

MAGYAR SZTOIKUSOK

MAGYAR SZTOIKUSOK

Tanulmányok az újsztoicizmus
magyarországi történetéről

Szerkesztette
Bene Sándor

Gondolat Kiadó
Budapest, 2024

Megjelent a Károli Gáspár Református Egyetem
Bölcsészeti- és Társadalomtudományi Kar
20700B800 témaszámú kutatási projektjének
(„A sztoikus hagyomány a magyar irodalomban”)
támogatásával.

Szaklektor
Lázár István Dávid

© Szerzők, 2024
Szerkesztés © Bene Sándor, 2024

Minden jog fenntartva, bármilyen másoláshoz, sokszorosításhoz,
illetve adatfeldolgozási rendszerben való tároláshoz
a kiadó előzetes írásbeli hozzájárulásához van kötve.

*www.gondolatkiado.hu
facebook.com/gondolat*

A kiadásért felel Bácskai István
Szöveggondozó Eöry Zsófia
Tördelte, a borítót tervezte Lipót Éva
A borító Peter Paul Rubens képének felhasználásával készült
(Jan Gaspar Gevartius, 1628; Királyi Szépművészeti Múzeum, Antwerpen)

ISBN 978 963 556 562 7

Tartalom

BENE SÁNDOR	
Bevezetés	7
 KLANICZAY KÖREI	
BOROS GÁBOR	
Sztocizmus, újsztocizmus, Klaniczay Tibor	17
BENE SÁNDOR	
A modernitás válaszútjain	
<i>Klaniczay Tibor és Keserű Bálint vitája az újsztocizmus hazai recepciójáról</i>	30
KÖSZEGHY PÉTER	
Klaniczay Tibor és a manierizmus	62
BÁNKI ÉVA	
Nyugati középkor a virágénekvita tükrében	
<i>Zemplényi Ferenc és Szigeti Csaba udvariságkonceptiói</i>	69
 A FELEKEZETEK VILÁGA	
BALÁZS MIHÁLY	
Új javaslat Christian Francken Epiktétosz-fordításának értelmezésére	87
SZABÓ ANDRÁS	
Szenci Molnár Albert 1613 utáni kapcsolati hálójához	123
P. VÁSÁRHELYI JUDIT	
Értekezés a Legfőbb Jóról	
<i>Discursus theologicus, ethicus et historicus de Summo Bono (1598–1777)</i>	134
BÁTHORY ORSOLYA	
Pázmány és Seneca	150
HARGITTAY EMIL	
A „clarissimus vir”, Justus Lipsius Pázmány Péter műveiben	169

AZ IRODALMI RECEPCIÓ

ÁCS PÁL

„Ki magáé lehet, az ne legyen másé”

Rimay és Seneca

179

LACZHÁZI GYULA

Neosztoicizmus, meditáció és férfiaság Rimay János költészetében

199

MOLNÁR DÁVID

„Élni kezdegetni bolondok’ szokása”

Filiczki János sztoikus intelmeiről

215

PETRŐCZI ÉVA

Két sztoikus hős

Pápai Páriz Ferenc és Pierre Du Moulin

232

SMRCZ ÁDÁM

Lipsius magyar fordításainak eltérő szemléletmódjai

Laskai János és Egyházas-Boda József

240

A TÖRTÉNETI TÉR ÉS IDŐ

TÓTH GERGELY

Lipsius, Bodin és Botero magyar olvasója

Államtudomány, aforizmák és történelmi exemplumok Révay Péter műveiben

259

NAGY LEVENTE

„Nagyságot az Isten hívja...”

