoire de la littérature française traduite en hongrois), *Neohelicon* 29 (2002), 2, 39–62.

²⁶ *Test.*, 259, 493.

el („j'avais été extasié”). A vicomte szerint Rákóczi a Szent Íratok használatát magával az Írással tanítja („Votre Altesse apprendra à faire usage des Saintes Ecritures par l'Ecriture même”). D'Andrezel dicséri Rákóczi bölcs gondolatait, az idő felhasználásának keresztény és tudós módját, valamint a kifejezések erejét, amelyek éreztetik Isten fenségének leereszkedését és az emberek iránta való közönyét. Következtetése szerint az ember feladata a Teremtő szolgálata, szeretete és imádása, miközben mennyi embernek kell valóságos „világszeretőnek” vallania magát („et combien de gens se doivent avouer de vrais cosmophiles”). D'Andrezel hozzáfűzi, nem küldi vissza a négy első beszélgetést, amíg a többi is el nem olvasta. Ebből látható, a levél nem nevezi meg az említett munka címét, D'Andrezel „Entretiens” kifejezését Köpeczi egy konkrét mű címeként értelmezte,²⁷ és figyelmen kívül hagyta, hogy a fogalom viszonylag gyakran megtalálható 17–18. századi könyvcímekben. A „cosmophile” kifejezés a kor vallási irodalmának könyvcímekben is alkalmazott, néha „Theophilus”-szal összekapcsolt, ugyancsak kedvelt terminusa.²⁸ A könyvjegyzék tételének Rákóczi ismeretlen munkájával történt azonosítását követően Köpeczi idézi D'Andrezel december 24-i levelét, melynek a vallási és politikai témákat („les matières de religion et de politique”) fejtegető „nevezett írásokkal” kapcsolatos, befejező részét indoklás nélkül ugyanerre az ismeretlen munkára vonatkoztatja.²⁹

A rodostói könyvállomány rekonstrukciója a bölcsészettudományi kutatásokban érvényesülő bizonytalansági tényező látványos példája. A művek és kiadások azonosítását a hagyatéki leltár címleírásainak elnagyoltsága mellett az nehezíti elsősorban, hogy máig nem tudjuk pontosan, miként állt össze az 1736-ban Rodostóban leltárba vett könyvanyag, s melyek voltak annak eredeti határai. Az alábbi könyvjegyzék a jelenlegi tudásunk és kutatási lehetőségeink szerinti állapotot tükrözi, amit az elkövetkezendő vizsgálatok tovább pontosíthatnak. Az azonosítási kísérlet eredményeként a továbbiakban az eddiginél jóval nagyobb számú konkrét művet lehet bevonni a könyvanyag funkcionális vizsgálatába, s pontosabbá válhat a művek Rákóczi- és Mikes-életműbeli szerepének elemzése.

²⁷ Ugyanígy járt el Köpeczi a D'Andrezel–Rákóczi levelezés magyar fordításának kiadásában a vonatkozó jegyzetben. *Corr. D'Andrezel*, 59–60, 200, 80. és 81. jegyzet.

²⁸ Így pl., Jean-Paul LE JAU, *Anticosme ou Adieu au monde sur le voyage fait par le Seigneur Cosmophile [...]*, Paris, Charles Chastellain, 1609; David CALDERWOOD, *A dialogue betwixt Cosmophilus and Theophilus anent the urging of new ceremonies upon the kirke of Scotland*, [Amsterdam, G. Thorp], 1620; *Philagia charitate caelesti perpetua victrix, atque Cosmophilus perpetuo victus*, H. n., k. n., 1703.

²⁹ *Test.*, 259–260, 494. Vö. *Corr. D'Andrezel.*, 85. D'Andrezel 1725. szeptember 24-ei levelének egyik utalását a vonatkozó jegyzetben Köpeczi feltételesen ugyanerre az ismeretlen írásra vonatkoztatja. *Corr. D'Andrezel*, 47, 199, 59. jegyzet.

Könyvjegyzék

I. Egyértelműen azonosított címek

1. Arnauld, Antoine, *De la frequente Communion...*, Paris, 1643, **1 tome**, 4°; 1648, 8°. [Frequente communion 1 tome 8°.]
Zolnai 42
2. [Bible] *La Sainte Bible, en latin et en français, avec des explications du sens littéral et du sens spirituel*, trad. Lemaistre de Sacy, Louis-Isaac, Paris, 1682–1700, 32 vol., 8°. [További kiadásokkal.]
[Bible de Sacy 43 tomes 8°.]
Zolnai 73
3. Bona, Giovanni, *De sacrificio missae tractatus asceticus*, Roma, **Typis Fabij de Falco**, 1658, **1 tome**, 8°; **Rouen, Lud. Billaine**, 1668, **1 tome**, 8°. [További kiadásokkal.]
[De missa tractatus 1 tome 8°.]
Zolnai 76
4. Bona, Giovanni, *Opera omnia, pleraque pia et ascetica cum opusculo posthumo de praeparatione ad mortem*, Antwerpen, **H. et C. Verdussen**, 1694, **1 tom.**, 2°. [További kiadás: **Antwerpen, J. B. Verdussen**, 1723, **1 tom.**, 2°.]
[Bona opera 1 tome 2°.]
Zolnai 11
5. Bona, Giovanni, *Via compendii ad Deum per motus anagogicos et orationes jaculatorias, liber isagogicus ad mysticam theologiam...*, **Roma, Typis A. Bernabo à Verme**, 1657, **1 tome**, 12°; **Lyon, F. Comba**, 1678, **1 tome**, 8°. [Viacumpendi ad Deum 1 tome 8°.]
Zolnai 72
6. Bossuet, Jacques Bénigne, *Avertissement aux Protestants sur les lettres du ministre Jurieu, contre l'Histoire des variations: Le christianisme flétri et le socinianisme autorisé par ce ministre*, Paris, 1689, 1 vol., 8°. [Avertissement aux Protestans 1 tome 8°.]
Zolnai 58
7. [cf. 8!] Bossuet, Jacques Bénigne, *Elévations à Dieu sur tous les mystères de la religion chrétienne*, Paris, 1727, 2 vol., 8°. [Elévation à Dieu 2 tomes 8°.]
Zolnai 48

8. [cf. 7!] **Bossuet, Jacques-Bénigne, *Elevations a Dieu sur tous les mysteres de la religion chretienne, ouvrage posthume*, A Paris, Chez Jean Mariette, 1727, 1 tome, 8°.**
Példány: New Jersey, College Library
[Elevations sur les mistères 1 tome 8°.]
Zolnai 80

9. Bossuet, Jacques Bénigne, *Histoire des variations de l'Eglise protestante*, Paris, 1688, 2 vol. 4°.; Paris, 1689, 4 vol., 12°.
[Histoire des variations 4 tomes 8°.]
Zolnai 65

10. Bourdaloue, Louis, *Sermons du père L. B. ...*, **Paris, Rigaud, 1707–1734, 16 vol. (8 tome), 8°.** [tome 1. vol. I: *Sermons pour l'Avent*, 1707; tome 2. vol. II–IV: *Sermons pour le Carême*, 1707; tome 3. vol. V–VII: *Sermons pour le dimanches*, 1716; tome 4. vol. VIII–IX: *Sermons pour les mystères*, 1709; tome 5. vol. X–XI: *Sermons pour les festes des saints, et pour des vestures et professions religieuses*, 1711; tome 6. vol. XII–XIII: *Exhortations et instructions chretiennes*, 1721; tome 7. vol. XIV: *Retraite spirituelle à l'usage des communautez religieuses*, 1721; tome 8. vol. XV–XVI: *Pensées sur divers sujets de religion et de morale*, 1734.]
[Sermons du Père Bourdaloue 8 tome 8°.]
Zolnai 60

11. Boutet, Claude, *Traité de mignature pour apprendre aisément à peindre sans maître*, Paris, 1672, **1 tome, 8°.** [További kiadásokkal.]
[Traité de mignature 1 tome 8°.]
Zolnai 94

12. Calmet, Augustin, *Dictionnaire historique et critique de la Bible*, Paris, 1730, 4 vol., in-fol.
[Dictionnaire de la Bible du Pere Calmet 4 tomes 2°.]
Zolnai 1

13. Calmet, Augustin, *Historie de l'Ancien et du Nouveau Testament, et des Juifs. Pour servir d'introduction à l'Histoire Ecclésiastique de M. l'abbé Fleury*, Paris, 1718, 2 vol., 4°.
[Histoire de l'ancien et nouveau Testament par le pere Calmet 2 tomes 4°.]
Zolnai 15

14. Cheminais de Montaigu, Timoléon, *Sermons...*, publiés par le P. Bretonneau, Paris, 1690–92, 3 vol., 12°. [További kiadásokkal.]
[Sermons du Pere Chemine 3 tomes 8°.]
Zolnai 96
15. Chomel, Noel, *Dictionnaire oeconomique, contenant l'art de faire valoir les terres...*, Lyon, 1709, 2 vol., 2°. [További kiadásokkal.]
[Dictionnaire oeconomique 4 tomes 2°.]
Zolnai 2
16. Corneille, Thomas, *Le Dictionnaire des arts et des sciences*, Paris, 1694, 2 vol., in-fol.; további kiadás Fontenelle-től: Paris, 1732, 2 vol., 2°. [Dictionnaire des Arts 2 tomes 2°.]
Zolnai 3
17. Courtin, Antoine de, *Nouveau traité de la civilité qui se pratique en France parmi les honnestes gens*, Paris, 1671, 1 vol., 12°. [Traité de la Civilité 1 tome 8°.]
Zolnai 98
18. Courtin, Antoine de, *Traité de la paresse ou l'art de bien employer le temps, en forme d'entretiens*, Paris, 1667, 2 vol., 8°; 1673, 1 vol., 12°. [L'art d'employer le temps 1 tome 8°.]
Zolnai 100
19. Derham, Guillaume, *Theologie astronomique ou demonstration de l'existence et des attributs de Dieu, par l'examen et la description des cieux...*, trad. de l'anglais, par Bellanger, Paris, 1729, **1 tome**, 4°. [Theologie astronomique 1 tome 4°.]
Zolnai 26
20. Dezallier d'Argenville, Antoine-Joseph, *La théorie et pratique du jardinage...*, Paris, **J. Mariette**, 1709, **1 tome**, 4°. [További kiadásokkal.]
[Theorie du Jardin 1 tome 4°.]
Zolnai 25
21. Duguet, Jacques-Joseph, *Regles pour l'intelligence des Saintes Écritures*, Paris, **J. Estienne**, 1716, 8°. [Regles des saintes Ecritures 1 tome 8°.]
Zolnai 51

22. Dusaussoy, abbé, *La Vérité rendue sensible a tout le monde, Contre les Défenseurs de la Constitution Unigenitus...*, Paris, 1719, 1 vol., 12°; Bruxelles, 1720. 2 vol., 8°. [Veritez rendues sensibles 2 tomes 8°.]
Zolnai 112
23. [Pinsson de la Martiniere, Jean], *Estat de la France comme elle estoit gouvernée en l'an 1648, où sont...*, [s. l.], 1649, 8°. [További kiadásokkal.]
[Etat de la France 4 tomes 8°.]
Zolnai 107
24. Fénelon, François de Salignac de la Mothe, *Les aventures de Télémaque*, [1. kiadás:] Paris, 1699, **2 tomes, 12°**. [Fontos további kiadások: La Haye/Brüssel, **Moetjens**, 1699, **2 tomes, 12°**; Paris, 1717.]
[Telemaque 2 tomes 8°.]
Zolnai 82
25. Fleury, Claude, *Catéchisme historique, contenant en abrégé l'histoire sainte et la doctrine chrétienne*, Paris, 1683, 2 vol., 12°. [További kiadásokkal.]
[Catechisme historique 2 tomes 8°.]
Zolnai 89
26. Fleury, Claude, *Discours sur l'histoire ecclésiastique*, Paris, **P. Aubouyn**, 1708, **2 tomes, 12°**; 1724, 2 vol., 12°. [Discours sur l'histoire ecclésiastique 2 tomes 8°.]
Zolnai 85
27. Fleury, Claude, *Histoire ecclésiastique*, Paris, 1691–1720, 20 vol., 4°; 1726–1737, 16 vol., 4°. [Histoire ecclésiastique par l'abbé Fleury 28 tomes 4°.]
Zolnai 20
28. Fleury, Claude, *Institution du droit ecclésiastique de France...*, Paris, **G. Clouzier**, 1677, **1 tome, 8°**; Paris, **E. Aubouin-Clousier**, 1687, 2 vol., 8°. [További kiadásokkal.]
[Instruction au droit Ecclésiastique 2 tomes 8°.]
Zolnai 86
29. Fleury, Claude, *Les Mœurs des Chrétiens*, Paris, G. Clouzier, 1682, 1 vol., 12°. [Mœurs des chrétiens 1 tome 8°.]
Zolnai 105

30. Fleury, Claude, *Les Moeurs des Israélites*, Paris, G. Clouzier, 1681, **1 tome**, 8°. [További kiadásokkal.]
[Moeurs des Israelites 1 tome 8°.]
Zolnai 106
31. **Gautier, Hubert**, *L'art de laver, ou la nouvelle maniere de peindre sur le papier*, Lyon, 1687, **1 tome**, 8°. [További kiadások: A Brussele, chez François Foppens, 1708, **1 tome**, 8°; 1716; 1719.]
Példányok: UB Rostock; Niedersächsische Staats- und Universitätsbibliothek Göttingen
[Art de laver 1 tome 8°.]
Zolnai 97
32. [Grancolas, Jean], *Les anciennes liturgies, ou la manière dont on disait la messe dans chaque siècle, dans les Eglises d'Orient et dans celles d'Occident...*, Paris, 1697-99, 3 vol., 8°. [Les anciennes Liturgies 3 vol. 8°.]
Zolnai 52
33. **Grimaud, Gilbert**, *La liturgie sacrée; Où toutes les Parties et Ceremonies de la Sainte Messe sont expliquées, avec leurs Mysteres et Antiquitez: Ensemble diuverses Resolutions au sujet de la memoire pour les Trepassez qui se fait à la Messe. Divisée en trois parties. Avec un Traité particulier de l'Eau-benite, du Pain-benit, des Processions, et des Cloches*, A Lyon, Chez Antoine Jullieron, 1666, **1 tome**, 4°.
Példányok: Grenoble; Lyon
[Liturgie sacrée 1 tome 4°.]
Zolnai 30
34. Labat, Jean-Baptiste, *Relation historique de l'Ethiopie occidentale, contenant la description des royaumes de Congo, Angolla...*, Paris, 1732, 5 vol., 8°. [Relation de l'Ethiopie 5 tomes 8°.]
Zolnai 83
35. La Colombière, Claude de, *Sermons, prêchés devant la duchesse d'Yorck*, Lyon, 1684, 4 vol., 8°. [Sermons du Pere Colombies 4 tomes 8°.]
Zolnai 95

36. La Noue, François de, *Discours politiques et militaires*, Bâle, **Forest**, 1587,
1 tome, 4°.

[Discours de Lanon 1 tome 4°.]
Zolnai 32
37. La Roque, Jean de, *Voyage de Syrie et du Mont-Liban...*, par De La Roque, Paris,
1722, 2 vol., 8°.

[Voyages de Sirie 2 tomes 8°.]
Zolnai 110
38. **Le Brun de Silly**, *Brunonis Pomerani Syllae Christiani exercitus disciplina ad Franciscum Christianiss. Francorum Regem*, [Turin?, s. n., 1541] **1 tome**, 8°.

Példány: Universitäts- und Forschungsbibliothek Erfurt
[De disciplini (!) christiani 1 tome 8°.]
Zolnai 56
39. Le Gaudier, Antoine, *De natura et statibus perfectionis opus posthumum*, Paris,
1643, **1 tome**, 2°.

[Le Gaudier de natura et causis 1 tome 2°.]
Zolnai 10
40. Le Gendre, Louis, *Nouvelle Histoire de France, depuis le commencement de la monarchie jusqu'à la mort de Louis XIII*, Paris, 1718, 3 vol., 2°.

[Histoire de France 3 tomes 2°.]
Zolnai 4
41. Le Tourneux, Nicolas, *Histoire de la vie de Nostre Seigneur Jesus-Christ*, Paris,
H. Josset, 1678, **1 tome**, 12°; **Paris, E. Josset**, 1702, **1 tome**, 12°.

[Histoire de la vie de Jésus Christ 1 tome 8°.]
Zolnai 66
42. Le Tourneux, Nicolas, *L'année chrétienne, ou les Messes des dimanches ... avec les explications des épîtres et des évangiles...*, Paris, 1683–1701, 13 vol., 8°.

[L'année chrétienne 13 tomes 8°.]
Zolnai 61
43. *Lettres édifiantes et curieuses, écrites des Missions étrangères, par quelques missionnaires de la Compagnie de Jésus*, Paris, 1703–1776, 34 vol., 8°.

[Lettres Edifiantes 17 tomes 8°.]
Zolnai 102

44. Limojon De Saint-Didier, Alexandre-Toussaint de, *Le triomphe hermétique, ou la pierre philosophale victorieuse*, Amsterdam, 1699, 1 vol., 12°. [Triomphe hermatique (!) 1 tome 8°.]
Zolnai 111
45. Mabillon, Jean, *La Mort chrétienne, sur le modèle de celle de Notre-Seigneur Jésus-Christ et de plusieurs saints et grands personnages de l'antiquité*, Paris, **Robustel**, 1702, **1 tome**, 8°. [Mort chrétienne 1 tome 8°.]
Zolnai 50
46. **Martineau, Isaac**, *Recueil des Vertus de Louis de France duc de Bourgogne Et ensuite Dauphin. Par le R. P. Martineau, de la Compagnie de Jesus, son Confesseur*, Paris, **J. Mariette**, 1712, **1 tome**, 12°. [Vertus de M. le Dauphin 1 tome 8°.]
Zolnai 87
47. Massillon, Jean-Baptiste, *Oeuvres complètes. Sermons choisis de M. Massillon [...]*, Besancon, Gauthier frères, [s. d.], 4 tomes, 8°. [További fontos kiadás: Trévoux, E. Ganeau, 1708, 4 tomes, 8°.]
[Sermons du Père Massillon 4 tomes 8°.]
Zolnai 59
48. *Mémoires Nouveaux des missions de la compagnie de Jésus dans le Levant*, Paris, 1724-29, 6 vol., 8°. [Memoires des Missions 6 tomes 8°.]
Zolnai 101
49. Montluc (**Monluc**), Blaise de, *Commentaires*, Bordeaux, **S. Millanges**, 1592, **1 tome**, 2°. [1760 előtt hét kiadás.]
[Commentaires de Montluc 2 tomes 8°.]
Zolnai 81
50. Nicole, Pierre, *De l'unité de l'Eglise*, Paris, **Desprez**, 1687, **1 tome**, 12°. [L'unité de l'église 1 tome 8°.]
Zolnai 78
51. Nicole, Pierre, *Instructions theologiques et morales sur le Symbole*, (1^{ère} éd.: 1671), Paris, 1716, 2 vol. 8°. [Simbole de Nicole 2 tomes 8°.]
Zolnai 67

52. Nicole, Pierre, *Instructions theologiques et morales sur les sacremens*, 2^{ème} éd.: Paris, E. H. Fricx, 1706, 2 vol., 12°. [Sacrement de Nicole 2 tomes 8°.]
Zolnai 68
53. Nicole, Pierre, *Instructions theologiques et morales sur l'oraison dominicale*, Paris, Ch. Osmont, 1718, 1 tome, 8°. [Oraison dominicale de Nicole 1 tome 8°.]
Zolnai 69
54. [Nicole, Pierre], *La Perpétuité de la Foy de l'Eglise catholique touchant l'Eucharistie défendue contre le livre du sieur Claude*, Paris, 1669, 3 vol., 4°. [Név nélkül jelent meg Antoine Arnauld bevezetőjével, folytatta Eusèbe Renaudot 2 kötetben: Paris, 1711, 1713.] [Perpétuité de la foy 5 tomes 4°.]
Zolnai 24
55. [Parent, Antoine], *Élémens de Mécanique et de Physique, où l'on donne géométriquement les principes du choc et des équilibres entre toutes sortes de corps ... par M***, de l'Académie royale des sciences...*, Paris, 1700, 1 vol., 8°. [Elemens de Mécanique 1 tome 8°.]
Zolnai 99
56. [Paris, François], *Les pseumes en forme de prières, paraphrase par l'abbé François Paris prêtre, aidé de Vincent Loger curé de Chevreuse*, Paris, 1690, 1 tome, 12°. [1719 előtt hét kiadás.] [Pseumes en prieres 1 vol. 8°.]
Zolnai 57
57. Pluche, Noël, *Le Spectacle de la nature, ou entretiens sur les particularités de l'histoire naturelle*, Paris, 1732–1750, 8 vol., 12°. [Spectacle de la nature 1 tome 8°.]
Zolnai 84
58. Polübiosz, *Histoire de Polybe, nouvellement traduit du Grec, par Vincent Thuillier [...] avec un commentaire ou un corps de science militaire, enrichi [...] par [Jean Charles] Folard*, Paris, 1727–1730, 6 vol., 4°. [További kiadás: Amsterdam, 1729–1730.] [Polibe par Folard. Il se trouve à Constantinople. 6 tomes 4°.]
Zolnai 37

59. Pouget, François Aimé, *Instructions generales, en forme de Catechisme, ou l'on explique en abrégé par l'Ecriture sainte et par la Tradition, l'Histoire et les Dogmes de la Religion, la Morale Chrétienne, les Sacrements, les Prières, les Cérémonies et les Usages de l'Eglise. Imprimé par ordre de Messire Ch. J. Colbert, Evêque de Montpellier...*, 1^{ère} éd.: Paris, 1702, 2 vol., 4°; **Paris, 1710, 3 vol., 8°**; Paris, 1719, 3 vol., 12°.
[Catechisme de Montpellier 3 tomes 8°.]
Zolnai 64
60. Quesnel, Pasquier – Desmarets, Charles, *Élévation à Jésus-Christ Nostre-Seigneur sur sa passion et sa mort*, Paris, J.-B. Coignard, 1676, 1 tome, 16°.
[További kiadások: Paris, D. Dupuis, 1703, 1 tome, 18°; Paris, D. Dupuis, 1717, 1 tome, 12°; Liège, F. A. Barihon, 1718, 1 tome, 18°; Paris, D. Dupuis, 1727, 1 tome, 18°].
[Elevation de la passion 1 tome 8°.]
Zolnai 71
61. Ramsay, Michel André de, *Les Voyages de Cyrus, avec un discours sur la mythologie*, Paris, 1727, 2 vol., 8°; London, 1730, 1 vol., 4°.
[Voyages de Cyrus 1 tome 8°.]
Zolnai 55
62. Rapin, René, *L'Importance du Salut*, Paris, S. Mabre-Cramoisy, 1675, 1 tome, 12°.
[L'importance du salut 1 tome 8°.]
Zolnai 49
63. Rosignoli, Bernardino, *De actionibus virtutis, ex Sanctis Scripturis et patribus. Libri duo. Diligenter recogniti, et emendati*, Lugduni, sumptibus Horatii Cardon, 1604, 1 vol., 8°. [További kiadások: Coloniae Agr., Gymnicus, 1614, 1 vol., 8°; Moguntiae, Schönwetter, 1645, 1 vol., 8°].
Példányok: Biblioteca nazionale centrale Roma; Stadtbibliothek Trier; Staatsbibliothek Berlin, Preussischer Kulturbesitz
[Actionibus virtutis 1 tome 8°.]
Zolnai 39
64. *Sacros. Concilium Tridentinum additis declarationibus Cardinalium, ex ultima recognitione Joannis Gallemart [...]*, Coloniae Agripp., 1633, 1 tome, 8°.
[További kiadások: Antverpiae, apud Joannem Meursium, 1633, 1 tome, 8°; Lugduni, sumpt. Iacobi Cardon, 1639, 1 tome, 8°; Lugduni, sumpt. Anisson, 1649, 1 tome, 8°; Coloniae Agrippinae, apud Joannem Busaeum, 1664, 1 tome, 8°; Coloniae Agrippinae, apud Franciscum Metternich,

1700, 1 tome, 8°; Coloniae Agrippinae, apud Franciscum Metternich, 1728, 1 tome, 8°.]

Példány: Grand Séminaire de Luxembourg, Bibliothèque

[Concilium Tridentinum 1 tome 8°.]

Zolnai 40

65. Segneri, Paolo, *Homo christianus in sua lege institutus, sive discursus morales quibus totum hominis christiani officium explicatur...*, Latinum reddidit alius ex eadem Societate Sacerdos, Dilingae, 1694, 3 vol., 4°. [Az összes in-quarto kiadás 3 kötetes.]

[Homo Christianus 1 tome 4°.]

Zolnai 36

66. Sendivogius, Michel, *Le Cosmopolite ou nouvelle lumière chimique, trad. par Jean Beguin*, Paris, 1669, **1 tome, 12°.**

[Cosmopolite 1 tome 8°.]

Zolnai 92

67. Surirey de Saint Remy, Pierre, *Memoires d'Artillerie*, Paris, J. Anisson, 1697, **2 tomes, 4°.** [További kiadás: Paris, Rigaud, 1702, 2 tomes, 4°.]

Példányok: Thüringer Universitäts- und Landesbibliothek Jena; UB Rostock

[Memoires de l'artillerie 2 tomes 4°.]

Zolnai 18

68. Teréz, Ávilai Szent, *Lettres de la glorieuse Mère S^{te} Térèse [...] trad. par Pelicot, François*, Paris, G. Josse, 1660, **2 parties en 1 vol., 8°.** [További kiadás: Bruxelles, François Foppens, 1661.]

[Lettres de Ste Therese 2 tomes 8°.]

Zolnai 91

69. Teréz, Ávilai Szent, *Oeuvres de Ste Therese, trad. par Arnauld d'Andilly, Antoine*, Paris, P. Le Petit, 1670, **1 tome, 2°.** [In-quarto kiadások: Paris, P. Le Petit, 1670, 1676, 1687, 1696.]

[Oeuvres de Ste Therese 1 tome 4°.]

Zolnai 14

70. Thomas a Kempis, *L'Imitation de Jésus-Christ*, trad. par M. l'abbé de Bellegarde, Paris, Collombat, 1698, **1 tome, 8°.** [További kiadás: Paris, ³1715; több mint 200 francia nyelvű kiadás.]

[Imitation de Jésus Christ 1 tome 8°.]

Zolnai 63

71. Vernage, Etienne François, *Pensées chrétiennes*, Paris, **G. Desprez**, 1713, **1 tome, 8°**.
[Pensées chrétiennes 1 tome 8°.]
Zolnai 109
72. Vertot, René-Aubert de, *Histoire des chevaliers de S. Jean de Jérusalem, appelés depuis chevaliers de Rhodes et aujourd'hui chevaliers de Malthe*, Paris, 1726, 4 vol., 4°.
[Histoire de Malte 4 tomes 2°.]
Zolnai 12
73. **Villethierry, Jean Girard de, *Le Chrétien dans la tribulation et dans l'adversité*, A Bruxelles, Chez Antoine Claudinoy, 1704, 2 tomes, 8°. [További kiadás: Paris, Pralard, 1721, 2 tomes 12°. 1 kötetes kiadás: Paris, Pralard, 1704.]**
[Le chrétien dans la tribulation 2 tomes 8°.]
Zolnai 70
74. Werbőczy István, *Tripartitum opus iuris consuetudinarii ... regni Hungariae*, [1st edition]: Wien, per Ioannem Syngrenium, 1517, **1 tome, 2°**. [Számos további kiadás.]
[Tripartitum Regni Hungariae 1 tome 2°.]
Zolnai 13
75. Wicquefort, Abraham de, *L'Ambassadeur et ses Fonctions*, La Haye, 1681, 2 vol., 4°.
[L'Ambassadeur 1 tome 4°.]
Zolnai 16

II. Feltételeken azonosított címek

76. Ágoston (Augustinus), Szent, *Les Confessions de S. Augustin. Traduction nouvelle sur l'édition latine des pères bénédictins de la Congregation de Saint Maur; avec des notes et de nouveaux sommaires des chapitres*, trad. par Philippe DuBois-Goibaud, A Paris, **Coignard**, ²1686, **1 tome, 8°**. [További kiadás: A Paris, **Coignard**, ⁵1705, **1 tome, 8°**.]
Példány: Bibliothek Herzogenburg
vagy
Ágoston (Augustinus), Szent, *Les Confessions de S. Augustin*, trad. par Robert Arnauld D'Andilly, nouv. éd., Paris, **Pierre Le Petit**, 1642, **1 tome 8°**.
Példány: Leipzig, Museum/M/Klemm
[Confessions de Saint Augustin 1 tome 8°.]
Zolnai 38

77. [Bible] *La Sainte Bible en lat. et en franç., avec le sens propre et le sens littéral*, par Lemaître de Sacy, Isaac, avec un commentaire par D. Calmet, Augustin, Paris, 1724, 9 vol., 2°. [Une Bible 4 tomes 2°]
Zolnai 5
78. [Bible] *Le Nouveau Testament*, trad. par Huré, Charles, Paris, J. de Nully, 1702, 4 vol., 8°.
vagy
Quesnel, Pasquier, *Le Nouveau Testament en français, avec des réflexions morales sur chaque verset [...]*, (1. ed.: 1668), Paris, André Pralard, 1692, 4 tomes, 8°. [Öt különböző változat számos kiadásban.]
vagy
Le Nouveau Testament de Nostre Seigneur Jesus-Christ, traduit en François, selon l'édition Vulgate, avec les differences du Grec. Nouvelle édition, revûë et exactement corrigée. Avec des figures en taille douce, etc., Brusselle, Foppens, 1700, 4 tomes, 12°. [Nouveau Testament 4 tomes 8°]
Zolnai 74
79. *Breviarium monasticum ad usum sacri ordinis Cluniacensis, juxta regulam Sancti Benedicti et mentem Pauli V. pontificis max.* [Ed. Paul Rabusson et Claude de Vert. Pref. Emmanuel Theodose de La Tour d'Auvergne cardinal de Bouillon], Parisiis, apud Franciscum Muquet et Gabrielem Martinum, 1686, 1 tome, 8°.
vagy
Breviarium monasticum, Pauli V. P. M. jussu editum [...] ad usum congreg. S. Mauri, ord. S. Benedicti, Parisiis, apud L. Billaine, 1664, 1 tome, 16°.
vagy
Breviarium monasticum ..., Parisiis, apud viduam C. Chastelain, 1628, 1 tome, 8°.
vagy
Breviarium monasticum ..., Venetiis, [s.n., 1617], 1 tome, 8°. [Breviarium monasticum 1 tome 8°]
Zolnai 104
80. Croiset, Jean, *La Devotion Au Sacré Coeur de N. S. Jesus-Christ*, Lyon, **Molin**, 1691, 2 tomes, 8°. [További kiadások például: Lyon, ³1694; Lyon, 1698, de mindegyik csak 2 kötetes]. [Coeur de Jesus Christ 3 tomes 8°]
Zolnai 90

81. Duguet, Jacques Joseph, *Traité sur la prière publique*, Paris, J. Estienne, 1707, **1 tome, 12°**.
vagy
Duguet, Jacques Joseph, *Prieres publiques et Dispositions pour offrir les saints mystères et y participer avec fruit*, publ. par le p. Pierre Boyer, Toulouse, 1708, **1 tome, 12°**.
[Prieres publiques 1 tome 8°.]
Zolnai 44
82. *Exercices du penitent, Avec des Regles et Maximes sur la Pénitence etc. etc. une Journée Chrétienne. Seconde édition Augmentée de Réflexions et Pratiques de Pénitence pour chaque jour du Mois. Avec un Abregé des Mystères de la Foi Et des principaux Devoirs du Chrétien*, A Bruxelles, Chez Gilles Stryckwant, [1726], **1 tome, 8°**. [A nyomdai engedély kelte: „Paris, ce 15. Janvier 1718.”]
Példány: Google books (tulajdonosi bejegyzés: „Dom. S. Aloys. Jerseiens S. J.”)
vagy
Examen général de conscience sur tous péchés qu'on peut commettre dans les différents états de la vie [...] avec un Exercice de la pénitence, ou des réflexions tirées de la passion de N.S.J.C. [...], Paris, J. Vincent, 1724, **1 tome, 12°**.
[Exercice de penitence 1 tome 8°.]
Zolnai 77
83. Fénelon, François de Salignac de la Mothe, *Sentimens de piété, où il est traité de la nécessité de connoître et d'aimer Dieu...*, Paris, F. Babuty, 1719, **1 tome, 8°**.
vagy
Cheminais de Montaigu, Timoléon, *Sentimens de piété*, Paris, G. et L. Josse, 1691, **1 tome, 12°**.
vagy
Lami, F., *Sentimens de piété sur la profession religieuse...*, Paris, P. de Bats, **1697, 1 tome, 12°**; Paris, O. de Bats, ⁵**1699, 1 tome, 12°**.
[Sentimens de piété 1 tome 8°.]
Zolnai 62
84. Fleury, Claude, *Traité du choix et de la methode des études*, Paris, Aubruin, 1686, **1 tome, 12°**; Paris, 1687, **1 tome, 12°**.
[Choix de l'étude 1 tome 8°.]
Zolnai 88
85. Gerbais, Jean, *Traité du pouvoir de l'Eglise, sur les empêchemens du mariage*, Paris, Villery, 1698, **1 tome, 4°**.
vagy

Mornay, Philippe de, *Traité de l'Église, auquel sont disputees les principales questions meuës sur ce poinct, en nostre temps*, A La Rochelle, par Hierosme Haultin, 1599, 1 tome, 4° [1. kiadás: London, 1578.]

Példány: Adams M 1818

[Traité de l'église 1 tome 4°.]

Zolnai 29

86. Gobinet, Charles, *Instruction de la Jeunesse en la piété chrétienne*, Paris, 1655, **1 tome, 12°**. [További kiadásokkal.]

[Instruction chrétienne 1 tome 8°.]

Zolnai 43

87. Hélyot, Pierre – Bulloet, Maximilien, *Histoire des ordres monastiques, religieux et militaires...*, Paris, 1714–1719, 8 vol., in 4°.

[Histoire militaire 7 tomes 4°.]

Zolnai 23

88. Julius Caesar, *De bello Gallico* [Francia fordítás, számos kiadásban.]

vagy

Vigenère, B. de [trad. par], *Les Commentaires de Jules Caesar des guerres de la Gaule...*, Paris, A. L'Angeleier, 1603, **1 tome, 4°**.

[Guerres des Gaules 1 tome 4°.]

Zolnai 17

89. Lafiteau (Lafitau), Pierre-François, *L'histoire de la Constitution Unigenitus*, Avignon, F. Labaye, 1737, 2 vol. **1 tome, 4°**. [Korábbi kiadása ismeretlen.]

vagy

Le Cerf de La Viéville, Jean-Philippe, *Histoire de la Constitution Unigenitus en ce qui concerne la congrégation de Saint-Maur*, Utrecht, 1735, **1 tome, 12°**.

[További kiadás: Utrecht, Aux depens de la compagnie, 1736, **1 tome, 8°**]

Példányok: UB Augsburg; BSB München

vagy

Tréval (sieur De), *Idée générale & historique de la constitution Unigenitus [...]*, A Londres, chez de Sr. De Treval Notaire François & chez Moyse Chastel Libraire, 1717, **1 tome, 8°**.

[Histoire de la Constitution 1 tome 4°.]

Zolnai 19

90. **Lalane (La Lane), Noël de**, *Lettre d'un theologien a un de ses amis, sur le livre de M. Chamillard contre les religieuses de Port Royal*, [S. l., s. n.], 1665, 1 tome, 4°.
Példány: University of Michigan Library (Digital Library Production Service)
vagy
Languet, Jean Joseph, *Lettre d'un theologien à M. l'évêque de Soissons. Troisième lettre dans laquelle le théologien répond à la lettre pastorale que M. de Soissons a écrite contre lui au clergé de son diocèse [...]*, Paris?, 1723, 1 tome, 4°.
Példány: Biblioteca Nazionale Universitaria Torino
vagy
Le Tellier, Michel, *Lettre d'un théologien à une personne de qualité, sur le nouveau livre des jésuites contre la morale pratique, intitulé défense des nouveaux chrestiens*, Paris, [s.n.], 1688, 1 tome, 12°.
vagy
Lettre d'un theologien à l'auteur des deux lettres écrites à M. Tournely [...] au sujet de l'équilibre, [S. l., ca. 1720], 1 tome, 4°.
[Lettres d'un Théologien 1 tome 4°.]
Zolnai 34
91. **La Toison d'Or ou Recueil des Statuts et Ordonnances du Noble Ordre de la Toison d'Or: Leurs confirmations, changemens, additions, ceremonies, immunitéz, exemptions, prééminences, honneurs et bulles papales depuis l'Institution jusqu'à present; Avec les Remarques sur le contenu desdits Statuts et Ordonnances**, A Cologne, **Pierre Sweitzer**, 1689, 1 tome, 8°.
Példányok: BSB München; HAB Wolfenbüttel; Herzogin Anna Amalia Bibliothek Weimar
vagy
Corneille, Pierre, *La Toison d'or, tragédie*, **Paris, A. Courbé, 1661 1 tome, 12°**.
[La Toison d'or 1 tome 8°.]
Zolnai 93 (cf. 96, Zolnai 6)
92. **Le Brun, Pierre**, *Explication littérale, historique et dogmatique des prieres et des ceremonies de la messe, suivant les anciens auteurs et les monumens de la plupart des Eglises, avec des dissertations et des notes sur les endroits difficiles et sur l'origine des rits*, Paris, 1726, 4 vol., 8°.
vagy
Vert, Dom Claude de, *Explication simple, littérale et historique des Ceremonies de l'Église*, Köln, 1706, 4 vol., 8°.
[Explication litteraire historique et dogmatique de la messe 4 tomes 8°.]
Zolnai 53

93. *Lettres d'un theologien à un magistrat, faisant profession de suivre la Confession d'Augsbourg*, Strasbourg, 1732, **1 tome**, 4°.
 vagy
Scheffmacher, Johann Jakob, *Lettres d'un théologien de l'université catholique de Strasbourg à un des principaux magistrats de la même ville, faisant profession de suivre la confession d'Augsbourg, sur les six principaux obstacles à la conversion des protestants*, Strasbourg, LeRoux, 1732, **1 tome**, 4°.
 [Lettres à un Magistrat 1 tome 4°.]
 Zolnai 35
94. *L'Office de la Semaine Sainte corrigé par le commandement du Roi, conformément au Bréviaire et Messes de N. S. Père le Pape ... traduction nouv., trad. Le Tourneux*, Nicolas, Paris, **Dezallier**, 1691, **1 tome**, 4°.
 vagy
Marolles, Michel de (Abbé de Ville-Loin), *L'Office de la Semaine Sainte, et de tous la quinzaine de pasques, Selon le Missel et Breviaire Romain; En Latin et en François*, A Paris, Chez Sebastien Hure, 1651, **1 tome**, 4° [1. kiadás: 1645; további kiadás: Lyon, Chez Pierre Valfray, 1688, **1 tome**, 4°].
 vagy
Les tenebres de la Semaine sainte, pour Les religieuses du Royal et celebre Monastere de Mont-Martre, A Paris, Louis Seuestre, 1647, **1 tome**. 4°.
 [Semaine sainte 1 tome 4°]
 Zolnai 28
95. Maurice, Jean-Baptiste, *La Blason Des Armoiries de tous les Chevaliers de l'ordre de la Toison d'Or depuis la premiere institution iusques à present*, **Anvers, J. Monfort**, 1665, **1 tome**, 2°. [További kiadás: La Haye, **Chez Jean Rammazeyn**, 1667, **1 tome**, 2°].
 vagy
Ordonnances de l'Ordre de la Toison d'Or, Paris, **Le Noir**, 1523, **1 tome**, 2°.
 vagy
Les Ordonnances de l'Ordre de la Toison d'Or, Anvers, **Chr. Plantin**, cc. 1559, **1 tome**, 2°.
 [Ordre de la Toison 1 tome 2°]
 Zolnai 6 (cf. 92, Zolnai 93)
96. Mésenguy, François-Philippe, *Entretiens de Theophile et d'Eugene, sur la religion chrétienne*, [s. l.], 1760, **1 tome**, 12°. [1736 előtti kiadás ismeretlen.]
 vagy

Le Gros, Nicolas, *Entretiens du prêtre Eusèbe et de l'avocat Théophile, sur la part que les laïques doivent prendre à l'affaire de la constitution „Unigenitus” et de l'appel qui en a été interjetté*, [S. l.], 1724, 1 tome, 12°.

vagy

***Les entretiens de Timothée et de Teophile sur la morale de Jesus Christ*, [S. l.], 1700, 1 tome, 8°.**

[Entretiens de Theophile 1 tome 2°.]

Zolnai 9

97. **Nicole, Pierre, *Préjugés légitimes contre les calvinistes*, Paris, 1671, 1 tome, 12°.**

[További kiadás: A Bruxelles, chez Eug. Henry Frix, 1683.]

vagy

Pajon, Claude, *Examen du livre qui porte pour titre, Préjugés légitimes contre les calvinistes*, Orleans, Antoine Rousselet, 1673, 3 partis en 2 vol. 12°.

[Prejugés legitimes 2 tome 8°.]

Zolnai 46

98. **Paris, François, *Traité de l'usage des Sacremens de Pénitence et d'Eucharistie*, Sens, 1671, 1 tome, 8°.**

vagy

Pallu, Martin, *Saint et fréquent usage des sacremens de pénitence et d'eucharistie*, Paris, 1720, 1 tome, 12o.

vagy

Arnauld, Antoine, *De la frequente Communion, ou les sentimens des pères, des papes et des conciles, touchant l'usage des Sacramens de Penitence et d'eucharistie, sont fidellement exposés*, Paris, 1644, 1 tome, 4°.

[Usage des sacremens 1 tome 8°.]

Zolnai 47

99. **Picquigny, Bernardin de, *Epistolarum B. Pauli triplex expositio*, Paris, J. Amisson, 1703, 1 tome, in-fol.**

[Sancti Pauli exposit 1 tome 2°.]

Zolnai 8

100. **Quesnel, Pasquier, *Epitres et Evangiles pour toute l'année avec des réflexions tirées du Nouveau Testament*, Paris, 1705, 3 vol., 12°.**

Több mű azonos címen; Mikes a következőt fordította le:

[Perdoulx, François], *Epîtres et Evangiles*, Orléans, 1701, 2 vol., 8° [További kiadások: Orléans, 1709, 1720].

[Epitres et Evangiles 4 tomes 8°.]

Zolnai 103

101. Quesnel, Pasquier, *Prières chrétiennes en forme de méditations sur tous les mystères de Notre-Seigneur et de la Sainte-Vierge...*, Paris, 1697, 2 vol. 8°. [További kiadás: 1738, 1 vol. 8°.]
vagy
Lordelot, B., *Prières chrétiennes*, Paris, 1708, **1 tome**, 16°.
vagy
Croiset, Jean, *Heures ou prières chrétiennes*, Paris, 1729, **1 tome**, 12°. [Prières chrétiennes 1 tome 8°.]
Zolnai 79
102. Quesnel, Pasquier, *Lettres contre les nudités, adressées aux religieuses qui ont soin de l'éducation des filles*, [s. l.], 1686, **1 tome**, 12°.
vagy
Quesnel, Pasquier, *Lettres et Motifs du droit*, [s. l.], 1703, **1 tome**, 8°.
vagy
Quesnel, Pasquier, *Recueil de lettres spirituelles sur divers sujets de morale et de piété*, [s. l.], 1721, 3 vol., 12°. [Lettres du Pere Quesnel 1 tome 8°.]
Zolnai 41
103. Rákóczi Ferenc, II., *Meditationes super Genesim, [...] super Exodum, [...] super Leviticum, [...] super librum Numeri [...] super librum Deuteronomii*. Kézirat, (1721–1722.) [Ma: Bibliothèque de Troyes, Mss. Lat. 2146. Kritikai kiadása: Budapest, 1997.]
vagy
ismeretlen mű, melyet Rákóczi használhatott bibliai meditációiban.
[Meditationes super Genesim 1 tome 2°.]
Zolnai 7
104. Segneri, Paolo, *L'instruction du penitent, ou, La methode pratique pour se bien confesser*, trad. par Louis de La Grange, Paris, Coignard, 1688; Lyon, P. Valfray, ³1730, **1 tome**, 8°.
vagy
Gobinet, Charles, *Instruction sur le Sacrement de Penitence* (Paris, 1688?, **1 tome**, 8°).
[Instruction penitente 1 tome 8°.]
Zolnai 75
105. Thouliez d'Olivet, Pierre-Joseph, *Histoire de l'Académie française, depuis son établissement jusqu'à l'année 1700*, Paris, 1729, 2 vol., 4°. [Mémoire et l'histoire de l'Académie 17 tomes 4°.]
Zolnai 22

106. *Traité de la veritable piété ou moyens pour parvenir a la perfection de la vie Chrestienne. Enseignez par un Directeur à une ame qui vouloit servir Dieu. Avec un Recueil de Prieres pour matin et pour le soir*, A Lyon, Chez Cl. Chancey et Vincent Moulu, 1674, 1 tome, 12°.

vagy

Hamon, Jean, *Traités et oeuvres de piété*, Paris, 1675–1687, 5 vol., 8°.

vagy

Du Vair, Guillaume, *Traités de piété et saintes méditations*, Paris, 1607, **1 tome**, 8°.

[Traité de piété 1 tome 8°.]

Zolnai 54

III. Azonosítatlan címek

107. [Bibli sacri et novi 1 tome 8°.]

Zolnai 45

108. [Concordantium Bibliorum 1 tome 4°.]

Zolnai 27

109. [Dictionibus virtutis 1 tome 4°.]

Zolnai 33

110. [Jesu al cuore del huomo 1 tome 8°.]

Zolnai 108

111. [Un livre d'oiseaux 1 tome 4°.]

Zolnai 21

112. [Observations sur les campemens 1 tome 4°.]