I. Rákóczi György és Esterházy Miklós levélpárbaja 1644-ben

270

Irodalom

287

Névmutató

329

A kötet szerzői

337

BENE SÁNDOR

BEVEZETÉS

Magyar sztoikusok című kötetünk az azonos címmel, 2023. december 1-jén, a Károli Gáspár Református Egyetem Benda Kálmán Szakkollégiumában tartott tudományos konferencia anyagának szerkesztett változatát tartalmazza. A konferenciát a régi magyar irodalom és kultúra (s többek között a sztoicizmus és manierizmus) történetének kiemelkedő kutatója és tudományszervezője, Klanczay Tibor akadémikus emlékének szenteltük: a Magyar Tudományos Akadémia Irodalomtudományi Intézetének egykori igazgatója éppen száz évvel korábban, 1923-ban született. Az ilyen kötetekhez készülő szerkesztői bevezetők két megoldás közül választanak. Ha a téma relevanciája és időszerűsége magától értetődő, akkor az egyes előadások ismertetéséből a kötet egészének ívére, koncepciójára térnek, arra a többletre, amit az egymáshoz fűzött, immár tanulmánnyá átdolgozott írások együtt jelenthetnek, túl a külön-külön, egyenként is felmutatott értékeiken. Ha a kötet jó, akkor visszaigazolja a bevezetőben megelőlegezett bizalmat.

A jelen bevezetés kénytelen a másik utat járni, és a választott téma jelentőségét, aktualitását megindokolni. A tárgy ugyanis a 16–17. századi európai szellemi kultúra egyik kevesek (mondjuk úgy: a szellemi arisztokrácia) által művelt szeletének korabeli magyar visszhangja. Nem a széles tömegeket megmozgató vallási vagy politikai mozgalmak, nem a reformáció, a katolikus megújulás, nem az államrezon és Machiavelli öröksége vagy éppen a természettudományok kora újkori forradalma, s nem is ezek valamelyikének hazai vonatkozásai a tanulmányok tárgyai. Hanem egy olyan szellemi áramlat hazai recepciója, amely a korabeli Nyugat-Európában is csak az intellektuális elit legszűkebb körének figyelmét kötötte le: az ókori sztoikus filozófia, főként Seneca örökségének újraélesztése és újraértelmezése. Az irány kezdeményezője a németalföldi filológus, a leideni, majd a leuveni egyetem professzora, Justus Lipsius (1547–1606) és a körülötte szerveződő „új-sztoikus” mozgalom volt. Lipsius kétségkívül a korabeli szellemi élet csillagának számított, akár egyetemi tanárként és textológus, filológus szakemberként (Seneca mellett Tacitus kiadója és kommentátora), akár népszerű életvezetési és politikai kézikönyvek szerzőjeként (*Az állhatatosságról, avagy buzdítás a közélet nyomo-*

rúsága idején, 1584; *Politika, avagy a polgári élet tudománya, különös tekintettel az egyeduralomra*, 1590). Levelezésének kritikai kiadása jelenleg a tizenharmadik kötetnél jár, és az írások jelentős része még meg sem jelent. Az európai eruditus világot ilyen mértékben átfogni előtte csak a legnagyobbaknak, Petrarcának, Erasmusnak sikerült. Kalandos élete, a katolikus és a protestáns világ közötti többszöri határátlépése, amely másoktól teljes identitásváltást követelt volna, csak fokozta személyiségének érdekességét. Ám az általa teremtett intellektuális divat hatókörének megítélésekor az utókor hajlamos a túlzásokra. A számtalan kiadás, a követők hada, a levelezők széles köre... – érzékcsalódás. A korabeli Európa legszűkebb értelmiségi, szakértelmiségi, hatalomgyakorló politikai és gazdasági elitjéről volt szó, kezdetben legfeljebb néhány tízezer fős közönségről. A siker azért tűnik mérhetetlenül nagynak, mert a ránk maradt legértékesebb médiafelületeket ez a néhány tízezer fős réteg írta, levelezte, nyomtatta, festette, rézkarcolta, építette tele.