Zolnai 31

IV.
FORDÍTÁS- ÉS KIADÁSTÖRTÉNET

II. Rákóczi Ferenc *Confessio peccatoris* című művének létezéséről 1739 óta lehetett tudni. Ekkor jelent meg Hágában az *Histoires des Révolutions de Hongrie* című gyűjteményes munka, benne a *Mémoires* szövegével. A *Mémoires* „Örök Igazsághoz” címzett ajánló levelében Rákóczi megemlíti „les Livres de mes Confessions”-t.¹ A *Confessio* Troyes-ban őrzött francia fordításának kéziratáról² – az ugyanott található más Rákóczi-kéziratokkal együtt – a megyei nyilvános könyvtárak kéziratkatalógusának második kötete adott hírt először 1855-ben.³ A leírás megadja a kézirat teljes címét, terjedelmét és formátumát. Származási helyként a troyes-i oratoriánus kollégiumot jelöli meg, míg a ma Troyes-ban őrzött többi Rákóczi-kézirat közvetlenül a grosbois-i kamalduliak könyvtárából jutott jelenlegi őrzési helyére. A leírás megnevezi a kézirat szerzőjét és jelzi keletkezési körülményeit. Utal a forrásul szolgáló latin kézirat korábbi őrzési helyére és jelzetére, végül megnevezi fordítóját Chrysostôme Jourdain grosbois-i kamalduli házfőnök személyében.

Kutatástörténet

A magyar kutatás több mint fél évszázad múlva figyelt fel a francia fordítás kéziratának leírására. A troyes-i Rákóczi-kéziratokat, köztük első helyen a *Confessio* fordítását az említett katalógus alapján Kont Ignác, 1907-től a Sorbonne rendes tanára írta le ismét az 1521–1910 között keletkezett magyar vonatkozású francia kéziratokat közlő, 1913-ban Párizsban megjelent posztumusz bibliográfiájában.⁴ Ez a leírás rövidebb az 1855-ös katalógusban közölnél, s részben más

¹ *Mém.*, 12.

² Confession d'un pecheur qui, prosterné devant la crèche du Saveur nouvellement né, deplore, dans l'amertume de son coeur, sa vie passée et se rappelled les graces qu'il a reçues et la conduite de la Providence sur lui. Cette confession, en forme de soliloque, a été commencée quelques jours avant la solennité de la naissance de J. C. l'an MDCCXVI. (2 tomes) Médiathèque de Troyes, série Ms. 2144.

³ *Catalogue général des manuscrits des bibliothèques publiques des départements*, publié sous les auspices du ministre de l'instruction publique, II, Paris, Impr. Impériale, 1855, 864–865.

⁴ I. KONT, *Bibliographie française de la Hongrie (1521–1910). Avec un inventaire sommaire des documents manuscrits*, Paris, Ernest Leroux, 1913, 290.

sorrendben adja annak elemeit. Új adatként közli a fordítás forrásául szolgáló latin kézirat aktuális lelőhelyét és jelzetét.

A katalógus és a bibliográfia nyomán Zolnai Béla 1926/27-ben tett franciaországi kutatóútja során megtalálta Rákóczi két, addig ismeretlen munkájának három és korábban már ismert munkáinak öt ismeretlen kéziratát, Rákóczi egy ismeretlen levelét, s azonosított néhány további, Rákóczival kapcsolatos kéziratot és nyomtatványt a troyes-i könyvtárban és a Bibliothèque nationale állományában. Eredményeiről *A janzenista Rákóczi* című, kétrészes tanulmányban számolt be 1927-ben, s közölte néhány rövid terjedelmű dokumentum szövegét.⁵ „A Vallomások franciául” című részben két kéziratot mutatott be: a *Confessio* Chrysostôme Jourdain-féle fordítása mellett röviden ismertette a Bibliothèque nationale állományában, Jean-Baptiste Bonnaud oratoriánus kéziratai között megtalált kivonatos adaptáció kéziratát.⁶ Jourdainról nem sikerült további adatokat szereznie, ugyanakkor a troyes-i kézirat I. kötetének (azaz a *Confessio* I. könyvének) végéről kisebb kihagyásokkal közölte az eredeti kézirat Rákóczi által a kamalduliaknak történt adományozását rögzítő, a latin kéziratból fordított megjegyzés szövegét. Utalt arra, hogy a kézirat II. kötetében található Rákóczi *Aspirations d'un prince chrétien* című művének francia szövege, melynek változata megjelent a *Confessio* 1876-os kiadásában a Bibliothèque nationale-ban őrzött latin–francia kézirat alapján; egyúttal sürgette a *Confessio* teljes francia fordításának közzétételét. Michaud életrajzi lexikona nyomán Zolnai összefoglalta Bonnaud életét, maurinus bencés szerzetes voltát azonban említetlenül hagyta. Röviden jellemezte munkamódszerét, a kivonat elejéről szövegpéldát közölt, s utalt a kézirat töredékes voltára. Feltételezte, hogy Bonnaud „[b]izonyára kamalduli, vagy talán egyenesen janzenista összeköttetései révén jutott hozzá Rákóczi *Vallomásaihoz*”.⁷ Jelezte, ugyanabban a gyűjteményes kötetben, melyben a kivonat található, fennmaradt Rákóczi *Réflexions sur les principes de la vie civile* című munkájának a hágai kiadás fejezetcímeitől részben eltérő fejezetcímeket tartalmazó, kéziratossárga tárgymutatója is. Végül megjegyezte, a fordítás és a kivonat révén Rákóczi visszahatott a környezetre, amely a mű megírására ösztönözte.

Ezt követően három évtized múlva fordult ismét némi figyelem a troyes-i francia kéziratra. Révész Imre, Juhász László és az MTA Történettudományi Intézete 1957-ben kezdeményezte a *Confessio* kritikai kiadását. A munkálatok során Juhász levelezőlapon jelezte Zolnainak, munkájához szükség lenne a troyes-i kézirat mikrofilmjére,⁸ ennek beszerzése azonban ismeretlen okból elmaradt. A troyes-i

⁵ ZOLNAI Béla, *A janzenista Rákóczi, Széphalom* 1 (1927), 177–181, 266–288.

⁶ *Sentiments de piété de François Ragotzki Prince de Transilvanie ou Extrait de ses Confessions traduits sur l'original latin. Bibliothèque nationale de France, Ms. Fr. 17690.*

⁷ ZOLNAI, *i. m.*, 278.

⁸ Juhász László Zolnai Bélához, Budapest, 1958. október 8. MTA Kézirattár, Ms. 4124/364.

kézirat erősen rövidített, modernizált helyesírású és a *Mémoires* szövegével kontaminált szövege újabb húsz év múlva, 1977-ben látott napvilágot, *L'Autobiographie d'un prince rebelle* címen, Köpeczi Béla válogatásában, bevezetőjével és jegyzeteivel, Kovács Ilona átírásában a Corvina Kiadónál.⁹ A kiadásban a *Confessio* első és második könyve közé kronológiai megfontolásokból beillesztették a *Mémoires* szövegét. Mindkét művet évszámokkal tagolták, a *Confessio* harmadik könyvéből mindössze tizennyolc lapnyi részletet közöltek. Ezzel a korabeli történeti szövegkiadó gyakorlatban nem egyedülálló, sajátos eljárással figyelmen kívül hagyták a művek integritásának elvét, semmibe vették a szerzői szándékot, önkényesen elszakítottak egymástól összetartozó részeket, megváltoztatták mindkét mű karakterét, a valóságreferenciák különböző szintjén álló szövegeket kapcsoltak egybe, s a valóságban soha nem létezett munkát hoztak létre.

Ezután Rákóczi műveinek, azon belül az *Aspirationes/Aspirations* kritikai kiadása során irányult újra figyelem a troyes-i kéziraatra. Az 1994-ben megjelent kötet szövegahagyományt tárgyaló tanulmányában Kovács Ilona jelezte, az *Aspirations* troyes-i francia kézírata megegyezik a Bibliothèque nationale-beli latin–francia nyelvű kézirat megfelelő egységének első két részével, de a harmadik rész hiányzik belőle, másodlagos a párizsi, párhuzamos szöveghez képest, annak egyedi változata. Mivel a troyes-i kéziratban a *Confession d'un pecheur* és az *Aspirations* szövegét ugyanaz a kéz írta, Kovács Ilona további megjegyzései is figyelmet érdemelnek. Eszerint az *Aspirations* troyes-i kézírata „[n]agy valószínűséggel francia anyanyelvű fordító műve, aki a kettős, latin–francia redakció ismeretében dolgozta át, meglehetősen fordítói, pontosabban lektori szabadsággal Rákóczi művét. Sok-sok apró formai eltérés mutat az átdolgozó önállóságára (pl. megszámozta és § jellel kezdi a fejezeteket, sajátos a helyesírása, központosása és bekezdésekre tagolása), de a módszeres összehasonlítás lényegi különbségeket is kimutat.” A troyes-i kézirat „[m]agasabb szinten, a nyelvhelyesség és a stílus szempontjából is felülmúlja [...] a párizsi megkettőzött kéziratot, és [...] megelőlegezhető [...] a feltevés, hogy itt teológiában jártas, franciául kiválóan tudó átdolgozó működött, aki tudatosan, javító szándékkal nyúlt bele a szövegbe. Ez a jellemzés minden szempontból ráillik egy kamalduli atyára, aki aprólékos gondnal igyekezett kijavítani Rákóczi kegyelettel őrzött művét. Ezzel ugyan a szövegváltozat a hitelesség szempontjából rengeteget veszített, [...] mégsem mindent, viszont sokkal élvezhetőbbé, sőt szebbé vált. A mondanivaló szellemét tekintve hűségre törekedett az átdolgozó, hiszen az eredetiben található gondolatokat fejti ki, csak elegánsabb, francia nyelvi szempontból világosabb formá-

⁹ *L'autobiographie d'un prince rebelle. Confession et Mémoires de François II Rákóczi, choix des textes, préface et commentaires par Béla Köpeczi, établissement du texte d'après l'édition de 1739 des Mémoires et le manuscrit de la traduction française de la Confession par Ilona Kovács, Budapest, Corvina, 1977.*

ban.”¹⁰ Kovács Ilona idézett megállapításai messzemenően tekintetbe veendő a *Confessio Chrysostome Jourdain* által készített francia fordításának vizsgálatában.

Az 1990-es évek első felében az MTA Irodalomtudományi Intézetében befejeződött a Rákóczi kritikai kiadás meditációkat tartalmazó, V. kötetének sajtó alá rendezése.¹¹ A 2000-es évek elején elkészült és megjelent a Rákóczi-Sieniawska levelezés kiadása.¹² A 2010-es évek elejétől több tanulmányt közöltünk a *Confessio* keletkezéséről, forrásairól, szerkezeti, tartalmi, előadásmódbeli és műfaji sajátosságairól, utóéletéről, kiadás- és fordítástörténetéről, Rákóczi bünfelfogásáról, és elkészítettük a rodostói Rákóczi-könyvtár új rekonstrukciós kísérletét.¹³ 2015 februárjában elsőként vetettük fel a mű jelentős intézményi összefogással megvalósítható, háromnyelvű elektronikus kritikai kiadásának gondolatát. 2016 márciusában NKFIH pályázatot nyújtottunk be a francia fordítás kritikai kiadására,¹⁴ 2017-ben a Nemzetstratégiai Kutatóintézetől kértünk támogatást ugyanekhez a feladathoz, mindkét helyen eredménytelenül. A teljes francia fordítás és a kivonatos adaptáció kritikai kiadása 2020 decemberében látott napvilágot.¹⁵

A fordítók

A Troyes-ban őrzött teljes francia fordítás készítőjét és a kézirat leíróját a kézirat első oldalán egymás alatt olvasható három, különböző kéztől származó lapszéli megjegyzés közül a harmadik nevezi meg: „Copie et traduction du / Latin faite

¹⁰ *Asp.*, 339.

¹¹ *Med.*

¹² *Corr. Sieniawska.*

¹³ Éva KNAPP – Gábor Tüskés, La bibliothèque de Rodostó (Tekirdağ, Turquie) du prince François II Rákóczi. Nouvel essai de reconstitution, *Wolfenbütteler Notizen zur Buchgeschichte* 39 (2014), 2, S. 185–208; Tüskés Gábor, A *Confessio peccatoris* kiadás- és fordítástörténetéhez, in *In via eruditionis. Tanulmányok a 70 éves Imre Mihály tiszteletére*, szerk. BITSKEY István, FAZEKAS Gergely Tamás, LUFFY Katalin, SZÁRAZ Orsolya, Debrecen, Debreceni Egyetemi Kiadó, 2016, 138–148; Uő, Janzenizmus felvilágosodás, emlékirat, in *A felvilágosodás előzményei Erdélyben és Magyarországon (1650–1750)*, szerk. BALÁZS Mihály, BARTÓK István, Szeged, SZTE Magyar Irodalmi Tanszék, 2016, 23–39; KNAPP Éva – Tüskés Gábor, II. Rákóczi Ferenc rodostói könyvtárának új rekonstrukciós kísérlete, in *A felvilágosodás előzményei, i. m.*, 227–247; Gábor Tüskés, Psychomachie d’un prince janséniste: Au carrefour de genres autobiographiques et religieux. François II Rákóczi: *Confessio peccatoris*. I–II., *Chroniques de Port-Royal* 66 (2016), 400–423; 67 (2017), 323–341; Uő, Schuld und Sühne in der *Confessio peccatoris* von Fürst Ferenc Rákóczi II., *Simpliciana* 38 (2016), 379–414; Uő, Az önéletrajzi és a vallási műfajok határán: a *Confessio peccatoris* kritikai kiadása elé, in *Történetek a magyar nemzet múltjából. A Nemzetstratégiai Kutatóintézet történeti tárgyú konferenciáinak összefoglaló tanulmánykötete*, szerk. MOLNÁR Gergely, Budapest, Nemzetstratégiai Kutatóintézet, 2017 (Kárpát-haza Szemle 12), 70–77.

¹⁴ A pályázat száma: K 119457. Az elutasító levél iktatószáma: NKFIH-3612-1/2016.

¹⁵ *Conf.*

par le S[ieur]. / Chrysostôme Jourdain / Majeur des Camaldules / de Grosbois.” [Ch. J. úr, a grosbois-i kamalduliak házfőnöke által latinból készített fordítás és másolat.] A fordítás készítője és a kézirat leírója eszerint azonos személy: Chrysostome Jourdain, a grosbois-i kamalduliak előjárója. Ezt megelőzően legfelül, a címmel egy vonalban kezdődően az eredeti latin kézirat szerzőjére, autográf jellegére, nyelvére, őrzési helyére és jelzetére utaló, másik kéztől származó, Rákóczi nevével egy harmadik kéz által utólag kiegészített lapszéli megjegyzés olvasható: „Ecrit de la propre / main du Prince + [+Rakogsi] et en / latin, déposée à la / Bibliothèque de S. / Germain des près en / 174[?]. Se trouve parmi / les mss. n°. 1486.” [Rákóczi fejedelem saját kezével és latinul írva, elhelyezve S. G. P. könyvtárában 174?-ben. A kéziratok között található az 1486. számon.] Az utóbbi bejegyzés kézírása – az eltérő betűméretet is figyelembe véve – közel áll a törzsszöveg kézírásához. Szövege a *Confessio* latin kéziratának első lapján, a cím és a szöveg első sora közé utólag beírt, a lapszálon folytatódó bejegyzés változata: „Ouvrage du prince Ragokzi [?] écrit de sa propre main – / Communiqué en 174[?] / par le R. P. Carbonnier / Camaldule / de Grosbois / entre les mains / de qui le / prince l’avait / déposé.” [Rákóczi fejedelem saját kezével írt műve, átadva 174?-ben tisztelendő C. grosbois-i kamalduli atya által, akinek a kezébe a fejedelem letétbe helyezte azt.] A latin kézirat lapszéli megjegyzésében az évszám utolsó számjegye tintaolt miatt nem olvasható, s ugyanezt a latin kézirat Saint-Germain-des-Prés könyvtárának történt átadására vonatkozó, hiányos évszámot ismétli meg a francia kézirat idézett margináliája.¹⁶ Ebből arra következtethetünk, hogy a francia fordítás a *Confessio* 1876-ban kiadott,¹⁷ jelenleg ismert egyetlen latin kézírata alapján készült.

Azt, hogy a grosbois-i kamalduliakra bízott latin kéziratot Carbonnier házfőnök 1740-ben vagy az 1740-es években a Saint-Germain-des-Prés bencés apátság könyvtárában helyezte el, a két rend szoros történeti kapcsolata magyarázza. Az apátság könyvtára a francia egyházi tudományosság egyik központjának számított a Jean-Luc Achéry által a 17. század második felében végzett módszeres újjárendezés, gyarapítás és katalogizálás óta. A kamalduli rend történetét kilenc kötetben feldolgozó Giovanni Benedetto Mittarelli és Anselm Costadoni a maurinus Jean Mabillon forrásokra alapozott bencés rendtörténetét tekintette követendő mintának a 18. század második felében.¹⁸

¹⁶ A latin kézirat lapszéli megjegyzésében található évszám utolsó számjegye Takács László olvasata szerint „0”, tehát 1740-ről van szó. TAKÁCS László, Kutatási beszámoló (Klebsberg ösztöndíj) II. Rákóczi Ferenc: *Confessio Peccatoris* kritikai kiadásának előkészülete, 2019. november 24. Kézirat, 1.

¹⁷ CP.

¹⁸ Giovanni Benedetto MITTARELLI – Anselmo COSTADONI, *Annales Camaldulenses ordinis Sancti Benedicti*, I–IX, Venetiis, Monasterium Sancti Michaelis de Muriano, Pasquali, 1755–1773.

Jean-Baptiste Carbonnier neve perjelként (majeur et prieur) első helyen olvasható a Rákóczi és a grosbois-i kamalduliak által 1716. május 30-án kötött bérleti szerződésben.¹⁹ Törökországba utazása előtt Rákóczi nála hagyhatta a *Confessio* I. könyvének vagy a könyv egy részének kéziratát, 1726-ban neki küldte el a II. és III. könyvet, s az egész kéziratot ő helyezte el a Saint-Germain-des-Prés apátság könyvtárában. 1727-ig vagy 1728-ig volt házfőnök. E tisztségben Macarius Pen váltotta fel, aki 1737-ben is ezt a feladatot látta el, a Rákóczi emlékére ekkor elhelyezett grosbois-i epitáfium szövege szerint.²⁰ Grosbois a francia kamalduliak központi kolostora volt, ahol a kongregáció legfőbb előljárója is lakott.

Chrysostome Jourdain, a fordító neve nem fordul elő az életrajzi lexikonokban és a bibliográfiákban. Lucia Laporte kutatásaiból ismert, hogy 1767. augusztus 23-án generális káptalant tartottak Grosbois-ban, mely megtárgyalta a XV. Lajos által a szerzetesi közösségek szabályozására és felosztatására az előző évben létrehozott bizottság (Commission des Reguliers) működésével kapcsolatos teendőket.²¹ A felosztatási rendelkezés Grosbois-t is érintette, ők azonban fellebbeztek. A király 1770. ápr. 3-i levelében hozzájárult, hogy a szerzetesek ott élhetnek halálukig, de nem vehetnek fel noviciusokat és új szerzeteseket.²² Christophe de Beaumont párizsi érsek 1777. március 26-i dekrétumával elrendelte a közösség felosztatását, és minden vagyonukat a sénart-i remetéknek adatta át. Az erről szóló megegyezést a kamalduliak és a remeték 1777 decemberében írták alá.²³

A Lucia Laporte által közölt adatok szerint Jourdain 1768 áprilisában lett ideiglenes házfőnök (supérieur provisoire) Grosbois-ban, majd 1776-ban és 1778-ban a házfőnöki (supérieur) tisztséget töltötte be.²⁴ Előtte Augustin Auvry töltötte be ezt a tisztséget, aki 1770-ben hunyt el. 1775-ben Jourdain szerződést írt alá a közösség nevében Mademoiselle Geneviève Françoise Chalon de Launac-kal egy, a kolostor területén álló, fallal elkerített ház és a hozzá tartozó épületek, kert és erdő bérbeadásáról három vagy hét évre.²⁵ 1776. december 10-én a közösség meghatalmazta, hogy tárgyaljon a grosbois-i rendház átruházásáról (cession) és átengedéséről (abandon) a sénart-i remetéknek. Már ennyiből is látható, Jourdain előjárói működése lényegében egybeesett Grosbois felosztatásának tíz évig elhúzódó folyamatával, s ő volt az utolsó kamalduli házfőnök a kolostorban.

A grosbois-i kamalduliak terjedelmes iratanyaga jelenleg szétszórva, legalább öt különböző francia levéltárban és könyvtárban található, s nagyrészt feltá-

¹⁹ Lucia LAPORTE, *Yerres, les camaldules au cœur de l'histoire*, Paris, L. Laporte, 2012, 110.

²⁰ *Uo.*, 109.

²¹ *Uo.*, 109.

²² *Uo.*, 65.

²³ *Uo.*, 65.

²⁴ *Uo.*, 109.

²⁵ *Uo.*, 114.

ratlan.²⁶ A Bibliothèque nationale de France kéziratárában található egy közel ötven fóló terjedelmű iratgyűjtemény Jourdainnel kapcsolatban, mely több, eddig ismeretlen adatot tartalmaz róla.²⁷ A párizsi Saint Nicolas des Champs plébánia keresztelési anyakönyvéből 1753. július 9-én készült kivonat szerint 1732. február 19-én keresztelték meg, Étienne névre.²⁸ Apja Bernard Jourdain, anyja Marie Fromageot volt, mindketten párizsi polgárok. Jourdain tehát nagy valószínűséggel 1732. február 19-én, vagy egy-két nappal korábban született. A kamalduli rendbe lépésének pontos ideje nem ismert, de feltételezhető, hogy a születési anyakönyvi kivonat ennek kapcsán készült. A következő dokumentum tanúsítja, hogy Jourdain 1761. május 16-án szentelte pappá François de Fitz-James, Soisson püspöke.²⁹ Egy 1767. március 18-án széljegyzettel ellátott szerződésmásolat szerint Jourdain ekkor a grosbois-i kamalduli közösség tagja volt, de a párizsi St.-Jacques-du-Haut-Pas plébánián tartózkodott, a házfőnök („majeur et prieur”), a vendégek és a szerzetesek nevében és megbízottjaként („au nom et comme procureur des RR. PP. majeure et prieur, visiteurs et religieux de la maison et convent des religieux camaldules”).³⁰ Az 1770. április 3-án kelt, említett királyi dekrétum másolatának és több más iratnak a kézírása,³¹ továbbá Jourdain autográf aláírásai több iraton³² megegyeznek a *Confessio* francia fordításának kézírásával. Ez is bizonyítja, hogy a fordítás egész kézírata Jourdain saját kezű másolata.

Az 1776. augusztus 2. és 1777. december 18. közötti időből több irat található a gyűjteményben a sénart-i remetékkel folytatott tárgyalásokkal kapcsolatban. Az egyik központi téma a szerzetesek ellátásának biztosítása. Egy 1776. december 22-én készített kimutatás szerint ekkor öt páter, három szolgáló fráter és egy további személy élt Grosbois-ban.³³ Életkoruk negyvenkettő és hatvannyolc év között mozgott, Jourdain negyvennégy éves volt. A következő, keltezetlen meghatalmazás szövegében Jourdain a grosbois-i ház házfőnökeként („supérieur”)

²⁶ Bibliothèque nationale de France (BnF); Médiathèque de Troyes; Bibliothèque de l'Ar-sénal (Párizs); Archives départementales de Seine-et-Oise (Versailles); Archives départementales de l'Essonne (Chamarande).

²⁷ Documents sur les Camaldules de Grosbois. BnF, NAF 15862, fol. 36a–81b. A gyűjtemény elrendezése nagyjából időrendet követ, s egyaránt tartalmaz eredeti iratokat és másolatokat. A hivatkozás a gyűjteményre a továbbiakban fólíószámmal történik.

²⁸ Fol. 37a–b. A kivonatot a hátlapon Christophe de Beaumont, Párizs érseke hitelesítette 1753. október 2-án.

²⁹ Fol. 38a.

³⁰ Fol. 39a–40b. A szerződés első lapjának másik széljegyzete, melyben Dorothée fráter elismeri a szerződésben rögzített összeg, 1200 livre átvételét Chrysostome Jourdain-tól, 1778. január 23-án kelt Párizsban.

³¹ Így pl. fol. 54a–58b.

³² Így pl. fol. 59b, 64a, 73b, 79b, 80a.

³³ Fol. 46a.

és a francia kamalduli generális káptalan elnökeként („président du chapitre général des Camaldules de France”) tűnik fel, azaz a francia kamalduliak legfőbb elöljárója volt.³⁴ A további iratok többsége jogi és anyagi vonatkozású, s jelzi a grosbois-i kamalduliak, a sénart-i remeték és Christophe de Beaumont, Párizs érseke közti tárgyalások elhúzódását.³⁵ Jourdain mindvégig részt vett az egyeztetésben, és fontos szerepet játszott abban. Az említett érseki dekrétum évi 640 livre járandóságot (pension) határozott meg számára, mely egy rendtárs halála esetén 660 livre-re emelkedik.³⁶ A két közösség összevonását rögzítő megállapodást 1777. december 18-án írta alá.³⁷ 1778. március 27-én Jourdain kimutatást készített a grosbois-i kamalduliak bevételeiről és kiadásairól az 1772 és 1777 közti időszakban. Feljegyezte a sénart-i remeték által kifizetett és még esedékes összegeket, s kérte a hátralék kiegyenlítését.³⁸ Módszeresen összegyűjtötte az általa kapott összegek felhasználását tanúsító nyugtákat.³⁹ 1778. december 18-án a franciaországi kamalduli kongregáció elöljárójaként és a grosbois-i közösség *korábbi* priorjaként írt alá megállapodást a szerzetesek ellátásáról és ingó vagyonáról a sénart-i remeték elöljárójával.⁴⁰ A dokumentumokból egy lelkiismeretes, művelt, hivatása iránt elkötelezett személyiség képe rajzolódik ki.

A gyűjtemény utolsó dokumentuma Stephanus Jourdain világi papi állapotba történő áthelyezésének Párizsból kelt kérelmét és pápai engedélyezését tartalmazza latin nyelven, az utóbbit két, előre elkészített formula kitöltésével.⁴¹ Indokként a kérelmező gyöngye egészségi állapotára hivatkozott, és arra, hogy világi papként többet tudna tenni „Isten nagyobb tiszteletére”. A második engedély utal arra, hogy az áthelyezés Párizs érsekeinek közbenjárására, illetőleg beleegyezésével (cum commissione) történt. A két engedély közti bejegyzés alapján a pápai engedély 1778. december 4-én kelt. Jourdain eszerint az összevonást és feloszlást követően, 1778 folyamán kérelmezhetette világi papi állapotba helyezését. Kérelmét az összevonás körüli anomáliák mellett befolyásolhatta az is, hogy a továbbiakban nem látta biztosítva szerzetestársai és a saját életének anyagi hátterét. Világi papi működéséről, élete további alakulásáról, esetleges egyéb munkáiról a gyűjtemény nem ad felvilágosítást. A *Confessio* és az *Aspirationes* francia fordítását Jourdain mindezek alapján 1768 és 1778 között, nagy valószínűséggel 1770 körül, esetleg

³⁴ Fol. 47a.

³⁵ Fol. 51a–59b. A sénart-i remeték 1776. dec. 19-i és a grosbois-i kamalduliak 1776. dec. 17-i káptalani gyűlésének jegyzőkönyveiből készült kivonat: fol. 51a–53a; az 1777. márc. 26-i érseki rendelet másolata: fol. 54a–58b.

³⁶ Fol. 58a.

³⁷ Fol. 73a–b.

³⁸ Fol. 62b–64a.

³⁹ Fol. 65a–72a.

⁴⁰ Fol. 80a.

⁴¹ Fol. 81a–b.

a 70-es évek első felében készíthette el. Nem kizárható, hogy már pappá szentelését követően, a 60-as évek első felében dolgozott rajta.

A kivonatos adaptáció feltételezett készítőjét, Jean-Baptiste Bonnaud személyét több életrajzi lexikon számon tartja.⁴² 1684-ben született Marseille-ben, tagja lett az oratoriánus kongregációnak, s néhány évig retorikát tanított. Ismeretes, hogy a janzenizmus erős hatással volt a francia oratoriánusokra, s a kongregáció előjárója, P. de la Tour (+1733) számított a janzenisták ellen 1713-ban kiadott *Unigenitus* bullával szembeni ellenállás egyik vezetőjének. Az oratoriánusokat elhagyva Bonnaud 1713-ban, huszonkilenc éves korában belépett a maurinus bencés kongregációba. Tanított Beauvais-ban, dolgozott Reimsben és Saint-Denisben, ahonnan Saint-Germain-des-Prés-be, a maurinus bencések anyaapátságába helyezték át. Egy ideig az udvar szolgálatában állt, majd Beauvais-ben alperjeli, 1729-től Saint-Quentin-en-l'Isle-ben, Mont Saint-Quentin-ben és Lessay-ben perjeli, Fécamp-ban káptalani elnöki tisztséget töltött be. Saint-Germain-des-Prés-ben 1735-től alperjel volt. A kongregáció előjárói megbízták a roueni egyházmegye történetének feldolgozásával, melynek keretében elkészítette Szent Victricius roueni püspök életrajzát. Hetvennégy éves korában, 1758. május 13-án hunyt el Saint-Germain-des-Prés-ben.

Bonnaud nyomtatott munkáiról nem maradt fenn adat, viszont nagyszámú kéziratot hagyott maga után. Ezeket a Bibliothèque nationale de France őrzi, tíz tételben, összesen tizenhét kötetben.⁴³ A kéziratokat nagy tematikus és műfaji változatosság jellemzi. Bonnaud többek között anyagot gyűjtött a bencés rend

⁴² [René Prosper TASSIN], *Histoire littéraire de la Congrégation de Saint-Maur, Ordre de S. Benoît*, Bruxelles–Paris, Humblot, 1770, 758; *Dictionnaire historique ou biographie universelle*, par F.-X. de FELLER, continué sous la direction de M. R.-A. HENRION, t. III, Paris, Paul Mequignon, 1832, 424; *Les Bénédictins de Saint-Maur à Saint-Germain-des-Prés 1630–1792*, publ. par J.-B. VANEL, Paris, Champion, 1896, 245–246; *Dictionnaire de Biographie Française*, sous la dir. de M. PREVOST et Roman d'AMAT, t. 6, Paris, Letouzey et Ané, 1954, 986–987.

⁴³ Jean-Baptiste Bonnaud kéziratai a Bibliothèque nationale de France állományában az elektronikus katalógus szerint a következők: 1. Extraits faits par D. J.-B. BONNAUD de divers ouvrages imprimés, 56 feuillets, Français 19635; 2. Recueil de sermons et plans de sermons, de la main de Dom J.-B. BONNAUD, 87, 309, 130 et 91 feuillets, Français 19439-19442; 3. Extraits des Pères de l'Église, 297 pages, Français 17084; 4. Réflexions chrétiennes sur la Règle de St Benoît (1713), 635 pages, Français 19638; 5. Histoire de l'Ordre de St Benoît, avec les discours du P. Mabillon sur les siècles bénédictins, contenant ses observations sur le dogme, la discipline, l'histoire, la chronologie etc. des VII^e, VIII^e, IX^e, X^e et XI^e siècles de l'Église, 245 et 221 feuillets, Français 17693-17694; 6. Notes et extraits divers, pour servir à une histoire de Marseille, 85 feuillets, Français 19872; 7. Mélanges théologiques, 146 feuillets, Français 17063; 8. Papiers de Dom J.-B. BONNAUD, I. «Vie de St Maur, disciple de St Benoît, et premier instituteur de son Ordre en France, avec les hymnes de son Office, traduits en vers françois», 253 feuillets, Français 17690. II «Les entretiens évangéliques de Philémon et Théophile, contenant l'idée de la religion chrétienne démêlée des abus et des traditions humaines», 445 feuillets, Français 17691. III Notes et extraits divers sur des matières de théologie; poésies latines et françaises de D. Bonnaud, 410 feuillets, Français

történetéhez, elmélkedéseket írt Szent Benedek regulájáról (1713), beszédgyűjteményt és beszédvázlatokat állított össze. Kivonatokat készített az egyházatyák műveiből és különböző nyomtatott munkákból, teológiai témájú feljegyzéseket írt, katekizmusszerűen összegezte a katolikus hit lényegét, jegyzeteket és kivonatokat készített Marseille történetéhez. Külön figyelmet érdemelnek az 1713/14-ben készített, 242 lap terjedelmű kivonatai Augustinus műveiből. Mindez jelzi, az oratoriánus, majd bencés Bonnaud már fiatalon érdeklődött Augustinus iránt, s többször alkalmazta a kivonat – a korban különösen kedvelt – műfaját. A hagyatékok módszeres áttekintése és feldolgozása külön feladat.

Kiterjedt és változatos összetételű anyaggyűjtő munkáját, történetírói és egyházi irodalmi tevékenységét Bonnaud a kéziratok tanúsága szerint némileg rendszertelenül, sietősen és felületesen végezte. A képbe jól illeszkedik a *Confessio* I. könyve 1694-ig terjedő részéből készült kivonatos adaptáció áthúzásokkal és javításokkal teli kézírata.⁴⁴ A kézirat egy föltehetően Bonnaud halála után összeállított, vegyes tartalmú, háromkötetes, ívrét alakú kéziratgyűjtemény első, 253 fólió összterjedelmű kötetében a 236a–245b fólión található. A kötet nagyobbik részében Subiacói Szent Maurus, Szent Benedek tanítványának legendája és officiumának franciára fordított himnuszai olvashatók. A második kötet Philémon és Théophil fiktív dialógusát tartalmazza a keresztény vallásról, a harmadik teológiai témájú jegyzetek és kivonatok mellett Bonnaud latin és francia nyelvű verseit őrzi. Zolnai Béla feltételezése, mely szerint Bonnaud „[b]izonyára kamalduli vagy talán egyenesen janzenista összeköttetései révén jutott hozzá” Rákóczi művéhez, annyiban egészíthető ki, hogy a janzenista érdeklődést az oratoriánusokhoz és a maurinusokhoz⁴⁵ való tartozása is táplálhatta. A *Confessio* latin kéziratára a Saint-Germain-des-Prés apátság könyvtárában találhatott rá, s a kivonat elkészítése összefügghet Bonnaud érdeklődésével az augustinusi életmű iránt.

A kivonat készítésének ideje nagy valószínűséggel az 1740-es évekre, esetleg az 1750-es évek első felére tehető. A kézírás és a Bonnaud nevéhez kötődő további kéziratokkal történt összevetés alapján a kézirat, Tóth Ferenc megálapítása szerint, Bonnaud autográf kéziratának tekinthető. A kivonat kézírása feltűnően közel áll a *Confessio* latin kéziratának 1. lapján a cím és a törzsszöveg

17692; 9. Extraits des oeuvres de S. AUGUSTIN, par Dom J.-B. BONNAUD. (1713–1714), 242 pages, Français 19266; 10. Enchiridion ou manuel de la foi et de la doctrine catholique, 105 feuillets et 189 pages, Français 19288–19289.

⁴⁴ L. 6. jegyzet.

⁴⁵ L'Ordre de Saint-Benoît et Port-Royal. Actes du colloque organisé par la Société des Amis de Port-Royal [...] à Paris et Saint Wandrille les 19–21 septembre 2002, *Chroniques de Port-Royal* 52 (2003), 7–303 [tematikus szám].

első sora közé beírt, a lapszálon folytatódó, már idézett francia nyelvű bejegyzés kézírásához. A kivonat a *Confessio* lényegét volt hivatott összefoglalni. Némely részeket szó szerinti fordításban tartalmaz idézőjelben, más részeket a fordító kiemel, összegez, átszerkeszt, újraír vagy értelmez. Bonnaud jelentős részben átírta harmadik személybe Rákóczi szövegét, s gyakran összevonta az elbeszélést. A szöveg a 245b fólió alján mondat közben félbeszakad a tömörítő munkamódszerre jellemző „etc.” rövidítéssel. Nem zárható ki a folytatás előkerülésének lehetősége Bonnaud teljes fennmaradt iratanyagának módszeres átvizsgálása révén. A Bonnaud által idézőjelbe tett, szó szerint fordított szövegrészek és Jourdain kézírata párhuzamos részeinek (pl. Jourdain: vol. I. f. 1b–3a és Bonnaud: f. 236a–237a; Jourdain: vol. I. f. 7a–10b és Bonnaud: f. 238a–239b; Jourdain: vol. I. 11b–12b és Bonnaud: f. 239b–240a) összevetéséből megállapítható, hogy a közös latin forráson kívül nincs kapcsolat a kivonat és a fordítás között. Jelenlegi ismereteink szerint Bonnaud kivonata – Jourdain fordításához hasonlóan – a ma ismert egyetlen, korábban Grosbois-ban, majd Saint-Germain-des Prés-ben őrzött latin kéziratpéldány alapján készült.

A kéziratok

Chrysostôme Jourdain kézírata két, negyedréte alakú, 27×22 cm méretű kötetből áll, s végig azonos kézírása. Az első, 172 fólió terjedelmű kötetben található az I. könyv fordítása, benne az egymást folyamatosan követő két, külön címmel ellátott meditációval. A meditációk ugyanazon a helyen találhatók, ahol a latin kéziratban. A második, 272 fólió terjedelmű kötet az 1a–262b. fólión tartalmazza a II. és a III. könyv fordítását, majd ezt követi az *Aspirations d'un prince chrétien* első két része a 263a–272a. fólión. Az utóbbi mű harmadik, legterjedelmesebb részének fordítása nincs meg a kéziratban. A fóliószámozás rendje következetes: a recto lap jobb felső sarkában arab szám jelöli az aktuális fóliót, a verso lapon nincs jelölés. A számozás a második kötetben újrakezdődik. A *Confessio* összterjedelme, a két üres verso oldalt (I. kötet, fol. 118b; II. kötet, fol. 131b) is számolva, 434 fóliót tesz ki (1. táblázat).

A kézirat tipográfiaiilag is igyekszik követni a latin kéziratot, s annak lapszéli utalásait a keletkezés helyére és idejére ugyancsak lapszálon hozza. Így például a második kötet 1a fólióján, a II. könyv elején a latinnal megegyezően az 1717-es téves évszám található, a 132a fólión, a III. könyv elején azonban a latinban szereplő 1718 helyett eltérő, 1716-os évszám olvasható a lapszéli megjegyzésben. Az egységes kézírás alapján a kézirat egyetlen személy munkájának tekinthető, aki a „Copie et traduction du latin faite par le S[ieur]. Chrysostôme Jourdain, Majeur des Camaldules de Grosbois” már idézett lapszéli megjegyzés, bizonyos javítástípusok és Jourdain autográf aláírásai szerint azonos a fordítóval.

Mint Aradi Csenge Eszter megállapította, a kézirat helyesírása nem következetes, az ékezés is nagyon váltakozó.⁴⁶ A központosásra jellemző a pontosvessző gyakori használata a mondat- és tagmondathatárokon, ugyanúgy, mint a latin kéziratban. Az első kötetben jóval több javítás található, mint a másodikban, de az első kötetben is előfordulnak tiszta, javítatlan oldalak. Ritka a betűcsere és a betűkontamináció; ugyanakkor többször előfordul a szavak és mondatrészek felesleges ismétlése az oldal-, fólió- és sorhatárokon. Gyakori a kis kezdőbetű használata, illetve a kis- és nagy kezdőbetűk következtelen alkalmazása a nép- és országnevekben, továbbá a hibás szám/személy egyeztetés. A ma helyesírási „hibá”-nak minősíthető jelenségek és a következtelenségek fő oka az, hogy a korban még nem rögzültek a francia nyelv helyesírási szabályai, a régi és az új formák keveredtek egymással. Értelmetlen szövegrészek nincsenek a kéziratban, de a tagmondatok és a szabad bővítmények mondatbeli halmozása esetenként megnehezíti az értelmezést.

A kézirat néhány nehezen kibetűzhető javítástól és enyhén elmosódott laprésztől, tintafolttól eltekintve végig jól olvasható. A másoló viszonylag sok íráshibát követett el, de ezeket írás közben módszeresen javította. Az alkalmazott javítástípusok az áthúzás sorközi javítással, az áthúzás lapszéli javítással vagy kiegészítéssel, az áthúzás utána folyamatos, soron belüli javítással és a törlés. A leggyakoribb javítástípusok az áthúzás soron belüli és sorközi javítással, valamint a törlés. A hosszabb terjedelmű javítások, kiegészítések szövegbeli helyét gyakran külön jel mutatja. Többször előfordul a felsorolt javítástípusok egy részének kombinációja. A lapszéli javítások célja több esetben a tartalmi kiegészítés, magyarázat (pl. vol. I. fol 169b). A tartalmat érintő szövegjavítások célja lehet az értelmi tisztázás (pl. vol. I. f. 119b, 6. sor), a nyelvtani pontosítás (pl. vol. I. f. 85b, a. 5. sor), retorikai, esztétikai megfontolás (pl. vol. I. f. 115a közepén) és a helységnevek alakjának pontosítása (pl. vol. I. f. 120a, 6. sor). Az értelmet is módosító, utólagos betoldásra gondolhatunk a lapszéli javítások egy részénél. Teljes sor utólagos betoldása csak elvétve fordul elő (pl. vol. I. f. 30b). Az elbeszélő jellegű részekben általában jóval több a javítás, mint a meditatív tartalmú részekben. A javítások jellege, sűrűsége és a különböző javítástípusok aránya is azt erősíti meg, hogy a kézirat a fordító által készített első másolat (tisztázat).

Mint Gausz Ildikó a szintaktikai, szemantikai és lexikai vizsgálat során megállapította, Jourdain mindvégig gondosan, egyenletesen, az értelemre figyelve, az eredetihez lehetőség szerint ragaszkodva, analitikus módszerrel, az eredeti

⁴⁶ Csenge E. ARADI – Zsuzsanna HÁMORI-NAGY, *Confessio peccatoris: deux manuscrits français*, in *Conf.*, 169–180, itt: 170–175. A kézirat bemutatásában Aradi Csenge Eszter megállapításait összegezzük.

konstrukciókat lehetőleg megőrizve fordított.⁴⁷ Ugyanakkor szem előtt tartotta a francia klasszikus stílus követelményeit is. A hosszú periódusokat az értelemnek megfelelően gyakran rövidebb mondatokra osztotta, a tagmondatok sorrendjét felcserélte. Előfordul az is, hogy az érzelmi hatás fokozása kedvéért két rövid mondatot vagy tagmondatot egyetlen mondatban sűrített össze. A fordítói szabadságot jelzik az apró betoldások és elhagyások. A szöveg világosabbá tételét szolgálja bizonyos mondatrészek és tulajdonnevek megismétlése és a bekezdések számának jelentős megnövelése. A bekezdéseket általában behúzások jelölik, de gyakran előfordul, hogy Jourdain behúzás nélkül, folytatólagosan új sorban kezdi az új gondolatmenetet. Néha a sor végén kezdett új mondat első szavainak törlésével és a törölt szavak következő sor elejére történt ismételt leírásával kombinált két párhuzamos vonal jelzi az új bekezdés helyét (pl. vol. I. f. 59b, 61b, 64a, 79b, 127a). A differenciált tagolás következtében a francia szöveg jóval könnyebben áttekinthető a latin eredeténél.

A félrefordítások és átértelmezések száma nem nagy az eredeti szöveg nehézségi fokához viszonyítva. Ezek többsége a latin szöveg helyenkénti homályosságával és a történeti összefüggések hiányos ismeretével magyarázható. Két példa: lat. 272. p.: „Bercsényi [...]; praevidebat enim,” (Bercsényi [...]; előre látta) – Ms. vol. 2., f. 142b: „la Porte [...]. Elle prévoyoit bien, quoi” (a Porta [...] előre látta); lat. 192. p.: „[...] sed dispares tunc fuere cogitationes et sermones mei, tunc, dum praerecensita agebantur,” (kb.: de mások voltak akkor a gondolataim és beszédeim, amikor a számbavettek végbementek) – Ms. vol. II. f. 50a: „Peut-être ne pensois je et ne parlois je si chrétiennement [?] dans les tems où les choses que j'ai racontées se passoient.” (Talán nem gondolkodtam és nem beszéltem olyan keresztényien abban az időben, amikor az általam elbeszélte dolgok történtek.)

A fordítás választékos franciasággal, figyelemreméltó érzelmi átéléssel készült, nyelvezete kellemes, könnyen olvasható, de helyenként erős az eredeti latin szöveg hatása. Jellemző a lexikai egyezés, a mondat szerkezetek gyakran „latinosak”. Ez utóbbi a szabad bővítmények szintaktikai elhelyezésében és halmozásában, a túlfutó, illetve pontosvesszővel tagolt, többszörösen összetett mondatokban mutatkozik meg elsősorban. A magyar hely- és személynevek többnyire következtelen ékezetet mutatnak, írásmódjuk sokszor különbözik a latin szöveg írásmódjától. Az idegen helységnevek is gyakran eltérő formában jelennek meg. A fordítás tónusa és kifejező ereje lényegében megfelel a latin szövegének.

A lapszámon több helyütt különféle jelek, számok és tartalmi kiegészítések, tárgyi magyarázatok találhatók. Így például az első kötetben a 32b és a 86a fólió között bizonyos lapok szélén folyamatosan növekvő arab számsor találha-

⁴⁷ Ildikó GAUSZ, *La Confession sous la plume de Chrysostome Jourdain. Étude comparative du latin original et de la traduction française*, in *Conf.*, 143–167. A továbbiakban Gausz Ildikó megállapításait összegezzük.

tó 11-től 33-ig, egyenetlen eloszlásban, néhány kihagyással és ismétlődéssel; a számjegyek többségét utólag áthúzták. Az ezt megelőző részben néhány lapon különféle jelek és áthúzott római számok figyelhetők meg. A számok és jelek melletti sorokban különböző tulajdonnevek, többségükben magyarországi földrajzi és személynevek találhatók, részben javított formában. A latin kéziratban a megfelelő helyeken mindenütt ugyanazok a számok találhatók: a 11–23. lapon római számok I-től VII-ig, a 27–108. lapon arab számok 8-tól 33-ig, részben áthúzva. A számjegyek és az áthúzások ugyanattól a kéztől származnak mindkét kéziratban. Azonosak a tévesztések is: pl. a latin kézirat 50. lapján és a francia kézirat 43b. fólióján a 13-as szám kétszer, két egymás alatti sor mellett azonos módon ismétlődik. Feltételezhető, hogy a számok és jelek a tulajdonnevek alakjának utólagos ellenőrzése során kerültek a lapszélre, s a fordító/másoló szöveggondozói tevékenységére utalnak.