Az üzenet valójában egyszerű volt, de a vallásháborúk korában, a közélet „nyomorúsága” idején több mint időszerű. Az érzelmeknek való kiszolgáltatottság csökkentése, önfegyelmezés, saját indulataink racionális kontrollja. Szeressük a hazát, de mérsékeljük a lelkesedést iránta; ragaszkodjunk a hitünkhöz, de tartózkodjunk a fanatizmustól; engedelmeskedjünk a hatalomnak, de ne azonosuljunk vele bensőnkben; a kudarcokat, csapásokat állhatatosan viseljük. A rendszer középpontjában álló erény, a *constantia* a személyiség integritását védte, egyfajta pozitív életenergiát adott, amelyre az alattvalónak éppúgy szüksége volt, mint a hatalmasnak. A szerep és a személyiség elválasztása napi léttechnika, fanatikusok között egyenesen túlélési stratégia volt. Az *Állhatatosság* az állampolgári engedelmességre tanított, a *Politika* a hatalomgyakorlás rugalmas racionalizmusát hirdette, Machiavelli fejedelmét visszaterelte ha nem is az igazi, de legalább a látszat szerinti, a közvélemény által elfogadott erény és a becsület útjára. A *Politika* élén mottóként egy Seneca-idézet állt: „Ha hatalmat akarsz mindenki felett, előbb magadat vesd az értelem hatalma alá. Sokakat tudsz vezetni, ha téged az értelem vezet.”¹ A levelezéskötetek példaanyaga pedig tökélyre fejlesztette azt a distinkciót, amely az újsztoikus életmód és gondolkodás alapja volt: a magán- és a nyilvános szféra rugalmas, modern elválasztását. Az előbbi kifinomult védelmének leghatékonyabb eszköze a lipsiusi stílusideál volt. Lipsius latin nyelve szakított az egyetlen, aranykori mintával, és Cicero követése helyett egy olyan „alkalmas elegyet” (*apta mixtura*) kínált, amelyet használói az antik Róma nyelvének különböző, archaikus és ezüstkori rétegeiből vegyítettek. Plautusból az egyik oldalon, Senecából, Petroniusból és Tacitusból a másikon. Ehhez persze nagyon jól kellett ismerni

¹ „Si vis omnia tibi subicere, te subice rationi; multos reges, si ratio te rexerit.” *Epistulae Morales ad Lucilium*, 37, 4.

a normát, amelytől eltértek: Cicero és Vergilius aranykori latinját. Kevesen voltak Lipsius valódi követői, akik magán- és nyilvános érzelmeiket, viselkedésüket, de még nyelvhasználati kódjaikat is folytonos morális és történeti kontroll alatt tudták tartani. Többet jelentett ez az ideál, mint a szellem fényűzését, intellektuális divatot: az ember időbe vetettségének – tehát az emberi tudás relatív voltának – tudását. A *studia humanitatis* aktualizált alkalmazását. Az üzenet egyszerűnek tűnt, a kivitelezése, a sztoikus morál aktív megélése viszont komoly elköteleződést, önfegyelmet és erőfeszítést követelt, nem csoda, hogy csak szűk kör kísérletezett vele. Egy-egy vallási mozgalom, még a legkisebb is, hatalmas tömegeket tudott megmozgatni ehhez a körhöz képest.

Miért nem olyan témákról konferenciázunk, amelyek sokakat tudnak megszólítani, látható és közvetlen haszonnal? Joggal merül fel a kérdés: mi a relevanciája egy ilyen témának a mai tudományos és oktatási térben, ahol éppenséggel nem az antik szövegek filológiájával való elmélyült (többéves felkészülést, közvetlenül meg nem térülő befektetést igénylő) foglalkozás tűnik a jövő irányába mutató stratégiának? Kell-e, értelmes-e ilyesmire közpénzt fordítani? A válasz egyszerűnek tűnik, de csak a múlt, a múltunk iránti amnéziával mondhatnánk ki jó lelkiismerettel. A történelem ugyanis nem az egyszerű választ igazolja, ezzel pedig valódi tudományos feladványt ad a kései kutatónak. Miért népszerű valami, ha első látásra kevésbé kifizetődő?