A lapszéli tartalmi kiegészítések első csoportjába tartoznak a bibliai szöveg-helyek jelölései (pl. vol. I. f. 3b, 5a, 5b, 30b, 110b, 111b). A második csoportot a kiegészítő évszámok alkotják, melyek a szöveg tagolását és az olvasó könnyebb tájékozódását szolgálják (pl. vol. I. f. 29b, 51b, 59b, vol. II. f. 72a, 133b, 161a). A harmadik csoportba tartozik néhány tárgyi magyarázat, mint például egy latin jogi szakterminus megadása (vol. I. f. 119b), egy idegen helynév francia alakjának közlése (vol. II. f. 36a) és a Rubicon folyónévhez fűzött, három auktoritással kiegészített, hosszabb történeti magyarázat (vol. I. f. 169b). Nem találtunk szövegbeli eltérést vagy más utalást a kéziratban arra vonatkozóan, hogy a fordítás nem az 1876-ban kiadott latin szöveg alapján készült.

Jean-Baptiste Bonnaud mindössze tíz fólió terjedelmű kéziratának sajátosságai főképp abból fakadnak, hogy fogalmazványról van szó. A fóliók jelzését leszámítva a kézirat teljes egészében Bonnaud kezétől származik: írásképe piszkozatra utal, olykor sietségre vall. Olvashatóságát jelentősen rontják a gyakori javítások, a szűk sorköz, az időnként meredeken jobbra felfelé irányuló sorok (pl. f. 241a), valamint esetenként a lap másik oldaláról halványan áttetsző írás (f. 243a), olykor egy-egy tintafolt (f. 238a–b).

A korszak helyesírásának rögzítetlensége megmutatkozik Bonnaud kéziratán is. Mint Hámori-Nagy Zsuzsanna megfigyelte, az ékezés szinte teljes egészében hiányzik.⁴⁸ Leggyakrabban *accent aigu* fordul elő a múlt idejű melléknévi igenevek végén; a *péché* (bűn) főnevet Bonnaud a mai helyesírásnak megfelelően, következetesen két ékezettel írja (f. 237b, 242a). Az *-ez* és *-és* végződések hangzásbeli egyezése miatt többnyire múlt idejű melléknévi igenevet használ többes szám második személyben, legtípikusabban a birtokos segédige esetében: *avez* helyett *avés* (f. 240b), de egyéb igéknél is, pl. *exigés*, *montrés* (f. 242a), *vouliés*, *inspiriés* (f. 243a). *Accent grave* és *accent circonflexe* csak elvétve fordul elő. Az

⁴⁸ ARADI – HÁMORI-NAGY, *i. m.*, 175–180. A kézirat bemutatásában Hámori-Nagy Zsuzsanna megfigyeléseit összegezzük.

előbbi az *après* időhatározóban és a létige többes szám második személyében: *etès* (f. 236b), *après* (f. 237a). Az utóbbi összesen három esetben: *pâtüre* (f. 236b), *mâles* (f. 237a), *fâché* (f. 244a). További archaizmus az *imparfait*-ban a korszakban tipikus *-ois*, *-oit*, *-oient* allomorfémák használata, valamint a jelenleg *-mps* és *-nts* végződésű főneveknél a *p* és *t* elhagyása írásban: *tems* (f. 238a, 240b), *parens* (f. 237a, 242b).

Bonnaud kéziratának központosítása viszonylag egységes, a hosszú mondatokat vesszőkkel, ritkán pontosvesszőkkel tagolja. A gyakran előforduló szavakat rövidíti, pl. *emp.* (f. 239b, 243b) a császár megjelölésére, *Sgr.* (f. 240b) a *Seigneur* helyett. A tulajdonneveket, népneveket nagybetűkkel írja, a városok neveit számos esetben alá is húzza: pl. *Posonium* (f. 239b), *Strigonie*, *Wivarin* (f. 240a). A helynevek latin és magyar megnevezése váltakozik a Magyar Királyság városait tekintve, míg a többi európai városnévnél a francia alakot használja.

Olvasati nehézséget jelent a nagyszámú javítás, amely többnyire nem betűcserét vagy kontaminációt tükröz, hanem a fordítási folyamatot mutatja. A leggyakoribb javítás az áthúzás és a sorközi javítás vagy betoldás, de számos esetben előfordul a szavak vagy mondatrészek ismétlése, miután Bonnaud magát a javítást is egyszer vagy többször kijavította (pl. f. 236a, 242a). Esetenként a lapszálon is található betoldás (f. 237b, 240b, 245b). Mindezek arra utalnak, hogy a kézirat első változat, piszkozat.

Bonnaud sajátosan tagolta a kivonatot: a bekezdések egy része elé növekvő római számokat írt I-től XV-ig, ami vélhetően a saját interpretációját tükrözi, míg a latin kézirat megfelelő lapszámaira folyamatosan növekvő arab számokkal utalt a lapszálon. Több lapszálon is előfordul egy 16-osra emlékeztető jel (f. 237a, 241a, 242b, 243b, 245b), melynek az lehet az értelme, hogy ezekre a helyekre a fordító utóbb valamilyen betoldást tervezett. Erre utalhat a „p. 16”-tal az eredeti latin kézirat 16. oldalára történő utalás feletti betoldás (f. 240b), ami fölött szintén egy 16-osra emlékeztető jel látható, a „p.” nélkül. Egyelőre kérdés, miért egy 16-osra emlékeztető jellel jelölte a magyarázatra szoruló helyeket a fordító; a jel esetleg a *nota bene* kifejezés rövidítése lehet. A lapszégeken néha Bonnaud-tól származó kiegészítések találhatók. Így pl. a cím mellett megadja Rákóczi nevének eltérő változatát: „Rakosti” [!] alakban (f. 236a). Ugyanígy a Zrínyi névnél is előfordul egy változat a lapszálon: „Serin” (f. 237b).

A viszonyt a latin eredetihez tartalmi szempontból a kivonat műfaja határozza meg.⁴⁹ Az eseménytörténetet Bonnaud egyes szám harmadik személyben közli, sűrítve, sokszor csak a felsorolás szintjén, így például a Bécs ostromából kibontakozó visszafoglaló háború eseményeiről (f. 239b) vagy Rákóczinak nővérével, illetve Kollonich bíborossal és a jezsuitákkal kötött megegyezéseiről

⁴⁹ Az összevetéshez a latin kézirat mikrofilmjéről készült elektrosztatikus nagyítást használtuk, mely a Bölcsészettudományi Kutatóközpont Irodalomtudományi Intézet Archívumában található.

szólva (f. 244a). Az egyes szám első személyben meghagyott és idézőjelbe tett meditatív részek szorosabban követik a latin eredetit, mind terjedelemben, mind szóhasználatban. Bonnaud az eredeti gondolatmenetet követve, de néha meg lehetősé debates szabadon fordít: előszeretettel bontja ki a főnévi, jelzős vagy birtokos szerkezeteket akár külön tagmondattá. Az egyszerű „*detestandae lacrimae*” kifejezés (CP, 4. old.) például a lefordított mondat szerkezetének kerete lesz: „*O vous larmes, [...] avec une précipitation que je déteste*” (f. 236b). A latin megszólítások, pl. „*O Deus homo, [...] Jesu mi*” (CP, 4. old.) így lesznek például „*Dieu fait Homme [...] Jesus mon Sauveur*” (f. 236b). A francia „emberré lett Isten” kifejezést később is megismétli (f. 237a), noha megfelelője a latinban hiányzik. Máskor is jellemző, hogy beilleszti az *o mon Dieu* megszólítást (f. 240b, 241a), amikor az nincs meg az eredetiben. A szabadabb fordítás nem megy a stílus rovására: Bonnaud kerek, gördülékeny mondatokat alkotott, s érzékletes képekben adja vissza Rákóczi szövegének értelmét. Az értelmezést egyedül a szöveg piszkozat jellegéből adódó formai hibák, a javítások miatti ismétlődések nehezítik.

Hámori-Nagy Zsuzsanna megállapította azt is, Bonnaud értelmező fordítás, illetve kivonat készítésére törekedett. Erre utal a műnek adott új cím: *Sentiments de piété*, továbbá Augustinus nevének kétszeri említése a bevezetőben, a latinban szereplő eggyel szemben (CP, 3. old; f. 236a). A latin eredetiben csak az I. könyv végén tűnik fel Grosbois említése, Bonnaud azonban fontosnak tartotta már a kivonat elején leszögezni, hogy Rákóczi ide visszavonulva kezdte meg *Confessiója* írását.⁵⁰ Mindez egybecseng a latin kézirat 1. lapján található, korábban idézett francia nyelvű bejegyzéssel, ami többek között arról tájékoztat, hogy Rákóczi Carbonnier grosbois-i kamalduli házfőnök kezébe tette le *Confessióját*. A *Sentiments de piété* kifejezés mint Rákóczi *Confessiójának* megnevezése felbukkan Jourdain fordításában az I. könyv utolsó bekezdésében.⁵¹ Az egyezés lehet a véletlen műve, ugyanakkor nem kizárható, hogy Jourdain tudott Bonnaud munkájáról.

A kritikai kiadás

A kiadás megtervezésében abból indultunk ki, hogy a 18. századi teljes francia fordítást és a kivonatot a latin eredetihez való viszonyában és önálló műként egyaránt komolyan kell vennünk, de nem egyenlő mértékben. Fontosnak tartottuk a keletkezéstörténeti folyamat és kontextus bemutatását, beleértve a szövegjavítások pontos feltüntetését.⁵² A források lehető leghitelesebb visszaadásának elvét követtük, s csak a legszükségesebb beavatkozásokat hajtottuk végre. A helyesírást néhány, a megértést jelentősen akadályozó kivételtől eltekintve nem módosítottuk.

⁵⁰ *Conf.*, 691.

⁵¹ *Conf.*, 360.

⁵² L. Établissement du texte et principes d'édition, in *Conf.*, 181–184.

A kiadás előkészítő munkáját egy munkacsoport végezte. Jourdain szövegének átírását Aradi Csenge Eszter, Bonnaud-ét Hámori-Nagy Zsuzsanna végezte, s ők készítették az adott szöveghez tartozó szövegkritikai jegyzeteket. Az átírásokat Héjjas Eszter, Kaló Krisztina és Tüskés Anna ellenőrizte. A történeti jegyzeteket Tóth Ferenc, az irodalomtörténeti jegyzeteket Szebelédi Zsolt és Lengyel Réka készítette. A történeti tanulmányt Tóth Ferenc, az irodalomtörténetit Tüskés Gábor, a szövegkritikait Aradi Csenge Eszter és Hámori-Nagy Zsuzsanna, a Jourdain fordítói módszerét bemutatót Gausz Ildikó írta. Hamvas Endre Ádám az Augustinus-utalásokra vonatkozó jegyzeteket ellenőrizte. Kovács Ilona és Penke Olga tanácsaival segítette a munkát, a kiadó részéről Michel Marty ellenőrizte a kéziratot. A kiadás előszavát Jean Garapon, a francia emlékiratok specialistája írta. A kiadást a párizsi Honoré Champion kiadó jelentette meg a „Bibliothèque d'Études de l'Europe Centrale” című, Daniel Tollet által szerkesztett sorozat 25. köteteként, a „Littérature” című, Michel Marty által gondozott alsorozatban.⁵³ Ugyanebben a sorozatban jelent meg például 2011-ben a *Törökországi levelek francia fordítása*,⁵⁴ 2012-ben Rákóczi 1703 és 1711 közötti diplomáciai levelezése.⁵⁵

A tartalomjegyzék mutatja a kötet felépítését (2. táblázat). Főszöveggént Jourdain kéziratát közöltük, a szöveg végére helyezett szövegkritikai és a lap alján található tárgyi jegyzetekkel. A főszöveget megelőzi a négy tanulmányból álló bevezető és a szövegközlési elvek bemutatása. A főszöveget függelékben követi Bonnaud kézírata a szövegkritikai jegyzetekkel, tárgyi jegyzetek nélkül. Ezt egészíti ki egy kronológia, bibliográfia és két térkép Rákóczi magyarországi és európai itineráriumával. Az irodalmi utalások jegyzéke, személy- és helynév-mutató zárja a kötetet. Az összterjedelem kb. 48 ívet tesz ki.

A szövegek átírása a kéziratok digitális másolata alapján készült. A troyes-i kéziratot az őrzőhely digitalizálta, a párizsiról Tóth Ferenc készítette a felvételeket. Az átírási munkát nehezítette, hogy a digitális felvételeken a szoros kötés és a keskeny belső lapszélek miatt a sorvégek nem mindenütt olvashatóak. A hiányok többsége a kontextus, az 1977-es Corvina-féle kiadás francia szövege és a latin szöveggel való összevetés alapján pótolható volt. A fennmaradó szöveg-hiányokat és bizonytalan olvasatokat az eredeti kézirattal történt összeolvasás és ellenőrzés során pótoltuk.

Az átírási munka fő elve a lehető legnagyobb szöveghűség volt, az ettől eltérő gyakorlatot jeleztük a szövegkritikai jegyzetek bevezetőjében. Útmutatóul

⁵³ *Conf.*

⁵⁴ Kelemen MIKES, *Lettres de Turquie*, édition établie sous la direction de Gábor Tüskés, avant-propos d'Antal SZERB, préface de Jean BÉRENGER, traduites du hongrois et annotées par Krisztina KALÓ et Thierry FOUILLEUL, avec des notes historiques de Ferenc TÓTH, édition revue et préparée par Michel MARTY, Paris, Honoré Champion, 2011 (Coll. Bibliothèque d'Études de l'Europe Centrale 7, Série „Littérature”).

⁵⁵ *Corr. dipl. 1703–1711.*

szolgáltak a Rákóczi kritikai kiadás korábbi kötetei, Kovács Ilona javaslatai és a Champion kiadónál megjelent 17–18. századi irodalmi források szöveggondozási gyakorlata. A szövegkritikai jegyzeteket fóliónként újra kezdődően a latin ábécé kis betűi, a tárgyi jegyzeteket folyamatos arab sorszámok jelölik. A kéziratban található szövegjavításokat, lapszéli kiegészítéseket és azok természetét a szövegkritikai jegyzetek adják meg, rövidített formában.⁵⁶ A nem kifutó sorban végződő mondat utáni új sort, a szokásosnál nagyobb sortávolság (hézag) után kezdődő új mondatot és a párhuzamos vonalakkal megjelölt helyeket egyaránt új bekezdésnek vettük, és ennek megfelelően tördeltük. A rendszerint eltorzított formában szereplő magyarországi földrajzi és személyneveket egységesen modernizált, franciás alakban tüntettük fel. A központosítást csak akkor módosítottuk, ha az eredeti központosítás, elsősorban a hiányos vesszőhasználat, jelentősen nehezíti a megértést. Az átírás követi és szövegkritikai jegyzetben helyesbíti a következetlen ékezethasználatot, kivéve az „à” és az „ou/òu” minimálpár esetében, melyek írásmódját automatikusan egységesítettük, hasonlóan az *accent grave* helyett *accent aigu*-vel ékezett szavakhoz (pl. *procès*). A hiányzó *cédille*-eket és inverzió esetén a hiányzó kötőjeleket pótoltuk. Eredeti formában (kötőjel nélkül) hagytuk a *ceci*, *cela* mutató névmásokat, s ugyancsak szöveghűen írtuk át az *apostrophe*-okat, a kötőjeleket és a népnevek következetlen helyesírását. A kis kezdőbetűvel írt tulajdonneveket nagy kezdőbetűvel írtuk át, az egybe- és különírás kérdésében a modern franciához közelítettünk.

A főszöveg tagolásában a három könyvön belül újrakezdődő, a latin szöveg tagolását is figyelembe vevő, kétszintű megoldást választottunk. Az 1876-os kiadás tagolása általában követi a latin kézirat bekezdésekre tagolását, de nem mindenütt (pl. f. 34. – CP, 25. old.: a kéziratban nincs, a kiadásban van bekezdés). A latin és a francia kézirat eltérő tagoltságát mutatja, hogy míg a latin szöveg első huszonnyolc nyomtatott oldalán mindössze kilenc, a francia szöveg megfelelő részében negyvenöt, azaz átírt oldalanként általában egy–három bekezdés található, s csak elvétve vannak egy oldalnál hosszabb bekezdések. Amellett döntöttünk, hogy a három könyvön belül újra kezdődően arab számokkal sorszámozzuk a bekezdéseket a francia kézirat szerint, míg a latin szöveg bekezdésekre tagolását római számokkal jelezzük. A megoldás előnye, hogy egyszerre adja vissza a latin és a francia kézirat eredeti tagolását. Hátránya, hogy így egyenlőtlen hosszúságú bekezdések jöttek létre. Mesterséges szövegtagolást, például évszámokkal vagy fejezetcímekkel, nem alkalmaztunk; a fóliójelzéseket azonban

⁵⁶ A javítástípusok jelölése a szövegkritikai jegyzetekben: Addition: [add.]; Addition interlinéaire: [add. interl.]; Add. marginale: [add. marg.]; Correction illisible: [corr. ill.]; Correction interlinéaire: [corr. interl.]; Correction marginale: [corr. marg.]; Mot biffé/rayé illisible: [m. biffé/rayé ill.]; Ligne/page/etc. taché; Corr. int. sur m. rayé ill.; Après m. rayé; Au devant m. rayé; Dédoublement du lettre signalé par une ligne horizontale au-dessus du mot.

vastag betűtípussal kiemelve mindig új bekezdés elejére helyeztük el a szöveg jobb áttekinthetősége érdekében.

A tárgyi jegyzetek elsősorban a külföldi, azon belül a francia szakmabeli olvasóra gondolva készültek, figyelembe véve a kiadó által megszabott terjedelmi korlátozást. A korábbi kiadások tárgyi jegyzetei részben felhasználhatónak bizonyultak, a történeti, bibliai, patrisztikus, liturgikus és más irodalmi utalások tekintetében azonban jelentős kiegészítésre és pontosításra szorultak. A Patricius V. Stuhlmann és Brisits Frigyes által megadott Augustinus-utalásokat teljes egészében felül kellett vizsgálni,⁵⁷ mivel ezek túlnyomó többsége nem szövegszerű átvétel, hanem tartalmi vagy motivikus párhuzam. Takács Imre 1980-as években készített, gépiratos jegyzéke a bibliai utalások egy részéről nagy segítséget jelentett.⁵⁸ A bibliai, liturgikus és más irodalmi utalásokat feltáró jegyzetek a latin szöveg⁵⁹ messzemenő figyelembevételével készültek. A bibliai és az Augustinus-utalásokat latin nyelven közöltük a tárgyi jegyzetekben, de figyelembe vettük Lemaître de Sacy⁶⁰ és Arnould d'Andilly⁶¹ fordításait is.

A bibliai utalások, különösen a zsoltárutalások többsége frazeológiai adaptáció, melyek immanens részét alkotják Rákóczi prózájának. Minél teljesebb számbavételük elengedhetetlen a mű értelmezése szempontjából. Ezek az utalások sajátos rendszert alkotnak, de csak ritkán szó szerintiek, s az utalások megmaradásának feltételei, esélyei és formái a fordításban különbözőek. Ennek függvényében tettünk kísérletet az intertextuális viszonyok minőségének jelölésére a tárgyi jegyzetekben. Egy differenciált, akár nyolc-tízféle utalástípust feltüntető rendszerrel szemben⁶² előnyben részesítettünk egy egyszerűbb, két-

⁵⁷ Patricius V. STUHLMANN, *Confessiones S. Augustini, Nicolai Bethlen et Francisci Rákóczy II.*, Budapest, Buschmann F., é. n.; BRISITS Frigyes, *Szent Ágoston és Rákóczi Ferencz Vallomásai*, Pécs, Dunántúl R. T., 1914.

⁵⁸ A jegyzéket Takács Imre hozzájárulásával Dénesi Tamás bocsátotta rendelkezésre.

⁵⁹ A latin szöveg Juhász László által készített, Kenéz Győző és Érszegi Géza által ellenőrzött átírásának a készülő kritikai kiadás keretében digitalizált, részben javított változatát Dénesi Tamás bocsátotta rendelkezésre.

⁶⁰ *La Bible*. Traduction de Louis-Isaac LEMAÎTRE DE SACY, préface et textes d'introduction établis par Philippe SELLIER, Paris, Robert Lafont, 1990.

⁶¹ SAINT AUGUSTIN, *Confessions*, édition présentée par Philippe SELLIER, traduction d'ARNAULD D'ANDILLY établie par Odette BARENNE, Paris, Gallimard, 1993.

⁶² Az utalástípusok jelölésének egy differenciált tipológiája: Citation textuelle – Idézet (szó szerinti szövegátvétel); Paraphrase – Parafrázis (tartalmi párhuzam); Expression/formule reprise terme à terme – Kifejezés/formula átvétele (frazeológiai adaptáció); Adaptation – Adaptáció (átalakított szövegátvétel); Mosaique biblique/de versets – Mozaikszerű szövegfelhasználás; Adaptation du motif – Motívumátvétel; Inspiration directe – Közvetlen inspiráció; Allusion/allusion probable – Allúzió/feltételezett allúzió (utalás); Réminiscence – Reminiscencia (olvasmányemlék). Ehhez közeli megoldást alkalmaz például: Nicolas FONTAINE, *Mémoires ou histoire des Solitaires de Port-Royal*, édition critique par Pascale THOUVENIN, Paris, Honoré Champion, 2001 (Coll. Sources classiques, 21).

háromféle viszonylatot jelző tipológiát. A kérdés, mely szerint a fordító milyen mértékben volt tudatában a mű bibliai és egyéb utalásainak, tovább akarta-e örökíteni, esetleg átértelmezte azokat, vagy inkább az utalásokat szelektíven megőrző változatot hozott létre, további vizsgálatot igényel.

1. táblázat

A troyes-i kézirat felépítése (Médiathèque de Troyes, Ms. 2144)

Tome	Fol.	Œuvre	Livre	Titre de passage
I.	1a–172b	<i>Confession d'un pécheur</i>	[I.]	[Ô mon Jesus...]
	92a–107b			Méditations [...] sur le mystère de la Réparation [...]
	108a–118a			Méditation [...] pour la nuit de la Nativité [...]
	118b [blanc]			
	119a–172b			[Après avoir considéré...]
II.	1a–272a			
	1a–131a		II.	Continuation de ma confession [1]
	131b [blanc]			
	132a–262b		III.	Continuation de ma confession [2]
	263a–272a	<i>Aspirations d'un prince chrétien</i>		(1.) [Aux occasions diverses]
				(2.) Aspirations par rapport à la guerre
				(3.) [Il manque: Aspirations contemplatives, chap. 1–32.]

2. táblázat

A kritikai kiadás tartalomjegyzéke

Table des matières	page
Préface	7
Introduction (Chapitre I–IV)	13
Établissement du texte et principes d'édition	181
Confession d'un pécheur, traduction de Chrysostome Jourdain (Médiathèque de Troyes, Ms. 2144, 2 tomes)	185
Notes textologiques	623
Annexe: Sentiments de piété traduction et extrait de Jean-Bapstite Bonnaud (BnF Ms. Fr. 17690, fol. 236a–245b)	689
Notes textologiques	713
Chronologie	725
Bibliographie	739
Cartes	747
Index des citations, allusions et réminiscences	751
Index des noms de personnes	761
Index des noms de lieux	769

A *Confessio peccatoris* kiadás- és fordítástörténetéhez

A *Confessio peccatoris* kritikai kiadásának elkészítése a magyar történettudomány és az irodalomtudomány egyik több évtizedes, közös adóssága. A mű a 18. századi magyar irodalom és történelem európai beágyazottságának alapvető dokumentuma. Jelentősége a két tudományág és a történelmi önismeret számára, továbbá a Rákóczi-kor és II. Rákóczi Ferenc személyiségének megértése szempontjából egyaránt megkérdőjelezhetetlen. A munka kizárólag a megfelelő nemzetközi történeti, irodalom- és esztétörténeti kontextusokban értelmezhető helyesen. A latin szöveg korszerű kritikai kiadásának és az ezen alapuló magyar fordításnak a hiánya számos félreértelmezésre adott és ad lehetőséget, a kiadás hiánya a nemzetközi tudományosság előtt nem indokolható. A művet megillető európai ismertség hiányzik. A művelt magyar olvasó tudatában a *Confessio* többnyire összemosódik a *Mémoires*-ral; a nagyközönség csak kevésbé ismeri az író Rákóczit, aki nincs vagy alig van jelen a középiskolai és az egyetemi irodalomoktatásban. A helyzet okai összetettek, és messze túlmutatnak a tudománytörténet keretein.

Az okokat a *Confessio* szerteágazó kiadás-, fordítás- és értelmezéstörténetében, az ehhez kapcsolódó ideológiai, politikai, kegyeleti és más természetű megfontolásokban kereshetjük elsősorban. A megbízható szövegkiadás hiánya miatt a kisajátító, egyoldalú és ellentmondásos értelmezések sorával, a potenciális olvasót lebecsülő nézetekkel kell számolnunk, miközben rosszul feltett és megválaszolatlan kérdések sokasága övezi a művet. A továbbiakban öt csomópontot emelünk ki a szövevényes történetből.

Az 1876-os kiadás

A *Confessio* létezéséről a *Mémoires* 1739-es hágai kiadása óta lehetett tudni,¹ a munkát azonban hosszú időn át nem keresték. A kéziratot Grisza Ágost ügyvéd, a 49. honvédszászlóalj egykori parancsnoka, Párizsban fordítói irodát működtető 48-as emigráns kezdte keresni az 1850-es évek második felében különböző párizsi gyűjteményekben. Azt, hogy mi indította a volt katonatisztet a keresésre, nem tudjuk pontosan. Kétévi eredménytelen próbálkozás után Grisza 1859 áprilisában

¹ *Histoire des Révolutions de Hongrie [...]*, t. V–VI, La Haye, Jean Neaulme, 1739.

Henszlmann Imrére hivatkozva – akinek a megbízásából Toldy Ferenc számára az előző évben másolatokat készített francia könyv- és levéltárakban – levélben fordult Toldyhoz, és a segítségét kérte.² A levélben leírja, hol kutatott eddig, s kérdezi, van-e a munkának másolata valamely magyar levéltárban, tudják-e az eredeti kézirat hollétét, s ha igen, az hol található. A kéziratot Grisza végül ugyanebben az évben a Bibliothèque nationale Kézirattárában találta meg, az egyik könyvtárőr segítségével.³ A megtalálásról hírt adott Palay nevű debreceni orvos ismerősének, és érdeklődött a kiadás lehetőségéről. Palay a Magyar Tudományos Akadémiához fordult. 1859. november 9-én Griszához írt levele szerint Tóth Lőrinc akadémiai tagtól Palay azt a választ kapta, hogy „véleménye szerint semmi módon meg nem engedné a kormány [...] a munka behozatalát, annál fogva jobb időkre kell halasztani.”⁴ Grisza felfedezésének híre gyorsan elterjedt. Szinyei Gerzson 1860. november 18-án Heidelbergből írt levelében arról tájékoztatta Erdélyi Jánost, hogy a kéziratot Grisza „[s]aját költségén szeretné kiadni, de nincs pénze. Toldi [!] Ferenczczel már közölte a dolgot, de választ sem kapott levelére.”⁵ Több évi munkával Grisza maga másolta le a nehezen olvasható, az *Aspirationes* ugyanott található latin–francia szövegével együtt közel ezeroldalas kéziratot. Hazatérése után, 1872. január 15-én átadta a másolatot az Akadémia Történelmi Bizottságának 555 forint honorárium fejében. Horváth Mihály a *Magyarország történelme* 1872-ben megjelent 6. kötetének végén megemlíti és hivatkozza a „nem rég napvilágra került”, az Akadémia által sajtó alá adott kéziratot.⁶ A másolat szövegét Ponori Thewrewk Emil és Czibulka Nándor nézte át és javította, de nem vetette össze az eredetivel. A nyomdába adott kézirat egy része átmenetileg elveszett, ezért a Bizottság 1873. október 18-án tartott ülésén felvetődött az eredeti kézirat kikölcsönzésének, a hiányzó rész újbóli lemásolásának és a többi rész eredetivel történő egybevetésének gondolata. Erre azonban nem került sor, mivel az elveszett kéziratrész megkerült, s 1875 végére

² Grisza Ágost Toldy Ferenchez, Párizs, 1859. április 12. MTA KIK Kézirattár, M. Ir. Lev. 4-r., 67. sz. 232.

³ A kézirat megtalálásának és kiadásának történetét Révész Imre vonatkozó anyaggyűjtését is felhasználva feldolgozta JAKUS Lajos, Rákóczi Önvallomásainak kiadása, *Vigília* 41 (1976), 687–691. Vö. Révész Imre, A Confessio megtalálásának, lemásolásának, kiadásának és a körülötte támadt zavaroknak általam részben már feldolgozott, de nem közölhetett ügye. 1962. november 4. MTA KIK Kézirattár, Ms. 5342/79–82.

⁴ Palay levelét a Grisza család hagyatékából idézi JAKUS, *i. m.*, 688.

⁵ *Erdélyi János levelezése*, II., s. a. r., jegyz. T. ERDÉLYI Ilona, Budapest, Akadémiai, 1962, 263–266, itt: 264–265. A kézirat megtalálását Toldynak hírül adó, említett levél jelenleg ismeretlen.

⁶ HORVÁTH Mihály, *Magyarország történelme. Az új dolgozat második, bővített kiadása*, 6. kötet, Pest, Heckenast Gusztáv, 1872, 658, 1. és 2. jegyzet. Vö. *A Rákóczi-szabadságharc*, szerk. R. VÁRKONYI Ágnes, Kis Domokos Dániel, Budapest, Osiris, 2004 (Nemzet és emlékezet), 740.

elkészült a szöveg nyomtatása. A mindössze öt nyomtatott lapnyi, névtelenül megjelent előszót, mely tartalmazza Grisza visszaemlékezését a kézirat megtalálásáról, Fraknoi Vilmos írta, szövegét Csaplár Benedek fordította latinra. A kötetet⁷ Fraknoi 1876. február 11-én mutatta be a Történelmi Bizottságnak.

Grisza nem volt filológus, s mivel a másolási hibák javítása találmányra történt, az Akadémia gondozásában megjelent kiadás színvonala messze elmarad a kor tudományos forráskiadványaiban követett mércétől. A szöveg nem hiteles minden részletében, nem tükrözi a mű eredeti szerkezetét, számos nyomdahiba tarkítja; nincsenek jegyzetek és hiányzik a művet bemutató szaktanulmány. A kiadást a *Századokban* ismertető Thaly Kálmán „önéletrajz”-nak nevezte, és két, egymással össze nem egyeztethető részre osztotta a *Confessiót*; az elmélkedő részeket az elbeszélés összefüggéseit zavaró, „vallási ömlengések”-nek minősítette.⁸ II. Rákóczi Ferenc ifjúsága 1676–1701 című könyvében kritika nélkül használta fel és értelmezte a történeti elbeszélés részleteit.⁹

Az első magyar fordítás

A *Confessio* első magyar fordítása 1903-ban látott napvilágot Domján Elek evangélikus lelkész munkájaként.¹⁰ A kényesebb részek fordítását Domján elhagyta vagy finomította, a címben átvette Thaly műfaji meghatározását, de a bevezetőben *Vallomásoknak* is nevezte a művet. Ugyanitt a szöveg egysége mellett foglalt állást, s elméleti szempontból értelmezte Rákóczi vallásosságát.¹¹ A fordítást a *Századokban* Keller (Kajlós) Imre bírálta,¹² aki Domjánnal közel egy időben maga is közreadott egy szemelvényes fordítást a Magyar Klasszikus Könyvtár sorozatban.¹³ Keller (Kajlós) úgy vélte, „Rákóczi [...] alakját nemzete [...] a szentek glóriájával vette körül, [...] hibáit és bűneit tehát nem szabad hogy tudja a közönség”. Válaszában a fordító a történeti hűség és az elmélkedések történeti

⁷ CP. A kiadásnak ismert egy magyar nyelvű címlappal és előszóval ellátott változata: II. Rákóczi Ferencz Önéletrajza és Egy keresztény fejedelem áhításai című munkája. A párisi Nemzeti Könyvtárban őrzött eredeti kéziratból kiadja a Magyar Tudományos Akadémia Történelmi Bizottsága, Budapest, A Magyar Tudományos Akadémia Könyvkiadó Hivatala, 1876. A szöveg bekezdésekre tagolása a kiadásban csak részben követi a kéziratot, a 225. lapon többsornyi szöveg hiányzik.

⁸ *Századok* 8 (1876), 316–322, itt: 317.

⁹ THALY Kálmán, II. Rákóczi Ferencz ifjúsága 1676–1701. Történeti tanulmány, Pozsony, Stampfel K., 1881.

¹⁰ II. Rákóczi Ferenc fejedelem önéletrajza [...], ford. DOMJÁN Elek, Miskolc, Szelényi, 1903. Ezt megelőzően a *Mémoires* magyar fordításának 1861 és 1872 között öt kiadása jelent meg.

¹¹ Domján fordításának bírálatához vö. A Rákóczi-szabadságharc, i. m., 750.

¹² *Századok* 38 (1904), 711–715.

¹³ II. Rákóczi Ferenc Vallomásaiból, I–II., ford. KAJLÓS Imre, Budapest, Lampel, 1903–1904.

vonatkozásai mellett érvelt, a Thaly-tanítvány Tasnádi Nagy Gyula szerkesztői megjegyzése szerint azonban Domján „[v]álaszának tudományos értéket nem tulajdoníthatunk”.¹⁴ Thaly ugyancsak elutasította Domján fordítását és álláspontját, mondván: „meggondolatlan indiscretió törvénytelen terméke”.¹⁵ Karácsonyi János élesen bírálta Thaly véleményét, s azokat, akik mellőznék a *Confessio* elmélkedéseit, majd így folytatta: „Az utólag okoskodó államférfiak és politikai történetírók egyike-másika [...] csak akkor osztogatná kegyeit s dicséretét, ha az előttük élt államférfi az ő politikai ábrándjukat mindenféle tiltott és nem tiltott, okos és okatlan eszközökkel, pártküzdelmekkel, fölkelésekkel, késhegyig menő harccal, a kétségbeesés kapkodásával is kivívta, a lehetetlent lehetővé tette volna.”¹⁶

1903-ban Karácsonyi János, Pauler Gyula és Concha Győző levelezett egymással a *Confessióról*.¹⁷ Pauler szerint ki kellene adni, ha nem lehet latinul, akkor magyarul, „ezt semmiféle érdek nem hátráltathatja”. A jubileumra tekintettel azonban nem javasolta a kiadást, mivel úgy vélte, „a nagy közönség nagy része is korlátolt eszű vagy felületes: több volna a megütközés, mint a helyeslés [...]. Most ne fordítassuk le a Confessiokat. Egyszer, később: lehet, sőt jó is, hadd ismerje a közönség igazabban Rákóczit, mint eddig, s azzal a fejedelem nimbusza az elfogulatlan emberek előtt semmivel sem fog csökkenni. [...]”¹⁸

¹⁴ Századok 38 (1904), 807–808.

¹⁵ De Saussure Czézárnak, II. Rákóczi Ferencz fejedelem udvari nemesének Törökországi levelei 1730–1739-ből és Följegyzései 1740-ből a fejedelem utolsó éveiről, haláláról, végrendeletéről és Emlékiratairól, kiad. THALY Kálmán, Budapest, MTA, 1909, 80.

¹⁶ KARÁCSONYI János, Rákóczi Ferenc fejedelem vallomása, *Katolikus Szemle* 17 (1903), 627–655, itt: 649.

¹⁷ Karácsonyi János Concha Győzőhöz, Bihar-Püspöki. 1903. február 3. MTA KIK Kézirattár, Ms. 4811/333.

¹⁸ Pauler Gyula Concha Győzőhöz, Budapest, 1903. január 28. MTA KIK Kézirattár, Ms. 4811/501. A nagyközönség történeti megítélésének Pauler véleményével párhuzamba állítható, néhány évtizeddel későbbi példája Mályusz Elemér 1947. május 14-én Kelemen Lajoshoz írt levelének részlete a tervezett Kelemen Lajos-Emlékkönyvbe küldött Kossuth-tanulmányáról: „[...] küldöm a mellékelt kéziratot [...]. Egy olyan népnek, mint a magyar, amely az igazság helyett jobban kedveli a dajkameséket, tekintettel kell lenni az érzékenységre. Kéziratomat így már eleve abban a meggyőződésben gépeltem le, hogy nem fog napvilágot látni.” A levelet Kelemen Lajos Mályusz előérzetét igazoló, Gyallay Pap Domokoshoz írt levelével együtt idézi: Sas Péter, Kelemen Lajos levéltáros-történész (1877–1963), in *Stephanus noster. Tanulmányok Bartók István 60. születésnapjára*, szerk. JANKOVICS József, JANKOVITS László, SZILÁGYI Emőke Rita, ZÁSZKALICZKY Márton, Budapest, reciti, 2015, 445–461, itt: 456.

Márki Sándor 1907–1910 között megjelent, monumentális Rákóczi-életrajzában többnyire kritika nélkül, bizonyító erejű forrásként hasznosította a *Confessio* elbeszélő részleteit.¹⁹ Szekfű Gyula 1913-ban kiadott Rákóczi-monográfiáját részben ugyancsak a *Confessio*, illetőleg a mű helyenként egyoldalú referenciális olvasata ösztönözte.²⁰ Rákóczi indítékainak értelmezésében, saját hipotézisének igazolására – mely szerint Erdély birtoklásának rögeszméje Grosbois-ban vallási kötelességgé és etikai parancssá formálódott²¹ – Szekfű többször szó szerint idézi a *Confessio* szövegét anélkül, hogy figyelembe venné annak részben fiktív, utólagos konstrukció jellegét. R. Várkonyi Agnes értékelése szerint „Szekfű erősen a mű hatása alá került, s Rákóczi önkritikus megállapításait a történetírás nyelvére fordította.”²² Sem Szekfű, sem a műre hivatkozó magyar történészek többsége sokáig nem vette tekintetbe, hogy a *Confessio* történeti forrásértéke alapvetően különbözik az elsődleges források, például a hivatali akták, számadáskönyvek, leltárak használhatóságától.

A könyv által kiváltott vitában, amely a 20. századi magyar történetírás és politikai publicisztika egyik leghevesebb, közel két évtizedig tartó polémiaja volt,²³ többen hivatkoztak a *Confessióra*.²⁴ Az aktuálpolitika tőkét igyekezett kovácsolni Rákóczi „védelmé”-ből, s a sajtó élesen támadta Szekfűt és munkáját. Szekfű Rákóczi-portróját a nemzeti-nacionalista ideológia képviselői támadták a leghevesebben. Márki Sándor naplójának 1914. évi bejegyzéseiben többször utal Szekfű könyvére és a körülötte kibontakozott vitára.²⁵ A május 8-ai bejegyzés szerint Márki aznap felkereste Erdősi Károlyt, a Szent István Társulat igazgatóját, és ajánlotta, hogy „adassa ki újra az *Officium Rákóczianumot* s fordíttassa le Rákóczi Áhításait. Amarra nézve késznek látszott, de emerre nézve fölemlítette, hogy 10–12 év előtt Zichy Nándor kegyeletből akadályozta meg a *Confessiók* ma-

¹⁹ MÁRKI Sándor, *II. Rákóczi Ferencz*, I–III., Budapest, Magyar Történelmi Társulat, 1907–1910.

²⁰ SZEKFŰ Gyula, *A száműzött Rákóczi*, Budapest, MTA, 1913.

²¹ DÉNES Iván Zoltán, *A történelmi Magyarország eszménye. Szekfű Gyula, a történetíró és ideológus*, Pozsony, Kalligram, 2015, 77.

²² R. VÁRKONYI, *Narráció*, 174.

²³ GLATZ Ferenc, *Történetíró és politika. Szekfű, Steier, Thim és Miskolcзы nemzetről és államról*, Budapest, Akadémiai, 1980, 170–208; *A Rákóczi-szabadságharc*, i. m., 416–442; SZELKE László, *Az öreg Rákóczi. Szekfű Gyula és A száműzött Rákóczi*, in *Res publica confederata*, i. m., 120–136; PÁSZTOR Pálma, *Történelem és aktuálpolitika: sajtóbotrány A száműzött Rákóczi körül*, *Aetas* 37 (2022), 2, 119–138.

²⁴ Így pl. Angyal Dávid, Domanovszky Sándor, Márki Sándor. A véleményeket idézi R. VÁRKONYI, *Narráció*, 174–175.

²⁵ Márki Sándor naplói, III, 1904–1914, szerk., s. a. r. ERDÉSZ Ádám, Gyula, MNL Békés Megyei Levéltára, 2021, 408, 416, 422.

gyarra fordítását; s most hasonló kegyeletből kellene elhagyni az Áhításokat, melyek a fejedelmet janzenistának mutathatnák be.”²⁶

Az idézett naplóbejegyzéssel azonos évben jelent meg Brisits Frigyes munkája, amely megkezdte a *Confessio* irodalmi átvételeinek és allúzióinak kimutatását.²⁷ Brisits nem mindig járt el kellő körültekintéssel, különösen amikor a kor vallási nyelvének bevett fordulatait is megpróbálta konkrét forráshoz kötni.

A száműzött Rákóczi körüli vita ellenére továbbra is késett a *Confessio* korszerű tudományos feldolgozása. A két világháború közti időszak fontos eredménye volt, hogy Zolnai Béla megtalálta a *Confessio* két, korabeli francia fordítását.²⁸ Feltárta az egyházi cenzorok jelentéseit, akik janzenistának minősítették Rákóczi egyik elmélkedését,²⁹ s a Thaly által közölt hagyatéki leltár alapján rekonstruálta a rodostói Rákóczi-könyvtár állományának nagy részét.³⁰ Geréb László szemelvényes *Confessio*- és *Mémoires*-fordítása 1942-ben látott napvilágot.³¹

1953–1964

1953-ban, a szabadságharc kitörésének 250. évfordulóján a Szépirodalmi Kiadó felkérésére Révész Imre akadémikus elkészítette a *Confessio* Zolnai Béla által kijelölt részeinek új magyar fordítását a Magyar Klasszikusok sorozatban tervezett Rákóczi-kötet számára.³² A szemelvényes fordítást ifj. Horváth János és Esze Tamás lektorálta.³³ A lektori vélemények figyelembevételével a fordító javította és kiegészítette a kéziratot, s átadta a kötetet szerkesztő Zolnainak. Munka közben Révész felismerte az 1876-os kiadás hiányosságait, ezért javaslatára a következő évben az MTA Történettudományi Intézete beszerezte Párizsból az eredeti kézirat mikrofilmjét egy új szövegkiadás céljára. A szükséges nagyítások elkészítése közel három évig tartott.³⁴ 1956-ban megjelent Révész szemelvényes

²⁶ *Uo.*, 415.

²⁷ BRISITS Frigyes, *Szent Ágoston és II. Rákóczi Ferenc Vallomásai*, Pécs, Dunántúl R. T. Könyvnyomdája, 1914.

²⁸ ZOLNAI Béla, *A janzenista Rákóczi, Széphalom* 1 (1927), 177–181, 266–288, itt: 277–279.

²⁹ *Uo.*, 274–275; VIZKELETY András, *II. Rákóczi Ferenc elmélkedéseiről készült egyházi cenzori jelentések, Irodalomtörténeti Közlemények* 65 (1961), 204–216.

³⁰ ZOLNAI Béla, *II. Rákóczi Ferenc könyvtára, Magyar Bibliofil Szemle* 1925/26, 1–27.

³¹ *II. Rákóczi Ferenc emlékezései és vallomásai*, a szemelvényeket ford., bev. GERÉB László, Budapest, Officina, 1942.

³² A továbbiakhoz I. Révész Imre, *Feljegyzés II. Rákóczi Ferenc „Confessio Peccatoris”-a szemelvényes fordításának, ill. új eredeti szövegkiadásának ügyeiről*. Budapest, 1958. október 6. Gépirat, 5 f., MTA KIK Kézirattár, Ms. 5342/17.

³³ MTA Kézirattár, Ms. 5340/11–13.

³⁴ A *Confessio* szemelvényes fordításával és kiadásával kapcsolatos levelezés 1953. III. 20.–1957. VI. 18. MTA KIK Kézirattár, Ms. 5340/14–46.

fordításának egy részlete a Szépirodalmi Kiadó *Rab századok* c. antológiájában.³⁵ A tervezett Rákóczi-kötet nem valósult meg, a fordítás nagyobbik része máig kiadatlan.³⁶

1957-ben a Történettudományi Intézet megbízta Juhász Lászlót, az újkori latin filológia 1930–1946 között fennállt, legeredményesebb magyar vállalkozásának szerkesztőjét és fenntartóját, hogy a nagyítások alapján rendezze sajtó alá a *Confessio* latin szövegét. Révésszel megállapodtak a jegyzetek és a bevezetés elkészítésében, s eldöntötték, hogy az egész kötet latinul lát napvilágot. 1958 folyamán Juhász megkezdte a latin szöveg helyreállítását,³⁷ Révész írta a tárgyi jegyzeteket³⁸ és a bevezetést;³⁹ az MTA Történettudományi Bizottsága és II. Osztálya javasolta a kötet felvételét az Akadémiai Kiadó távlati tervébe. A szeptember 23-i osztályülés felvetette a kétnyelvű, latin–magyar kiadás gondolatát, mire Révész ötoldalas feljegyzést írt az ügy addigi történetéről, és megfogalmazta aggályait a teljes kétnyelvű kiadással kapcsolatban.⁴⁰ Ezek közül az egyik az volt, hogy szerinte a szöveg intim, magánéleti, szexuálpszichológiai vonatkozásainak „teljesen felesleges széleskörű magyar olvasóközönség kezébe jutniok.” Októberben Juhász levelet írt Zolnai Bélának egy közelebbről meg nem nevezett „Troyes-ban levő kézirat”, azaz nagy valószínűséggel a *Confessio* teljes korabeli francia fordításának mikrofilmezése ügyében, amely szerinte „fontos mozzanatot a kiadás szempontjából”.⁴¹ A levél jelzi, Juhász körültekintő módon a teljes francia fordítást is be kívánta vonni a szövegkiadói munkába.

1959-ben az Akadémiai Kiadó szerződést kötött a kéziraatra, egy idő után azonban ellentét támadt Juhász és Révész között a kiadást illetően, mivel Juhász bírálta Révész tárgyi jegyzeteit és bevezetőjét, nem készítette el ezek latin fordítását, s

³⁵ *Rab századok. (Börtönnaplók, börtönlevelek)*, összegyűjt., s. a. r., jegyz. PINTÉR József, Budapest, Szépirodalmi, 1956, 67–89.