Ezzel a kérdéssel foglalkozott a konferenciánk, ezért gyűlt össze tizenhat előadó, és próbálta megadni a lehetséges válaszokat az iménti felvetés történetivé fordított formájára: mi magyarázza, hogy egy olyan intellektuális hóbort, mint az újsztoicizmus, nemcsak híveket szerzett magának a kora újkori Magyarországon és Erdélyben, hanem a legjobbakat, a legfelkészültebbeket tudta meghódítani (Rimay Jánost, Szenci Molnár Albertet, Pázmány Pétert és Zrínyi Miklóst)? Ők és szűkebb körük a Lipsiustól tanult nyelvet, gondolkodásmódot, fogalmakat akkor is életben tartották és továbbadták a következő generációknak, ha magával az újsztoicizmus politikai, erkölcsi programjával nem is értettek mindenben egyet. Lipsius eredeti gondolatrendszerében sok volt a következetlenség, az elnagyoltság; a senecai sztoicizmus és a keresztény tanítás fátumfogalmainak egyeztetése megoldhatatlan feladványnak mutatkozott, a tanítás egyes elemei szétszóródtak a különböző rivális iskolák között, az irányzat életstílusként sikeresebb lett, mint zárt szakfilozófiai szisztémaként.² A veszteség azonban nyereséget is hozott. A megújított sztoiciz-

²Összefoglalóan: Jacqueline LAGRÉE, „Justus Lipsius and Neostoicism”, in *Routledge Handbook of the Stoic Tradition*, ed. John SELLARS, Routledge handbooks in philosophy, 160–173 (Abingdon: Taylor & Francis, 2016); Jan PAPY, „Justus Lipsius and Neo-Stoicism”, in *The Routledge Companion to Sixteenth Century Philosophy*, eds. Henrik LAGERLUND and Benjamin HILL, 203–221 (New York – London: Routledge Taylor & Francis Group, 2017). Lipsius pár-

mus több, mint ideológia: habitus és gondolkodásmód, „diskurzus” lett belőle.³ Ez történt nálunk is. Az újsztoikus hagyomány a magyar kultúra legértékesebb részének saját nyelvéné vált. Arany János a *Szózatot* magyarázva annak sztoikus alapfogalmát járja körül. „Hallottad a szót: »rendületlenül«...” A *Rendületlenül* (1860) kíméletlen kritikával sorra veszi a téves értelmezéseket (a hazaszeretet torz formáinak szerepkatalógusát). A lecke minden strófa végén refrénnel, az értelem szavával sújt le a félremagyarázókra: „Hallottad a szót [...] *Értsd is a szót... Értsd meg a szót...*” S hogy itt a rációnak egy nagyon jól definiált formájáról van szó, arról a zárlat tanúskodik, amely sztoikus képet, a viharban mozdulatlanul megálló hajót és hajóst idézi, a „szent ima” pedig a sztoikus ideálra, a hűségre irányul: „Oh, értsd meg a szót: árban és apályon / – Szirt a habok közt – hűséged megálljon!” Az érzelmeket megfékező állhatatosság újsztoikus híve szintén *rendületlenül* áll a vizek közepén a viharban, a *De constantia* tanítómesterének, Langiusnak a szavával: „*inconcussus [...] mediis tranquillius in undis*”. A régi magyar fordításban, amelyet valószínűleg Arany maga is ismert: „ám-bátor ne csak háborogjon a te hazád, hanem romollyon, de te *mozdúlhatatlanul* megh-állasz” (Laskai János, 1641).⁴ A Lipsius-követő Rimay János után magyar nyelven Arany János írja a legnagyobb erővel versebe a sztoikus ideált.

Mindazonáltal, földön járó előszóhoz illően, a nemzeti megmaradás politikai teológiájánál gyakorlatiasabb példán szeretném szemléltetni a sztoikus-újsztoikus tematika relevanciáját. Olyannal, amivel egyetlen előadás sem foglalkozott, és a kötetben sem szól róla külön tanulmány, mégis alapja a közös gondolkodásnak és annak, hogy az most nyomtatott formában is testet ölthet. Az oktatásról van szó. Konferenciánknak egy történeti távlatból tekintve még mindig fiatal intézmény, a Károli Gáspár Református Egyetem, s annak is tehetséggondozó, elitet nevelő egysége, a Benda Kálmán Szakkollégium adott otthont. *Si licet magna*, vagyis ha szabad magas párhuzammal élni: hasonló helyzetben volt Lipsius ottani tanárkodása (1578–1591) idején az alig pár évvel korábban, a várost ostromló spanyol ágyúk tüzeiben alapított Leideni Egyetem. El kellett döntení, milyen irányba forduljon a bölcsészképzés: maradjon a mintegy véletlenül összeverődött tudományos elit utánpótlásának műhelye, vagy pedig vegye fel a versenyt a nagy diáktömeget fogadó és a hallgatók sokaságából jól megélő német protestáns univerzitásokkal, eset-