³⁶ II. Rákóczi Ferenc *Confessio peccatoris* ... Egy bűnös ember vallomása. Szemelvényes fordítás. Ford. Révész Imre. Gépirat, 178 f. Révész Imre és Zolnai Béla javításaival. MTA KIK Kézirattár, Ms. 5340/1. A gépirat kéziratos előzménye füzetekbe írva: MTA KIK Kézirattár, Ms. 5340/2–8. A fordításhoz készített kéziratos jegyzetek: MTA KIK Kézirattár, Ms. 5340/9–10.

³⁷ II. Rákóczi Ferenc: *Confessio peccatoris*. A latin nyelvű szöveget helyreállította Juhász László. Gépirat [első példány], Juhász László javításaival, 453 f. MTA KIK Kézirattár, Ms. 5341/4–8.

³⁸ Révész Imre: A *Confessio* helyreállított szövegének jegyzetei. Gépirat első és másodpéldánya, 150 f. MTA KIK Kézirattár, Ms. 5341/9–10.

³⁹ A bevezetés kéziratos fogalmazványa és gépiratos tisztázata, 78 f., MTA KIK Kézirattár, Ms. 5341/1–3.

⁴⁰ Révész, Feljegyzés (32. jegyzet). L. továbbá Révész Imre megjegyzéseit 1958. okt. 23. és 1961. máj. 8. MTA KIK Kézirattár, Ms. 5340/47.

⁴¹ Juhász László Zolnai Bélához, Budapest, 1958. október 8. MTA KIK Kézirattár, Ms. 4124/364.

adós maradt a szövegkritikai jegyzetekkel.⁴² Jelezte: presztízssokokból nem kívánja lektoráltatni az általa végzett munkát, és saját, újraindítandó sorozatában akarja megjelentetni a kötetet. 1960 októberében Juhász más munkáira, állásnélküliségére és a „kellő jegyzetek” hiányára hivatkozva lemondta a vállalkozás folytatását. Révész az év hátralévő hónapjaiban legépelte az átdolgozott bevezetést és a jegyzeteket. A következő évben Benda Kálmán közvetítésével a Történelmi Társulathoz fordult, H. Balázs Évával és másokkal levelezett, majd felajánlotta kéziratát egy példányát a Sárospataki Tudományos Gyűjteménynek. A kötet 1962/63-ban is szerepelt a II. Osztály kiadási tervében, 1964 februárjában azonban az Akadémiai Kiadó felbontotta a szerződést a kézirat el nem készültére hivatkozva. A maga részéről Révész azzal zárta le az ügyet, hogy összeállította a kiadásra vonatkozó, birtokában lévő összesen 87 irat közel kétszáz lapnyi gyűjteményét, melyről 1964 áprilisában tételes jegyzéket készített.⁴³ Ennek rezignált hangú záradékában így írt: „Legjobban az fáj, hogy a Magyar Tudományos Akadémiának egy mind tudományos, mind kegyeleti szempontból kivételes és rég esedékes kötelességteljesítése – egy több mint évtizedes huzavona során – a messzi jövőendőbe tolodott el. Életemnek nem sokára betöltendő – ha betöltendő! – 75. esztendejében nem tehetek egyebet, mint hogy ehhez a jövőendőhöz fellebbezek: úgy érzem, hogy nemcsak a magam, hanem a nagy Fejedelem nevében is.”⁴⁴

1970–2022

Az 1970-es évek második felétől számítható a történet újabb, lényegében máig tartó szakasza. Révész Imre adatgyűjtéséből kiindulva Jakus Lajos feldolgozta, és 1976-ban közreadta a *Confessio* 1876-os kiadásának történetét.⁴⁵ A Juhász által

⁴² A továbbiakhoz l. II. Rákóczi Ferenc *Confessio peccatoris* c. művének szövegkiadásával kapcsolatos levelezés 1953–1964. Gép- és kéziratok, 162 f. MTA KIK Kézirattár, Ms. 5342/1–87.

⁴³ Révész Imre: Jegyzék a Rákóczi-*Confessio* új kiadása ügyében keletkezett iratokról, időrendben. Budapest, 1964. április. Gépirat, 3 f. MTA KIK Kézirattár, Ms. 5342/1. L. továbbá: Révész Imre: Tájékoztatásul ehhez az iratgyűjteményhez. Budapest, 1962. nov. 4. Gépirat, 2 f. MTA KIK Kézirattár, Ms. 5342/80.

⁴⁴ Erős Vilmos feltételezi, a kézirat azért nem jelent meg, mert Révész „a szellemtörténetet az 1950–1960-as években sem tagadta meg”; „például Rákóczit, Zolnai Béla nyomán, egyértelműen a janzenizmusból bontja ki”. Erős idézi Révész 1959. nov. 20-ai levelét Zolnaihoz (MTA KIK Kézirattár Ms 4126/432), mely szerint „Rákóczi janzenizmusának módja és mértéke felől egy állásponton vagyunk lényegileg.” Erős Vilmos, *A szellemtörténet* Debrecenben: ifjabb Révész Imre, *Aetas* 37 (2022), 3, 80–98, itt: 83, 16. jegyzet és 85, 33. jegyzet. Révész Imre levelei Zolnai Bélának az ügyben: MTA KIK Kézirattár Ms 4126/417–432. Vö. továbbá, Kósa László, *A történetész Révész Imre fordulata*, in *Uő, Művelődés, egyház, társadalom. Tanulmányok*, Budapest, Akadémiai, 2011, 408–436.

⁴⁵ JAKUS, i. m.

megállapított latin szöveg javításával Kenéz Győző és Érszegi Géza foglalkozott, az eredeti kézirattal való összevetés azonban nem történt meg.⁴⁶ Kovács Ilona közreműködésével Köpeczi Béla 1977-ben kiadta a *Confessio* teljes korabeli francia fordításának erősen rövidített, évszámokkal tagolt, modernizált átírási változatát, melyben kronológiai megfontolásból az I. és a II. könyv közé beillesztették az *Emlékiratok* szövegét.⁴⁷ Ezzel az eljárással önkényesen elszakítottak egymástól összetartozó részeket, megváltoztatták a mű karakterét, a valóságreferenciák különböző szintjén álló szövegeket kapcsoltak egybe a szerzői szándék teljes figyelmen kívül hagyásával, s a valóságban soha nem létezett munkát alkottak. Lényegében ugyanezt az elvet követte a *Confessio* Szepes Erika és az *Emlékiratok* Vas István által készített új magyar fordításának közös kiadása, mely a Magyar Remekírók sorozat Hopp Lajos által sajtó alá rendezett kötetében látott napvilágot 1979-ben.⁴⁸

1978 és 1997 között négy kötetben megjelent a *Mémoires, a Réflexions, a Tractatus de potestate, az Aspirationes* és a *Meditationes* kritikai kiadása az Archivum Rákóczipan III. osztály: Írók című sorozatában, a sorozat I., II. IV. és V. köteteként.⁴⁹ Az I. és II. kötet az MTA Irodalomtudományi Intézetének és Történettudományi Intézetének támogatásával készült, a IV. és V. kötet az MTA Irodalomtudományi Intézetében jött létre. A hiányzó III. kötetben kellett volna megjelennie a *Confessio* latin szövegének.

A hetvenes évek végétől megjelent tanulmányokban Gyenis Vilmos, Hopp Lajos, Reisinger János, Benkő Samu, R. Várkonyi Ágnes, Takács Imre, Köpeczi Béla, Tóth-Barbalics István és mások egyértelműen a *Confessio* egységes alkotásként történő értelmezése mellett foglaltak állást. A leghosszabb ideig R. Várkonyi Ágnes foglalkozott a művel, aki fokozatosan felismerte annak alapvetően irodalmi karakterét.⁵⁰ Összevetette a szöveg egy részét az eredeti kézirattal, előrehaladt a jegyzetek készítésében, és fontos új következtetésekre jutott. Tör-

⁴⁶ Érszegi Géza Tüskés Gáborhoz, Budapest, 2015. ápr. 14. Kenéz Győző fordításából megjelentek részletek: *A Rákóczi-szabadságharc*, szerk. R. VÁRKONYI Ágnes, Kis Domokos Dániel, Budapest, Osiris, 2004 (Nemzet és emlékezet), 19–22, 30–34, 290–296; vö. *uo.* 769.

⁴⁷ *L'autobiographie d'un prince rebelle. Confession et Mémoires de François II Rákóczi*, choix des textes, préface et commentaires par Béla KÖPECZI, établissement du texte d'après l'édition de 1739 des *Mémoires* et le manuscrit de la traduction française de la *Confession* par Ilona Kovács, Budapest, Corvina, 1977.

⁴⁸ RÁKÓCZI Ferenc, *Vallomások – Emlékiratok*, szerk., jegyz. HOPP Lajos, utószó HOPP Lajos, SZEPES Erika, VAS István, ford. SZEPES Erika, VAS István, Budapest, Szépirodalmi, 1979. A Kriterion Kiadó Téka című sorozatában 1977-ben megjelent válogatás Domján Elek 1903-as fordítását vette alapul: II. RÁKÓCZI Ferenc, *Fejezetek a Vallomásokból*, vál., bev., jegyz. BENKŐ Samu, ford. DOMJÁN Elek, Bukarest, Kriterion, 1977. Szepes Erika fordítása Hopp Lajos utószavával és jegyzeteivel 2003-ban önállóan is megjelent az Alexandra Kiadónál: *Vall.*

⁴⁹ *Mém.; Test.; Asp.; Med.*

⁵⁰ Összefoglalóan I. R. VÁRKONYI, *Narráció*.

ténészi képzettségéből fakadóan azonban csak egy részét tudta megoldani a felmerülő problémáknak, s nem hasznosította az én-irodalom kutatásában az utóbbi harminc évben elért irodalomtudományi eredményeket. Bár munkatársak – így pl. Érszegi Géza, Tóth Ferenc, Dénesi Tamás és mások –, továbbá egy OTKA-pályázat⁵¹ is segítették, halála megakadályozta abban, hogy befejezze a munkát. A hagyaték gondozását az ELTE Középkori és Kora Újkori Magyar Történeti Tanszéke vállalta, ahol a kritikai kiadás ügyének előmozdítására Horn Ildikó 2015-ben megkezdte egy munkacsoport szervezését.⁵² A *Confessio* latin, francia és magyar nyelvű digitális kritikai kiadásának megvalósítására az MTA Bölcsészettudományi Kutatóközpont Irodalomtudományi Intézete által 2016-ban benyújtott, nemzetközi publikációkkal előkészített NKFIH pályázat „forráshiány” miatt nem kapott támogatást.⁵³ Ezt követően Takács László, Dénesi Tamás és Kiss Dániel kezdtek foglalkozni a latin szöveg kritikai kiadásának előkészítésével, melynek keretében több tanulmányt közöltek.⁵⁴

A *Confessio peccatoris* kritikai kiadásának elkészítése jóval több, mint egy átlagos kutatási feladat. A cél eredményes megvalósításához új minőségi szintre kell emelni a munkálatokat. Ahhoz, hogy a kiadás megfelelő színvonalon elkészüljön, számos területen kiterjedt alapkutatásokat szükséges végezni. Nélkülözhetetlen a rejtett történeti, irodalmi, mitológiai és szimbolikus utalások százainak azonosítása, ellenőrizendők a valóságreferenciák, feltárandók a politikai, teológiai, morális és más fejtegetések történeti, eszmetörténeti és egyéb összefüggései. Francia és más külföldi könyvtárakból, levéltárakból további dokumentumokat kell beszerezni, s több tudományág legjobb hazai és francia szakembereit érdemes megnyerni az együttműködésnek. Kidolgozandók azok az optimális megjelenítési formák, amelyek hosszú távon biztosítják a megfelelő hozzáférést, és magukban foglalják a továbbépítés lehetőségét. A modern szemléletű digitális kritikai kiadások Nyugat-Európában rendszerint tekintélyes intézmények összefogásával jönnek létre: Pascal fő művének mintaszerű elektronikus kritikai kiadása például a CNRS, a BnF és a Clermont-i Egyetem együttműködésével valósult meg.⁵⁵

⁵¹ R. VÁRKONYI Ágnes, Részletes beszámoló a Személyiség, országegység és kollektív identitás (II. Rákóczi Ferenc *Confessio peccatoris* című műve és világa 1676–1735) c., 2002–2006 között futó, K 37638 sz. OTKA pályázatról. <http://nyilvanos.otka-palyazat.hu/index.php?menuid=930&num=37638&keyword=szem%C3%A9lyis%C3%A9g%2C+orsz%C3%A1gegys%C3%A9g> (Letöltés: 2015. febr. 24.)

⁵² Horn Ildikó szóbeli közlése 2015. június 9-én a Fodor Pál által az MTA Történettudományi Intézetében kezdeményezett megbeszélésen.

⁵³ NKFIH-3612-1/2016. ikt. sz. levél.

⁵⁴ Így például, DÉNESI Tamás – KISS Dániel – TAKÁCS László, II. Rákóczi Ferenc *Confessio Peccatoris* című kézirata, in *Fideliter servanda. II. Scriptorium konferencia, Pannonhalma, 2018. május 7–8.*, szerk. Boros István, Budapest, Szent István Társulat, 2020, 85–100.

⁵⁵ <http://www.penséesdepascal.fr/>

Egy ilyen kiadás jelentőségét elsősorban az adja, hogy lendületbe hozhatja a Rákóczi-kutatásokat, ösztönözheti az eddig külön kezelt eredmények összekapcsolását, rendszerezését és összefüggésbe állítását. Elősegítheti Rákóczi történeti szerepének, személyiségének és írói arcának teljesebb megismerését. Alapja lehet egy átfogó művelődési programnak, melynek keretében megkezdődik a hadvezér, a politikus, a diplomata és az író munkásságának következetes nemzetközi kontextusba helyezése. Ezzel egy időben az új tudásanyag és szemléletmód fokozatosan beépülhet a köz- és a felsőoktatás megfelelő tartalmaiba.

A *Confessio* nem egy szövegforrás a sok közül, hanem komoly történelmi és irodalmi érték, amely megkülönböztetett figyelmet érdemel. A kritikai kiadás a fejedelem és az író eddigénél hitelesebb alakjának megrajzolása révén előmozdíthatja a történelmi és irodalmi örökség figyelemreméltó részének újrafogalmazását, és hozzájárulhat egy modern nemzetkonceptió kialakításához. Erősítheti a határokon átnyúló összetartozás tudatát, elősegítheti a Kárpát-medencei régió mint kulturális tér fejlesztését. Hozzájárulhat ahhoz, hogy a romantikus, a szellemtörténeti és a marxista színezetű, mitizált Rákóczi-képek helyébe egy új, előítéletektől lehetőleg mentes, a különféle politikai és más ideológiák által nem kihasználható Rákóczi-képet állíthassunk. Növelheti a reális történeti ismeretek iránti igényt, s ezzel serkentheti a történelmi realitásoknak megfelelő azonosságtudat kialakulását.

Ismeretes, hogy a legalaposabb kritikai kiadás sem oldja meg az összes problémát, és csupán lehetőséget teremt a kérdések pontos megfogalmazására. Amíg azonban nincs történeti-kritikai eszközökkel megállapított, hiteles szöveg, alapvető kérdésekben nem lehet érvényes kijelentéseket tenni. Itt nem egy, két vagy több szaktudomány belső ügyéről van szó, mivel a *Confessio* olyan érték, amely beletartozik az európai kulturális örökségbe. A háromnyelvű kritikai kiadást egyetlen tanszék vagy intézet sem tudja – megfelelő pályázati források rendelkezésre állása esetén sem – kellő színvonalon, belátható időn belül egyedül megvalósítani. Speciális szaktudással rendelkező, gondosan kiválasztott, elkötelezett hazai és külföldi kutatók összehangolt együttműködésére van szükség. Ma már evidencia, hogy a tudományos eredmények minősége nagymértékben függ a ráfordított anyagi eszközök nagyságától, a bölcsészettudományokban ugyanúgy, mint a természettudományokban. A szükséges szakmai feltételek lényegében rendelkezésre állnak, ezek azonban csak a megfelelő forrásokkal együtt eredményezhetik a terv megvalósulását.

ÖSSZEGZÉS

Ebben a könyvben az utolsó választott erdélyi fejedelem, II. Rákóczi Ferenc 1715 után készült írásainak megértésére tettünk kísérletet. Az írásokat különböző szempontokból, de nem egyenlő mélységben vizsgáltuk. Kiemelt módon foglalkoztunk a két önéletrajzi művel, köztük a *Confessio peccatorisszal*. A vizsgatérőn feltett kérdések közé tartozott a felismerhető szerzői szándékok és célok mibenléte, a tartalmi, szerkezeti, nyelvi és retorikai sajátosságok meghatározása, a források, irodalmi minták, kontextusok és intertextuális dimenziók azonosítása, s mindezek tükrében az elbeszélés perspektívája és az elbeszélő önmagáról alkotott képe. A textualizáció fogalma mindkét jelentésében termékenynek bizonyult, amennyiben több új részlet tárult fel a művek keletkezéséről, a szövegkidolgozás formáiról, a történeti valóság és az irodalmi tevékenység közti viszonyról, a művek poétikájáról és retorikájáról, a szerzői énműalkotás és önábrázolás módozatairól.

Az életműnek ezt a részét és a fejedelem írói habitusát sajátos többarcúság jellemzi. Rákóczi több regiszterben gondolkodik és ír: elsősorban a fejedelem, a hadvezér, a politikus, a moralista, a filozófus és a teológus, néha a misztikus és a próféta nyelvén. Egyszerre tájékozódik a 16–17. századi újszolasztika teológiai áramlatain és a korai felvilágosodás eszmei, politikai és spirituális törekvésein. Ennek megfelelően a művek egyszerre értelmezendők a régebbi irodalomszemlélet, a *litterae* keretében és az önállósuló irodalom jegyében. Az írások jelzik a folyamatot, melynek során a vallási és a politikai szféra összefonódása a 17. század folyamán lazulni kezdett a világi politikai elit körében, miközben a vallási tartalmú értelmezési és érvelési minták, toposz- és metaforakészletek politikai célú felhasználása a század végét követően is folytatódott. A két önéletrajzi mű a múlt politikai és vallási szempontú ártértékelésének, a szubjektum önvizsgálatának különleges dokumentuma, de a három kifejezetten vallási karakterű írás, az *Aspirationes* és a két meditációgyűjtemény sem mentes a politikai és múltértelmező vonatkozásoktól.

A vizsgált művek a Rákóczi által vezetett szabadságharc elvesztése után, a franciaországi és törökországi száműzetés idején, a fejedelem grosbois-i *conversióját* követően keletkeztek. A száműzetés léthelyzete, saját és udvara kiszolgáltatottsága idegen uralkodók kegyének és politikai érdekeinek a felerősödött vallási érdeklődéssel együtt alapvetően befolyásolta a nyelv-, téma- és műfajválasztást, s erősen hatott Rákóczi életfelfogására és világképére. Világi javaitól megfosztva

felértékelődött számára a személyes hit, és megnőtt a bensőleg átélt vallásosság kifejezésformáinak jelentősége. Bár eltérő mértékben, a vallási nyelv és tematika áthatja a nem kifejezetten teológiai, spirituális jellegű munkákat is; hatott rájuk a janzenista világ- és irodalomfelfogás, valamint az aszketikus hajlam. Rákóczi írásai egy különleges életút, identitásválság és vallási tapasztalat együttes feldolgozásának különböző történeti modelljeit, irodalmi formáit és nyelveit reprezentálják. Élete utolsó húsz évében feladatának tekintette, hogy újra meg újra figyelmeztessen a hit fontosságára és a földi valóságon túli világ létezésére.

Az utóbbi két évtized francia kutatásai gyökeresen átertékelték a Rákóczi által Grosbois-ban közelebbről megismert janzenista reformmozgalom történeti, eszme- és irodalomtörténeti jelentőségét. Az újabb kutatások a különböző teológiai, eszme-, politika- és társadalomtörténeti problémákra adott válaszok sokféleségéből létrejött, komplex képződményként határozzák meg a mozgalmat, s figyelnek annak regionális változataira. Elfogadottá vált, hogy Port-Royal Franciaország egyik fontos intellektuális, kulturális, spirituális és morális központja volt a 17. század második felében, és évtizedeken át nem elhanyagolható politikai tényezőnek, a lelkiismereti szabadság és a dogmatikus kötöttségektől mentes filozófiai gondolkodás otthonának számított.¹ Szerepet játszott a politikai nemzet formálódásában, az oktatás terén elért eredményeivel hozzájárult a modern egyéniségfelfogás kialakulásához. Ma már nem szorul bizonyításra, hogy a janzenizmus nem szűkíthető le csupán erkölcsi, teológiai, kegyességi és egyházi elképzelésekre, hanem művelődési és kulturális programot, politikai és nemzetszemléletet, történelemfilozófiát, állambölcseletet, antropológiát, egyéni és közösségi identitást is kínált az elit értelmiségnek, és – ugyanúgy, mint például a puritanizmus és a pietizmus – a felvilágosodás folyamatainak részeként tekintendő. Az *Unigenitus* bulla körüli harc, melynek első fejleményeit Rákóczi közelről szemlélhette, nem elhanyagolható szerepet játszott az egyházi és társadalmi rend alapjairól XIV. Lajos halála után kibontakozó vitában, hozzájárult egy kritikai szemléletű nyilvánosság keletkezéséhez, s ösztönözte a modern alkotmányosság alapelveinek létrejöttét.² A janzenista egyházfelfogás politikai dimenziója kiszélesedett, új politikai elképzelések gyakran teológiai keretben jelentek meg.

A személyes és nemzeti identitás alakításának Rákóczi önéletrajzi műveiben megjelenő kísérleteit vizsgálva a könyv első részében abból indultunk ki, hogy a *Confessio peccatoris* egyedi atmoszférával rendelkező, egyszerre egyetemes és partikuláris irodalmi alkotás. Az adott keretek között megismerhetők belőle egy kor politikai és társadalmi viszonyai, feltáruznak Rákóczi lelki válsághelyzetei,

¹ *Port-Royal. Anthologie, établie, présentée et annotée par Laurence PLAZENET*, Paris, Flammarion, 2012, 53–68.

² Tüskés Gábor, A janzenizmus kutatásának néhány kérdéséhez, *Irodalomtörténeti Közlemények* 119 (2015), 161–180.

szenvedélyei, külső és belső konfliktusai, evilági és metafizikai problémái. Kirajzolódik egy szenvedő és kiszolgáltatott, de a szenvedés és kiszolgáltatottság helyzetéből kiutat kereső személyiség önmagáról rajzolt portréja, s fény derül az újra meg újra dönteni kényszerülő ember bölcséleti és más kételyeire.

A *Confessio*t alapvetően vallási, erkölcsi, teológiai alapokon nyugvó irodalom-szemlélet jellemzi, melyet nem lehet megérteni pusztán esztétikai szempontok alapján. A mű irodalmisága, a fejedelem, a magánember, az istenkereső és az elbeszélő viszonya a keletkezési körülmények, az eszmetörténeti kontextus, a tartalmi és formai sajátosságok, valamint a szerző politikai, etikai igényeinek, műveltségének, a kor elvárásainak, szimbólum- és asszociációs rendszereinek, a kivételes életút és személyiség együttes vizsgálatával közelíthető meg.³ Összességében a *Confessio* egy cselekvési lehetőségeitől megfosztott, de a jövőbeli cselekvés lehetőségében továbbra is bízó, a kiszolgáltatottságban vigaszt kereső államférfi különböző kultúrák metszéspontján keletkezett számvetése, egy üldözött ember létének értelmét kereső önmeghatározási kísérlete, egyben a szubjektum fiktív egységéről és azonosságáról vallott elképzelés felbomlásának dokumentuma. Egy önmagát kiválasztottnak tudó személyiség önéletírása, amely láthatóvá kívánja tenni az „örök igazság” működését a világban, miközben ezen igazság tanújává és exemplummá stilizálja önmagát. Egy politikus lélek tanulságos története, aki elfordulva az emberektől, az „örök igazság”-ra függeszti tekintetét, és felelősnek tudja magát népéért. A szerzői célok között kitüntetett helyen áll a számvetés a múlttal és a múlt korrekciója, a véleményalkotás történeti, politikai és teológiai kérdésekben, a politikai szándékú önigazolás, a védekezés, a meggyőzés és az övétől eltérő nézetek helyesbítése. Ez az alaphelyzet és célkitűzés – bizonyos megszorításokkal – több ponton párhuzamba állítható a *Les Rêveries du promeneur solitaire* szerzőjének helyzetével, motivációjával.

Az elbeszélő és az ábrázolt személy szövegben megjelenő arcainak vizsgálata során világossá vált, Rákóczi különböző archaikus és modern diskurzusok között próbált közvetíteni. Az intellektuális-rationális és a spirituális-etikai szférák összetartozásának antik eredetű hagyományát követve alkalmazza és részben megújítja az augustinusi és a Port-Royalhoz köthető irodalmi mintákat, miközben több személyiségmodellre támaszkodik a *persona auctoris* létrehozásában. Gondolkodásának egyik középpontjában a janzenizmus körüli viták aktuális kérdései állnak, amelyek a 18. század végéig megőrizték jelentőségüket, és szerepet játszottak a francia forradalom előkészítésében.⁴

³ Vö. R. VÁRKONYI Ágnes, Kritika és emlékezet. (Vázlat II. Rákóczi Ferenc Thököly-képeiről) in *A Thököly-felkelés és kora*, szerk. BENCZÉDI László, Budapest, Akadémiai, 1983, 215–255, itt: 251.

⁴ Vö. pl. ABBÉ GRÉGOIRE, *Lettres inédites sur l'Augustinus. Éloge du jansénisme dans le sillage des Provinciales*, éd. critique de Jean DUBRAY, Paris, Classiques Garnier, 2015.

A *Confessio* egyszerre idealizált önarckép, történeti dokumentum és egy teljes mértékben individuális egyéniség eredeti megnyilatkozása. Egyaránt jelen van benne a történelmi és a személyes múlt tárgyiasított emlékezete, a metafizikai-üdv-történeti látókör, a lélektani perspektíva és a morális értelmezés. A mű „érzékeny” szöveg, amennyiben több műfaj és szövegtípus sajátos keveredése alkotja, s két, egymással ellentétes erő, Rákóczi régi és az írás idején működő új énje alakítja. Egykori világi énje az a tényező, amely újra meg újra megingatja hitét saját idealizált arcképének érvényességében. A két, egymással szembenálló identitás harca végigvonul a mű egész szövegén.

A *Confessio* fikció és valóság különleges ötvözete. Olyan narratív konstrukció, amely dokumentálja a történelem személyes megtapasztalását és értelmezését, jelzi a vallási és világi gondolatok irodalmi eszközökkel történő összekapcsolásának kísérletét, s bemutatja Rákóczi önelemzését és értelemkeresését. Performatív szöveg: létrehoz egy valóságot, amennyiben ábrázol egy másikat. Rákóczi nem történelmet ír, hanem történelmet „csinál”. Lényegi vonások a saját élmények és az elvont eszmék egységbe foglalása, az élettények részleges fikcionalizálása és átpoétizálása, valamint a különböző időkezelési technikák kifinomult használata. Mint minden emlékező és vallomástevő, Rákóczi is a jelen perspektívájából értelmezett múltat beszél el. Egyszerre szól a valóság történéseiről és a valóságba beágyazott mítoszról, miközben betekintést ad az egyéni és a közösségi történelmi tudat alakulásába, amit maga is formálni kíván. A mű az elbeszélő sorsának irodalmi igényű megformálása, személyes és társadalmi azonosságtudatának szimbolikus lenyomata, egy kivételes történelmi helyzetnek az egyén életén átszűrődött képe. Olyan strukturált énképet közvetít, amely csak részben igyekszik megfelelni az adott társadalmi kötöttségeknek, s több ponton gyökeresen szakít azokkal.

Az elbeszélő törekszik összeegyeztetni a korabeli magyar történelmi, irodalmi hagyományt és az aktuális európai politikai valóságot az augustinusi, janzenista szellemiség és irodalomfelfogás saját tapasztalatain átszűrt változatával.⁵ A mű érzékelteti a szerző sokszorosán összetett jellemét, gondolkodói habitusát, keresztény értékrendszerét és életszemléletének változását, bemutatja az író, a politikus, a megfigyelő és a moralista többes identitását, s láthatóvá teszi a személyiség belső történetét és ellentmondásait. Az ellentmondások részben Rákóczi korából, családi és társadalmi helyzetéből, lelki alkatából és korlátozott lehetőségeiből, részben a sajátos magyarországi viszonyokból és a száműzetés helyzetéből fakadtak. Úgy tűnik fel, életének harmóniáját Rákóczi, eltekintve

⁵ Vö. Béla ZOLNAI, Un écrivain français du XVIII^e siècle: le prince François II Rákóczi, *Nouvelle Revue de Hongrie* n° 54, févr. 1936, 132–139, itt: 138.

a boldogság rövid szakaszaitól, alighanem csak élete alkonyán, a magányban találta meg.⁶

A mű a jó kormányzásról való államelméleti gondolkodás és a szimbolikus kifejezésformák irodalmi alkalmazásának is gazdag gyűjteménye, amely több ponton kapcsolódik a *Tractatus de potestate* tematikájához. Hangsúlyos vonulat a korabeli politikai elit, a fejedelmek ismétlődő bírálata,⁷ melynek alapján a *Confessio* vallási keretbe illesztett, negatív fejedelmi tükörként is olvasható. Kétségtelen, hogy a nemzetközi reálpolitika felől nézve Rákóczi túlértékelt Magyarországot, Erdélyt és a saját szerepét, s terveiben többször figyelmen kívül hagyta a nagyhatalmi politizálás valóságát. Magyar szempontból azonban alakja évszázadokra hordozójává vált az állami szuverenitás, a patriotizmus és a szabadság gondolatának, s az általa vezetett szabadságharcral összefonódva a nemzeti emlékezet kitüntetett helyévé lépett elő.

A művel Rákóczi megteremtette a vallomásos-önéletrajzi neolatin próza érzelmekkel telített, egyéni változatát, mely több vonatkozásban a lélekelemző regény és a későbbi individualizáció felé mutat.⁸ A *Confessio* beilleszthető a folyamatba, melynek során a janzenizmus – más 17. századi teológiai, spirituális áramlatokkal együtt – szerepet játszott a retorika visszaszorulásának, a poétika előtérbe kerülésének, az egyéni invenció és az érzelmek felszabadításának irányába ható irodalmi törekvésekben.⁹ Míg a *Mémoires* a kitörni készülő, de visszafogott érzelmeknek is a dokumentuma, melyben az elbeszélő igyekezett alkalmazkodni a klasszikus stílusideálhoz, a *Confessióban* egyértelműen jelen vannak az érzelmeket felszabadító szentimentalizmus nyomai, az érzékenység tágitását célzó kísérletek.¹⁰ Nem véletlen, hogy Rákóczi munkássága ösztönözte udvari kamarása, Mikes Kelemen írói, fordítói tevékenységét, melynek egy része már a korai felvilágosodás francia irodalmának gáláns, érzékeny jegyeit hordozza.

⁶ Vö. Pierre NAUDIN, *L'Expérience et le sentiment de la solitude de l'aube des Lumières à la Révolution*, Paris, Klincksieck, 1995.

⁷ L. pl. CP, 189–195. Vö. R. VÁRKONYI, *Narráció*, 198.

⁸ S. SÁRDI Margit, Az önéletrajzi szelf és a 17–18. századi önéletírások, in *Emlékezet és devóció a régi magyar irodalomban*, szerk. BALÁZS Mihály, GÁBOR Csilla, Kolozsvár, Egyetemi Műhely Kiadó–Bolyai Társaság, 2007, 209–222, itt: 216.

⁹ TÓTH Sándor Attila, *A latin humanitas poétikája. A studia humanitatis iskolás poétikájának elméleti kérdései a magyar irodalmi nyelvújítás korszakáig*, I, *Institutiones generales artis poeticae* (A költői mesterség általános törvényszerűségei), Szeged, Gradus ad Parnassum, 1998, 9.

¹⁰ VÖRÖS Imre, Objektivitás és szubjektivitás Rákóczi Emlékirataiban, in *Rákóczi-tanulmányok. A II. Rákóczi Ferenc születésének 300. évfordulója alkalmából rendezett tudományos ülés-szak előadásai*. ELTE Bölcsészettudományi Kar, szerk. SINKOVICS István, GYENIS Vilmos, Budapest, ELTE BTK, 1978, 106–115, itt: 112–113.

Rákóczi ellentmondásos szubjektivizmusa több vonatkozásban egyszerre emlékeztet Montaigne gondolkodására,¹¹ és elővételezi Rousseau önmagát végletesen kiszolgáltatató önarcképét. Az önábrázolás mutatja a modern „én” kialakulását, amennyiben megjelennek benne a töredékesség tudatának első jelei, s érzékelhető a szubjektum bizonytalansága és autonómiájának elvesztése. A középpontban a megosztottság, a félelem és az ezek legyőzésére tett kísérlet áll, tematikusan, a szöveg szintjén és lélektani szempontból egyaránt. A *Confessióban* Rákóczi érzékenyen regisztrálja a lélek rezdüléseit, részletesen ábrázolja a gyermekként elszenvedett megaláztatásokat, tematizálja a nevelőapához fűződő ambivalens viszonyt, és felveti az erőben lévő nemiség problémáját. A mű egyben elővételezi az önéletrajzi regény 19. századi műfajának azt a típusát, melyben a közéleti szereplők a hazafiúi cselekedetek igazolásával, az életút történelmi jelentőségének tudatosításával és személyiségük idealizált bemutatásával igyekeznek meggyőzni az olvasót arról, hogy pályájuk a lehetőségek és választások feszültségében alakult.

A heroizálás, a mesterséges deheroizálás és a függetlenségi eszme következetes összekapcsolása révén az írás egy nemzeti hős megkonstruálásának is alapdokumentuma. A Rákóczi-szabadságharc messze túlnőtt a Habsburg–magyar összetűzéseken és a Monarchia határain. Néhány éven át európai jelentőségű esemény volt, melyről számos külföldi levéltárban őriznek forrásokat, s amelyet jórészt a romantikus magyar történetírás szakított ki európai összefüggéseiből. A történettudomány számára elsősorban az jelent kihívást a mű újraértékelésében, hogy a Rákóczi-kor posztromantikus, pozitivista, szellemtörténeti és marxista szemléletű historiográfiáját egyaránt meghatározta az ideológiai célzat és a nemzeti függetlenségi gondolat alkalmazása mérceként.¹² Szélsőséges elfogultságok, legendák és elméletek vetültek rá a korra és Rákóczi alakjára, melyet a közvélemény, a politika és a történészek egy része igyekezett kisajátítani. A *Confessio* összefüggésből kiragadott részletei, a hamis Rákóczi-kultusz és a hozzá kapcsolódó értelmezések folyamatosan befolyásolták a historiográfiát, az irodalmat, a történelemszemléletet és a nemzeti önértelmezést.¹³

Fikció és valóság műbeli viszonyának vizsgálata arra int, az eddiginél komolyabban kell vennünk Rákóczi figyelemztetését, hogy itt nem történelmet ír. Különböző valóságszintekkel kell számolnunk, melyek közül az egyik az önéletrajzi elbeszélés, az emlékezés és értelmezés szintje. A történesek rendszerint több szinten zajlottak, gyakran összetorlódtak, s Rákóczinak csak egy részükre

¹¹ Itt is utalunk arra, hogy Rákóczi sárospataki könyvtárának 1701-es jegyzékén megtalálhatók Montaigne esszéi. KÖPECZI Béla, *Döntés előtt. Az ifjú Rákóczi eszmei útja*, Budapest, Akadémiai, 1982, 226, 74. kép. Vö. Hugo FRIEDRICH, *Montaigne*, Bern, A. Francke, 1949, 258–282.

¹² R. VÁRKONYI Ágnes, *Thaly Kálmán és történetírása*, Budapest, Akadémiai, 1961, 62–63.

¹³ R. VÁRKONYI, *Thaly, i. m.*, 195–196, 297, 327.

volt közvetlen rálátása. Fikció és valóság csak együtt, egymás viszonylatában érvényes. Indokoltnak látszik a mű műfaji státuszának pontosítása olyan értelemben, hogy az önéletrajz és a vallomás mellett kapjon benne hangsúlyos szerepet az apológia műfaja. A módszeres szövegösszevetések sorozatától remélhető, hogy közelebb jutunk a kérdés megválaszolásához: milyen mértékben tekinthető történeti forrásnak a *Confessio*, és pontosan hol húzódnak benne valóság és fikció határai.

A *Mémoires* a közelmúltról, azon belül a szabadságharcról és Rákóczi fejedelmi szerepéről szól, saját bemutatásában. Fő célja az európai politikai nyilvánosság és diplomácia befolyásolása. Megértése és használata történeti forrásként kizárólag a *Confessio* figyelembevételével lehetséges. A két mű különböző módon, eltérő eszközökkel jeleníti meg és fikcionalizálja szerzőjük egykori „én”-jét, és részben más-más céllal készült. Mindkettőt jellemzik a tudatos elhallgatások.

A két önéletrajzi mű közös célja nem csupán Rákóczi előnyös megörökítése a történelemben a „tényszerű” értelmező feldolgozása révén, hanem az elbeszélő szeretné megérteni az életet és a saját „én”-jét. A *Confessio* és a *Mémoires* egyben társadalmi kommunikációs eszközök, amelyek visszatekintő módon ábrázolják, stilizálják át és „racionalizálják” az életét, illetőleg annak egy részét. Mindkét műben politikai paradigmák és vallási gondolati alakzatok lépnek kölcsönhatásba az önészlelés és önleírás irodalmi mintázataival. A *Confessio* a belső, a *Mémoires* a külső történéseket állítja előtérbe, miközben mindkét mű, bár eltérő modalitású, alapvetően múltbeli tetteket, felismeréseket, meggyőződéseket és hiteket reflektál, és próbál meg utólag igazolni. Mindkettőben vezérmotívumnak számít az elnyomott hazafiság gondolata és a ragaszkodás egy korábbi döntéshez. Fő feladatuk a szuverenitásgondolat igazolása, a száműzetésben veszélybe került identitás megerősítése és védelme, a fenyegetettség, a menekülés és az elmagányosodás irodalmi feldolgozása.¹⁴ Rákóczi megkísérli, hogy politikai, diplomáciai és katonai vereségeit erkölcsi győzelemként ábrázolja. Nem a valóságos Rákóczi képét kapjuk, hanem az íróét, aki a szabadság eszméjét és a pátria fölszabadításának vágyát fejezi ki. Mindez alapvetően befolyásolja a Magyarországról és Erdélyről rajzolt képet.

A vizsgálat jelzi, Rákóczi önéletrajzi műveinek helye van a pátriafogalommal kapcsolatos 18. századi irodalmi források között, és hogy a fogalommal kapcsolatos elképzelések, tudati reprezentációk és önértelmezési stratégiák a különféle kulturális, irodalmi minták és azok kontextusainak figyelembevételével értékelhetők helyesen. Rákóczi többnyire legitimációs szándékkal hivatkozik a pátria fogalmára, ugyanúgy, mint a 17. századi Európa legtöbb politikaelméleti szerzője. A két önéletrajzi mű pátriaképében különböző arányban és

¹⁴ Gábor Tüskés, *Psychomachie d'un prince chrétien: au carrefour des genres autobiographique et religieux. François II Rákóczi: Confessio peccatoris, I–II, Chroniques de Port-Royal* 66 (2016), 401–426, 67 (2017), 323–341.

más-más módon jelenik meg tényyszerűség, valóságközeli ábrázolás és fikció. A három tényező viszonyának fő jellemzői a *Confessióban* az elbeszélő gyakori perspektívaváltása; a tények, a fikció és a félfikció közti állandó ingadozás; az életút tudatosan teologizált, vallási-mitikus áthangolása. A fikció gyakran a hitelesség létrehozásának eszközéül szolgál, s előfordul, hogy gyermek- és ifjúkori traumákból, szándékolt szubjektivitásból vagy a nevelés sajátosságaiból eredeztethető. Miközben Rákóczi számos eseményt és jelenséget többé-kevésbé valósághűen rögzít, változatosan alkalmazza az irodalmi átformálás és retorikai szerkesztés eszközeit. A megváltozott viszonyoknak és saját célkitűzésének megfelelően válogat a múlt eseményeiből, miközben több körülményt szándékosan elhallgat. Azzal, hogy újra és újra önmagát vádolja, valójában felmentést remél az olvasótól. Nem minden esetben ábrázolja kellő világossággal személyes felelősségét a történekeért, s igyekszik áldozatként bemutatni önmagát. Úgy törekszik „tárgyilagosság”-ra, hogy a magyar történelem számára fontos eseményeit és az ország aktuális helyzetét a saját politikai és katonai törekvéseinek szempontjából, az önigazolás igényével ábrázolja. Több ponton csúsztatást és a rendi szemléletből adódó elfogultságot találunk a Habsburgok magyarországi szerepének megítélésében.

A *Mémoires* személyes tanúságtétel egy politikai-katonai kísérletről, egyben részleges felelősségvállalás a történekeért. A mű egy politikai gondolat, egy morális magatartás és egy vívódásban kiharcolt meggyőződés kifejezője. Előtérbe lép a történetírói szerep, a résztvevő és szemtanú krónikás attitűdje, s megfogalmazódik a magyar rendi társadalom bírálata. A szerző tisztában volt az emlékirat készítésének szabályaival, ismerte a műfajjal kapcsolatos elvárásokat, s tudta, az emlékirat történeti dokumentum jellegéhez kevésbé illik a spirituális hang és önértelmezés. Rákóczi a nemzeti, történelmi feladatok végrehajtását, a hadvezér és politikus tetteit állítja a középpontba, s bár kevesebb a személyes megszólalás, itt is többször bevallja a maga és nemzete „hibái”-t. Leegyszerűsítve azt mondhatjuk, a két mű a magánember és a politikus-hadvezér Rákóczi kétféle énjét vetíti ki és irodalmiasítja, részben eltérő eszközökkel. Mindkét mű pátriaképében különböző valóságszintekkel kell számolnunk, melyek közül az egyik az önéletrajzi elbeszélés, az emlékezés és értelmezés szintje. Tényszerűség és fikcionalitás, fikció, félfikció és nemfikció csak együtt, egymás viszonylatában érvényesek.

Rákóczi szabadságkultusza a két írás történelmi, társadalmi és katonai vonatkozásainak számbavétele alapján szorosan kötődött a magyar függetlenségi hagyományhoz, azon belül különösen a 17. századi szabadságküzdelmekhez.¹⁵ Ennek folytatását Istentől rendelt kötelességnek, küldetésnek tekintette. Szabadságfogalma magában foglalja a szabad királyválasztást, a törvényeket megsértő uralkodó elleni felkelés jogát, a nemesi kiváltságokat és a törvények megtartását;

¹⁵ KÖPECZI, A *bujdosó*, 558–559.

beletartozik a független állam, az ország érdekeit szolgáló gazdaságpolitika, az ipar és kereskedelem fejlesztése, valamint a műveltség terjesztése. A célokat a különböző társadalmi rétegek, népek és felekezetek összefogásával, fegyveres harccal akarta elérni.

Elsősorban azért szükséges együtt vizsgálni a *Mémoires*-t és a *Confessiót*, mert a szabadságharc és az egész Rákóczi-kor historiográfiai megítélése – a hatalmas mennyiségű kutatás és forráskiadás ellenére – ma sem egységes, számos kérdés megoldásra vár, s különbözőképpen idealizált Rákóczi-képek és mítoszok vannak forgalomban. Rákóczi alakjához és a szabadságharchoz – elsősorban, de nem csak Magyarországon – mind a mai napig számtalan kultusz, hagyomány, politikai indulat, érzelm és szimbolikus értelmezés kapcsolódik. További vizsgálatot érdemlő kérdés a két műben megnyilatkozó elbeszélői arcok egymáshoz fűződő viszonya, habituális feszültsége. Az összehasonlító elemzés új eredményekkel gazdagíthatja a száműzetésben keletkezett írások ismeretét, egyben ösztönözheti az önállóság, különállóság, függetlenség, nemzeti királyság, pátria és patriotizmus fogalmak és értelmezési sémák mélyebb megértését. Új tanulságokkal szolgálhat a két mű összevetése a szabadságharc idején Magyarországon megfordult külföldi követek, tudósítók, utazók és hivatalnokok naplóival, emlékirataival. További gondolkodásra készíthet a két írás párhuzamos szöveghelyeinek kritikai vizsgálata, valamint a művek megírását előkészítő és befolyásoló, jelenleg ismeretlen szövegek feltárása és komparatív elemzése.

A könyv második részében dokumentált terminológiai vizsgálatok tanúsága szerint a *Confessio peccatoris* külön fejezetet alkot a bűn- és bűnbánat-téma önéletrajzi feldolgozása és a kora újkori Augustinus-recepció történetében. A mű bűndiskursusában Rákóczi egyfelől kísérletet tesz arra, hogy eligazodjon egymástól nagyon különböző politikai, műfaji, retorikai, teológiai, spirituális és más hagyományok között, s valamiképpen összeegyeztesse azokat. A bűntematika kiemelt szerepe jelzi, a szerző identitása válságban van, keresi önmagát, és megoldás után kutat egy különleges egzisztenciális és történelmi határhelyzetben. Másfelől azzal, hogy Rákóczi megváltoztatja a hangsúlyokat egy élmény előadásában, csínytevéseket vagy jelentéktelen ügyeket bűnné nagyít fel, illetőleg morálisan kétes, netán szégyenletes tetteket felismerhetetlenné stilizál retorikai eszközökkel, közvetve relativizálja az objektív erkölcsről és a világ értelmes normatív rendjéről vallott hagyományos elképzelést. A *Confessio* szubjektív hitelenségében nincs okunk kételkedni, de az önvád objektív őszinteségét és valódiságát, s ezzel az önéletrajz irodalmiasításának mértékét érintő kérdéseket ma még nem tudjuk pontosan megválaszolni.

A kegyelem fogalmának és elméletének vizsgálata mutatja, hogy a *Confessio peccatoris* vallási, erkölcsi, spirituális programját, a mögötte álló teológiát és a szerzői szándékot egyaránt komolyan kell venni. A műből kirajzolódó kegyelem-felfogás értelmezésében nagy körültekintésre van szükség a „janzenista” jelző használatát illetően. A kegyelemről írva Rákóczi olyan eszméket dolgozott fel,

amelyekkel Grosbois-ban ismerkedett meg közelebbről, s olyan érvelési módszerekkel és írástechnikákkal kísérletezett, amelyek egy részét már korábban elsajátította. Túlnyomórészt nyelvorientáltan, elméleti szinten és a formális retorika eszközeivel dolgozott, a tapasztalati vonatkozásokat és a felhasznált szöveghagyományt korlátozta, az értelmezői eljárásokat redukálta. Nem teológiai célkitűzés vezette. Művével saját állítása szerint nem tanítani, hanem vallomást tenni kíván; célja a hitre ösztönzés és a meggyőzés Isten létéről és mindenhatóságáról. Hinni és imádni, nem megismerni akar.¹⁶ A vallási érzés, a hit érzelmi átélésének elsőbbsége a tanítással szemben, az önelemzés és a teologizálás összekapcsolása augustinusi és karteziánus örökség is egyben. A mű didaktikus-morális célja ugyanakkor nyilvánvaló.

A „szív beszédét” Rákóczi szembeállítja a teológiával, és magasabbra értékeli annál, miközben előre védekezik: „Szívemnek a teológia hagyományos szóhasználatát és kifejezéseit nem ismerő, egyszerű beszéde ezt [ti. a majdani bírálatot] ki nem védheti.”¹⁷ A kijelentéssel, mely szerint a szentatyáknál nem található dolgokról is írt, közvetve elismeri, hogy eltért az ortodox tanítástól.¹⁸ Munkamódszerét a korban kedvelt hasonlaltal jellemezve közvetve bevallja, hogy ismert és használt janzenista műveket: „a kárhoztatott tételek” egyvelegét, melyeknek „talán századrészét, de még ezredrészét sem ismeri”, úgy tekintette, mint virágokat, „amelyekből a méhek mézet, a pókok mérget szívnak”, s ő mézet akart kiszívni belőlük.¹⁹ Port-Royal hatására vall a felfogás, mely szerint a világi hívőknek is joga, sőt kötelessége behatóan foglalkozni erkölcsi, vallási kérdésekkel.

Az idézett utalás felhívja a figyelmet a *Confessio* kegyelemtanának erősen intertextuális jellegére. Ebből adódik, hogy Rákóczi teológiai jellegű megnyilatkozásait többnyire nem lehet egyetlen forrásra visszavezetni. A megnevezett előképek gyakran kevésbé fontosak a néven nem nevezettekénél, s mint Pierre

¹⁶ „cum per haec non ad docendum, sed ad confitendum credo quod vocaveris me.”; „ne me perdam in profunditate secretorum tuorum, quae credere et adorare, non scire proposuisti et praecepisti mihi.”, CP, 369–370; Vall., 304.

¹⁷ „terminorum enim et expressionum Theologiae conservatorum ignara et simplex loquela cordis mei has praecavere nequit.” CP, 377; Vall., 310.

¹⁸ „quaedam et fors plura protulisse, quae in SS. PP. non reperiuntur, et hoc ego quoque ingenue fatebor”, CP, 377–378; Vall., 310.

¹⁹ „et propterea omnium illarum condemnatarum propositionum farraginum, quarum nec fors centesima, sed nec millesima pars mihi nota est, [...] semper consideravi velut flores, ex quibus apes mel, araneae venenum exsugunt, et propterea veneno rejecto, [...] ex illis mel extrahere intendi.”, CP, 377; Vall. 310. A méhek és a pókok antik eredetű hasonlata (PLUTARKHOSZ, *Questionum convivialium libri IX*, VII,7; AELIANUS, *De natura animalium*, IV,18; THEOPHRASTUS, *De odoribus*, IV,734) kedvelt motívum volt az emblematikában (pl. Bargagli, Valeriano, Junius és Bruck gyűjteményei). *Emblemata. Handbuch zur Sinnbildkunst des XVI. und XVII. Jahrhunderts*, hrsg. v. Arthur HENKEL und Albrecht SCHÖNE, Stuttgart, J. B. Metzler, 1978, 302–303. hasáb.

Nicole példája tanúsítja, Rákóczi más műveket is ismert, amelyek a kegyelem kérdését tárgyalták, de nem hivatkozott rájuk. A rejtett feltételek és diszpozíciók gyakran ugyanolyan mértékben alakították a szöveget, mint a nyíltan megnevezett források és a tudatosan elsajátított ösztönzések. Rákóczi kegyelemtanának „eredetisége” többek között abban áll, hogy nem kötelezi el magát egyik vagy másik meglévő felfogás mellett, hanem töprengések hosszú sorozatában dolgozza ki elképzelését.

A laikus teológus Rákóczi egyik szerzői szerepe, s a fejtegetések a kegyelemről ennek keretében értelmezendők. Elgondolásait a stilizált önvád, a saját bűnösség sztereotip ismétlésének keretébe illesztve adja elő. Egzisztenciális helyzete és a saját bűnösségének gondolata alapvetően befolyásolta elképzeléseit. A műben mindvégig a kegyelem által kiváltott megtérés aktusa felől láttatja önmagát, s életét a kegyelem perspektívájába állítja. A kegyelem eszméje mint szubsztanciális alapelv lehetőséget kínált neki arra, hogy spiritualizálja életrajzát és az elbeszélte eseményeket. Az eszme magyarázó elvként szolgál élete és a történelem fordulataira. Lehetővé teszi, hogy mindkettőt üdvtörténeti összefüggésben szemlélje, s a kegyelem mindenütt jelenvalóságát és működését, adott esetben hiányát és ezek következményeit mások számára is bemutassa. A grosbois-i visszavonulás az udvartól speciális szerepet kap Rákóczi életében: lényegében megfelel Port-Royal hívei időleges visszavonulásának a világból az oratóriumba, ahonnan visszatérve a világba példás keresztény életre törekedtek.

A *Confessio* eredeti kísérlet a hivatalos egyházi kegyelemfelfogás és a janzenista nézetek egyeztetésére, irodalom és teológia összekapcsolására. A belőle kirajzolódó kegyelemtan csak Rákóczi bűnkoncepciójával együtt érthető meg. A kegyelem szerinte az Isten és ember közti viszony meghatározó tényezője – a bűn, a bűnösség mellett. Ez a mérsékelt bizakodó kegyelemkoncepció hatásos eszmei és retorikai ellenpontot alkot az emberi nem bűnösségét hangsúlyozó, augustinusi eredetű, negatív antropológiával szemben. A belső vallási érzület, azon belül a bűn és a kegyelem felfogásának irodalmi kifejeződése augustinusi gyökerekre megy vissza. A „massa damnata” és a kegyelem nélkül csak vétkezni tudó ember fogalmai ugyancsak augustinusi eszmék.

Rákóczi jelentősen leegyszerűsíti a kegyelem korabeli tipológiáit, s tartózkodik a túlságosan szubtilis okfejtésektől. Úgy véli, rajtunk is áll, hogy vonzzuk, lehetővé tegyük a kegyelmet. A „kiérdemelt kegyelem” fogalom használata skolasztikus, azon belül skotista hatásra utal.²⁰ Jansen tételeinek deklarált elvetése a befejezésben nem föltétlenül jelenti korábbi fejtegetéseinek mentessé-

²⁰ Az érdemről szóló tanítás Aquinói Tamás kegyelemtanának része. L. Puskás Attila, *A kegyelem teológiája*, Budapest, Szent István Társulat, ³2016, 109–110. A „gratia promerita” fogalmának előfordulásához l. például: Joannes DUNS SCOTUS, *Opera theologica complectentia varios tractatus [...]*, labore, ac studio per [...] Blasium à BENJUMEA, Lyon, Th. Lopez de Haro, 1677, 187; Konrad KLINGE, *De securitate conscientiae catholicorum in rebus fidei*, Köln, A.

gét a janzenista hatástól. Az elégséges kegyelem (*gratia sufficiens*) Jansen által feleslegesnek ítélt fogalmát Rákóczi csak körülírt formában használja, s távol állnak tőle a kegyelemmel kapcsolatos pontos teológiai megkülönböztetések. Elvi megjegyzéseit következetesen alárendeli különféle morális problémák tárgyalásának, és ismételten funkcionalizálja az elbeszélésben és a meditációban. Felfogása lényegében megegyezik Augustinuséval, s nem ellentétes Jansen koncepciójával sem.²¹ A *Confessio* befejezésében megfogalmazott gondolat, mely szerint Rákóczi „szíve [...] azt sem tagadja, hogy nem állhat ellen a belső kegyelemnek”,²² megjelenik Augustinus *De correptione et gratia* című írásában és a francia püspökök által Jansen *Augustinus*ából kivonatolt második propozícióban. A 17–18. századi augusztinizmus és janzenizmus eszmetörténeti kontextusai felől nézve a *Confessió*ban ábrázolt Rákóczi alakja egyszerre példázza az emberi természet romlottságát, Isten kegyelmének hitbeli megtapasztalását és e tapasztalat reflektív feldolgozását.²³

A *cupiditas* és *concupiscentia* fogalmak használatának vizsgálatában abból indulunk ki, hogy a francia nyelvet Rákóczi nem sajátította el a legmagasabb fokon, s a latintól eltérő szinten kezelte. A francia nyelvű szövegekben kimutatható a francia titkárok, másolók beavatkozása; a kéziratok egy része diktálás után készült. Míg a *Mémoires* narratívájában a két fogalom az ajánlástól és a bevezető résztől eltekintve teljesen hiányzik, a *Confessio* életrajzi narratíváját rendszeresen megszakítják a két fogalmat felváltva használó spirituális reflexiók. Az utóbbiban állandó az ingadozás az irodalmi igényű elbeszélés és a vallási nyelvezet által meghatározott, önkorlátozó, aszketikus írásmód között.²⁴ Az *Aspirationest* és a *Meditationest* a világi szempontok csaknem teljes háttérbe szorítása jellemzi, s a többi műben sem elsősorban az esztétikai megfontolások az irányadók. A két terminus határozott megkülönböztetése egyedül a *Tractatus de potestate* szövegére

Birckman, 1563, 6, 10, 19, 26; Crescentius KRISPER, *Theologia scholae scotisticae*, tomus I, Augsburg, M. Wolf, 1728, 665–668 (Tractatus III. De gratia, justificatione et merito), a mutatóban a „gratia habitualis” alá besorolva.

²¹ „Il me semble que cette profession de foi est conforme à saint Augustin, mais aussi à l’interprétation de Jansénius, qui me semble avoir bien compris Augustin. La proposition condamnée ‘On ne résiste jamais à la grâce intérieure’ est clairement énoncée dans le ‘De correptione et gratia.’” Philippe Sellier megállapítása a *Confessio* III. könyvének befejező része alapján. Jean Lesaulnier levélbeli közlése Tüskés Gábornak, 2020. márc. 10.

²² „cor meum [...] sed nec gratiae interiori resisti posse negat.”; „Gratias efficaces [...] Nunquam resisti illis”, CP, 379–380; Vall., 312. – A *Confessio* kegyelemfelfogását érdemes lesz összevetni Rákóczi más műveinek megfelelő részeivel.

²³ A kegyelem témájának 17–18. századi irodalmi feldolgozásához l. pl. John BUNYAN, *Grace Abounding to the Chief of Sinners*, London, George Larkin, 1666; Nicolas de MALEBRANCHE, *Traité de la nature et de la Grâce*, Amsterdam, Daniel Elsevier, 1680; Louis RACINE, *Poème sur la Grâce*, Paris, J.-B. Coignard, 1720.

²⁴ Kovács Ilona, Rákóczi irodalmi profilja, *Napút* 22 (2020), 4, 121–134, itt: 129.

jellemző a *cupiditas* terminus kizárólagos használata révén. A *Meditationes* írása idején a Biblia tipologikus, spirituális értelmezése a tudományos bibliakritika tükrében már túlhaladottnak számított, Rákóczi azonban nem tudományos célt követett. Teológiai képzettség nélküli világi főúrként, elsősorban Augustinus *Confessionese*, a janzenista és janzenista ihletésű morálteológiai olvasmányok, a Port-Royalhoz kapcsolódó kommentált bibliafordítás és Bossuet nyomán alkalmazza a terminusokat.

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

Rákóczi *cupiditas*- és *concupiscentia*-koncepciója alapvetően szinkretikus jellegű, amennyiben szelektív módon egyesíti magában Augustinus, a francia moralisták és janzenisták,²⁵ valamint Bossuet elképzeléseit. Az augustinusi *Confessiones* és Rákóczi *Confessiója* mögött egyaránt egy életfordító vallási-spirituális tapasztalat ösztönzése áll, ami egyiküknél sem maradt hatás nélkül a fogalmak használatára. A *Confessiones* nem egyszerűen műfaji modell Rákóczi számára, hanem erős intertextuális hatások is fennállnak a két fogalom vonatkozásában. A terminusok mindkettejüknél szorosan kapcsolódnak a bűn és a

²⁵ Vö. Béla KÖPECZI, *Politique et jansénisme. Lettres de François II Rákóczi, prince de Transylvanie au cardinal Filippo-Antonio Gualterio (1714–1717)*, *Acta Historica* 5 (1958), 1–2, 153–173.

rossz eredetének antropológiai problémájához, Isten igazságosságának és kegyelmének kérdéséhez, valamint az affektusok és az erények erkölcsfilozófiai hagyományaihoz. Rákóczi emberfelfogása állandóan ingadozik optimizmus és pesszimizmus között, miközben Augustinus és a Port-Royalhoz kötődő morális-didaktikus irodalom nyomán rendkívül magas mércét állít a keresztény ember elé. Augustinus *Confessiones*ének és Rákóczi *Confessiójának* közös célja Isten kegyelmének és igazságosságának narratív bemutatása a vele folytatott párbeszédben, a saját életút példáján, a fogalmi és képi nyelv egyéni összekapcsolása révén. Mindketten elfogadják a keresztény ismeretelméleti modell fő tételeit, elismerik a Szentírás abszolút tekintélyét, hangsúlyozzák az ember teremtmény voltát és spirituális-vallási meghatározottságát, és azt, hogy egyedül az isteni szeretet és az Isten törvényei szerinti élet által lehetséges az igazság megismerése. Augustinus felismerése, mely szerint a *concupiscentia* testi összetevői gyakran függetlenek az értelemtől és az akarattól, az emberi szexualitást is beleértve, megjelenik Rákóczinál is.

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

Az antropológiai, vallási-teológiai és erkölcsi szférán túl Rákóczi kiterjeszti a fogalmakat a politika és a társas élet területeire. A társadalmi rend és a politika természetének kritikáját többször ezek bevonásával fogalmazza meg. Olyan kérdéseket jár körül a segítségükkel, amelyeket a modern lélektan és magatartástudomány az ösztön-, érzelem- és szenvedélyelméletek, továbbá a szexuális erkölcs keretében tárgyal. Erősen hangsúlyozza az „én” *cupiditását* és *concupiscentiáját*, melynek következtében a terminusok hozzájárulnak az elbeszélés hitelesítéséhez és az apologetikus célkitűzés megvalósításához az önéletrajzi írásokban. A két fogalom mentén megfigyelhetők Rákóczi önszeretet-konceptiójának kisebb hangsúlyeltolódásai a társadalmi vonatkozások tekintetében.²⁶ A fogalmak körül szerveződő diskurzus fő motívumai lény-

²⁶ József SIMON, Das Thema *amour-propre* bei Ferenc Rákóczi II. (1676–1735) und Miklós Bethlen (1642–1716), in *Jansenisms and Literature in Central Europe*, ed. by Gábor Tüskés, Christoph SCHMITT-MAASS, in collaboration with Michel MARTY, Bern, Peter Lang, 2023,

gében megegyeznek az augusztinizmus janzenista vonulatához tartozó moralista irodalom motívumaival, és több párhuzamot mutatnak Pascal, Nicole és Bossuet megfelelő koncepcióival. Rákóczi azonban következetesen összemossa a diskurzus különféle területeit, s a fogalmaknak jelentős szerepet szán saját sorsának tendenciózus bemutatásában és önfelmentő stratégiájában. Úgy tűnik fel, a két fogalom – mindenekelőtt a korai művekben – valamiképpen segítette feldolgozni a lelki terhet is, melyet a fejedelmi ambíciók értelmetlenné válása és megvalósíthatatlansága okozott számára.

A *veritas*-diskurzus vizsgálata mutatja, Rákóczi száműzetésben keletkezett életművének nincs olyan része, amelyben ne foglalkozna valamilyen formában a *veritas* kérdésével. Jóllehet az írásokban eltérő arányban és hangsúllyal, folyamatosan keverednek a történelmi, teológiai, morális, logikai és filozófiai gondolkodás témái, a vallási, politikai és etikai irodalom műfajai „összeötvözve” jelennek meg, a művek – egyetértve Köpeczi Béla más összefüggésben megfogalmazott következtetésével – a *veritas*-fogalom vonatkozásában is egymásra utalnak. Köpeczi szerint Rákóczi „[...] egységes művet akart teremteni a műfajok különbözősége ellenére”, folyamatosan és tudatosan „építkezett”, variált és javított.²⁷ E sajátosságok különösen szembetűnőek a *veritas*-diskurzusban. Rákóczi nézőpontja mindvégig egy keresztény fejedelemé, ami nem vezethető vissza a művek keletkezési idejének bizonytalanságára.

Írásaiban – valószínűleg részben lelki vezetői hatására – bármilyen műfaji megnevezéssel illeti is azokat,²⁸ fontosnak tartja a folyamatos szembesülést az igazsággal. Keresi azt, reflektál az úgynevezett egyházi igazságokra, és megkísérli továbbgondolni azokat. Változatos retorikával törekszik meggyőzni olvasóját az Istent kereső ember attitűdjéről, az igazság keresésének fontosságáról, miközben valójában – holtáig – arra készül, hogy ismét teljes jogú fejedelemként élhessen.²⁹ „Rejtőzködő” módon, száműzöttként és vezeklő-bűnbánóként, de fejedelmi kiváltságtudattal igyekezett eljutni Isten választottjai közé. A megelni vélt igazságot vallotta tanítómesterének, miközben ismételten beismerte, tisztában van emberi gyarlóságával, személyes korlátaival.

Rákóczi Augustinus nyomán, kamalduli-janzenista ösztönzésre, grosbois-i olvasmányélmények és a rodostói magánkönyvtár felhasználásával foglalko-

477–493. Barbara Mahlmann szerint Rákóczi önszeretettel kapcsolatos fejtegetései több párhuzamot mutatnak La Rochefoucauld *Réflexions* című művének vonatkozó részeivel. Barbara MAHLMANN, Augustinus in der *Confessio peccatoris* und den *Memoires* des Fürsten Ferenc Rákóczi II. in *Jansenisms*, i. m.

²⁷ KÖPECZI, A *bujdosó*, 567–569.

²⁸ Néhány ezekből: meditatio, meditatio in formam soliloquiorum, confessio, manifestatio, eloquium, cogitatio, contemplatio, réflexion, traité.

²⁹ Diplomáciai tevékenységén és levelezésén kívül ezt tanúsítja francia nyelvű végrendelete (Rodostó, 1732. X. 27) is, melyben rég nem létező javait testálja. *Test.*, 243–250.

zott az igazság kérdésével. Az alapvetően bibliai és augustinusi eredetű, Janse-
niuséhoz és több más szerzőéhez közel álló fogalomhasználat révén a művek
többféle igazságfelfogással szembesítenek, miközben Rákóczi ismételten azt
igyekszik bizonyítani, hogy ezen a téren is önállóan gondolkodik, és véleménye
különbözik másokétól. Rákóczi *veritas*-konceptiója éppúgy eklektikus jellegű,
mint a bűnről, a kegyelemről, a szabad akaratról, az eleve elrendelésről és a
kiválasztottságról alkotott felfogása.

Az igazság keresése, mérlegelése és reflektálása Rákóczinál valójában egy szer-
zői szerep, melynek megvannak az előképei, s amely átfogó teológia-, filozófia-,
spiritualitás- és moralitástörténeti folyamatokba illeszkedik. Az általa olvasott
janzenista szerzők, köztük Pierre Nicole szerint Isten azért fedi fel igazságait,
hogy a cselekvést irányító elvekké váljanak az emberben, és ne elvont speku-
lációk tárgyaivá legyenek.³⁰ Isten igazságait szeretni, tisztelni és imádni kell,
nem egyszerűen ismerni. A cselekvés törvénye az igazság és a szeretet legyen,
hangsúlyozza Nicole.³¹ A hit igazságai Jansenius, Saint-Cyran és Nicole szerint
végtelenül túlhaladják az ember képességeit.³² A dolgokat, állítja Nicole, az
igazság szerint kell megítélni, s csak az általa létrehozott és szabályozott ítéle-
teket és lelki indulatokat szabad megtúrni. A „dolgok igazsága” szerint levont
következtetéseket Nicole szembeállítja a szenvedélyekkel, a dolgok szubjektív
szeretetével,³³ az igazságot a konkupiszcenciával.³⁴

A bűnbeesés előtti Ádám a francia teológus szerint közvetlenül látta magát
az igazságot, a bukás utáni ember azonban elveszítette ezt a képességet, s csak
képek és figurák által láthatja,³⁵ az emberi gyöngeség nem képes felismerni,
befogadni és szeretni a meztelen igazságot.³⁶ Nicole állítja, az ékesszólás cél-
ja megerősíteni a hitben és az igazságban; a meggyőzésnek az igazságon kell
alapulnia; nem elég elmondani az igazságot, hanem meg is kell tudni győzni
róla.³⁷ Mindezek alapján nem nehéz felismerni a kapcsolatot Rákóczi *veritas*-
értelmezése és a janzenista elképzelések között.

A *veritas* Rákóczi számára személyes fogalom, egyben a művek alapvető ténye-
zője és fontos szervező elve, de nem azonos módon, s nem vált olyan mértékben
rögeszmévé, mint például Saint-Simon emlékirataiban.³⁸ A fogalom mindkét

³⁰ Béatrice GUION, *Pierre Nicole moraliste*, Paris, H. Champion, 2002 (Moralia 9), 164, 649.

³¹ *Uo.*, 210.

³² *Uo.*, 204.

³³ *Uo.*, 213–214.

³⁴ *Uo.*, 376.

³⁵ *Uo.*, 508–510.

³⁶ *Uo.*, 513.

³⁷ *Uo.*, 536, 627–629, 641.

³⁸ Marc HERSANT, *Les discours de vérité dans les Mémoires du duc de Saint-Simon*, Paris, Ho-
noré Champion, 2009, 132.

szerzőnél egyszerre fejez ki egyéni szándékokat és elfogultságokat, általános eszméket és másoktól átvett nézeteket. Magában foglalja titkok leleplezését, kételyeket és tanúk felvonultatását, megenged kihagyásokat, az események, források és adatok elhallgatását, és lehetővé teszi az életút igazolását. Ösztönzi konfliktusok feltárását, jelzi a társadalmi helyzettel szembeni elvárásokat, és kifejezi a megfelelési igényt a fejedelmi beszédmód kívánalmainak. A fogalom jelentése távol áll a korabeli történetírás „igazságnak megfelelés” felfogásától; egyikük sem tart igényt az úgynevezett pártatlanságra. Az örök igazság, a méltó igazság és az igazság keresése motívumok ismétlése fontos hitelesítő eljárás Rákóczi két önéletrajzi művében. Azt, ami első pillantásra széttartónak vagy összefüggéstelennek tűnik fel a fogalomban és annak kontextusában a mai olvasónak, Rákóczi vallási meggyőződése, fejedelmi önértelmezése és száműzött helyzete egyetlen tényezőben egyesíti.

A *veritas*-diskurzust szervező fő motívumok közé tartozik a fejedelmi ambíció eltakarása, a fejedelmi legitimitás problémája, a vállalt feladat teljesítetlensége, a vallásos hit, a világtól való visszavonulás és az aktív politikai-katonai cselekvés vágya közti feszültség, valamint az utókorral folytatott párbeszéd. A legitimitáshoz való ragaszkodás a *veritas*-diskurzus egyik kulcsa. Az önéletrajzi művekben Rákóczi tudatosan összemosza egymással a diskurzus különböző szintjeit, a kronológia és az elbeszélés folyamatait, a fogalom teológiai, spirituális és világi jelentéseit, a fikcionális és a történeti olvasat lehetőségét. A fogalom nagymértékben hozzájárul Rákóczi sorsának ideologikus reprezentációjához. Folyamatosan jelen van a *veritas* és a vallás kapcsolatának problémája, a *veritas* mint vezérelv és útmutató, a *veritas* és a *caritas* összeegyeztethetősége, a *veritas* és Isten azonosításának augustinusi témája, valamint a bibliai történet által bemutatott és garantált *veritas* a hozzá fűződő viszonnal együtt. Rákóczi kidolgozott retorikai eszköztár birtokában, a hagyományos vallási nyelvezet beható ismeretében vegyíti a különböző stílusrétegeket, elbeszélő, tudósító, meditatív, vallomásos, imádságos és más formákat a *veritas*-koncepció elemeivel. Vallási értelemben az igazság Rákóczi szerint Isten megnyilvánulása a világban, alapvető szakrális tekintély. Világi értelemben a hamisság ellentéte, míg önmagára vonatkoztatva saját személyének tulajdonsága, miközben mindent megtesz azért, hogy az igazság szeretetét önmaga fő jellemvonásaként, önmagát az igazság hőseként ábrázolja. Az utóbbi törekvés tekintetében – a jelentős különbségek ellenére – Rákóczi lényegében odaállítható Saint-Simon hercegnek az emlékiratokból kirajzolódó alakja mellé.³⁹

Az irodalmi minták, az intertextuális vonatkozások és a források számbavétele az egyik kulcsa a művek megértésének. Az *Aspirationes/Aspirations* ilyen szempontú vizsgálata a könyv harmadik részében aláhúzza a janzenista érintettségű témák és gondolatok, így például a megigazulás (*justificatio*), a szabad

³⁹ *Uo.*, 163–164.

akarat tagadása, a kegyelemtan, az eleve elrendelés (*praedestinatio*), az emlékezet (*memoria*), a szívmisztika, az ember bűnössége és a morális rigorizmus jelenlétét a szövegekben. A további minták és források azonosítása során érdemes lesz szem előtt tartani Rákóczi forrásokat leplező írástechnikáját, így mindenekelőtt a mozaikszerű szövegfelhasználást, az eltérő forrásokból származó szövegrészek és motívumok kontaminálását, valamint a szó szerinti idézést. Ide tartozik az eredeti kifejezések egy részének szinonimákkal történő helyettesítése, a parafrázis, a frazeológiai adaptáció, az átalakított szövegátvétel, a motívumátvétel, a közvetlen inspiráció, a távoli utalás, az olvasmányemlék, és nem utolsósorban a két- és/vagy többértelműség tudatos érvényesítése. A vizsgálatot nehezíti a feltehetően sokadik kézből származó, egyszer sem hivatkozott vendégszövegek és gondolatok nagyarányú jelenléte, a kompendiumok használata és a katolikus liturgiából olvasás vagy hallomás útján átszármazott nyelvi elemek sokasága. A feladatok között előkelő helyen áll az *Aspirationes/Aspirations* szembesítése Rákóczi más műveivel, elsősorban a *Confessio peccatoris* és a két meditációgyűjtemény szövegével.⁴⁰ Elvégezendő a *Confessio* két francia fordításának vizsgálata annak megállapításához, hogy a fordítók felismerték-e, és ha igen, hogyan és mennyiben érvényesítették a szövegátvételek Rákóczi által alkalmazott rendszerét.

A két meditációgyűjtemény kontextusait és forrásait vizsgálva először azt kérdeztük, mi volt Rákóczi célja ezekkel a művekkel. A szövegekből hármas célkitűzés körvonalai rajzolódnak ki. Az első önmaga és azon keresztül Isten megismerése. Ezzel szorosan összefügg a második: önmaga új helyének keresése és megtalálása a világban. A harmadik a morális, didaktikus célkitűzés, amihez az egyház története jobb megismerésének szándéka kapcsolódik.⁴¹ Ez a hármas célkitűzés nem csupán az elmélkedések sajátja, hanem megtalálható Rákóczi más munkáiban is, mindenekelőtt a *Confessióban*. De míg az utóbbiban a személyes múlt felidézése áll a középpontban, az elmélkedésekben a vallási összefüggésbe ágyazott történelmi realitás, azon belül a nemzeti tematika csaknem teljesen eltűnik, a múlt legfeljebb csak mint negatív háttér van jelen. A fő időkategóriák itt a jelen és a jövő, pontosabban az örök jövő, az örökkévalóság.

A meditációk sorozata egy remeteként élő világi fejedelem tudatos írói alkotása vallási műfajban, az irodalmi célkitűzés azonban csaknem mindenütt az önmegismerő, helykereső és tanító szempontokon keresztül érvényesül. Az irodalmi minőséget korlátozza az előre adott szerkezet és az egyéni elgondolás párhuzamos jelenléte. A másodlagos műformákat Rákóczi együttesen alkal-

⁴⁰ A *Confessiót* és az *Aspirationest* Zolnai Béla szerint „az európai neolatin irodalom marandó művei közé kell számítanunk”. ZOLNAI Béla, Az író Rákóczi, in Uő, *Nemzet és szellemtörténet*, bev., szerk. MISKOLCZY Ambrus, Budapest, Lucidus, 2009, 151–183, itt: 152.

⁴¹ „Quodsi mea debilitas permitteret et tanto operi sufficerem, finitis his quinque libris Moysis, invocato auxilio tuo sumerem pro objecto meditationum mearum historiam ecclesiasticam,” *Med.*, 350.

mazza a meditáció műfaján belül; a stiláris és retorikai eszközök jelentős részét a felhasznált források és irodalmi minták határozzák meg. A két sorozat szerepet játszott a száműzetésben keletkezett írások műfaji differenciálódásának folyamatában.

Ha az elmélkedésekről mint irodalmi alkotásokról beszélünk, nem kerülhető meg a kérdés: a kamalduli szerzeteseken kívül kinek írta Rákóczi a meditációkat? A szövegben közvetlenül csupán a királyokat és fejedelmeket szólítja meg, mint akik tanulhatnak a munkájában említett bibliai példákból.⁴² Ennél azonban feltehetően szélesebb körre gondolt. Erre utal, hogy mindkét sorozatban az általános érvényesség igényével lép fel, s a didaktikus szándék végigvonul a szövegeken. Rákóczi ki nem mondott céljai között, különös tekintettel az ószövetségi meditációk befejezetlen francia fordítására, fel lehet tételezni az áhítati, meditációs irodalom körének bővítését, egy művelt, a keresztény spiritualitásra fogékony, elképzelt világi olvasóközönség érdeklődésének kielégítését.

Az egyéni életút szempontjából az elmélkedések fő szerepe az, hogy átsegítették Rákóczit egyik különösen nehéz életszakaszán. A válságba került személyiség szinte törvényszerűen fordult a meditáció műfajához, amely azonban ebben az esetben nem annyira a büntudat, a megroppant kiválasztottságtudat vagy az elveszített lehetőségek kompenzációjaként, mint inkább az új feladatok és lehetőségek egyik figyelemreméltó tisztázási kísérleteként értékelhető.

Az elmélkedések fölvetik a kérdést, a szövegek hogyan illeszkednek a más művekből megismert vallási, erkölcsi konvenciórendszerbe. A két gyűjtemény a *Confessio* és az *Aspirationes* mellett Rákóczi harmadik nagy, alapvetően vallásos indíttatású szövegegyüttesét alkotja. A meditációk ezekhez hasonlóan vallásos elmélyedésből, valóságos belső küzdelemből születtek, amit nem lehet egyszerűen „öncélú vallásosságnak” nevezni.⁴³ Hite fő forrásának Rákóczi a meditációk tanúsága szerint a Bibliát tekintette. A Biblia nyelve az imádság- és elmélkedésírás gyakorlatában többnyire textualizáló nyelvként működik; konstrukciós elemként felhasználva beépül a szövegekbe, és eggyé válik azokkal. Míg a *Confessió*ba illesztett elmélkedő betétek csaknem egyenlő arányban ötvöznek vallási, etikai és politikai nézeteket, az ószövetségi meditációk és a *Meditationes Anni 1723.* szövegében a politikai elem csak áttételesen jelenik meg.⁴⁴

Az elmélkedések egy önmagához és másokhoz egyaránt szigorú, büntudattal terhelt, döntően 17. századi vonásokat őrző, professzionális teológiai képzettség nélküli, különböző hagyományelemeket egybekapcsoló vallásossággal jellemez-

⁴² „O reges et principes, quibus Deus ducere et regere populos suos commisit, discite in exemplis et in charactere Moysis, quales vos esse oporteat! Laudat Deus Moysen a fidelitate et a mansuetudine, et has virtutes essentialiter requirit in vobis.” *Med.*, 282.

⁴³ Vö. TOLNAI Gábor, Rákóczi Ferenc, az író, in Uő, *Vázlatok és tanulmányok*, Budapest, Művelt Nép, 1955, 68–87, itt: 86.

⁴⁴ Vö. KÖPECZI, *A bujdosó*, 497.

hető fejedelem képét mutatják. Az érzelmes és pesszimista attitűd a meghatározó, s bár Rákóczi nem misztikus, kedveli a misztika nyelvét és a hittitkok kutatását.⁴⁵ Más vallási karakterű írásaival közös vonás egy sajátos keresztény sztoicizmus, a buzdító szándék és az alázat folyamatos jelenléte. Közvetve többször bírálja a kor egyházi állapotait, a felekezeti szempontoknak azonban nem tulajdonít nagyobb jelentőséget. Az ószövetségi *Meditationes* alapja a bibliai tipológia, amely mint a kauzális gondolkodással ellentétes gondolkodási forma, egyaránt meghatározza Rákóczi történelemfelfogását, antropológiáját és istenképét. Itt azonban óvatosabb, mint a *Confessió*ba illesztett rövid meditációkban, az elítélt janzenista tételeket nyíltan nem hangoztatja. Bár a szövegek port-royali ösztönzéseket is jeleznek, voltaképpen a janzenista és a jezsuita teológia különbségeinek és ellentéteinek feloldására tesz kísérletet a két fél spiritualitásának összekapcsolásával. Rákóczi szuverén módon választott, amennyiben közelebb lépett a keresztény teológia, spiritualitás és erkölcs egyik irányzatához, anélkül, hogy a többit kifejezetten tagadta volna.⁴⁶

Port-Royal inspirációja az isteni kegyelem, előrelátás és a szabad akarat kérdéseinek tárgyalása mellett Le Maître de Sacy kommentált bibliafordításának és más, Port-Royalhoz kötődő források, elsősorban exegetikai művek felhasználásában, valamint az elvi alapok gyakorlati következményeiben ragadható meg elsősorban. Így többek között a lelki élet megújításának és elmélyítésének szándékában, a gyakorlati tökéletességre, a szigorú életvitelre és a világtól való elvonulásra buzdításban, a katolicizmus belső helyreállítására törekvésben, a bibliaolvasás szorgalmazásában, a lélek autonómiájának és függetlenségének hangsúlyozásában, bizonyos egyházi és társadalmi jelenségek bírálatában.⁴⁷ A janzenista jellegű források használata mellett az aszketikus, morális célkitűzésű jezsuita meditációs irodalom és egyéb, meditációs, spirituális jellegű művek hatása is kimutatható. Az elmélkedések jó lehetőséget kínálnak annak további vizsgálatára, hogy a grosbois-i közvetlen hatáson és a Rodostóba magával vitt könyvek olvasásán túl milyen személyi, életmódbeli, szellemi, politikai, jogi, anyagi, társadalmi és egyéb feltételei, illetve következményei voltak a janzenista elképzelések befogadásának, feldolgozásának és irodalmi kifejezésének.

Az életmű forrásainak és irodalmi mintáinak vizsgálatában különleges hely illeti meg a jelenleg ismert három könyvjegyzéket. A száműzetésben készült írások szempontjából a rodostói könyvtárról készült jegyzék a legjelentősebb.

⁴⁵ Misztika és felvilágosodás kapcsolatához vö. Volker LEPPIN, *Ruhen in Gott. Eine Geschichte der christlichen Mystik*, München, C. H. Beck, 2021, 365–386.

⁴⁶ A mondat megfogalmazása Török József 1995. jan. 6-án kelt, „A meditációíró Rákóczi” című, a meditációk kritikai kiadásában megjelent tanulmányról készült lektori véleményében kifejtett javaslatát követi.

⁴⁷ Vö. Peter HERSCHE, *Der Spätjanzenismus in Österreich*, Wien, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1977, 24–34.

A jegyzék új rekonstrukciós kísérlete segítheti a további kutatásokat, megerősíti a könyvanyag Zolnai Béla által megfigyelt szépirodalmat mellőző és janzenista tendenciáit, egyben igazolja Zolnai feltételezését, mely szerint „[ú]gy látszik, a Port-Royal kulturális és pedagógiai programja is nyomot hagyott a rodostói könyvtáron.”⁴⁸ Az újonnan azonosított tételek nyomán egy új, eddig számba nem vett tematika is megjelent: a református felekezethez kapcsolódó művek kis csoportja. Erősödött a katolikus egyházi irodalom, azon belül különösen a janzenista vonatkozású munkák, köztük a mozgalom néhány alapművének és a Port-Royal törekvéseit bíráló kiadványoknak a jelenléte. Mindez lehetőséget ad a „janzenista Rákóczi”-ról alkotott kép további differenciálására. Az újonnan azonosított teológiai, kegyességi művek egy része a könyvanyag 17. századi vallásosságához, aszkézishez és misztikához kapcsolódó rétegét erősíti. Az elvégzendő feladatok közé tartozik a három könyvjegyzék egyesített rekonstrukciója és Rákóczi írásaira vetített funkcionális vizsgálata.

⁴⁸ ZOLNAI Béla, Magyar janzenisták, *Minerva* 4 (1924), 66–97, 4 (1925), 10–40, 129–164, itt: 11, 5. jegyzet.

FÜGGELÉK

A két meditációgyűjtemény tartalmi összefoglalása

Meditációk magányos beszélgetések formájában a Szentírásról

Meditációk a Teremtés könyvéről

Az egész meditációsorozat az Ószövetség első öt könyvéről, hagyományos néven a Törvény (másként Mózes) öt könyvéről való meditációkat tartalmazza. A Teremtés könyvéhez fűzött elmélkedésekben Rákóczi mindvégig hűen követi a bibliai elbeszélést: egy-egy fejezethez általában egy-egy elmélkedés kapcsolódik, s csupán a 6. és 7., valamint a 49. és 50. fejezetet vonja össze egy elmélkedésbe. A szövegek elején és végén rendszerint rövid imádságok állnak. Az elmélkedések első része összefoglalja a bibliai történetet, ezt követi a szentírási szöveghez szorosan kapcsolódó, idézetekkel alátámasztott magyarázat, teológiai reflexió. A meditációkon végigvonul a *Confessio peccatoris* több motívuma. Így például ismételten fölvetődik az eleve elrendelés, az isteni előrelátás és a földi élet zarándoklat jellegének gondolata. Jelentős helyet foglal el az Ó- és Újszövetség közti tipológiai egyezések, skolasztikus szimbólumok, üdvtörténeti előképek és párhuzamok keresése.

A bevezetésben Rákóczi elmondja az elmélkedések keletkezési körülményeit, megírásának belső indítékait. A két évvel ezelőtt írt adventi *soliloquiumait* ért cenzúra miatt és a nagybőjti elmélkedések befejezése után letette a tollat. Állítja, műveinek sorozata Isten szavából jött létre, ugyanakkor lehetséges, hogy az az ő emberi természete miatt kárt szenvedett. Most fél Istentől és az egyháztól, s kételyek gyötrik a már megírt és a még megírandó művei miatt. Panaszodik a tanácsadók, vezetők hiányára, s kéri Istent, távoztassa el tőle a tévedést és a hiúságot. Kéri értelmének és tollának vezetését Isten akarata által, s kijelenti, amit mond, egyedül Istennek mondja és ajánlja.

A Teremtés könyvéről szóló elmélkedések a szentírási szöveg nyomán két nagy részre tagolhatók. Az első részben (1–11. fejezet) Rákóczi az ún. őstörténetről, a másodikban (12–50. fejezet) a pátriárkák: Ábrahám, Izsák, Jákob és József történetéről elmélkedik. A teremtéstörténetben Isten kinyilvánította mindazt az igazságot, amellyel az embert vezetni akarta. A vizek felett lebegő isteni lélekben elrejtett értelem az emberi szív, a víz a bűnbánat és a fájdalom könnyeinek az előképe. A vizek közepén keletkezett szilárd boltozat Noét és fiait elővételezi. A vizek összegyűjtése Noé megmenekülésére, a zöldellő növények Ábrahámra és Izmaelre utalnak. Az éjszaka és a nappal elválasztása a zsinagógát és az egyházat, az élőlények teremtése a keresztséget jelképezi. Az isteni képmásra teremtett ember, Ádám az eljövendő új Ádámra, Krisztusra utal. A paradicsomkert a mennyei Jeruzsálemet,

a tudás fája Krisztus keresztyét, az asszony teremtése az új Ádám jegyesét, az egyházat elővételezi.

A bűnbeesés történetét Rákóczi példázatként értelmezi. Éva megkísértése az összes emberre vonatkozik. Az ördög által felkeltett vágy az egyház életében meglévő eretnekséget jelenti, s Évához hasonlóan az egyház sem indokol, hanem az igazságot közli. Ahogy Ádám és Éva egyek a testben, de a közös bűnben ketté lettek választva, úgy Krisztus és az egyház is egy a lélekben, jóllehet különböznek egymástól. A jó és a rossz tudás fája az evangéliumot, a gyümölcsöt megevő Éva az evangélium tanítását elferdítő eretnekeket példázza. A bűnös ember sajátosságai a hiány, a szív üressége és a félelem. Rákóczi nem vállalkozik annak értelmezésére, hogy Krisztus keresztye és a megdicsőülés miként kapcsolódik Ádám vétkéhez, s mindez hogyan függ össze a szabad akarat.

Káin és Ábel áldozata a szentmiseáldozat előképe. Káin a gögtől elvakulva kétségbe vonta Isten ítéletét, ahogy ezt az emberiség azóta is cselekszi. Káin ezért a rosszul cselekvő emberi karakter megtestesítője. A világ fiai zarándokok a földön, az isteni könyörület és jóság azonban mindenütt jelen van. Az eljövendő Messiás nemzedékrendjét az Ádám és Noé közti időszakban felsoroló fejezetből Rákóczi Henoch alakját emeli ki, akiben szerinte az isteni és az emberi természet együtt volt jelen. Henoch az első a közbenjárók közül, akik Isten és az ember között közvetítették az isteni igazság törvényét.

A vízözön történetéről szólva megállapítja: Noé lényegében újszövetségi alak, akiben az Istenfiúság előre megfogalmazódott. Míg körülötte az emberek sorra elbuktak, ő és nemzetsége mindig Istennel járt. A víz az az elem, amely megtisztít; Krisztus is vízben keresztkedett meg. Mindebben Isten világosságát, Izrael megváltásának ígértét kell felfedezni. A bárkaépítés és az állatok begyűjtése Krisztus pásztori tevékenységét elővételezi. A bárkából kiengedett galambban Rákóczi Keresztelő János előképét véli felfedezni, aki a bűnbánat gyümölcseivel mint olajággal az igazságot mutatta fel. A vízözön a világ megtisztulásának, újjászületésének az előképe a keresztség vize által. Noé első cselekedete a vízözön után az oltárépítés és az áldozatbemutatás volt, ami Krisztus pokol tornácára történt alászállásának a párhuzama. Noé megáldása Isten emberrel kötött első szövetségére, a megrészegült Noé meztelensége Krisztus kereszten való ruhátlanságára utal.

Noé három fiában Rákóczi az egyház háromféle tagjának előképét ismeri fel: az elvetendőket, a meghívottakat és a kiválasztottakat. A bábéli torony története kapcsán megállapítja: Isten az értelmetlen munka láttán haragudott meg az emberekre, akik nem az ő bölcsességének megismerésére vágytak. A torony sorsát és a toronyépítők szétszórását Jeruzsálem pusztulásával és a zsidó nép szétszórásával állítja párhuzamba.

Ábrahám története (12–25. fejezet) Rákóczi számára az emberi természet felmagasztalásának kezdetét jelzi. Ábrahám Krisztus előképe, Isten jövőbe mutató ígérete. Vándorlása a megigazulásra törekvő ember útját jelenti, s azt, hogy

az embernek a földön zarándokként kell elképzelnie magát. Az Ábrahámmal Egyiptomban történtek egyben a világi élet veszélyeire figyelmeztetnek. Míg Ábrahám Isten kiválasztotta, Lót a meghívottak életét példázza. Kettejük vitájában Ábrahám a békességet kívánta. Ezzel ő lett a hívők atyja, az igaz keresztény, Lóttól való elválása után pedig Isten szavára az örök zarándok. A királyok fölött győzelmet arató Ábrahámot Sálem királya, Melkizedek főpapként, kenyérrel és borral köszönti, ami Rákóczi felfogásában Krisztus áldozatát és az általa adott új törvényt elővételezi. A gyermektelen Ábrahám hite Mária hitét vetíti előre, Sára meddősége Mária szüzességét jelzi. Ábrahám kérdése az Úrhoz a kijelölt föld birtoklásáról Zakariás kételkedésének párhuzama, Ábrahám szövetségekötése Istennel a kettévágott állatok szertartásában újabb bizonyság a Teremtő ígéletéről.

Izmael születésében Hágártól az ószövetségi törvény fejeződik ki. Hágár a népet jelképezi, amely Istent elfeledve az aranyborjút kezdte imádni. A harmadik szövetségekötés jele, a körülmetélés Rákóczi szerint Krisztusra utal, s ezt a szövetségekötést párhuzamba állítja az örök igazság megtestesülésével Krisztusban. A körülmetélésnek az Újszövetségben a keresztség felel meg. Ábrahám nevetése Izsák születésének megígérésekor nem kételkedésből, hanem a szeretet gyönyörűségéből származott. Izsák, az ígélet gyermeke nem más, mint az oltáriszentségben jelenlévő igaz Izsák, Krisztus.

A mamrei jelenésben Ábrahámnak a Szentháromság misztériuma nyilatkoztatott ki. A hallgatózó Sára nevetése a kételkedésből fakadt, s e kételkedő passzivitás alapján Sára Mária jegyesével, Józseffel állítható párhuzamba. Ábrahám közbenjárása Szodoma lakóiért nem testvéreinek, Lótnak szólt, hanem az ott élő igazaknak. Lót alakja ellentmondásos: bár felismerte az angyalokat, s Szodoma lakói közül csak neki és családjának kegyelmezett Isten, valójában nem hitték el a közeli pusztulást. Lót a meghívottak közé tartozik, akik képtelenek a kiválasztottak magányos útjára. Lót apjuktól gyermeket kívánó lányainak történetét Rákóczi az eredeti bűn megnyilatkozásaként értelmezi.

Izsák születésében Isten végtelen jósága nyilvánul meg. Izsák Krisztus előképe, Isten ígéletének gyermeke, ugyanakkor az Emberfia, Krisztus emberi természetét hordozza. Az elküldött Hágárnak és Izmaelnek útravalóul adott kenyér Isten ígétjét, a tömlő víz az eljövendő Messiás országát példázza. De míg a víz, azaz a reménység elfogyott az úton, a kenyér, azaz Isten ígéje (a törvény) végig kitartott. Az Isten által mutatott forrás, melyből Izmael ivott, az örök élet vizét jelképezi.

Ábrahám áldozata Ádám és Éva megkísértetésének párhuzama, egyben az Újszövetség krisztusi áldozatának előképe. Rákóczi csodálja Ábrahám szent egyszerűségét, amellyel fel akarta áldozni Izsákot. Alakja a hitben élő, mindig Isten előtt járó ember példaképe. Izsák az emberi hitet és alkalmazkodást jelképezi, amit Krisztus végtelen szeretetben beteljesített. Benne Isten az örököszt nyilatkoztatta ki: az ideig való örököszt a zsidó népben és az örökkévaló örököszt Krisztus népében. Ő egyben Isten ígéletének az alapja.

Ábrahám szolgálja, akit a Szentírás másutt Eliezernek nevez, a törvényt testesíti meg, melynek takarója az elrejtett messiási igazságot jelzi. A tevékben, melyeket Eliezer (avagy a törvény) magával vitt, a törvény terhei kaptak kifejezést. Az Eliezert és tevéit megítató Rebekka az eljövendő Messiás reménységét testesíti meg. Izsák és Rebekka házasságában Isten ígéretei a törvény által teljesültek. Ábrahám házasságát Keturával Rákóczi a Hágárral való kapcsolat mintájára értelmezi, amely nem befolyásolta Ábrahámnak az Izsákra vonatkozó isteni ígéletbe vetett hitét.

Izsák és Jákob története (25–36. fejezet) kapcsán Rákóczi először arról elmélkedik, hogy Ézsau és Jákob már születésük előtt a zsidó nép két törzsét jelképezték: az egyik zavart okozott a kivonuláskor, a másik követte Mózeszt. Az elsőszülöttségét eladó Ézsau a zsinagógát, a nép hitetlen részét, Jákob Krisztus egyházát példázza. Az öregedő Izsáktól kicsalt áldás kapcsán Rákóczi azon töpreng, vajon helyes volt-e Jákobnak becsapnia Izsákot, vagy pedig az Ézsauinak szánt áldás csupán Izsák megkísértettségéből fakadt-e, s Jákob helyesen kívánta azt magának? Ézsaut Ádám elsőszülöttjével, Káinnal állítja párhuzamba hasonló természetük és életmódjuk miatt. Jákob megáldásában az ember szabad akaratának jó irányba való befolyásolását véli felfedezni Isten által, ami egyben az egyház titkos megáldását jelenti. Az áldás következtében támadt testvér-gyűlöletet a zsidók kereszténygyűlöletével állítja párhuzamba.

Ézsau és Jákob házasságai kapcsán Rákóczi a Szentírás igazságainak megközelíthetőségéről elmélkedik. Az eretnekek ott tévednek, amikor a szó szerinti értelmezést erőltetik. Alázattal kell közeledni a szent szövegekhez; ő maga a Szentírás rejtett igazságait szeretné megtalálni. Ézsau újabb házasságában Izmael lányával Rákóczi a bálványimádó zsidó nép Jákobbal ellentétbe állítható továbbszármazását látja. A Jákob álmában megjelent létra az angyalokkal nem más, mint a megtestesülés misztériumának bemutatása. Az álommal Isten meg kívánta erősíteni Jákobot. Jákobra is érvényes, hogy az igazság a Szentírás egyes alakjaiban van elrejtve, s a Szentlélek által jelenik meg. A pusztabeli kútnál várakozó három nyáját Rákóczi a Szentírás háromféle értelmezési lehetőségének, a szó szerinti, az erkölcsi és a lelki (vagy misztikus) írásmagyarázatnak felelteti meg, s arra figyelmeztet, hogy csak e három megközelítésmód egyesítésével van remény a megértésre.

A Jákob által Lábán szolgálatában eltöltött kétszer hét esztendő a zsidó nép egyiptomi szolgaságban eltöltött idejére utal. Ráchel és juhái az újszövetségi pásztorra, Jézusra és juhaira, az egyház tagjaira vonatkoznak. Hosszan elmélkedik Rákóczi Jákob családjának szimbolikus jelentéséről. Ráchel, a kezdetben meddő, de szeretett feleség az egyházat, illetve az Újszövetséget testesíti meg. Ráchel szolgálója, Bilha, aki még Ráchel előtt szült, illetve József születése Rácheltől a Krisztus előtt járó Keresztelő Jánosra utal. Lea az ószövetségi leszármazási rendet képviseli: tőle, illetve gyermekeitől származnak a szentek és Isten választottai, s Júda törzsből maga Krisztus. Jákob növekvő földi gazdagságának

újszövetségi párhuzama Keresztelő János tevékenysége. Az elválasztott juhok szaporodása az Újszövetség, a többi juh számbeli növekedése az Ószövetség embereinek sokasodását jelképezi.

Lábán fiainak ítélete Jákob felett az emberi ítéletet tükrözi, Jákob menekülése Isten gyermekeinek kiszabadulását mutatja be a szolgaság törvényéből. Jákob békés viszonya családjával az Ó- és Újszövetség egységét példázza. Lábán és Jákob szövetségkötése a két szövetség egymásba kapcsolódására, illetve a Jákobban egyesülő harcos és győzedelmes egyházra utal. Jákob éjszakai küzdelmét Rákóczi a zsinagóga és az egyház harcára vonatkoztatja. Erre utal szerinte az is, hogy Isten megáldja Jákobot és az Izrael nevet adja neki. Ezt a névváltoztatást Péter nevének Krisztus által történt adományozásához hasonlítja. Jákob és Ézsau találkozásakor Ézsau nem a zsinagóga vonásait hordozza, hanem az igazi testvéri szeretetet példázza. Jákob Ézsau előtti megalázkodása kapcsán Rákóczi hangsúlyozza, Jákobot az elsőszülöttségi jog megszerzésében a gőg vezette, ezért most vezekelnie kell.

Jákob és Lea lányának, Dinának a meggyalázása kapcsán azt vizsgálja, jogos volt-e Jákob fiainak bosszúállása, miután egyezség született köztük és a vidék fejedelmei között? Ráchel halála kapcsán kifejti: Rebekka és Lea halálával szemben, melyről nem tudunk semmit, erről azért szól a Szentírás, mert Ráchel egy ember, Benjamin születése közben halt meg, s így Krisztus emberi természetének az előképe. Ézsau leszármazottai között Rákóczi nem talál újszövetségi párhuzamot.

József és testvéreinek története (37–50. fejezet) az isteni előrelátás és bölcsesség újabb bizonyítéka. József külső megjelenése és sorsa egyaránt Krisztusra utal, míg testvéreiben a zsinagóga lelke mutatkozik meg. Isten irgalma az általa kiválasztott jót a rossz sors által is meg tudja őrizni. Isten József mellett volt Egyiptomban, és mindenben segítette őt. Aki tehát megmarad Isten mellett, azt Isten nem hagyja el. József két fiának, Manassze és Efraim nevéből Rákóczi az igaz keresztény emberi vonásait, az alázatosság és a szegénység erényét véli kihallani. A hét szűk esztendő alatt testvéreit segítő József a szemet szemért elvével szemben a szeretet újszövetségi törvényét juttatja kifejezésre. Ugyanez tükröződik Jákobnak Benjaminhoz fűződő szeretetében. A Benjamin iránti szeretet vitte csalásra Józsefet, amikor poharát Benjamin zsákjába tetette, s ezzel az új törvény alapján tette próbára testvéreit. József sorsát Rákóczi Isten előrelátásával igazolja, amely a bűnt is jóra fordítja. Ugyanezt az isteni előrelátást kéri a maga számára, hogy kijuthasson a bűnök útvesztőjéből.

Jákob József iránti szeretetét összeveti József testvérei iránt érzett szeretetével. Míg Jákob csupán József életben maradása miatt örül, József testvéri szeretete Krisztus szeretetét példázza az egyház tagjai iránt. Józsefet Jákob minden leszármazottja érdekében adták el, ezért ő testvérei megváltójának, Krisztus előképének tekinthető. Jákob családja lényegében tehát az egyházat testesíti meg Krisztussal, a tizenkét apostollal és a hetven tanítvánnyal együtt. Az utolsó

elmélkedésben Rákóczi nagy jelentőséget tulajdonít a Jákob áldásából kihangzó profetikus igazságnak. Ismét mentegeti magát tudatlansága miatt, s kiemeli, hogy művében mindenütt Isten igazságát próbálta megkeresni.

Meditációk a Kivonulás könyvéről

A Kivonulás könyvéről szóló elmélkedésekben Rákóczi gyakrabban él a bibliai fejezetek összevonásával. Míg az 1–6., 12–19., 24–25. és 29–34. fejezetekhez külön-külön elmélkedést kapcsol, a 7–9., 10–11., 20–23., 26–28. és 35–40. fejezeteket egy-egy elmélkedésbe vonja össze. Az összevonások itt is a bibliai fejezetek szoros tartalmi kapcsolatával magyarázhatók.

A zsidó nép Egyiptomból való szabadulása (1–15. fejezet) kapcsán Rákóczi először arról elmélkedik, hogy a zsidó nép Isten bölcsessége és előrelátása következtében sokasodott meg Egyiptomban. Elnyomatása az ördög fogságában élő, lelkiileg nem növekvő ember állapotát példázza. A szolgálai állapot és a nehéz munka a világi ember sajátja, s jelzi a különbséget Isten népe és a világ fiai között. A zsidó nép megszokta zarándok létét, Egyiptomot saját hazájának vélte, és nem hallotta meg Isten szavát. Isten előrelátása tükröződik abban is, hogy a bábák, akiknek meg kellett volna ölniük az újszülött zsidó fiúkat, nem teljesítették a fáraó parancsát. Az újszülött fiúk vízbedobásának elrendelésében ugyancsak Isten mutatta meg magát, aki az emberi balgaságot is a maga bölcsességének szolgálatába szokta állítani.

Mózes születésének történetét, a megszületett gyermek három hónapig való elrejtését Rákóczi a megaláztatás példázataként értelmezi. Mózes megmenekülése az Isten előrelátásából fakadó számtalan csoda kezdetét jelzi. Mózes Krisztus előképe, akire azért volt szükség, hogy általa Isten megtanítsa kijönni az embert a bűn szolgaságából. Rákóczi kevésnek tartja, ami Mózes Midián pusztájában eltöltött zarándok életéről a Szentírásban olvasható. Ez idő alatt a zsidó nép sóhaja eljutott Istenhez, Isten pedig könyörületes volt hozzá, s kinyilvánította jóságát és hűségét ígéreteihez. Rákóczi saját állapotát a zsidó nép korábban leírt helyzetéhez hasonlítja, s kéri Istent, hallja meg kiáltását, ismerje fel őt, és emlékezzen meg a neki tett ígéretéről.

Az égő csipkebokor és Mózes küldetésének történetét Rákóczi felfoghatatlan misztériumként értelmezi. Ez Mózes felmagasztalásának első lépcsője, amely alázatosságából fakadt, hiszen apósa juhait őrizte. Az alázatosság vezet a pusztába, ami a zsidó nép fogságból való megszabadításának kezdetét jelzi. Rákóczi nem a csipkebokor elégség nélküli égését kutatja, hanem azt, ez hogyan vezette őt Krisztushoz. Az égő csipkebokorban az emberi természettől eltérő isteni természet mutatkozott meg. Másfelől a csipkebokor az egyház közössége, melyet Isten lelke éltet. Amikor Mózes kíváncsian közeledett a csipkebokorhoz, Isten figyelmeztette a hely szentségére; ez az emberi természet megfontolatlan és hi-

tetlen állapotát példázza. Rákóczi párhuzamot von Isten nevének Mózes előtt történt kinyilvánítása (Én vagyok, aki vagyok), Krisztus kijelentése (Én vagyok az út, az igazság és az élet) és János evangéliumának bevezető sorai (Kezdetben volt az Ige, az Ige Istennél volt és Isten volt az Ige) között, mondván, a három tulajdonképpen ugyanazt jelenti.

A csodajelekkkel Isten megerősítette Mózeset küldetésében. Ezután nem kételkedett többé Isten hatalmában, de ismerte az emberi szív gyengeségeit, ezért segítséget kért. Abban, hogy Isten Áront, Mózes saját testvérét küldte segítőül, Rákóczi szerint a Krisztus műveiben jelenlévő kettős természet, az isteni és az emberi elővételeződik. A Mózes kezébe adott bot azt jelzi, hogy a két, eltérő természetet képviselő személy az elvégzendő feladat érdekében egyesül, s ezzel az eljövendő Istenemberre utal. Mózes zarándoksága Midián földjén Krisztus zarándoklatát, Mózes felesége, Cippora Krisztus más népeknek szóló meghívását jelenti.

Mózes és Áron fáraóval történt találkozása után a zsidó nép még nem ismerte fel Isten célját, s még rosszabb sorsra jutott a fáraó rendelete következtében. Mózes reménytelenné vált, és kételkedni kezdett Isten segítségével. Ebben az ember eredendő törekénysége mutatkozik meg Rákóczinak. Fölveti a gondolatot, hogy az ördög is hisz, de nem remél Istenben. Nagy a különbség a zsidók Messiás általi megváltásának remélése és a keresztények Krisztus érdemeiért való üdvösségének remélése között. A remény és a hit különbségének szemléltetésére Rákóczi Krisztus Tamáshoz intézett szavait idézi: Hittél, mert láttál. Boldogok, akik nem látnak, mégis hisznek.

Miután Isten új reményt keltett Mózesben, újra elmondta neki küldetését. Mózes kételkedni kezdett abban, hogy a fáraó meghallgatja. Amikor Isten szövetséget kötött Ábrahámval, saját nevét nem közölte vele, Mózesnek azonban megmondta. Az Adonai (Jahve) azt fejezi ki, hogy megjelent a mindenható Isten. Az ember gyakran ellenáll Isten szavának, nem tudja követni Isten abszolút akaratát. Ez történt Mózessel is, noha többet kapott Ábrahámval.

Az Istentől való küldetésében Mózes Krisztus isteni, Áron Krisztus emberi természetét hordozta. Mózes az Atyát, Áron a Fiút testesítette meg. Áron, azaz az emberi természet Mózesnek, azaz az isteni természetnek volt a prófétája. Rákóczi szívét félelemmel tölti el Isten kijelentése, hogy megkeményíti a fáraó szívét. A doktorokra hivatkozik, akik szerint nem lehet azt mondani, hogy Isten rosszat akar az embernek. Rákóczi valószínűnek tartja, Isten jogos büntetésként keményítette meg a fáraó szívét, nem pedig azért, hogy rosszat okozzon az embereknek. Egyiptom nem hitt Istenben, nem ismerte föl csodáit, s ez is oka lett vesztének. Ebből a szempontból a csapások Egyiptomra bocsátása igazságos volt. A fáraó a bűnös ember típusa, s mindnyájan ilyenek lettünk volna, ha Isten könyörülete meg nem szabadít a bűn jármából. Isten mindenképpen kedvező döntésre akarta hangolni a fáraót, de ezt még az elsőszülöttek megfenyegetésével sem tudta elérni.

A húsvéti bárányra és a húsvétra vonatkozó előírások Krisztus áldozatát, a szentmisét és az igazság beteljesülését képviselik. A törvénynek ez a kihirdetése új reményt adott a zsidó népnek. Az ajtó szemöldökfájának megkenése a bárány vérével az egyház szabadulását jelenti a bűntől Isten Fiának vére által. Az elsőszülöttek halálában, akiket a fáraó makacs ellenállása tett bűnössé, Isten igazságának hajthatatlansága nyilvánul meg. Halálukat Rákóczi párhuzamba állítja Krisztus halálával: míg az elsőszülöttek halála az egyiptomiak okulására, Krisztus halála minden ember elkárhozásának megakadályozására szolgált. A kivonulás éjszakája Krisztus feltámadása éjszakájának az előképe, amikor „kivezettünk a bűn és a törvény szolgaságából”.

Az elsőszülöttek Istennek szentelése kapcsán Rákóczi utal az elsőszülöttségről a Teremtés könyve kapcsán mondottakra. Az Úr előrelátását fedezi fel abban, hogy a népet a hosszabb úton vezette ki Egyiptomból. A nép megosztottsága a fáraó serege láttán a Rebekka méhében rugdalózó ikrekre, s rajtuk keresztül a nép két törzsére utal. A fáraó seregének pusztulása a megkeményedett emberi szív következményének, a bűnös ember esztelenségének a példázata. A zsidó nép átvonulása a Vörös-tengeren az egyházat vetíti előre, amely a keresztség által fiai újjászületését biztosítja.

A zsidó nép győzelmi éneke kapcsán Rákóczi először mentegeti magát: amit ír, önmagától, a könyvek segítsége és említése nélkül írja, s egyedül Istenhez intézi. Reméli, hogy bírāja, Isten Szentlelke megérti őt és elhamarkodott értelmének megnyilvánulásait, s kéri a helyes megértés adományát. A Vörös-tengeren történt átvonulás után a nép első állomáshelyén talált keserű vízben, melyből Mózes csodája nélkül nem tudtak volna inni, Rákóczi a bűnbánat könnyeinek keserűségét fedezi fel. A víz ihatóvá tétele Mózes botja által azt mutatja, hogy az Úr a csodatévő, a gyógyító. Az Elimben talált tizenkét forrás a tizenkét apostolt jelképezi. Ők az élet vize, azaz Krisztus tanítását terjesztették, aki a bűnbánat keserű vizét ihatóvá tette a keresztség jelében.

A pusztai vándorlás (16–18. fejezet) kapcsán Rákóczi először arról elmélkedik, hogy a zsidó nép Úrtól kapott tápláléka, a manna nem más, mint Krisztus elővételezése. De míg a manna az úton lévő népet táplálta, amely elpusztult, az élő kenyérrel, Krisztussal táplálkozók örökké élni fognak. Föleleveníti kedvelt gondolatát, az emberi élet zarándok jellegét, majd a Fiú szentségben való valóságos és láthatatlan jelenlétének misztériumát magyarázza. Az előbbi ellentétpárt folytatva szembeállítja egymással a mannát, amely a zsinagógát, és Krisztus testét, amely az egyházat jelképezi, majd Istent mint saját zarándokságának igaz mannáját dicsőíti.

A pusztában szomszédos és Isten ellen zúgolódó nép történetében a Hóreb hegyét azok szíve és erős hite példázatának látja, akik vértanúságot szenvedtek Krisztusért, és alázatosságból az örök életre vezető vizet kérték. Hóreb szikláját az üdvözítő Krisztus újabb előképének mondja, aki sziklának és az élő víz forrásának nevezte magát. Az amalekitákkal vívott harc során Mózes feltartott

kezében a kereszt jelét fedezi fel, s a zsidók ennek jegyében győztek az ellenségén. Mózes apósa, Jetró, Rákóczi szerint az emberi természetet jelenti. Tanácsa a nép csoportokra osztására és előjárók választására az egyházi hierarchia felállítását vetíti előre.

A Sinai-hegynél történt szövetségekötés (19–40. fejezet) elbeszélése kapcsán Rákóczi felidézi a három hónapig tartó pusztai vándorlást, melynek során a zsidó nép többször jelét adta megbízhatatlanságának. Isten azonban bízott a népben, és Mózes által közölte vele jótéteményeit. Párhuzamot von a zsidó nép és önmaga között: Isten őt is könnyörülettel vezette nem három hónapig, hanem sok éven át mindaddig, amíg be nem teltek saját megbízhatatlanságának művei. Ezekről korábbi írásaiban már beszámolt Istennek, aki előtt remeg a lelke, de felismeri Isten könnyörületét az elmúlt dolgokkal kapcsolatban. A 19. fejezetben Rákóczi összekapcsolódni látja a Teremtés könyve ősatyáinak tett isteni ígéreteket. Isten Mózesnek tett ígéretében Rákóczi az igazi Mózes, Jézus által kinyilvánított misztériumokat látja megígérni. A ruhák kimosására vonatkozó isteni előírást Keresztelő Szent Jánosra vonatkoztatja: ami a testnek a tiszta ruha, az a léleknek a bűnbánat. A tisztulásra szánt három nap Krisztus nyilvános működésének három évét jelzi, melynek végén, ahogy Isten a Sinai-hegyen, úgy Krisztus a Kálvária hegyén megmutatkozott. De míg Isten a Sinai-hegyen isteni méltóságában, Krisztus a Kálvária hegyén az Istenember alázatosságában jelent meg. A párhuzamot tovább folytatva, a Sinai-hegyet Isten megjelenésekor beborító füst Krisztus emberségére, a tűz pedig Jézus emberségbe elrejtőzött igazságszeretetére, s ezzel istenségére utal. Ahogy a Sinai-hegyen a füst miatt láthatatlan volt Isten istensége, ugyanígy láthatatlan volt a földi életben Krisztus istensége.

A tízparancsolatról és a szövetség könyvéről szólva Rákóczi áttekinti a törvény sorsát a teremtéstől kezdve. Kétféle törvényt különböztet meg: az erkölcsi törvényt, amely a természet törvényének és Isten igazságának az alapját a szeretetben nyilvánítja ki, és az istentisztelet törvényét, amely a megváltás reményét erősíti, és az Üdvözítőt jeleníti meg. A zsidó népnek kinyilatkoztatott törvények már az eredeti bűn előtt az emberben voltak, de az ember bűnbe esve nem tudta azokat betölteni. Ezért mondta Krisztus, hogy ő nem a törvény eltörlésére, hanem beteljesítésére jött. A fő törvény a szeretet, amit a Szentlélek megerősített, amikor tűz alakban szállt az apostolokra. A Szentlélek megtanít hinni a szeretet legfőbb törvényében, amit Jézus nyilvánított ki. Az ember üdvözüléséhez, Istennel való egyesüléséhez három dolog szükséges: 1. az igazság megtestesülése, 2. az emberi test feláldozása, 3. a feltámadás vagy megdicsőülés. Az elsőre az isteni igazság megtanításához, a másodikra az igazság kielégítéséhez, a harmadikra az igazság kinyilvánításához van szükség. Mózes áldozata a törvény kinyilatkoztatása után Krisztus újszövetségi áldozatát elővételezi.

A szentélyre vonatkozó előírások Isten dicsőségének látható módon való kinyilvánítását szolgálják. A kenyerek asztala az eljövendő egyházat, a tizenkét kenyér Izrael tizenkét törzsét jelképezi. A mécstartó a hét mécssel a Szentlélek

hét adományára utal. A sátor kapcsán Rákóczi megjegyzi, mennyire illett mindez a vándorló néphez, s hogy Isten az emberi érzékekre tekintettel rendelte el ezeket. Mózes és Áron Krisztus isteni és emberi természetét példázza. Áron és a papság intézménye egyúttal az új törvény papságát elővételezi. Áron liturgikus öltözéke és annak díszai az egyház misztikus testét jelentik. Az öltözközéshez tartozó tizenkét drágakő Izrael tizenkét törzsének nevével a tizenkét apostol. A szentélyre vonatkozó előírásokhoz hasonlóan maga az egész kivonulás is kettős értelmű: 1. kivonulás (megszabadulás) a bűn országából, 2. kivonulás a zarándokságból, amibe az ember földi léte kezdetén beleszületik. A kivonulásnak ez a második értelme egyben az egyház zarándoklatát példázza a teljes béke állandósulásáig, Isten dicsőségének beteljesüléséig.

Az Áronnak és fiainak fölszentelésére vonatkozó isteni előírást vizsgálva Rákóczi Krisztus és az egyház kapcsolatával foglalkozik. Áron és fiai felszentelése az áldozattal egyrészt arra utal, hogy amint Krisztus pap és áldozat egy személyben, úgy a szentmisében is minden pap felajánlja magát az egyházért. Másfelől ez a felszentelés párhuzama az ostya kettős jellegének, ami a kenyeret és a keresztre feszítettet egyszerre képviseli. Mindez mutatja az ó- és újszövetségi törvény különbségét: az áldozati állat a zsinagógát, a kenyér az új törvényt jelképezi.

Az illatáldozatról elmélkedve Rákóczi párhuzamot von a különféle áldozati asztalok és az egyház között: a kenyerek asztala szerinte a küzdő, a véres áldozat asztala a szenvedő, az illatáldozat asztala a győzedelmes egyháznak felel meg. A találkozás sátra elé állítandó bronz mosdómedence az új törvény időszakában a szentelt vizet tartalmazó edény párhuzama. A szentély elkészítését végző férfiakban Rákóczi annak a léleknek a típusát látja, amit Krisztus adott az egyháznak. A szombati nyugalomra vonatkozó előírás kapcsán megjegyzi, ez az Újszövetségben is jelen van, mivel Krisztus szombati napon a sírjában pihent. A szentélyre vonatkozó előírások végére érve sajnálattal állapítja meg, hogy vannak olyan területek, ahol eltévelyedés van, és Isten tiszteletét eltérő módon végzik. Magának bűnbocsánatot, a papoknak világosságot, a híveknek tanulékonytságot és jámborságot kér Istentől.

Az aranyborjú történetére térve a választott nép Istentől való elfordulásában az emberi természet természetből adott elhajlását fedezi fel. Az értetlen nép Árontól, azaz embertől kért Istent, s ezt Rákóczi Krisztus szenvedésének párhuzamaként értelmezi. Áron a történetben a hamis Krisztust testesíti meg, aki enged a népnek. Az igazi Messiás Mózes, akihez Isten szólt, és aki a Megváltóhoz hasonlóan a bűnös népért Istenhez könyörög. A továbbvonulásra adott isteni parancs nyomán a népnek a Hóreb hegyénél le kellett tennie díszait, ami lelki értelemben a Kálvária hegyét példázza. Isten elvonulása Mózes előtt a színváltás újszövetségi jelenetének párhuzama.

Az Istennel kötött szövetség megújításáról szólva az első kőtáblák összetörése Rákóczit Krisztusra emlékezteti, mivel ő is szétörte a törvényt, amely a bűnre ösztönzött. Mózes negyvennap tartózkodását a Sinai-hegyen Krisztus sírban

eltöltött negyven órájának felelteti meg. Az új törvénytáblák az Újszövetségben az ember szívét jelentik. Áron és a nép éppúgy félt a ragyogó arcú Mózesztől, mint az apostolok a megdicsőült Krisztustól. A negyvenes számra visszatérve megemlíti, a zsidó nép útja a Sinai-hegyig az Egyiptomból történt kivonulás után negyven napig tartott, s Krisztus is negyven napig böjtölt a pusztában. A régi törvény nem más, mint az új törvény előképe, s ebben az értelemben a kivonulás kezdete a húsvétnek, a törvény átadásának ünnepe a pünkösdek felel meg. A nép útja a Sinai-hegyig az advent, a várakozás ideje a törvényre, azaz a pünkösdre utal.

A szentély felállításának történetéről elmélkedve Rákóczi megismétli a már korábban említett tipologikus párhuzamokat a Kivonulás könyve és az Újszövetség között. Kéri Istent, hogy az ő élete is Isten akaratához alkalmazkodva menjen előre számkivetettsége napjaiban. Kéri, vezesse és tanítsa őt, amint azt a választott néppel tette. A kézirat végén olvasható megjegyzés szerint a Kivonulás könyvéről való elmélkedéseit 1721. szeptember 17-én fejezte be.

Meditációk a Leviták könyvéről

A Leviták könyvéről szóló elmélkedéseit Rákóczi a korábbi módszer szerint végzi. Három alkalommal él összevonással: a 8–10., a 18–19. és a 20–22. fejezetet egy-egy elmélkedésben tárgyalja. Az első szöveg bevezetőjében hálát ad Istennek, hogy segítségével meditációiban eljutott a Szentírás harmadik könyvéhez. Ez a könyv Isten tiszteletének, a leviták szolgálatának módját tartalmazza, s Rákóczi csodálattal adózik Isten maradandó művének a teremtett világban.

Az áldozatok leírása kapcsán először arról elmélkedik, hogy az első, ártatlan ember tisztelete Isten iránt valódi hódolat volt, ami a bűnbeesett ember bűnével megsemmisült. Ezt követően Isten áldozati állatot választott, közbenjárót (papot) rendelt, akinek érdeme által az áldozat illata megnyugtatja Őt, az ember pedig a felajánlás által Istenhez közeledik. Krisztus áldozata és feltámadása nyomán helyreállt Isten tisztelete lélekben és igazságban. Krisztus a paphoz hasonlóan közbenjáró, s egyben áldozat, akiben a régi természet, a bűnös test a szeretet tüze által megsemmisül. Az ember benne, vele és általa egyesül Istennel. Krisztus áldozatával Isten eltörölte a halált, a régi természetet új természetté, új teremtménnyé alakította át. Az istentiszteletben az egyház papi méltósága egyesül Krisztus papi méltóságával.

Felveti a kérdést: hogyan lehet a bűnös ember áldozata méltó Istenhez? Válasza: a keresztyén áldozat, az ostya felajánlása nem más, mint emlékezés Krisztusra; az ostya feláldozása magától Krisztustól származik, így az szent és sérthetetlen. Krisztusban minden sajátosság örök, ezért ő örök pap és örök áldozat egyben, s az örök papnak örök a felajánlása is. Ezt az örökkévalóságot példázza a mindig égő tűz az ószövetségi égőáldozat oltárán. Ez a tűz a szeretetet jelenti, melynek

tüzét Krisztus hozta a világba, aki az áldozat folyamatosságát is biztosította. Az áldozati állat vérét és oltárra öntését Rákóczi Krisztus vérenek kiontásával hozza összefüggésbe, amely által az ember tisztává lett. Az áldozati állatok közül a bika a zsinagógát, a juh az egyházat jelenti, míg a gerle vagy galamb mindkettőre utal.

Az ételáldozatnak szentelt második fejezetről elmélkedve Rákóczi már a fejezet első szavában, az *animában* (lélek) misztériumot vél felfedezni. A lisztből készült ételáldozat ugyanis szerinte az új törvény áldozatának az előképe, amit a lélek a hit által ajánl fel Istennek. A régi és az új törvény emberének áldozata közti különbséget fejtegetve szembeállítja egymással az ószövetségi manna és kenyeret Krisztussal. Krisztust mint a mennyből alászállott kenyeret értelmezi, aki a lélek örökkévalóságát hozta el az embernek. A liszthez kevert olajat és tömjént értelmezve az olaj Krisztus istenségét, a tömjén a szeretet felajánlását elővételezi.

A közösségi áldozatot leíró fejezet kapcsán először – a fejezet témájától függetlenül – a békéről elmélkedik. Békességesek azok, akik békét hoznak; mégis két dolog van, ami igazi békét eredményez az emberben. Az első az Isten dicsőségét szolgáló dolgok utáni vágy és azok véghezvitele. A második Isten akaratának elfogadása a saját akarattal szemben. A béke adományának szerzője Krisztus. A fejezet témájára térve Rákóczi először értetlenségét és tudatlanságát hangsúlyozza, mondván: vajon miért lehet bármely nemű állat a közösségi áldozat, hiszen a nőt Isten nem közvetlen módon teremtette. Felveti a gondolatot, Isten valószínűleg a nő és a férfi áldozatban való megbékéltetése miatt rendelkezett így. Ugyanígy bizonytalan a válaszban arra a kérdésre, Isten vajon miért a hájat és a veséket kívánta elégtetni a maga számára? Feltevése szerint ebben Isten jósága figyelhető meg az ember iránt, mivel az emberi tápláléknak alkalmatlan részt kérte magának. Az ember vértől való eltiltásában Istent Krisztus emberiségért hozott áldozatának előrelátása vezethette.

Az áldozatok következő típusa, az engesztelő áldozat a nem szándékosan elkövetett vétkek miatti engesztelésre szolgál. Az áldozati állat értéke arányban áll a vétket elkövető ember társadalmi rangjával, ami különösen a közösség szempontjából jó rendelkezése Istennek. Jogos, hogy a tudatlanság állapotában elkövetett bűnért is vezekelni kell, mivel a tudatlanság miatt már nagyon sok ember jutott a pokolba, így például az eretnekek. Rákóczi kéri Istent, legyen tekintettel tudatlanságára, amikor a Szentírás mélységeit próbálja megközelíteni. Kéri továbbá, kímélje meg azokat, akik az ő tudatlanságának okai voltak. Végül kéri, fogadja el Isten az ő szakadatlan szívbéli áldozatát, tisztítsa meg tudatlanságban elkövetett bűneitől, és adja meg neki, hogy az Ő törvényét kövesse és szeresse.

A különféle egyéb engesztelésekről és a jóvátételi áldozatról elmélkedve abból indul ki, hogy nagy szigorúság, de egyben jogos Isten részéről a testi ember és a törvény járma alatt szolgálók megítélése. Ezt bizonyítják a Szentírás példázatai, melyek szerint egyetlen ember eltökelt vétké miatt is milliók juthatnak halálra.

Isten igazságszolgáltatása nem nélkülözi a könyörületességet. Ezután Rákóczi Krisztus mondását idézi, amely szerint jobb, ha a test elvész, de a lélek nem öletik meg a bűn által, majd a régi és az új törvény emberének bűnhöz való viszonyát részletezi. Az ószövetségi nép legnagyobb, rejtetten továbbadott bűne a bálványimádás kísértése volt. A mai ember legnagyobb rejtett bűne abban foglalható össze, hogy szívében azt mondja: nincs Isten. Ez abból adódik, hogy az ember nem ismeri Istent, aki pedig a szentségek által világosan megnyilatkozik. Felveti a saját problémáját: ha elhallgatja gondolatait, Istennel kerül szembe, ha pedig leírja, cenzoraival és vádlóival kerülhet összeütközésbe. Az Újszövetségben és Jézus életében sok minden rejtve, misztériumok formájában van jelen, s a gondolkodó, elmélkedő ember kísérletet tehet ezek megközelítésére. Bízik a Szentlélekben, aki ugyanúgy nyilvánvalóvá teszi a tévedéseket és a vétkeket, mint ahogy a régi törvény előírásai is csak az új törvény által teljesedhettek be. Sajnálkozik a természeti ember állapotának nyomorúságán, majd megjegyzi: tudatlanságban élve a papok is tévedhetnek a szertartások végrehajtásában. Végül azt az áldozatot ajánlja fel Istennek, ami az egész világ bűneinek kiengesztelésére szolgál.

Az áldozatot bemutató papok jogairól és kötelességeiről elmélkedve az oltáron állandóan égő tűz értelmét Krisztus szavaival világítja meg, aki azt mondta: tüzet hozni jöttem a földre. Ez a tűz a szeretet tüze, melynek mindig égnie kell az emberi szív oltárán. Az ételáldozat kapcsán megismétli az alkotórészek korábbi értelmezését, majd összeveti egymással az ó- és az újszövetségi áldozatot, illetve a rájuk vonatkozó törvényt. Állást foglal az újszövetségi törvény és áldozat magasabbrendűsége mellett, s megállapítja, az ószövetségi törvényt az újszövetségi tette teljessé. Azonos a kettőben, hogy az áldozatot a bűnökért és a bűnösökért mutatják be.

A papok beiktatásának leírása kapcsán kijelenti, Áron és fiai, azaz a papok a nép közbenjárói Isten felé. Ők Krisztus karakterét hordozzák, aki a mi közbenjárónk. A beiktatás a papi hivatalba Isten bölcsességét mutatja, aki ezzel a papság szentségét nyilvánította ki. Isten rendeléseit soha nem szabad elferdíteni vagy megváltoztatni. Erre utal Áron fiai, Nadab és Abihu példája, akik szabálytalan áldozatot mutattak be, s elpusztultak. Ezt az eseményt Rákóczi az egyházban lévő eretnekekre vonatkoztatja.

A tiszta és tisztátalan állatok, illetve dolgok megkülönböztetéséről szólva először saját tudatlanságát említi. A tiszta és tisztátalan állatok megkülönböztetése számára misztérium, mivel Isten a teremtésben mindent tisztának alkotott. A bűnbeesés során az ember megromlott ugyan, de ezzel a többi teremtmény még nem vált tisztátalanná. Bár Noé a vízözön előtt a tiszta állatokra más utasítást kapott, mint a tisztátalanokra, a vízözön után Isten minden élőlényt megáldott. Rákóczi nem érti ezt a fejezetet, de dicséri Istent és kéri, az ő tudatlanságából is Istennek legyen dicsősége.

A szülő asszony tisztulásával kapcsolatos előírásra szerint az volt szükség, mert az asszony szülése révén a tisztátalanná vált emberi nem szaporodik. A tisztátalanságot az Ószövetségben az előírt áldozat, az Újszövetségben a keresztség szentsége oldja fel. Az asszony fiúgyermek születése utáni negyven napig tartó tisztátalan állapotának párhuzamai Mózes negyvenévi számkivetettsége Midián pusztájában, Jézus negyvennapos böjtje és a föltámadása utáni negyvennapos földi tartózkodás. A lánygyermek születése utáni hosszabb tisztulási idő egyik lehetséges magyarázata a menstruáció. Másrészt a bűnbeesés az asszony által történt, s a lánygyermek születésével a bűn megkettőződik a világban. Ezért a tisztulás ideje is kétszer olyan hosszú, mint fiúgyermek esetében.

A betegségből eredő tisztátalanságok típusaira vonatkozó előírások a testi leprát érintik. Az Újszövetség szerint azonban van lelki lepra is, ami a bűnnek felel meg. Krisztus rendelése szerint az embernek mentessé kell válnia a bűntől, és a saját tökéletességére kell törekednie. A lelki lepra fő jellegzetessége, hogy hatására az Istent szolgáló akarát csüggedtté válik. A leprától való megtisztulás a bűntől való megtisztulás előképe. Az újszövetségi ember a bűnbánat útján tisztul meg, és Isten kegyelme által válik egészségessé. Ehhez Jézus áldozatára és szenvedésére volt szükség.

A nemi tisztátalansággal kapcsolatos törvényeknél abból indul ki, hogy az első emberpár bűnbeesését követően a test megromlott. Az ember szaporodására vonatkozó áldását Isten nem vonta vissza, de az eredeti bűn által a megromlott test tisztátalanná vált. Nincs nagyobb tisztasága a testnek, mint a szüzesség, amely felülmúlja a természeti erőket, s a lelket győzedelmessé teszi a testen. A külső tisztaságot előíró ószövetségi törvény az Újszövetségben azokban válik teljessé, akik Istentől és a Szentlélekből születtek. Az engesztelés szertartásának leírásából a bűnért feláldozott és a ráolvasott bűnökkel a pusztába kitett bakot emeli ki. Ezt Jézussal állítja párhuzamba: ahogy a bakot Izrael bűneiért, úgy Jézust minden ember vétkéért áldozták fel.

A szentség törvénye kapcsán először az állatok levágásával és feláldozásával foglalkozik. A rendelkezésekben a krisztusi törvények előképét látja. A vér megevése tilalma Krisztus kiontott vérének, a megváltásnak az előképe. A házaseletre, az erkölcsre és az istentiszteletre vonatkozó előírások kapcsán visszautal a teremtestörténetre, és jogosnak ítéli Isten rendelkezéseit. Szoros kapcsolatot lát a tízparancsolat és az itt részletezett előírások között. Isten papokra vonatkozó előírását legtökéletesebben Krisztus teljesítette be. Amikor Krisztus kiválasztotta tanítványait, a régi törvény papokra vonatkozó előírásait nem testi, hanem lelki értelemben töltötte be. A papi karaktert a szentség határozza meg. Az ünnepek megszentelését idézve különbséget tesz a külső kultusz és az Istennel való belső egyesülés között.

A kiegészítő utasítások közül a hét mécses a Szentlélek hét ajándékának, az áldozati kenyerek az oltáriszentségnek az előképei. Az Isten nevét káromló, izraelita asszonytól és egyiptomi apától származó fiú megkövezésében Isten

szigorúságának jelét látja. A szemet szemért, fogat fogért törvényével szemben a szeretet igazának a magasabbrendűségét emeli ki. A szent évekre vonatkozó rendelkezésekben egyrészt Istennek a választott nép iránti könyörülete és szeretete nyilvánul meg, melynek tagjait Isten szabadnak és istenszeretőnek kívánta látni. Másrészt felfedezi bennük az első keresztyének szeretetét, akik minden javukat önként az apostolok lábához tették.

Rákóczi méltónak mondja, hogy Isten Mózes által törvényeket adott a népnek. Ezek a törvények a lelki nép boldog életét a testi nép által példázzák, azaz az ószövetségi törvények elővételezik az újszövetségi nép életét. A Sinai-hegyet a Kálvária-hegyhez hasonlítja, ahol a Fiú a Lélekben adta meg az új törvényeket. Kéri Istent, fordítsa lelkét a törvények felé, és tegye kíváncsiságra számára követésüket. Mindazt, amit ebben a könyvben Isten a testi népnek mintegy rejtve átadott, a Megváltó beteljesítette. Ő az örök igazság, aki minket is tanít. Áldja a Lélek törvényét, amely beteljesítette mindazt, amit az évszázadok áthagyományoztak. Kéri Istent, vezesse őt minden dolgaiban az Ő törvényei szerint.

Meditációk a Számok könyvéről

A Számok könyvéről szóló elmélkedésekben csupán egyetlen alkalommal található összevonás: a 28. és a 29. fejezetet Rákóczi egy elmélkedésben tárgyalja. Az első elmélkedés szerint ez a könyv kettős értelmet hordoz: betű szerinti értelemben Isten népe kormányzásának rendjét jelenti, lelki értelemben az egyház megszületésére utal. Ahogy Áron Krisztus papi karakterét példázza, Mózes Krisztus királyi karakterét elővételezi. A nép számbavétele katonai célra (1–4. fejezet) a harcoló egyházat reprezentálja, a törzsek fejei a tizenkét apostol előképei. A számbavételből kihagyott leviták, akik a tanúság sátra körül szolgálnak, közbenjárók Izrael fiai és Isten között. Az első elmélkedés végén Rákóczi kéri Istent, vegye be őt is a számba vettek közé.

A táborozás rendje is a harcoló egyházat jelképezi: ahogy a négy égtáj szerint felállított tábor közepén Isten sátrát helyezték el, ugyanúgy az egyház alapját Krisztus Lelke alkotja. Lévi fiainak Áron és fiai szolgálatára rendelésében Jézusnak a feltámadás és megdicsőülés után az apostolokhoz intézett szavai elővételeződnek: Minden hatalom megadatott nekem. Áron és fiai, valamint a leviták kiváltságos állapotában a papság szentsége körvonalazódik. Isten sátra (a szentély) a mennynek a képe. A szentély előtti függöny a bezárt mennyet jelképezi a törvény beteljesülése és a megváltás előtt, s ezzel közvetve a bűnös emberi természetre utal. A kitett kenyerek asztala takarójának bíborlila színében a dicsőség és Jézus szenvedése tükröződik. A kenyér az oltáriszentséget, az oltár mécsesei a Szentlélek hét adományát jelképezik. Az Isten sátrához tartozó tárgyak szállításában Rákóczi a megváltás misztériumát keresi: míg a sátor

tárgyait hordozó nemzetségek nem üdvözülhettek, Jézus példája és rendelése egymás terhének hordozására a megváltás feltétele.

A következő két elmélkedésben Rákóczi a tisztátalanokra, a jóvátételre, a féltékenységre és a nazireusokra vonatkozó különféle törvényekkel foglalkozik (5–6. fejezet). A tisztátalanok eltávolítására vonatkozó előírásban Isten látható hatalmát nyilvánította ki. A különféle tisztátalanságok a bűn következményei. Megfogalmazza az ellenvetést: vajon hogyan lehet a holttestet eltemetni anélkül, hogy megérintsék? A tisztátalanság kettős értelmű: 1. külső (például a ruhái), 2. belső, ami miatt a közösségből el kell távolítani a tisztátalan személyt. A féltékenységgel kapcsolatos törvényre azért volt szükség, mert a tábori élet körülményei között nehéz lehetett megőrizni a családi élet tisztaságát. A törvény Isten bölcsességét tükrözi azáltal, hogy maga a vád és a bűn is rejtve maradhat, de a vizsgálat és az eskü örök büntetés terhe mellett kötelezi az asszonyt. Ez a törvény a lélek tisztaságát hivatott szolgálni, miként az újszövetségi Isten országa, melyben Isten Fia láthatatlanul uralkodik, és lelki módon irányít. A magukat saját akaratukból Istennek szentelő nazireusok borról való lemondása Istennek tetsző dolog, mert bár a bor megörvendezteti az ember szívét, a szív testi öröme a lelki szív szomorúsága. A haj levágásának tilalma a néptől elkülönült, külön szabályok szerint élő remetékre, aszkétákra utal. A nazireusokban a zsidó nép szentsége, megszenteltsége és Isten fiainak szentsége mutatkozik meg, életük a bűnbánó életet reprezentálja. A fejezet végén olvasható áldásban a lelki Izrael elővételezi az eljövendő Messiás által világra hozott lelkületet.

A törzsek vezéreinek áldozati ajándéka és a leviták fölszentelése (7–8. fejezet) kapcsán Rákóczi először kifejezi értetlenségét, mivel a Kivonulás könyve 40. fejezetében már volt szó az oltár felállításáról és felszenteléséről. A magyarázatot abban látja, hogy ott Isten rendeléséről, itt pedig a gyakorlati megvalósításról van szó. A tizenkét törzs ajándékaiban nem lát misztériumot. Elpanaszolja saját értelme sötétségét és szárazságát, s kéri az isteni előrelátás által számára rendelt dolgok beteljesülését. A szövetség ládája Istenre, a kitett kenyerek asztala Jézusra, a hét mécses a Szentlélek hét ajándékára, s a három együtt a Szentháromságra utal. A leviták a felszentelés által lettek méltóvá az isteni szolgálatra. A papi tisztség lényegét az Újszövetségben Jézus fogalmazza meg: Aki felmagasztalja magát, megaláztatik, aki megalázza magát, felmagasztaltatik. Ugyanerre vonatkoztatja Rákóczi Jézus két másik kijelentését is: Az én országom nem ebből a világból való, illetve: Nem azért jöttem, hogy szolgáljanak nekem, hanem hogy én szolgáljak. Milyen nagy volt azoknak a keresztényeknek és zsidóknak a vaksága – folytatja –, akik gazdag, hatalmas, győzedelmes királynak képzeltek el a Messiást. Krisztus keresztje nekünk nem botrány és ostobaság, hanem mindenben példa. Ő is mindenben Isten szolgálatára kíván lenni, s kéri Istent, gyógyítsa meg törekenységét, hogy teljesen betölthesse Isten akarata.

Ezt követően Rákóczi Izrael fiainak húsvétjáról és útra keléséről elmélkedik (9–10. fejezet). A húsvét azt jelképezi, hogy a régi emberi természet átváltozik,

és új teremtménnyé alakul át. Ezért a húsvétot folyamatosan ünnepelni kell, mert a bárány a világ kezdete óta feláldoztatik. A húsvéthoz a bűnbánat, a megtisztulás eszköze kapcsolódik, ami által mindenki meg tud tisztulni. A Megváltó minden tekintetben beteljesítette a húsvét törvényét. A sátor fölött lebegő felhő, ami ha fölszállt, a nép továbbvonult, ma is ott lebeg az egyház fölött, legföljebb elmerül az emberi tudatlanság éjszakájában. Ez a felhő nem más, mint az Úr Lelke. Mózes két ezüst kürtjében Rákóczi az Úr beszédét fedezi fel, azaz a két kürt az Ó- és az Újszövetség, amivel Mózes, illetve Krisztus összehívja a népet. A kürtök azóta is szólnak a prédikációkban az ünnepnapokon és az áldozatok fölött, hogy legyen ez az Istenről való megemlékezés. Ahogy Áron és Mózes Krisztus isteni és emberi mivoltát jelképezi, a nép vándorútja a pusztában a harcoló egyház földi zarándoklatának kezdetét elővételezi.

A pusztai vándorlás (11–14. fejezet) kapcsán a nép elégedetlenségét, valamint Mirjam és Áron Mózes ellen fordulását Rákóczi az emberi gonoszság és romlottság példajaként értelmezi. Isten Mirjamot leprával sújtó ítéletével a gőgösöket elvetette, az alázatost és a szelídet felmagasztalta. Mózes Istenhez könyörgött Mirjam gyógyulásáért, amivel a legnagyobb alázatról tett tanúságot. „Ó királyok és hercegek, akiket Isten a népek vezetésére és uralkodására rendelt – kiált fel Rákóczi –, tanuljatok ebből a példázatból”, és Mózes példája legyen nektek kíváncsú. Saját magát mint nem valóban hűséges embert említi, s kéri Istent, növelje hitét és hűségét, hogy fokozódjon benne az iránta való szeretet.

A hírszerzők előre küldése Kánaánba Isten rendelkezése a hercegeknek és hadvezéreknek ad példát arra, hogyan cselekedjenek, mielőtt ellenséges földre lépnek. Az egyik hírszerzőt, Nun fiát, Mózes prófétai lélektől ihletve Józsuének nevezte el, a névben az Üdvözítő neve rejtőzik. A tizenkét küldött közül föltehetően csak kettő, Kaleb és Józsue maradt hűséges Mózeshez, a többiek a nép megrontóivá váltak, s nem akarták Kánaánba vezetni Izraelt. Ez Rákóczi szerint az emberi gyöngeséget érzékelteti, amit nem világít be a hit. Izrael fiainak lázadása annak az embernek az állapotát mutatja, aki elveszítette reményét Isten ígéreteiben. Áron és Mózes megalázta magát: arcra borultak, és nem szálltak szembe a néppel. Rákóczi jogosnak és könyörületesnek mondja Isten ítéletét, amely szerint a lázadók nem juthatnak el az ígért földjére. A lázadók lelkiállapotát részletezve megállapítja: gyakran esünk tévedésbe a világban zarándokolván, s nagyon kevés az olyan ember, aki nem veszíti el reményét, megérti az igazságot, és nem tántorodik el Isten akaratától. Az amalekitákkal és kánaániakkal Mózes tiltása ellenére szembeszálló nép veresége az Isten akaratától elforduló ember példája.

Az áldozat bemutatására vonatkozó rendelkezések (15–19. fejezet) arra az időszakra utalnak, amikor a zsidó nép eljutott az ígért földjére, mivel a vándorlás közben nem tudták volna teljesíteni az előírásokat. Az Istentől rendelt véres áldozat az Újszövetségben megszűnik, a bárány szerepét Jézus veszi át. A kenyér-áldozatot az Újszövetségben az ostya felajánlása helyettesíti. A nép előjáróinak

lábadása Mózes és Áron ellen a kötelesség megsértésének példázata. A történet párhuzamát Rákóczi az eretnokségekben látja, mivel mindkét esetben az Isten rendelkezésétől való elhajlásról van szó. Isten büntetése nyilvánvalóvá tette, hogy Isten földi és lelki hatalommal egyaránt rendelkezik. Az előjárók nyilvános és nyilvánvalóan Istentől származó büntetése tanulságos lehetett a nép számára, s ez Isten Mózesre és Áronra vonatkozó választását és előrelátását is megmutatta.

Isten véget akart vetni a további zúgolódás lehetőségének, ezért készítettett botokat mindegyik törzs nevével. Áron botjának kihajtása megerősítette főpapi hatalmát. A kivirágzott bot a főpap lelki hatalmát jelképezi, egyben Krisztust példázza. Az egyház az, amelyben ez a vessző megőrződött. Áron és fiainak feladata az Úr körüli, Lévi törzsének feladata a sátor körüli teendők ellátása. Isten hívása az egész népre vonatkozott, de Lévi törzsére nagyobb mértékben. A leviták, akik Isten örökösei, az egyházi tisztségviselők, míg a meghívott nép a világiak előképe. „Ő isteni szeretet – fohászkodik Rákóczi –, amiből minden szentség származik, te légy tehát az én egyedüli örökségem.” A vörös tehén engesztelő áldozata és a tisztítóvíz használata kapcsán a megtisztulás lehetőségéről elmélkedik. A régi ember megtisztulása a tehénáldozat, illetve a víz révén passzív módon ment végbe, s csak külső jellegű volt, ami a Krisztus vére által megváltott ember megtisztulásának ellentéte.

A Kádestől Moábig tartó vándorlás (20–25. fejezet) eseményei közül először Mirjam haláláról, Mózes és Áron kételkedéséről, valamint Áron haláláról elmélkedik. Mirjam természetes halállal halt meg, mivel élete megfelelt küldetésének. Mózes hitetlensége a vízhiány idején azt jelzi, hogy bár Mózes Isten leghűségesebb szolgája, mivel a bűnössé lett emberi természet helyreállítása előtt élt, nem volt – mint Jézus – anyja méhétől fogva megszentelt, s nem lehetett mindig hűséges. Áron emberi természetének is voltak hiányosságai. Mindketten a népben voltak megszenteltek, de bennük nem volt megszenteltség, ezért kételkedtek. Mózes Áronnal annak halála előtt fiára adatta főpapi ruháit, aki így Áron örököse lett.

Izrael katonai győzelmei kapcsán Rákóczi kifejti, a nép történetét nem közvetlenül használja fel elmélkedéseihez, ezért nem foglalkozik részletesen az idők, helyek és ezek kapcsolatainak nehéz értelmezésével, pontatlanságaival. A kánaániak elleni harcban Isten a népet azért segítette győzelemre, mert a zsidók feltétlenül hittek Isten erejében. Párhuzamot von a nép fizikai szükségletei és önmaga között: a néphez hasonlóan annyi éven át ő is a testi dolgokat helyezte előtérbe, míg a lelke undorodott Isten ígététől. Csak akkor fordult Istenhez, amikor bajai közepette megízlelte Isten kenyerét. A Mózes által póznára erősített rézkígyó Isten könyörületességének jele, a megváltás és a Fiú előképe.

Bálám (Bileám) történetét Rákóczi újabb példaként fogja föl. A Bálámtól a zsidók ellen segítséget kérő Balachot, Moáb királyát azokhoz a keresztényekhez hasonlítja, akik tévedésbe estek, mert nem hittek igazán Istenben, s babonás módon keresték őt. Bálám a kapzsiság kísértésébe esett, de számára megmentette Isten

angyalának büntetésétől. Bálámnak megadatott az igaz Isten megismerésének lehetősége, de ő elfordult tőle. Ezzel kapcsolatban megjegyzi, ma is sokan vannak, akik elfordulnak Istentől, és a szeretet leple alatt rosszat tesznek. Balach áldozatok révén Bálámtól megtudta Isten rendelését a zsidókról, de mindig új oltárt építtetett, mivel ettől várta a zsidók megátkozásának engedélyezését. Rákóczi ezt babonás cselekedetként értékeli. „Ó, hányan vannak a világban – kérdezi –, akik Bálámot követik, a te szavadat prédikálják, hirdetik, kegyelmedet osztják, s mégis a világ meghívottai, és a saját akarataikat, vágyukat követik. Ezek azok a ragadozó farkasok (hamis próféták), akiket Fiad eljövendőnek mondott, és akiknek Bálám a példája.” Isten irgalmassága nyilvánult meg abban, hogy Bálám nem mondhatott mást, mint amit Isten megengedett neki, s újra és újra Isten nagy tetteit kellett elmondania. Kéri Istent, hogy amit Bálámnak lelke sötétségében kellett kimondania, ő világosságban mondhasza ki Isten egyszülött Fiában, Krisztusban. A Bálnak szolgáló Izrael súlyos büntetését jogosnak véli, jóllehet saját tudatlansága miatt nem érti, ezért „csendben hódol Isten ítéletének”.

Isten új rendelkezései (26–30. fejezet) közül az első a nép ismételt számbavétele. Erre a vándorlás során elkövetett bűnök miatt volt szükség. Ez a számbavétel egyben azoknak az előképe, akik a zsinagóga vándorlása után a megtestesülésig az igaz hit által beléptek az egyházba, és a lélek törvénye szerint Isten ígéreteinek beteljesítői. A fiú utódok nélküli nemzetségekben a lányok örökössé tétele igazságos volt, amivel Isten minden népnek példát adott. Az uralkodói tisztség betöltéséről elmélkedve kifejti: jogos a vér szerinti öröklődés, de a vezetésben az alkalmasság is fontos. Ezenkívül Isten hatalma és lelki tanácsadása is lényeges a földi vezetők megválasztásánál. Mózes nem arra kérte Istent, hogy az ő fiai legyenek örökösei a hatalomban, hanem hogy aki Isten népét vezeti, alkalmas legyen a feladatra. Rákóczi mindezt önmagára vonatkoztatja, és csak azt kéri Istentől, az Ő akarata teljességgel be rajta.

Az áldozatok és az ünnepek rendjének ismételt elmondására szerinte azért volt szükség, mert már meghaltak azok, akik a Sinai-hegynél hallották Isten törvényének kinyilatkoztatását. Az áldozati állatok az emberi természetet és a bűnös testet példázzák, az áldozatokat minden ember bűnéért ajánlják fel Istennek. A húsvétkor feláldozott hét bárány a Szentlélek hét adományát jelképezi. Szoros kapcsolat van az áldozatbemutatás és a fogadalmak között. A nők fogadalmának függővé tételére az apa és a férj akaratától az elszett fogadalmak elkerülése és a családi békesség miatt volt szükség.

A Midián elleni háború, a zsákmány és az osztozkodás (31–32. fejezet) kapcsán Rákóczi először a harcosok tizenkétezres számáról elmélkedik, ami a tizenkét apostolt idézi fel neki. A harc eredményeként megkezdődött az Izraelnek megígért föld elfoglalása. Mózes rendelkezéseit a zsákmány elosztásáról példaként állítja a fejedelmek elé, akik gyakran büntető hadjáratot vezetnek. Isten gondoskodása rejlik abban, hogy a harc során az izraeliták közül nem halt meg senki, mint ahogy az apostolok közül sem vészett el egy sem, akik az egész világgal vették

fel a küzdelmet. A kánaáni népek közül hat a hat főbünt példázza, a hetedik nép, a midiániták a hetedik főbünt, a gőgöt jelenti. Az izraeliták tehát végső soron a gőg ellen harcoltak. A Jordánon innen letelepedni vágyó törzsek és nemzetségek szimbolikus értelmet hordoznak. Ruben és leszármazottai az Úr választottait, Gád és leszármazottai Izrael Júda királyságának szétosztása előtt élő lakosait, Manassze és fiai a körülmetélés fiait szimbolizálják. A három törzs együtt a törvény fiait jelenti. Közülük kerültek ki Isten egyházának első követői, akik Isten Fiának tanítványai voltak. A nép átlépése a Jordánon a Krisztus vérében való megkeresztelkedés előképe. A Jordánon innen letelepedettek már Krisztus szenvedése előtt megismerték a Messiást, a Jordánon túl letelepedettek viszont csak a szenvedéstörténet és a megváltás után szereztek róla tudomást. Mózes a régi törvényt képviseli, de benne előzetesen Jézus megdicsőült alakja is megmutatkozik.

A pusztai vándorlás negyvenévi idejéről Rákóczi megjegyzi: nem érti, miért járták ennyi ideig ezt a területet; lehetséges, hogy többször is körbejárták. Utal a negyvenes szám misztikus értelmére és arra, amit erről korábban elmondott. A Jordánon túlra már József vezette a népet. Rákóczi kéri Istent, hadd jusson el ő is a „Jordánon túlra”, hogy birtokolhassa a szeretet földjét. Az ígért földje határainak leírásában Isten ígéretének beteljesülése, a terület felosztására vonatkozó rendelkezésekben Isten előrelátása nyilvánul meg. Ugyanezt tükrözi, hogy a Lévi fiainak adott negyvennyolc város közül hatot menedékké kellett nyilvánítani az akaratlanul embert ölők és a vérbosszú elől menekülők számára. Az emberölés az emberiség egyik legfőbb vétke. Az első ember bűne által megölte a saját és minden ember lelkét, ezért Isten a világ teremtése óta az öröktől fogva megölt bárányban elrendelte a menedék városát.

Az utolsó fejezetről elmélkedve Celofhád lányainak örökségében Rákóczi ismét misztériumot lát: az örökségnek meg kell maradnia az utódok számára, amíg Isten fia be nem teljesíti a törvényt. Kijelenti, elmélkedéseit a Számok könyvének fejezeteiről szíve egyszerűségében készítette. Hálát ad Istennek, hogy eljutott az utolsó fejezethez. Visszatér az első fejezet kapcsán a harcoló egyházzal kapcsolatba. A harcoló egyház feje lelki tekintetben a római pápa. Világi értelemben Isten igazságosságának kardját a királyok és hercegek hordozzák, akik a pápával a lélek által egyesülnek. Megismétli: elmélkedéseivel nem másokat akar tanítani, hanem saját hite táplálásaért, a belső igazság szívében történő megerősítéséért írja sorait. Ami írásából jó, szolgáljon egyedül Isten tiszteletére és dicsőségére.

Meditációk a Második törvénykönyvről

A Második törvénykönyvet Rákóczi tartalmi szempontból két nagy részre osztja: az első a már ismert törvényeket ismétli meg, a második Mózes halálát beszéli el. Mindössze kétszer él összevonással: a 15–16. és a 31–34. fejezetet egy-egy elmélkedésben értelmezi.

A Mózes első beszédéhez (1–4. fejezet) fűzött első elmélkedésben először megköszöni Isten adományait, s hogy az isteni jóság új vendégségre hívta meg őt, ahol a régi táplálék (az előző könyvek) lényegét és igazságait elkülönített formában veheti magához. Az ismétlés okát kutatva a törvény kettős értelmére figyelmeztet: 1. benne Isten ígét magától Istentől mondott formában jegyezték le, 2. a törvényhozó a törvényt a népre hagyta, amely azonban a pusztában nem hallotta meg azt. Ez a kettősség ahhoz hasonlítható, hogy a születő egyházban is voltak, akik látták a Szentlelket és tanúi voltak Krisztus tetteinek, és voltak olyanok, akiket a láthatatlan Lélek tanított az evangéliumok szövege által. A második, Mózes haláláról szóló rész szerzője után kutatva Rákóczi elveti Ezdrás személyét, s állást foglal József vagy Eliezer szerzősége mellett.

A törzsek vezetőinek kiválasztására vonatkozó előírás kapcsán visszautal a hetven vén kiválasztására a Számok könyvének 11. fejezetében, ahol a bölcsesség és a tudás volt a válogatás szempontja. Ezt „tanuljatok, ó fejedelmek” („Discite, o principes”) felkiáltással a világi uralkodók figyelmébe ajánlja. A vezetők kiválasztásánál fontosnak tartja még a nép részéről megnyilvánuló szeretetet (*complacentia*). A vezetők legfontosabb tulajdonságának az igazságosságot tartja, s kijelenti, hogy a választott nép egyik fő vonása a gőg és a keményszívűség volt. Megismétli: elmélkedéseinek célja nem a tanítás, hanem a lelke táplálása, a vigasz keresése a Szentírásban. Erősen hiszi, hogy mindaz, amit leír, megfelel az egyház tanításának és lelkületének.

Isten csodálatos módon vezette a választott népet, és Mózes révén közölte vele parancsait. Ábrahámnak és Izsáknak tett ígéreteit Isten most beteljesíti. Mózes erényei miatt minden fejedelemnek és hadvezérnek példaképe. Isten világossága nélkül az ember semmit sem képes belátni, és nem tud helyesen cselekedni. Az Ő kezében vannak a föld határai, és ő rendelkezik mindazokról, akiket teremtett. Básán meghódítása kapcsán felveti a kérdést, vajon miért rendelte el Isten a férfiakon kívül a nők és a gyermekek elpusztítását is? Valószínűleg korábbi bűneik miatt, válaszolja. Párhuzamot von Mózesnek a Jordánon túlra való átkelésre vonatkozó kérése és Krisztus kérése (Atyám, ha lehetséges, kerüljön el ez a kehely) között. Krisztus ezzel a kéréssel csak azt akarta megmutatni, hogy az emberi gyengeség mit szokott sugalmazni, Mózes pedig éppen ezt cselekedte. Krisztusnak ez a példája arra tanít, hogy az embernek Isten akaratahoz kell igazítania akarátát. Mózes kérése önmagában nem volt rossz, de nem volt összhangban Isten rendelkezésével.

A 4. fejezetről megjegyzi, hogy az itt leírtak nagy részéről már korábban volt szó. Mózes parancsait összehasonlítja Krisztus evangéliumi törvényeivel, amelyek ugyancsak az élet és a megígért dolgok birtokbavételéhez szükségesek. Megkülönbözteti az első törvényt, amit a Szentlélek a hívők szívébe írt, és a másodikat, amely a leírt, kinyilatkoztatott törvény, mint például a Második törvénykönyv és az Újszövetség. Mindazok, akik Istenhez tartoznak, a Szentlélek révén egy közösségben élnek. Az Isten-képmás készítésének tilalma kapcsán

vissza a Levitikus könyvének 26. fejezetére, s megállapítja, mennyire aktuális volt ez, mivel a választott nép sokszor nem ismerte föl Isten irgalmát, igazságosságát és előrelátását. Ez a jelenség más népek történetéből sem hiányzik; Rákóczi itt az eretnokségekre utal. Kijelenti, hogy elmékedése Mózes öt könyvéről az egyház történetének jobb megértését szolgálják. Isten ember iránti irgalma abban foglalható össze, hogy az ember üdvösségeért leszállt a mennyből, itt élt és meghalt értünk. A Mózes által a vándorlás során kijelölt menedék városokat a tabernákulum előképeként értelmezi.

Mózes második beszéde (5–11. fejezet) tömören összefoglalja és megismétli Isten parancsait. Mózes a nép közbenjárója volt Isten felé, aki meghallgatta őt és leírta a törvényt, de a megértés lelkét már nem tudta átadni. Ezért volt szükség Krisztus eljövetelére, aki beteljesítette a megkezdett dolgokat az ember üdvössége érdekében. Isten irgalma révén nagy különbség van a törvények és az ajándékok között: az első a szolgákért, a második a méltó fiakért van. Rákóczi kéri Istent, ha méltónak tartja rá, őt az utóbbiak közé számlálja. Érthető a felhívás a törvények megtartására, mivel a törvények közül került ki az is, amit Krisztus a legfontosabbnak tartott: Isten szeretete. Mózes korában nem értették, milyen a szeretet, ami úgy nyilvánul meg, hogy törvényeket ad, és megköveteli azok pontos betartását. Erre csak a tisztaszívűek képesek, akik látják Istent, mindenben Őt keresik, és képesek őt mindenben felfedezni. Rákóczi összeveti egymással az ószövetségi törvény és az Újszövetség szeretetét, s megállapítja: Krisztus igazságai azok, amelyek a szeretetet igazán szét tudják árasztani a szívekben. A zsidó nép által az ígért földjére való bevonulás előtt megsemmisítendő hét nép a hét főbűnt jelképezi. Ebben az értelemben az elfoglalandó föld ura nem volt más, mint a sátán. Ezzel magyarázható a rendelkezés, hogy ezekkel a népekkel nem szabad szövetséget és házasságot kötni. A zsidóknak is voltak bűneik, de ők kiválasztottak voltak. Krisztus követőinek sem szabad félniük a bűnök miatt, hanem emlékezniük kell arra, mit tett Krisztus a kereszten. Ismételten kéri Istent, őrizze meg őt, hogy szívében egyházi átokra méltó dolgot ne lehessen felfedezni.

A próbatételek a pusztában és a kísértések az ígért földjén arra utalnak, mit kell tenni, hogy Isten lelki népe megszaaporodjon, és bejusson az ígért (azaz az egyház) földjére. Az egyik legfontosabb dolog az emlékezés a hosszú zarándoklatra, Isten jótevékenységeire és irgalmára. A másik feltétel a törvények mindenkor pontos megtartása. A 9. fejezet az alázat szerepére utal; a nép ugyanis nem erényei révén jut be az ígért földjére, hanem mert Isten megígérte neki, és irgalmas volt iránta. Isten alkotásaiban az ember gyengesége és tökéletlensége tükröződik, mert az Isten által teremtetett lény megromlott. Mindez fokozott alázatra int, mert Isten az embert bűnös volta ellenére felkarolta, üdvözíteni próbálta, és nem vetette el magától. A 10. fejezet részben más sorrendben megismétli Izrael fiainak zarándoklatát. Az Isten tiszteletére és szeretetére vonatkozó nyomatékos intés azt a jövőbeli reményt takarja, hogy Isten egyháza a Megváltó

szenvedése révén az egész emberi nemnek elhozza az üdvösséget. A törekvés a szív tisztaságára képessé teszi az embert Krisztus ígéreteinek befogadására. A törvény megőrzése és állandó felelevenítése az emlékezést szolgálja az Isten szavára. Az emlékezés az egyiptomi fogságra Isten Fia szeretete által arra tanít, hogy az élők földje kiterjed a mennyei hazáig.

A Második törvénykönyv törvényei (12–26. fejezet) kapcsán Rákóczi először elmondja: nem csodálkozik azon, hogy Isten oly sokszor óvja a bálványimádástól a népet. Ha ugyanis az ember megromlott emberek között él, sok alkalom nyílik a kapcsolatra a rossz környezettel. Így van ez a keresztény emberrel is. A hamis próféták szerepe az, hogy velük Isten próbára tegye az embert, vajon teljes szívvel hozzá tartozik-e. Isten jósága azonban segít felismerni a hamis prófétákat, akik más istenek imáadására csábítanak. A tiszta és tisztátalan állatok szétválasztásáról elmélkedve megismétli az erről korábban mondottakat, és tudatlanságát hangsúlyozza. A „gödölyét ne főzd meg anyja tejében” mondást Isten misztériumai közé utalja, s a megoldást a héber eredetű „agnus” (bárány, gödölye) szóban véli felfedezni. Megvallja Istennek langyosságát és unalmát a Második törvénykönyvről való elmélkedései közben, s kéri Őt, segítsen neki, hogy ez ne így legyen. Az évi tized kapcsán azon töpreng, nem biztos abban, hogy ő ezt élete minden szakaszában megadta Istennek, de kéri, ne ítélje meg őt ezért.

A szombatév törvényére az emberi gonoszság megfékezése érdekében volt szükség. Rákóczi állást foglal a világi hiúságok ellen, mert a világba meztelenül lépünk be, és ugyanúgy távozzunk onnan. A 17. fejezetről elmélkedve először ismét langyosságára, érzéketlenségére panaszskodik. A leviták bíráskodása kapcsán a bűnbánat szentségéről elmélkedik. Jézus az oldás és kötés hatalmát adta a papoknak. Rákóczi magának az istenfélelem állapotát kéri, mondván: „Uram, jó, hogy megaláztál engem, hogy megtanuljam a kegyelmed által való megigazulást.” A papokra vonatkozó törvényben a lelki és a világi hatalom kettőssége tükröződik, a kettő között kívánatos a harmónia. A kijelentést, hogy a levitáknak nincs öröksége Izraelben, mert az ő örökségük Isten, Krisztus is megerősítette, és törvényül adta tanítványainak. A próféták megígérésében Izraelnek Isten ember iránti irgalma tükröződik. Megkülönbözteti egymástól a hamis prófétákat és az eretnekeket. Ez utóbbiak azok, akik a küldetés elrendelése nélkül hirdetik az evangéliumot. Isten irgalma nyilvánul meg a saját akaratan kívül embert ölő ártatlanságáról szóló törvényben. Ezt a rendelkezést kapcsolatba hozza azzal a krisztusi felszólítással, hogy a rosszakaróért imádkozni kell. A megtorlás szeméért elve véleménye szerint nem mond ellen Krisztus törvényének. Saját zarándokútja végén Isten igazságosságát és irgalmát kéri magának.

A hadakozás során a papok feladata a győzelem és a helytállás lelkületének felkeltése, míg a hadvezérek a halálos veszélyt jelképezik; nekik elsősorban okosnak kell lenniük. Két zászló van, amely mögé minden ember felsorakozik: az egyikre a kereszt jele van festve, a másikra a katonai táboroké. Rákóczi egyedül

a kereszt jelével ékesített zászlót látja ragyogónak, Isten Fiához tartozónak. A 21. fejezetről szólva először ismét tudatlanságára panaszodik, mert elakadt az elmélkedésben, és nincs ereje az előrehaladáshoz. Az ismeretlen gyilkos kapcsán az áldozatban Krisztust ismeri fel. A legközelebb fekvő város véneinek szavait a Krisztust keresztre feszítők szavaival (vére rajtunk és fiainkon), kézmosásukat Pilátus kézmosásával állítja párhuzamba. Az elsőszülöttségi jogról elmélkedve misztériumként értelmezi, hogy Isten egyszülöttje Szűz Mária elsőszülöttje. A házasságra vonatkozó törvények meghatározó tényezője az ember ember iránti szeretete. Az egyéb törvények közül többet nem tud értelmezni, így például az út közben talált madárfészekre, az egyfajta szőlő ültetésére és a ruha szövésére vonatkozó előírásokat. Ezeket közmondásszerűnek tartja, amelyekben nem szabad misztériumot keresni. A menyasszony védelmére és a házasságkötésre vonatkozó törvényekben az isteni igazságosság megnyilatkozását látja. A 22. fejezetről szóló elmélkedés végén így fohászkodik: „Világosíts meg engem Uram, annyi sok betegség és rossz természetem közepette, és tedd, hogy mindenben téged szeresselek.”

Az istentiszteletből kizárt nemzőképtelen férfi kapcsán a természeti és a lelki törvény kettősségéről elmélkedik. A más népek befogadására vonatkozó törvényről szólva saját példáját említi: a keresztény fejedelmeknél nem lelt biztos menedéket, a törököknél viszont megkapta ezt. Az emberek gyakran nem tudják, mit cselekszenek: akik ezzel rosszat akartak tenni, lelki értelemben jót cselekedtek vele, mert így közelebb került Istenhez, ami örömmel tölti el. A válásról elmélkedve különbséget lát a mózesi törvény és Pál apostol tanácsa között. Ez utóbbi ugyanis a törvények megtartása, beteljesítése irányában hat, a mózesi előírások viszont ellentétesek azokkal. A mózesi törvény a megromlott, bűnös ember házassági kapcsolatára vonatkozik, amit az új Ádámnak át kell alakítania. A botbüntetés kapcsán kifejti, ebben a törvényben is az isteni előrelátás jelenik meg, amely mindig ügyel arra, hogy az ember méltósága, Isten képére alkotottsága ne szenvedjen csorbát. A „nyomtató ökörnek ne kösd be a száját” mondásnál Pál apostol ehhez fűzött kommentárjára, a sógorházasság kapcsán Júda és Támár történetére utal. Bár az utóbbi törvény testi dolgokra vonatkozik, lelki értelemben is felfogható. Az ebben megnyilvánuló testvéri szeretet a keresztény tökéletesség egyik alkotórésze. Az első termés felajánlása Istennek az embert lelki értelemben az isteni örökségre figyelmezteti.

A befejező beszédekről szólva (27–30. fejezet) Rákóczi kijelenti: a Szentírásban lévő törvény Isten emberszeretetét fejezi ki, kőre való feljegyzése a törvény láthatóvá tételét szolgálta. A Jordánon való átkelés után mondandó áldások és átkok ugyanazt az igazságot fejezik ki. A földi életre vonatkozó áldások a dicsőséget, a túlvilági örömet ígérik, az átkok az isteni igazságosságot jelzik. Mózes utolsó beszédéből kiindulva visszaül az öt könyv misztériumaira. Megállapítja, a Szentírás szövegeit annak idején szó szerint értették, de lehet ezeket lelki szempontból is értelmezni. A választott nép szétszórátása kapcsán kijelenti,

a keresztény népek hitehagyása nem csekélyebb, mint a zsidó népé. Isten Fia azért szenvedett, hogy betöltse az igazságokat, amelyek Mózes öt könyvében elővételeződnek.

Mózes halálának elbeszéléséhez (31–34. fejezet) fordulva Józsuében Isten Lelkének elővételeződését fedezi fel. Ahogy Krisztus halála után a Szentlélek megerősítette a földi egyház tagjait, ugyanígy Mózes halála után Józsué is megerősítette a népet. Ismét kijelenti, hogy írását aláveti az egyház tanításának. Kéri Istent, kímélje meg őt saját tudatlanságától és közönyösségétől. „Tied akarok lenni, nem a magamé”, mondja, és kéri, hogy vágyainak megfelelően az örökkévalóságban dicsérhesse őt.

Az 1723. év meditációi

Az 1723. év meditációi című elmélkedéssorozat két részből áll. Az első rész huszonhat, a második rész külön címmel elválasztva, újra kezdődő sorszámozással tizenhárom szöveget tartalmaz. Az első rész öt nagyobb tematikus egységre tagolódik. A bevezető egységben (1–6.) Rákóczi a lelki élet szükségességével, az ember feladatával, az elmélkedés céljával, test és lélek kapcsolatával, a magánnyal és felesége halálával foglalkozik. A második egységben (7–11.) Isten rendeléséről és az ember szabad akaratáról, a harmadikban (12–17.) az új teremtésről, a negyedikben (18–24.) az isteni előrelátásról elmélkedik. Az első részt lezáró, ötödik egység (25–26.) tartalmilag az új teremtésről szóló szövegekhez kapcsolódik. A második rész (1–13.) központi témája a régi ember, s mintegy az új teremtést tárgyaló korábbi egység párdarabjának tekinthető. A tematikus egységek laza gondolati kapcsolatban állnak, egy egységen belül a szövegek szorosabban épülnek egymásra. A szövegek felépítése az egész sorozatban azonos: a témát megjelölő cím után rendszerint bevezető fohász, dicsőítés, ritkábban a korábban mondottak összefoglalása olvasható. Ezt követi a téma részletes kifejtése bibliai idézetekre támaszkodva, majd többnyire személyes hangú, Rákóczi saját helyzetére utaló, az elmondottak tanulságait összegző könyörgés, vallomás vagy buzdítás zárja az elmélkedést.

Az első rész bevezető meditációja kozmikus képben a teremtet világ rendjét párhuzamba állítja a lelki élet törvényszerűen változó évszakaival, Istentől való szabályozásával. Az ember feladata Isten rendelése szerint a földi életben a munka és a szolgálat. Ezek által megy át a test szolgátságából a hit és Isten szolgálatába. Rákóczi sajnálja azokat, akik ezt nem ismerik fel, a test szerint élnek, és a nyugalom az első számukra. Vádolja magát, mert sok éven át ő is kevesebbet szolgált Istennek, mint a testnek. A leghasznosabb elmélkedés az ember saját lelkiismeretének vizsgálata. Ezért a magányt kívánja, hogy távolabbra tekintessen a halandó élet szükségyszerűségeinél és a legközelebbi feladatoknál. Isten segítségét kéri saját maga megvizsgálásához és megismeréséhez. Test és lélek

szoros egységét csak a halál választhatja szét. Ez az összezártság gyönyörűség annak, aki az életet tisztán természeti módon éli, de kényszer annak, akinek a lelke Istenért él. Abból, hogy az ember nem boldog állandóan, még nem következik, hogy a magány nem a halandó élet boldogsága. Amikor az érzéki szeretet betölti az embert, minden kellemesebb neki, de ha nem tölti be, minden nehezebb. Rákóczi ürességére, zavartságára panaszkodik, mert nem tudja lelkét nyugalomba helyezni. Útmutatást kér Istentől, és bízik abban, Isten nem engedi meg neki, hogy sokáig tegye, ami nem az Ő akarata. Felesége halálának első évfordulója különösen nagy szomorúsággal tölti el. A hit fényében megérti, hogy a halandó utáni vágyat szükségképpen követi az elvesztés és a fájdalom. Bízik abban, hogy az örökkévalóságban újra bírni fogja feleségét.

A 7–11. elmélkedés témája Isten rendelése és az ember szabad akarata. Az ember nem ismeri fel ebben az életben, hogy Isten jobban szereti a teremtményeket, mint azok szeretik Őt. Rákóczi ráeszmélt, hogy ő is jobban szeretette magát Istennél, és kételkedett az isteni előrelátásban. Isten műveiről elmélkedve azonban megértette, hogy egyetlen szál haj sem hullhat le fejünkről Isten akarata nélkül. Az ember az eleve elrendelést Isten törvényeinek meg nem értése révén bűnnel terhelte meg. Sokan vannak, akik nem mindig kedvelik Isten akaratát. Az ilyen ember azt hiszi, minden Istentől jön, ami neki tetszik, de nem hiszi, hogy a neki nem tetsző dolgok is tőle származnak. A szabad akarat Rákóczi felfogásában az Istentől származó legmagasabb méltóság, ami az eredeti bűn által sem veszett el. Isten előre látta, hogy ez rosszra vezethet, s erre Ádámot figyelmeztette. A bűnbeesett lélek gyógyulásának egyetlen módja az emberi akaratnak Isten akaratához igazítása. A haszontalan szolgáról szóló evangéliumi példára utalva Rákóczi kárhoztatja azokat, akik nem törődnek Isten akaratával. A keresztyén ember Isten gyermekeként, az ő akaratát sajátjává téve és nem a saját akaratának szabadságában dicsőíttetik meg. Csak a haszontalan szolga és a régi Ádám fia az, aki saját akaratát tartja fontosnak. Ez a boldogtalan szabadság, ami a rosszat követi és a jót nem ismeri. A keresztyén tökéletesség állapotához az evangéliumi tanácsokat követve lehet közelebb kerülni. Istennek különösen kedvére van a vele való hasonlatosságra törekvés. Ez nem csupán az akarat egységét, hanem az Istenhez való hűség állapotát is jelenti. A keresztyén ember élete folyamatos bűnbánat a saját akarat megfékezése és Isten akaratának betöltése érdekében.

A 12–17. elmélkedés középpontjában az új teremtés titka áll. Rákóczi abból indul ki, hogy az új teremtés Krisztus szenvedéseivel, feltámadásával és a Lélek eljövételével kezdődött. Az ember Krisztus szenvedésében belsőleg újjászületett, halála által megtisztult, vére kútjában megkereszteltetett, s lelkével egyesülve „új teremtménnyé” vált. Akik így egyesültek a lélekben, a lélek igazságát szívükben hordják. Mivel Krisztus feltámadt, az új teremtmény sem hal meg soha. Az embernek a keresztség és a bűnbánat szentsége által lehetősége van a feltámadásra az igazságban. A beteljesedésre várva senki nem mondhatja, hogy az ő neve az élet könyvébe van írva. Az ítéletkor nem lesz szétválasztás jókra és

rosszakra, ha a hitre meghívottak mind méltók lesznek az üdvösségre. Rákóczi félelemben és rettegésben várja az ítéletet, s bízik az Úr könyörületességében. Az emberi természet boldogabb a Krisztus feltámadása általi megdicsőülés révén, mint volt az első teremtes által – állítja. Az első teremtesben Isten azt mondta: „Teremtsünk embert a mi hasonlatosságunkra.” Az új teremtesben viszont az emberi természet Krisztusban hasonlatossá vált Istenhez. Rákóczi nem kíván részt venni a filozófusok szubsztanciával kapcsolatos vitáiban, mivel hiszi a feltámadt test láthatóságát és kézzelfoghatóságát. Az új teremtmény sajátja a keresztyeni alázatosság. Ez a jámborságban nyilvánul meg, ami megőrzi a lélek egységét. Krisztus evangéliumi tanítására (Ha ketten vagy hárman az én nevemben összejönnek, közöttük leszek) hivatkozva állítja: a krisztusi egyháztól elszakad az, aki nem hiszi, hogy Krisztusban és az egyházban hinni ugyanazt jelenti.

Isten világra születése a régi Ádámot meggyógyító új Ádámban, Krisztusban nagy misztérium. Krisztus életében különösen három dolog mutatja szentségét: a szenvedés elfogadása, a bűnök leleplezése és a lélek megkülönböztetése a testtől. Egyben ezek azok, amiket az új teremtménnyé átalakuló embernek követnie kell. Az ember lelkét testéért, testét lelkéért teremttette Isten. Nincs nagyobb vétke az embernek, mint a kettő elválasztása. Az ember teste halott maradt volna mindig, ha Krisztus a feltámadás során meg nem dicsőíti. Ez tette lehetővé a test újraegyesülését a lélekkel. Az új teremtes az emberi természet megújítása. Az emberi lélek dicsősége a test, a test dicsősége a lélek. A zarándok a siralom völgyén és a nyomorúság földjén át csak egy utat ismer, és nem ismeri munkája végét. A jó halál a jó élet ajándéka, a halál ajándéka pedig a dicsőség, mely a feltámadás által a testet a lélekkel elválaszthatatlan, örök egységbe foglalja. Az új teremtmény vágyik a halálra, mert szabad már a bűntől, és az boldogságot ad.

Az új teremtmény mennybe emelkedése kapcsán Rákóczi először Krisztus mennybemenetelének titkáról elmélkedik. Felsorakoztatja a kánoni szövegek erre vonatkozó változatos állításait, majd Isten megvilágosítását kéri. Kijelenti, mindezekről tudatlanul beszélni ostoba és veszélyes dolog, majd visszatér az új teremtmény lelki mennybemenetelének gondolatához. Ez azokban nyilatkozott ki, akik feltámadtak és új teremtménnyé váltak. Az új teremtmény mennybemenetele az értelem felemelkedése Istenhez. Ehhez a valódi út Krisztus. Az úton három lehetőség van: felemelkedés az új teremtményben, megvilágosodás, amire Krisztus a feltámadása utáni negyven napon át tanított és kontemplatív élet, lelkigyakorlatok. A purgatóriumnak nevezett helyről szólva Rákóczi megállapítja: Krisztus a holtak birodalmába való leszállással egy példázatot akart közölni, amit az emberek nem értettek meg. Ezzel ugyanis Krisztus az isteni jóságot akarta kinyilvánítani. Az új teremtmény lelkéről kifejti: amikor Krisztus feltámadása után először megjelent tanítványainak, a Szentlelket adta nekik, ami semmivel sem volt kevesebb, mint amikor mennybemenetele után látható alakban leszállt rájuk a Szentlélek. Az új teremtménynek élő, azaz megvilágosult

lelke van. Ez a világosság kétféle: egyrészt a szív fénye, másrészt az értelem világossága, ami által az igazságot felismeri. Az ember arra teremtett, hogy munkájában az isteni igazság kinyilvánuljon. A Szentháromságról elmélkedve megállapítja, Isten mindent az Ige által hozott létre, de az új embert a Szűz méhében a Szentlélek keresztelte meg. Pünkösöd kapcsán a Szentlélek eljövételének látható jeleiről szól: ezeket párhuzamba állítja Krisztus örökségével, a borban és kenyérben látható oltáriszentséggel.

A 18–24. elmélkedésben Rákóczi Isten, illetve Krisztus előrelátásával kapcsolatos gondolatait fejt ki. Nem tudja – írja –, mi a nagyobb esztelenség, ha valaki azt mondja, nincs Isten, vagy pedig azt, Isten nem gondoskodik a földiekről. Bár Isten a kezdet kezdetén kinyilvánította az embereknek, hogy előrelátóan gondoskodik róluk, az ember ezt nem veszi tudomásul. Ez a gondoskodás a Szentháromság egy Isten misztériumában, a teremtés, a megváltás és az emberi nem megszentelésének egységében mutatkozik meg a legtökéletesebben. A megváltás misztériumai Isten előrelátásának következményei, de van közöttük olyan, ami egyedül az Istenember előrelátásának köszönhető. Ez a Krisztus szenvedésére való emlékezés elrendelése az ő áldozatának folytatásaként. „Krisztus pap és egyben a mi áldozatunk; élet, táplálék és a mi közbenjárónk, akiben, akivel és aki által mindannyian egyesülünk.” Akiben Krisztus igazsága világít, nem azt kutatja, miként érthető Krisztus előrelátása, hanem alázatosságban él a krisztusi művek iránt. A szentmise áldozata révén kiengesztelés rendeltetett a bűnökért; a bűnbánat szentsége által teljessé lett a kibékülés Istennel. Ez a földi életben a folyamatos megtisztulás lehetőségét jelenti a bűnös embernek. Aki erősen hisz és felismeri ebben Krisztus előrelátását, felhagy saját üdve keresésével.

Vannak – emlékeztet Rákóczi –, akik a keresztyénségben csak két szentséget fogadnak el: a keresztséget és a vacsorát (eucharisziát), mondván, Krisztustól ezek származnak. A szentségekben kettős elrendelés és haszon van: egy lelki és belső, valamint egy látható és külső. Ez a kettősség a keresztség és a házasság szentségében is tükröződik. A szentségeknek ez a kettőssége Krisztus előrelátásának köszönhető. Rákóczi megköszöni Istennek a hit fényét, mellyel a szentségek hetes számát felismerhette. Ezek közül négy minden hívőnek közös kiváltsága, a papság, a házasság és az utolsó kenet pedig azoknak adatott, akik ezt kérik. Akik a szentségekkel élnek, megszentelődnek, mert ezáltal elnyerik az üdvösséghez szükséges dolgokat. Rákóczi nem keresi Isten látható jelekről szóló rendelkezésének okát. Értelmük szerint kettős: egyrészt a hit nyilvános megvallása, másrészt az egyén megjelölése. Krisztus előrelátása megmutatkozik az egyház megőrzésében is, amely hamis prófétákkal körülvéve sem tért le az igazság útjáról, és az eretnokség, a gőg ellenére is létezik. Isten az igazság őrzésére doktorokat és szent férfiakat támasztott, akik mindent megtettek az egyházért, s ez ismét Krisztus előrelátását bizonyítja Rákóczinak. Pál apostolra utalva panaszkodik azokra, akik magukra öltötték az emberi lélek vetélkedését. A világi hiúság és a politika gyakran behatol az egyházba, s az igazság színe

alatt saját érdekeit keresi. Ilyenkor a szentek sokszor ellentmondanak az isteni igazságért, és szenvednek. Krisztus előrelátását fedezi fel Rákóczi az egyház külső fényében, reprezentációs megnyilvánulásaiban. Ezek szükségét részben történeti érveléssel (a harcoló egyház állapotával), részben szentírási részletekkel (Péter kiválasztásával) bizonyítja. A templomok nagyszerűsége az istentisztelet fényéért van, s alig van ember, aki megtagadja a külső reprezentációt. Az egyház épületének alapjait Krisztus rakta le, amire az apostolok élő kövekből épületet emeltek.

A 25. és 26. elmélkedés tartalmilag az új teremtéssel foglalkozó szövegekhez kanyarodik vissza, s mintegy az első rész lezárásának tekinthető. Az új teremtmény (az egyház) külső ékessége a természet rendjéből fakadó szükségesség, ami nem azonos az egyház dicsőségével. Ezt a dicsőséget Rákóczi a látható és láthatatlan egyház mintájára külső és belső (látható és láthatatlan) dicsőségre bontja; a valódi dicsőséget az Istenembertől származtatja. Isten egyháza a láthatatlan keresztben dicsőül meg, ami nem más, mint Krisztus szenvedésének követése. A látható és a láthatatlan egyház dicsősége közös a szájjal való megvallásban, de nem az a szív hitvallása révén. Isten egyházának látható és láthatatlan dicsősége a kereszt jelében összegződik. Rákóczi állítja, egész élete feladatának – ezekkel az elmélkedésekkel is – azt tekintette, hogy eljusson Istenhez. Gondolatai mindig azt kutatták, mi a lélek, és hogyan legyen Isten képe és hasonlatossága. Szembeállítja Krisztus szavát a kereszten (Bevégeztetett) Pál apostol mondásával (Ha Krisztus föl nem támadt volna...), s úgy véli, Krisztus halála tisztította meg a lelket, hogy egyesülni tudjon Istennel. A testnek azonban nem a megtisztítás volt a szükséges, hanem a feltámadás. Krisztus feltámadásával a megváltás a lélek tekintetében teljes, de a test tekintetében csak a test feltámadásával lesz teljessé. A lélek képességei (megértés, emlékezet, akarat) ugyanúgy különböznek a lélek erényeitől, mint ahogy különbség van az éltető (vagy érzéki) szeretet és a lelki szeretet között. A külső dolgok végső megítélésének kérdésére a Jelenések könyve mennyei Jeruzsálem leírásában találja meg a választ: ez amennyiben lelki lesz, annyiban az éltető (a testi) sem hiányzik majd belőle. Ezt megerősíti Rákóczi számára az adott nap, az Úr színeváltozásának az ünnepe: Péter olyan ragyogónak látta Krisztus arcát, hogy azt mindig értelmében kívánta őrizni. A mennyei Jeruzsálem nem más, mint a győzedelmes egyház szentjeinek összessége, ezek teste a megdicsőült új ég és új föld.

Az elmélkedéssorozat második részében (1–13.) Rákóczi az új teremtménnyel szembeállított régi ember tulajdonságait tárgyalja. Meghatározása szerint a régi ember az engedetlenség bűnébe esett Ádám utóda. Fő tulajdonságai az állatiaság, az érzéki gyönyörök, a gazdagság és a hiúság illúzióinak kedvelése. Lelke középpontjában a gőg áll, a boldogságot Istenen kívül keresi. Értelmét az érzékek és a benyomások uralják. Elsődleges mozgatója a képzelet, az emlékezet csak ez után következik. A régi ember állati erői az érzéki benyomás, a képzelet és az ösztön. Az érzéki felfogás a külső dolgok pusztá érzékekkel történő befogadását

jelenti. A képzeletet az átfutó lelki tünetmények nyomaként, az ösztönt a mélyebben rögzült benyomásokként értelmezi. Ezek gyakran a lélek engedélyétől függetlenül működnek. Az emlékezet eszméi azok, amiket az értelem felfogott. A képzelet az emlékezet szolgálólánya az eszmék tekintetében. Ösztönei hajlámát az ember csak az isteni kegyelem segítségével tudja legyőzni. Az érzékek az állatokkal kapcsolják össze az embert. Az érzékelt dolgokról biztosabban tájékozódhat az értelem segítségével. Az észlelések az emlékezetben raktározódnak el. A tudás és a hit dolgai ebben a tekintetben kétszeres megfontolást érdemelnek. Mivel az ember az állattal szemben értelemmel is bír, rendkívül nagy a felelőssége.

A lélekről elmélkedve Rákóczi abból indul ki, hogy az Isten „lelki teremtménye”. Feladata az emberi test művelése. A lélek Isten képmása, Isten által él és részesül az isteni tulajdonságokból. Az értelmi tevékenység három lehetősége véleménye szerint a felfogás, a mérlegelés és a meghatározás (döntés). A felfogás a természetes képességek, a mérlegelés az ész, a meghatározás a bölcsesség feladata. Ez a három tevékenység állandóan váltakozik az emberben. A lélek minden tevékenysége az értelem tevékenységével áll kapcsolatban. Az első ember elfordulása miatt a lélek eltér az örök igazságtól, ezért Isten megismerése pusztán természeti úton lehetetlen. A lélek érzékeiről szóval Pál apostolnak a harmadik mennybe történt elragadtatása kapcsán Rákóczi először azt vizsgálja: az elragadtatás testben vagy test nélkül, lélekben történt-e, s az érzékek a lélekben csak akkor működnek-e, amikor az a testben van. A lélek az igazságot természetfeletti vagy természetes módon foghatja fel. A lélek érzékei az értelem által az okok kutatása közben felfogott és az emlékezetben elraktározott dolgok, amelyek a testet tájékoztatják, és hasznosak a test megdicsőítésére nézve. Az angyal és az ördög át tudja látni a lelket, de az ember és a lélek képtelen erre. A lélek akkor boldog, ha a halál után egyesül Istennel. Az időlegesen vagy örökre elvetett lélek boldogtalan, mert el van választva Istentől.

A régi ember szenvedései felé fordulva Rákóczi először megállapítja, hogy a szenvedés szó etimológiáját tekintve az elszenvadni igéből származik. Ő azonban a szenvedést abból az érzésből eredezteti, amelyben az ember nem szenvedett mindig kegyelem nélkül. Ez az érzés az ártatlanság állapotában az Isten dicsőségéért viselt szenvedély volt, ami a bűnbeesés következtében a régi ember lelkévé, vággyá, szenvedéssé vált. A szenvedély és az áhítozás a forrása minden emberi szenvedésnek. Az áhítozás gyümölcse a fényűzés, a torkosság és a tulajdon szeretete. Ezeket Pál apostollal Rákóczi valódi bálványimádásnak nevezi. A régi ember életvezetését az új ember életével szembeállítva leszögezi: a régi ember lelki vakságban él. Ha meg akarja ismerni önmagát, Istent kell megismernie. A megváltott új ember mintaképe Krisztusban, a megtestesült igében ismerhető meg. A régi embernek Krisztushoz kell hasonlóná lennie, hogy a maga romlott képét átalakíthassa. Állandóan szem előtt kell tartania Isten képét, nehogy a benne rejlő régi ember ismét a felszínre törjön.

A befejező elmélkedésekben (9–13.) Rákóczi a régi emberről szóló tudnivalókat foglalja össze, s megvilágítja az idővel, a kegyelemmel, az érzékekkel, a megismeréssel és a szeretettel való visszaélés lehetőségeit. A keresztény ember számára az idő az emberi élet időtartama, ami azért adatott, hogy benne az ember Isten művén munkáljon. Az idő nem az ember tulajdona, hanem ajándék. Aki a sajátjának tekinti, kárt vall, mert az időről nem lehet számot adni. A jót Isten művei jelentik; az ember művei, ha véget érnek is, nélkülözik a megnyugvást. Az Istenért végzett hasznos munkát a régi ember sokféle módon megronthatja. Az idő Istenért való felhasználásának egyetlen módja Rákóczi szerint a folyamatos imádság, az elmélkedés és a lelki olvasmányok. A régi ember Isten kegyelmét nem megfelelő módon használja fel, ezért művei bűnösök és tökéletlenek Isten előtt. A talentumokat Istenért kell jól kamatoztatni. S ki az – kérdezi –, aki elmondhatja, hogy az Isten által neki adott minden kegyelmet meg tudta őrizni? Majd Pál apostolt idézi és értelmezi, aki szerint az Istent szeretőknek minden javukra szolgál. Az ember magát gyakran bűn nélkül valónak mondja, de az örök igazság szerint miután mindent elvégeztünk, haszontalan szolgálknak mondanak minket – figyelmeztet.

Az érzékek a legerősebb fegyver, amivel az új embert ellenségei megtámadják. A test lámpása a szem, ezért mindenekelőtt a szemünk felett kell őrködnünk. Ezután Rákóczi sorra veszi a többi érzéket, s bemutatja, hogyan hívják ki a világ dolgai a különböző érzékeket. Az érzékek kettős célt szolgálnak: az egyik a természetes és ártatlan használat, a másik a megkísértés. Isten és önmaga megismerésének lehetőségeit kutatva kijelenti: ha az ember gyakran felismeri, mit kell tennie és nem teszi, halandó életében összegyűlik a bűn és a tökéletlenség. A régi ember elúzi Isten és önmaga megismerésének lehetőségét, a keresztény ember viszont a hit fényében hasznosítja a megismerést. Alázattal törekszik Isten és azon keresztül önmaga megismerésére, és béketűréssel viseli nyomorúságos állapotát.

Az utolsó elmélkedés tárgya a szeretet, amit Rákóczi szoros összefüggésben vizsgál a szenvedéllyel. A szenvedély nyomán lélek a lélekhez, test a testhez vitetik, de a Teremtő rendelkezéséből a lélek a test fölött uralkodni köteles. A teremtés kezdetén a szenvedély nem okozott nehézséget, de a bűnbeesés után a szeretet szenvedélyének ártatlansága megromlott, s nem csak az ember javára szolgál. A szeretet természete az egyszerűség; benne a teremtés céljának megfelelően a szerető és a szeretett egygyé lesznek. A természet megújítása során minden teremtmény szeretete Istenben egyesül, és visszanyeri ártatlanságát. Az új embernek Isten szeretetén át lehet és kell tökéletesednie a szív iskolájában. A többi elmélkedéshez hasonlóan Rákóczi könyörgéssel fejezi be a régi emberrel kapcsolatos fejtegetéseket. Kéri Istent, segítse őt, hogy szeretetének minden szenvedélye ártatlanabbá, egyszerűbbé váljon, teremtsen új szívet belé, hadd legyen hasonló Isten fiának képéhez, és legyen egygyé Istennel az örökkévaló dicsőségben.

RÖVIDÍTÉSEK

Asp.

Aspirationes principis Francisci II. Rákóczi / Aspirations du prince François II Rákóczi / II. Rákóczi Ferenc Fohászai, texte latin établi et annoté par Balázs DÉRI, texte français établi et annoté par Ilona Kovács, avec des commentaires de Lajos HOPP, ford. Csóka Gáspár és Déri Balázs, Budapest, Akadémiai–Balassi, 1994 (Archivum Rákóczianum III/IV).

Conf.

François II RÁKÓCZI, *Confession d'un pecheur*, traduite du latin par Chrysostome JOURDAIN, édition critique avec introductions et notes établies sous la direction de Gábor Tüskés, avant-propos de Jean GARAPON, avec collaboration de Csenge E. ARADI, Ildikó GAUSZ, Zsuzsanna HÁMORI-NAGY, Réka LENGYEL, Zsolt SZEBELÉDI, Ferenc TÓTH et Anna Tüskés, édition revue et préparée par Michel MARTY, Paris, Honoré Champion, 2020 (Collection Bibliothèque d'études de l'Europe centrale, Série Littérature, 25).

Corr. D'Andrezel

D'Andrezel vicomte és Rákóczi levelezése (1725–1727), s. a. r., bev., jegyz. KÖPECZI Béla, ford. NÉMETH Miklós, Vaja, Szabolcs-Szatmár megyei Múzeumok Igazgatósága, 1984.

Corr. dipl. 1703–1711

Correspondance diplomatique relative à la guerre d'indépendance du prince François II Rákóczi (1703–1711), édition de documents établie par Ferenc TÓTH, Paris, Champion, 2012.

Corr. dipl. 1711–1735

Correspondance diplomatique de François II Rákóczi 1711–1735. Choix de documents, publiée par Béla KÖPECZI, Budapest, Balassi, 1999.

Corr. Sieniawska

Correspondance de François II Rákóczi et de la palatine Elżbieta Sieniawska 1704–1727, publiée avec collaboration de Gábor Tüskés par Ilona Kovács et Béla KÖPECZI, Budapest, Balassi, 2004.

CP

Principis Francisci II. Rákóczi *Confessiones et Aspirationes Principis Christiani*, e codice Bibliothecae Nationalis Parisiensis edidit Commissio fontium historiae patriae Academiae Scientiarum Hungaricae, Budapestini, Bibliopolium Academiae Hungaricae, 1876 (Monumenta Hungariae Historica, I. Scriptores).

HOPP, *Az író*

HOPP Lajos, *Az író Rákóczi*, in Rákóczi Ferenc, *Vallomások, emlékiratok*, szerk., jegyz. HOPP Lajos, utószó HOPP Lajos, SZEPES Erika, VAS István, ford. SZEPES Erika, VAS István, Budapest, Szépirodalmi, 1979, 808–971.

KÖPECZI, *A bujdosó*

KÖPECZI Béla, *A bujdosó Rákóczi*, Budapest, Akadémiai, 1991.

Med.

Meditationes principis Francisci II. Rákóczi / Méditations du prince François II Rákóczi / II. Rákóczi Ferenc Meditációi, texte latin établi et annoté par Balázs DÉRI, texte français établi et annoté par Ilona Kovács, avec une étude et des résumés de Gábor Tüskés, Budapest, Balassi, 1997 (Archivum Rákóczianum III/V).

Mém.

Mémoires du prince François II Rákóczi sur la guerre de Hongrie depuis 1703 jusqu'à sa fin / II. Rákóczi Ferenc Emlékiratai a magyarországi háborúról, 1703-tól annak végéig, avec une postface et des commentaires de Béla KÖPECZI, texte établi et appareil critique par Ilona Kovács, ford. Vas István, Budapest, Akadémiai, 1978 (Archivum Rákóczianum III/I).

R. VÁRKONYI, *Narráció*

R. VÁRKONYI Ágnes, *Narráció és elmélkedés II. Rákóczi Ferenc Confessio peccatoris című művében*, in *Emlékezet és devóció a régi magyar irodalomban*, szerk. BALÁZS Mihály, GÁBOR Csilla, Kolozsvár, Egyetemi Műhely Kiadó–Bolyai Társaság, 2007, 167–199.

Test.

Testament politique et moral du prince François II Rákóczi / II. Rákóczi Ferenc Politikai és erkölcsi végrendelete, avec une étude et des commentaires de Béla KÖPECZI, texte latin établi par István BORZSÁK, textes français et appareil critique établis par Ilona Kovács, ford. SZÁVAI Nándor és Kovács Ilona, Budapest, Akadémiai, 1984 (Archivum Rákóczianum III/III).

Vall.

RÁKÓCZI Ferenc, *Vallomások*, ford., utószó SZEPES Erika, jegyz., utószó HOPP Lajos, Budapest, Alexandra, (2003), (1. kiadás: Budapest, Szépirodalmi, 1979, Magyar Remekírók).

ZOLNAI, *Rákóczi*

ZOLNAI Béla, *II. Rákóczi Ferenc*, Budapest, Franklin-Társulat (1942)

A FEJEZETEK ELSŐ ÉS IDEGEN NYELVŰ VÁLTOZATAINAK MEGJELENÉSE

Az önéletrajzi és vallási műfajok határán: *Confessio peccatoris*

Magyarul itt jelenik meg először. Franciául: T. G., *Psychomachie d'un prince chrétien: au carrefour des genres autobiographique et religieux*. François II Rákóczi: *Confessio peccatoris*, I–II, *Chroniques de Port-Royal* 66 (2016), 401–426; 67 (2017), 323–341.

Fikció és valóság a *Confessio peccatoris*ban: a lengyelországi emigráció ábrázolása

T. G., Fikció és valóság a *Confessio peccatoris*ban. A lengyelországi emigráció ábrázolása, *Irodalomtörténeti Közlemények* 122 (2018), 565–579.

Politikai védőírat és történeti forrás spirituális keretben: a *Mémoires*

Magyarul itt jelenik meg először. Angolul: T. G., Ferenc Rákóczi II: *Mémoires*, in Ferenc RÁKÓCZI II, *Memoirs*, transl., notes by Bernard ADAMS, essay by Gábor Tüskés, Budapest, Corvina, 225–240.

A pátria képe az önéletrajzi írásokban

T. G., A nemzeti identitás történeti konstrukciójához. A pátria képe II. Rákóczi Ferenc önéletrajzi írásaiban, *Világtörténet* 10 (42) (2020), 371–391. Németül: Autobiographische Ungarnbilder aus dem Exil im Vergleich. Ferenc Rákóczi II. – Kelemen Mikes, *Daphnis* 48 (2020), 556–599. Franciául: Une construction historique de l'identité nationale: l'image de la Hongrie dans les écrits autobiographiques de François II Rákóczi, *Neohelicon* 49 (2022), 2, 1–13.

A bűn fogalma és retorikája a *Confessio peccatoris*ban

T. G., A bűn fogalma és retorikája a *Confessio peccatoris*ban, *Irodalomtörténeti Közlemények* 123 (2019), 415–432. Németül: Schuld und Sühne in der *Confessio peccatoris* von Fürst Ferenc Rákóczi II., *Simpliciana* 38 (2016), 379–414.

A kegyelem fogalma és elmélete a *Confessio peccatoris*ban

T. G., A kegyelem fogalma és elmélete II. Rákóczi Ferenc *Confessio peccatoris* című művében, *Antikvitás és Reneszánsz* 5 (2020), 167–220. Németül: Begriff und Theorie der Gnade in der *Confessio peccatoris* des Fürsten Ferenc Rákóczi II., *Simpliciana* 42 (2020), 335–374.

Cupiditas és concupiscentia az életműben

T. G., *Cupiditas és concupiscentia* II. Rákóczi Ferenc műveiben, *Irodalomtörténeti Közlemények* 125 (2021), 567–616. Németül: *Cupiditas und concupiscentia* im Werk des Fürsten Ferenc Rákóczi II. in *Jansenisms and Literature in Central Europe*, ed. by Gábor Tüskés and Christoph SCHMITT-MAASS, in collaboration with Michel MARTY, Bern, Peter Lang, 2023 , 405–476.

Rákóczi veritas-diskurzusa

K. É., II. Rákóczi Ferenc és a veritas-gondolat, *Antikvitás és Reneszánsz* 7 (2021), 137–178. Németül: Der Diskurs der veritas im Werk von Ferenc Rákóczi II. in *Jansenisms and Literature in Central Europe*, ed. by Gábor Tüskés and Christoph SCHMITT-MAASS, in collaboration with Michel MARTY, Bern, Peter Lang, 2023 , 373–403.

Az Aspirationes/Aspirations irodalmi mintáihoz

K. É., II. Rákóczi Ferenc *Aspirationes/Aspirations* című művének irodalmi mintáihoz, *Irodalomtörténeti Közlemények* 123 (2019), 433–464.

A két meditációgyűjtemény kontextusai és forrásai

T. G., A meditációíró Rákóczi, *Irodalomtörténeti Közlemények* 98 (1994), 382–401. Franciául: Les méditations d'un prince chrétien, *XVIIe siècle* 46 (1994), 555–580.

A rodostói könyvtár új rekonstrukciós kísérlete

K. É. – T. G., II. Rákóczi Ferenc rodostói könyvtárának új rekonstrukciós kísérlete, in *A felvilágosodás előzményei Erdélyben és Magyarországon (1650–1750)*, szerk. BALÁZS Mihály, BARTÓK István, Szeged, SZTE Magyar Irodalmi Tanszék, 2016, 227–247. Franciául: La bibliothèque de Rodostó (Tekirdağ, Turquie) du Prince François II Rákóczi. Nouvel essai de reconstitution, *Wolfenbütteler Notizen zur Buchgeschichte* 39 (2014), 2, 185–208.

A Confessio peccatoris 18. századi francia fordításai

ARADI Csenge Eszter – HÁMORI-NAGY Zsuzsanna – T. G., *A Confessio peccatoris* francia fordítás-kézirataihoz, in *Fideliter servanda. II. Scriptorium konferencia, Pannonhalma, 2018. május 7–8.*, szerk. BOROS István, Budapest, Szent István Társulat, 2020, 9–29.

A Confessio peccatoris kiadás- és fordítástörténetéhez

T. G., *A Confessio peccatoris* kiadás- és fordítástörténetéhez, in *In via eruditio-nis. Tanulmányok a 70 éves Imre Mihály tiszteletére*, szerk. BITSKEY István, FAZEKAS Gergely Tamás, LUFFY Katalin, SZÁRAZ Orsolya, Debrecen, Debreceni Egyetemi Kiadó, 2016, 138–148.

A meditációk tartalmi összefoglalása

T. G., Tartalmi összefoglalások, in *Meditationes principis Francisci II. Rákóczi / Méditations du prince François II Rákóczi / II. Rákóczi Ferenc Meditációi*, texte latin établi et annoté par Balázs DÉRI, texte français établi et annoté par Ilona Kovács, avec une étude et des résumés de Gábor Tüskés, Budapest, Balassi, 1997 (Archivum Rákóczianum III/V), 991–1009.

NÉVMUTATÓ

A névmutató az 1850 előtt született történeti személyek nevét tartalmazza,
II. Rákóczi Ferenc nevének kivételével.

- Achéry, Jean-Luc 389
Ágost, II. (lengyel uralkodó, 1697–1704) 85, 86, 88
Ágoston, Szent (Augustinus, Aurelius) 22, 27, 28, 33, 36, 38–42, 46–48, 52, 53, 61, 65, 67, 68, 73, 80, 81, 83, 97, 135–138, 141–153, 155, 156, 161, 164, 166, 167, 169, 170, 172, 173, 177–188, 190, 192, 194–200, 202, 203, 208, 209, 221, 230, 233–240, 243–248, 250, 251, 258, 259, 266, 285, 287, 289–291, 307, 308, 312, 314–317, 331, 336–340, 345, 346, 349, 351, 374, 394, 400, 401, 403, 411, 419, 428–431
Ailianosz (Aelianus), Klaudiosz 426
Alberoni, Julius 171
Alemán, Mateo 45
Álvarez de Paz, Diego 288
Ambrosius, Aurelius 48, 144
András, II. (magyar uralkodó, 1205–1235) 116, 220
Andreae, Johann Valentin 66
Anna I., (Anglia, Skócia és Írország királynője, 1702–1714) 95
Antalóczi János 91
Anzelm, Canterbury Szent 287
Apafi Mihály, I. (erdélyi fejedelem, 1661–1690) 115
Apafi Mihály, II. (erdélyi fejedelem, 1681–1701) 115
Arnauld, Agnès 70
Arnauld, Angélique 70
Arnauld, Antoine 42, 65, 184–186, 195, 239, 310, 362, 371
Arnauld d’Andilly, Angélique de Saint-Jean 70
Arnauld d’Andilly, Antoine 373
Arnauld d’Andilly, Robert 54, 70, 238, 374, 403
Athanasziosz (Athanasius), Szent 178
Auvry, Augustin 390
Baader, Franz von 151
Badou, J. 25
Balinghem, Antoine de 288
Baluze, Jean-Casimir 85, 88
Barclay, William (Barclaius, Gulielmus) 304
Barcos, Martin de 340
Barcsay (Barcsai) Ákos (erdélyi fejedelem, 1658–1660) 115
Bargagli, Scipione 426
Barth, Caspar (Kaspar) von 68
Báthory (Báthori) Gábor (erdélyi fejedelem, 1608–1613) 115
Bay, Michel de (Bajus, Michael) 32, 156, 196
Beaumont, Christophe de 390–392
Beguín, Jean 373
Bellarmino, Roberto 304
Bellegambe, François 238
Bellenger (Bellanger), François 366
Benedek, Nursiai Szent 393, 394
Beniczky Gáspár 83, 93, 114
Benjumea, Blasius a 427
Benkő József 114
Bercsényi László 320
Bercsényi Miklós 85, 86, 89–91, 93, 107, 119, 131, 138, 252, 269, 397
Berlaymont, Philippus de 308
Bernát, Clairvaux-i Szent (Bernardus Claraevallensis) 142, 308
Besenval, Jean-Victor de 89, 93

- Bethlen Farkas 114
 Bethlen Gábor (erdélyi fejedelem, 1613–1629, magyar uralkodó, 1620–1621) 114, 115
 Bethlen Kata 135
 Bethlen Miklós 73, 78, 84, 109, 135, 151, 166, 250
 Bieliński, Kazimierz Ludwik 89
 Bivolínyi István 39, 107
 Blasius, Thomas 238
 Blois-Châtillon, Louis de (Blosius, Ludovicus) 290
 Boccaccio, Giovanni 45
 Bocskai István (erdélyi fejedelem, 1605–1606) 64, 114, 115
 Bod Péter 253
 Boileau, Nicolas 248
 Boissimène, Jacques 171
 Bona, Giovanni 221, 284, 287–295, 298–301, 304, 309–312, 314, 315, 318, 348, 349, 364
 Bonaventura, Szent 287
 Bonfini, Antonio 113
 Bonfrère, Jacques 337
 Bonnac, Jean-Louis Dusson de, márkí 23, 30, 323
 Bonnaud, Jean-Baptiste 19, 386, 393–395, 398–401, 405
 Bonneval, Claude Alexandre, comte de 23
 Bossuet, Jacques-Bénigne 38, 106, 196, 197, 199, 212, 218, 219, 221, 239, 240, 246–249, 251, 258, 271, 275, 285, 341, 342, 349, 364, 365, 429, 431
 Bottyán János, Vak Bottyán 270
 Bouquillot, André 360
 Bourdaloue, Louis 360, 365
 Boyer, Pierre 376
 Braybrooke, Richard 99
 Brenner Domokos 76, 109, 323
 Bretonneau, François de Paule 366
 Bruck, Jakob von 426
 Bucer, Martin 334
 Bullot, Maximilien 377
 Bunyan, John 66, 69, 73, 428
 Busbecq, Ogier Ghiselin de 125
 Caesar, Caius Julius 63, 129, 377
 Calderwood, David 363
 Calmet, Augustin 314, 343, 344, 365, 375
 Calvin, Jean 9, 118, 156, 332, 334
 Capponi, Serafino (Seraphinus) 337
 Caraffa, Antonio 115, 116
 Carbonnier, Jean-Baptiste 28, 389, 390, 400
 Cassianus, Johannes 289
 Cassiodorus, Flavius Magnus Aurelius 48
 Cervantes, Miguel de 34
 Chaillou, Jean 25
 Chalon de Launac, Geneviève Françoise 390
 Chamillart (Chamillard), Michel 378
 Charrière, Jacques 25
 Cheminais de Montaigu, Timoléon 366, 376
 Chomel, Noel 366
 Cicero, Marcus Tullius 13, 39, 234
 Cobabus, Michael 238
 Cochlaeus, Johannes 238
 Colbert, Charles-Joachim 372
 Comenius, Jan Amos 334
 Concha Győző 409
 Conti, Louise-Elisabeth de Bourbon 37
 Corneille, Pierre 378
 Corneille, Thomas 366
 Corner, David Gregor 302
 Cornet, Nicolas 183
 Coronelli, Vincenzo 124
 Costadoni, Anselm 389
 Courtin, Antoine de 366
 Croiset, Jean 375, 381
 Czegei Vass György 65
 Czegei Vass László 65
 Czibulka Nándor 407
 Csaplár Benedek 408
 Cserei Mihály 69
 D'Andrezel, Jean-Baptiste Louis Picon, vicomte 25, 31, 75, 357, 358, 362, 363, 473
 Dangeau, Philippe de Courcillon, márkí 23
 D'Aubigné, Agrippa 66

- David, Jean 25
 Dénes, Kartauzi Szent (Dionysius Carthusianus) 290, 337
 Derham, Guillaume 366
 Des Alleurs, Pierre Puchot, márkí 28, 104
 Descartes, René 150, 246, 250
 Desfontaines, Pierre-François, abbé 110
 Desmarests, Charles 360, 372
 Despoix, Marie Anne 26
 De Treval 361
 Dezallier d'Argenville, Antoine-Joseph 366
 D'Huxelles (Du Blé d'Huxelles), Nicolas, marsall 26, 29
 Dilherr, Johann Michael 302
 Diziałinsky, Tomasz 90
 Domonkos, Szent 316
 Dorothée fráter 391
 Draskovich Miklós 116
 Dreux, Marguerite 25
 Du Bois, François (Sylvius, Franciscus) 337
 Dubois-Goibaud, Philippe 374
 Dubois, Guillaume, bíboros 323
 Duboisson, Pierre 26
 Du Fossé, Pierre Thomas 70
 Duguet, Jacques-Joseph 42, 65, 276, 341–343, 345, 352, 366, 376
 Duns Scotus, John (Joannes) 427
 Du Pin, Louis Ellies 336, 337
 Duplessis-Mornay, Philippe 362
 Dusaussay, Guillaume Amable, abbé 42, 367
 Du Vair, Guillaume 382
 Duvergier de Hauranne, Jean, abbé de Saint-Cyran 70, 259, 339, 351, 432
 Ebergényi László 39, 107
 Ecsedi Báthory István 322
 Erasmus, Desiderius 39, 55, 141, 150, 237
 Erdélyi János 407
 Est (Estius), Willem Hessels van 338
 Esterházy Antal 96, 129
 Esterházy Pál 119, 296, 302, 317
 Etaü, Marie Magdelaine 25
 Feller, François-Xavier de 393
 Fénelon, François de Salignac de la Mothe 38, 41, 63, 106, 333, 349, 367, 376
 Ferdinánd, I. (német-római császár, magyar uralkodó 1526–1564) 113
 Ferenc, Assissi Szent 316
 Ferenc, Szalézi Szent 187, 248
 Ferenc, Xavéri Szent (Franciscus Xaverius) 304
 Fiedler, Joseph 49
 Fitz-James, François de 391
 Flemming, Johann Heinrich, kancellár 86
 Fleury, André-Hercule de, püspök 29, 178
 Fleury, Claude 343–345, 354, 360, 365, 367, 368, 376
 Folard, Jean Charles 371
 Fontaine, Nicolas 70, 403
 Fontenelle, Bernard Le Bovier de 366
 Forgách Simon 92, 125, 126, 129
 Fournier, Georges 124
 Fraknoi Vilmos 39, 408
 Francke, August Hermann 69, 71
 Frigyes, I. (porosz uralkodó, 1701–1713) 89
 Fromageot, Marie 391
 Fülöp, II., Orléans hercege (Franciaország régense, 1715–1723) 26, 29, 30
 Fülöp, V. (spanyol uralkodó, 1700–1746) 86, 171
 Galénosz 150
 Gallani, Rajmund Jelić, érsek 31
 Gallemart, Jean 360, 372
 Gariopontus 150
 Gerbais, Jean 376
 Gergely, Nagy Szent 39, 150, 188
 Gergely, Nazianzi Szent (Grégoriosz Nazianzénosz) 340
 Gertrud, Nagy Szent 293
 Girard de Villethierry, Jean 360, 374
 Giustiniani, Lorenzo, Santo (Justinianus, Laurentius, Sanctus) 290
 Gobinet, Charles 311, 377, 381
 Goethe, Johann Wolfgang von 27
 Gondi, Jean François Paul de, Cardinal de Retz 78, 108

- Gonnelieu, Jérôme de 313, 314
 Gourville, Jean Hérault de 108
 Granada, Luís de 311
 Grancolas, Jean 368
 Grégoire, Henri Jean-Baptiste (Abbé Grégoire) 341, 419
 Grieninger, Augustin 291
 Grimaud, Gilbert 360, 368
 Grisza Ágost 283, 284, 406–408
 Groot, Hugo de (Grotius, Hugo) 338, 339, 341, 342
 Gualterio, Filippo Antonio 26, 27, 29, 429
 Guevara, Giovanni di 288
 Guillet, Magdelaine („Madelen”) 25
 Guiraud, Vincent 234
 Guyon, Jeanne-Marie Bouvier de la Motte, Mme 69, 71
 Gyglér, Andreas 302
- Hall, Joseph 334
 Hamon, Jean 382
 Hedges, Charles 49
 Heidemann, Christoph 124
 Heister, Siegbert 126
 Hélyot, Pierre 377
 Henrion, Mathieu Richard Auguste 393
 Henszlmann Imre 407
 Herberger, Valerius 334
 Horatius Flaccus, Quintus 13
 Horváth Mihály 407
 Hugo, Victor 341
 Hunyadi János 95
 Huré, Charles 375
 Huszti István 289
- Ignác, Loyolai Szent 332
 Ince, X. (pápa, 1644–1655) 183
 Islet, Thomas 25
 István, I., István, Szent (magyar uralkodó, 1000–1038) 118, 220, 221
- János apostol, Szent 146, 200, 203, 216, 236, 241, 247, 250, 278
 János, I. (magyar uralkodó, 1526–1540) 114, 118
- János, Aranyszájú Szent (Khrüszosztomosz) 39, 289
 János, Keresztelő Szent 121, 201, 442, 444, 445, 449
 Jansen, Cornelius (Jansenius, Cornelius) 32, 33, 53, 152, 156, 172, 173, 177, 178, 181–184, 193, 194, 196–198, 223, 243, 259, 304, 321, 337, 339, 346, 427, 428, 432
 Januarius, Szent 201
 Jeromos, Szent (Hieronymus, Sophronius Eusebius) 48, 340
 Jézus Krisztus 50, 53, 55, 63, 65, 143, 144, 152, 157, 160, 161, 167–169, 172, 173, 181, 187, 188, 190–192, 208, 223, 224, 228, 231, 242, 247, 258, 264, 265, 268, 274, 277, 278, 289, 293, 298, 299, 313–315, 316, 325, 326, 328, 336, 339, 340, 342, 347, 349, 360, 369, 370, 372, 373, 375, 380, 400, 404, 442–458, 460–462, 463, 465–469
 Jourdain, Bernard 391
 Jourdain, Chrysostome (Chrysostôme) 19, 20, 37, 39, 44–46, 50, 51, 61, 62, 385, 386, 388–392, 395–397, 400, 401, 405, 473
 József, I. (magyar király, német-római császár, 1705–1711) 95, 96, 115, 116
 Julianus, Aeclanensis 235, 236
 Julius Caesar, Gaius (római államférfi, i. e. 63–i. e. 44) 129
 Junius, Hadrianus 426
- Kálvin János *ld.* Calvin, Jean
 Károly, III. (magyar király, 1711–1740) 85
 Károlyi Sándor 39, 85, 87, 90, 102, 107, 126, 129, 131, 140, 161, 162, 272
 Kelemen, XI. (pápa, 1700–1721) 183
 Kemény János (erdélyi fejedelem, 1661–1662) 115
 Kempis Tamás (Thomas a Kempis) 221, 259, 285, 289, 290, 313, 314, 373
 Kéry Ádám 93
 Kinsky, Franz Ulrich, de Wichnitz 157
 Kirchmayer, Johann Christian 238
 Klement János Mihály (Johann Michael) 49, 86
 Kleuker, Johann Friedrich 151

- Klinge, Konrad 427
 Kollonich Lipót 176, 177, 399
 Kossuth Lajos 409
 Krisper, Crescentius 428
 Krisztina (svéd uralkodó, 1632–1654) 72
 Krzewski, Piotr 90
 Kürosz (Kurus, Cyrus), II. (perzsa uralkodó, i. e. 559–i. e. 530) 372

 L. Gy. 110
 Labat, Jean-Baptiste 368
 La Bruyère, Jean de 45, 248
 La Calprenède, Gautier de Coste 45
 La Colombière, Claude de 368
 La Fayette, Marie-Madeleine Pioche de La Vergne, Mme de 156, 245
 Lafiteau (Lafitau), Pierre-François 361, 377
 La Grange, Louis de 381
 Lajos, XIII. (francia uralkodó, 1610–1643) 369
 Lajos, XIV. (francia uralkodó, 1643–1715) 11, 24, 41, 44, 63, 85, 86, 93, 95, 96, 104, 138, 165, 206, 252, 418
 Lajos, XV. (francia uralkodó, 1715–1774) 29, 390
 Lajos francia királyi herceg (Franciaország dauphinje, 1661–1711) 248, 370
 La Lane, Noel de 361, 378
 Lamy (Lami), François 239, 376
 Lancelot, Claude 70
 Landsberg, Johannes Justus 287
 Languet de Gergy, Jean-Joseph 361, 378
 La Noue, François de 369
 La Rochefoucauld, François de 40, 79, 80, 83, 108, 156, 431
 La Roque, Jean de 369
 La Salle, Jean-Baptiste de 311, 333
 Laselve, Zacharias 304
 László, I., László, Szent (magyar uralkodó, 1077–1095) 113
 La Tour d'Auvergne, Emmanuel Theodose 375
 La Tour, Pierre de 393
 La Valière, François 49
 Le Brun de Silly 369
 Le Brun, Pierre 378
 Le Cerf de la Viéville, Jean-Philippe 361, 377
 Leclerc, Jean 82
 Le Foullon, Jean 288
 Le Gaudier, Antoine 288, 293, 347, 369
 Le Gendre, Louis 369
 Le Gros, Nicolas 361, 380
 Leibniz, Gottfried Wilhelm 250
 Le Jau, Jean-Paul 363
 Le Maistre (Lemaistre, Le Maître) de Sacy, Louis-Isaac 39, 42, 63, 223, 230, 276, 305, 335, 336, 338–343, 345, 364, 436
 Lenglet du Fresnoy (Dufresnoy), Nicolas 78
 Le Noble, Eustache 23
 Lercari, Saverio 288
 Le Tellier, Michel 361, 378
 Le Tourneux, Nicolas 42, 188, 369, 379
 Lévay József 21
 Limojon de Saint-Didier, Alexandre-Toussaint de 370
 Lipót, I. (magyar és cseh király, 1657–1705, német-római császár, 1658–1705) 24, 95, 115, 118, 220
 Lipsius, Justus 66, 78
 Livius, Titus 39
 Lloret, Jerónimo (Lauretus, Hieronymus) 336
 Loger, Vincent 371
 Longueval, François Joseph 140
 Lordelot, Bénigne 381
 Lucanus, Marcus Annaeus 39
 Lukács apostol, Szent 54, 147, 164, 319
 Luther Márton 118, 156, 238, 332, 341

 Mabillon, Jean 370, 389, 393
 Mackintosh, Charles Henry 337
 Madách Gáspár 153
 Maintenon, François d'Aubigé, Mme de 23
 Maistre, Joseph Marie de 151
 Malebranche, Nicolas de 239, 250, 428
 Mancini, Leopold (Mancinus, Leopoldus) 291, 311
 Mányoki Ádám 92
 Marchand, Prosper 75, 83, 109

- Mária Magdolna, Szent 190
Mária Terézia (Ausztria főhercegnője, magyar és cseh uralkodó, 1740–1780) 110
Marolles, Michel de 362, 379
Martialis, Marcus Valerius 240
Martineau, Isaac 360, 370
Martin von Cochem 292
Massillon, Jean-Baptiste 360, 370
Massucci (Massutius), Tommaso 290
Máté apostol, Szent 258
Mátyás, I., Corvin Mátyás (magyar uralkodó, 1458–1490) 65, 113
Maurice, Jean-Baptiste 379
Mazarin, Mme la duchesse de 69
Mechtild, Hackeborni Szent 293
Melanchthon, Philipp 334
Mélécques, Nicolas (Jacques) de 188
Mensingh, Dirk (Mensinck, Theodorus) 290, 293, 300
Merlo-Horstius, Jacobus 302
Mésenguy, François-Philippe 379
Michaud, Joseph 108, 386
Mikes Kelemen 10, 23, 30, 39, 46, 135, 178, 184, 187–189, 191, 200, 311, 320, 343, 348, 354–358, 362, 363, 380, 401, 421, 476
Mittarelli, Giovanni Benedetto 28, 389
Molina, Luis de 156
Molitar, Louis 109
Momigno, Evangelista de 304
Montaigne, Michel de 45, 248, 422
Montglat, Françoise de 108
Montluc (Monluc), Blaise de 370
Montpensier, Anne Marie Louise d'Orléans, duchesse de 78
Mór (Maurus), Subiacói Szent 393, 394
Mornay, Philippe de 362, 377
Morvan de Bellegarde, Jean-Baptiste 313, 373
Motteville, Françoise Bertaut de, Mme de 78
Müller, Balthasar, Mylius, Balthasarus 302
Nádasi János 290
Navarre, Marguerite de 45, 69
Neaulme, Jean 109
Neumayr, Franz 238
Neusser, Bruno 304
Nicole, Pierre 29, 39, 42, 47, 152, 153, 178, 184–187, 197–199, 239, 244–247, 251, 276, 340, 346, 347, 362, 370, 371, 380, 427, 431, 432
Oettinger, Friedrich 66
Órigenész 178
Orléans, Françoise Marie de Bourbon, duchesse d' 31
Ottlyk (Ottlük) György 39, 90
Ottlyk Pál 90
Ousset, Marie 25
Ovidius Naso, Publius 13, 39, 150
Pajon, Claude 362, 380
Pál apostol, Szent 73, 171, 179, 192, 200, 247, 250, 292, 300, 313, 315, 380, 464, 469–471
Pál, V., pápa 375
Palay 407
Pálffy János 85, 104, 107, 131
Pallu, Martin 380
Pálóczi Horváth Ádám 21
Pápai Páriz Ferenc 253
Parent, Antoine 371
Paris, François 42, 371
Pascal, Blaise 48, 65, 71, 79, 156, 184, 199, 230, 238–245, 247, 250, 341, 351, 415, 431
Pascal, Jacqueline 70
Pauler Gyula 409
Paulinus, Meropius Pontius, Nola püspöke 48
Pavillon, Nicolas 340
Pázmány Péter 50
Pelagius 143, 180, 182
Pellicot (Pelicot), François 54, 373
Pen, Macarius 390
Pepys, Samuel 99
Perdoux, François 188, 190, 362, 380
Perényi Péter 50
Perrault, Charles 45
Péter, I. (orosz uralkodó, 1682–1721) 52, 85, 86, 89
Péter apostol, Szent 55, 145, 216, 445, 469
Petőfi Sándor 21

- Petrarca, Francesco 66, 78
Petrus Chrysologus 313
Petrus Lombardus 150
Philón, Alexandriaei 339
Picquigny, Bernardin de 380
Pinsson de la Martinière, Jean 367
Pluche, Noël 371
Plutarkhosz 426
Polübiosz 371
Ponori Thewrewk Emil 407
Pontano, Giovanni Goviano 287
Pontanus a Braitenberg, Georgius Bartholdus 302
Pontis, Louis de 70
Pouget, François Aimé 42, 188, 191, 372
Poujoulat, Jean Joseph François 108
Prévost, Antoine François 110
Przebendowski, Jan Jerzy 90
Pseudo-Augustinus 39
Pulyai János 85, 92, 105, 107
- Quesnel, Pasquier 42, 184, 196, 247, 360, 361, 372, 375, 380, 381
- Rabatta zu Dornberg, Rudolf von 126
Rabusson, Paul 362, 375
Racine, Jean 45, 156, 245, 341
Racine, Louis 428
Ráday Pál 85
Rákóczi Ferenc, I. (erdélyi fejedelem, 1652–1676) 318
Rákóczi György, I. (erdélyi fejedelem, 1630–1648) 114, 115
Rákóczi György, II. (erdélyi fejedelem, 1648–1660) 115
Rákóczi József György 205
Rákóczi Zsigmond (erdélyi fejedelem, 1607–1608) 115
Ramsay, Andrew Michael (Michel André de) 63, 372
Rapin, René 28, 38, 78, 252, 347, 372
Ráth Károly 110
Renaudot, Eusèbe 371
Retz bíboros *ld.* Gondi, Jean François Paul de, Cardinal de Retz
- Révérénd, Dominique 109
Rhédey Ferenc (erdélyi fejedelem, 1657–1658) 115
Richardson, Samuel 19
Richter, David, *id.* 4
Rimay János 322
Rosignoli (Rossignoli), Bernardino 293, 360, 372
Rousseau, Jean-Jacques 12, 19, 27, 38, 44, 47, 48, 61, 74, 422
Rudenschöld, Carl 97
Ruegg, Johann Jakob 238
Rybiński, Jakub Zygmunt 90
- Sacy, Claude Michel (Claude-Louis-Michel de) 23, 110
Saint-Cyran *ld.* Duvergier de Hauranne, Jean, abbé de Saint-Cyran
Saint-Évremond, Charles de 45
Saint-Martin, Louis Claude de 151
Saint-Réal, César Vichard de 78
Saint-Simon, Louis de Rouvroy, herceg 23, 78, 99, 110, 250, 432, 433
Sallustius Crispus, Caius 234
Sándor, Nagy (makedón uralkodó, i. e. 336–i. e. 323) 65
Sannazaro, Jacopo 287
Sarbiewski, Maciej Kazimierz 289
Sarolta Amália hessen-rheinfelsi hercegnő 87
Saussure, César-François de (César de) 23, 75, 108, 109, 354, 355, 409
Scarron, Paul 45
Scheffmacher, Johann Jakob 362, 379
Segneri, Paolo 347, 373, 381
Sendivogius, Michel 373
Shakespeare, William 34
Sibrik Miklós 93
Sieniawska, Elżbieta (Lubomirska, Elżbieta) 23, 47, 62, 83, 86–88, 92, 138, 139, 206, 232, 388, 474
Sieniawski, Adam Mikołaj 47
Simon, Richard 339
Simonyi Ernő 49, 86
Soarez, Cyprian 350

- Sobieski, Konstanty Władysław 92
 Sommalius, Henri 238
 Spinoza, Baruch 246
 Stanyhurst, Guillaume 348
 Starowski, Simon 124
 Stramusoli, Lorenzo 313
 Sucquet, Antoine 308
 Suetonius Tranquillus, Caius 39
 Summonte, Pietro 287
 Surirey de Saint Remy, Pierre 124, 360, 361, 373
 Szathmári Király Ádám 25, 26, 80, 85, 89–92
 Széchényi Pál 138
 Szegedi Gergely 153
 Székely László 69
 Szelepchényi György 288
 Szenci Molnár Albert 253
 Szinyei Gerzson 407
 Szkhárosi Horváth András 153
 Tamás, Aquinói Szent (Thomas Aquinas) 33, 150, 172, 191, 199, 237, 312, 339, 427
 Tarnóczy István 289
 Tasnádi Nagy Gyula 409
 Tassin, René Prosper 393
 Taurino, Franciscus de 32, 193, 194
 Telekessy István 64, 119
 Teleki Mihály 115
 Teréz, Ávilai Szent (Teresa de Jesu) 54, 221, 246, 258, 262, 265, 285, 307, 308, 311–313, 316–318, 373
 Tessé, René de Froulay, comte de, marsall 28, 162
 Thaly Kálmán 25, 39, 90, 109, 110, 354–356, 359, 408, 409, 411, 422
 Theodorétosz, Küroszi 340
 Theophrasztosz (Theophrastus) 426
 Thiard de Bissy, Henri-Pons de, bíboros 28
 Thököly Imre (felső-magyarországi fejedelem, 1682–1685, erdélyi fejedelem, 1690) 47, 82, 107, 114, 115, 126, 127, 136, 161, 220, 419
 Thoulrier d'Olivet, Pierre-Joseph 381
 Thuillier, Vincent 371
 Tirinus, Jacques (Jacobus) 336
 Tokaji Ferenc 116
 Toldy Ferenc 407
 Tóth Lőrinc 407
 Toulouse, Louis Alexandre de Bourbon, comte de 26, 30
 Tournély, Honoré 378
 Ulászló, II. (magyar uralkodó, 1490–1516) 118
 Uliáiev, Marie 25
 Valeriano, Pierio 426
 Valois, Marguerite de 78
 Vay Ádám 91–93
 Verepaeus, Simon 286
 Vergilius Maro, Publius 13, 39
 Vernage, Etienne-François 188, 348, 374
 Vert, Claude de 362, 375, 378
 Vertot, René-Aubert de 374
 Vigenère, Blaise de 377
 Villethierry, Jean Girard de 360
 Voltaire 110, 337, 341
 Vörösmarti Mihály 142
 Wachs, Johann Jakob 238
 Weiss, Christoph 291
 Werbőczy István 374
 Wesselényi István 333
 Whitworth, Charles 49
 Wicquefort, Abraham de 374
 Wild, Johann 238
 Wolf, Friedrich 83
 Wolff von Ludinghausen, Teodor, chełmi püspök 90
 Zamojski, Michał 90
 Zay Anna 92
 Zichy Nándor 410
 Zrínyi Ilona 63, 64
 Zrínyi Miklós 106, 124, 125, 153, 399