huzamos fölül- és alulértékelésének tudománytörténeti jelenségéről: Jan PAPY, „Lipsius’ (Neo-) Stoicism: Constancy between Christian Fate and Stoic Virtue”, in *Grotius and the Stoa*, ed. Hans W. BLOM and Laurens C. VINKEL, *Grotiana* 22–23, 47–72 (Assen: Royal Van Gorcum, 2004).

³ John SELLARS, „Justus Lipsius’s *De Constantia*: A Stoic Spiritual Exercise”, *Poetics Today* 28 (2007): 339–362.

⁴ LASKAI János, *Válogatott művei*, szerk. TARNÓC Márton, Régi magyar prózai emlékek 2 (Budapest: Akadémiai Kiadó, 1970), 81. (*De constantia*, I, 6.)

leg szerényebb testvéreikkel, a mai főiskoláknak megfelelő *gymnasium illustré*ket fenntartó birodalmi városok kínálatával? Az oktatási piac széles volt, de nem ki-meríthetetlen, a részint hazai, de részint városról városra vándorló külföldi („peregrinus”) hallgatótömeg megnyeréséért nagy verseny folyt, és Leidenben olykor bizony foghíjas padosorok fogadták az európai hírű filológusok előadásait. Justus Lipsius ekkor levelet írt a frissen megválasztott és kinevezett kancellárnak (a korabeli terminológiában: kurátornak), Paulus Busiusnak.⁵

A híressé vált levél két témát jár körül: a tehetséggondozó kollégium létesítését és a filozófia oktatását. Az utóbbi alatt persze a mainál szélesebb terület értendő: a magasabb tudományba bevezető bölcsészképzés filológiai, retorikai, poétikai stúdiumai is idetartoztak a történetírók és politikusok, valamint a morálfilozófusok olvasásával együtt. A társadalmi-gazdasági haszon megszállottjainak szemében: egybegyűlt itt minden „tudni nem érdemes tudomány”. Nem is csoda, hogy megcsappant irántuk a hallgatói érdeklődés. A hallgatók gyorsan szerettek volna túlesni egy hatékony, célirányos (és csökkentett követelményrendszerű) bevezető stúdiumon, hogy minél előbb a valódi – és mérhető jövedelemmel, megélhetéssel kecsegtető – diszciplínákat (orvostudományt, jogot, teológiát) hallgathassák. Szegényebb országokban, amelyek csak főiskolai szintű oktatást engedhettek maguknak, a gyorstalpaló képzést a *loci communes* oktatásával, majd annak fejlettebb, technicizált, pedagógiaiilag hatékony változataival, a melanchthoni és ramusi dialektika és retorika segítségével, az enciklopédikus tudás kompendiumaival oldották meg. A Leidenbe érkező hallgatók részéről is nagy volt a nyomás a lefele alkalmazkodásra. Lipsius oktatási programja, amelyről a kurátort meg akarja győzni, ennek a praktikus szemléletnek a fő támaszát, Petrus Ramus csodatevő módszerét és az ő nyomán kibontakozó kompendiumkultúrát veszi célba,⁶ a filozófiaoktatás megerősítésének céljával.

⁵ A címzett (Paul Buys, 1531–1594) életéről, a levél datálási kérdéseiről: Mark MORFORD, „Life and Letters in Lipsius’s Teaching”, in *Iustus Lipsius Europae Lumen et Columen: Proceedings of the International Colloquium Leuven 17–19 September 1997*, eds. Gilbert TOURNOY, Jeanine de LANDTSHEER and Jan PAPY, *Supplementa Humanistica Lovaniensia* 15, 107–123 (Leuven: Leuven University Press, 1999), 108–109.

⁶ PAPY, „Lipsius’ (Neo-)Stoicism...”, 61. A ráimizmus tudásszociológiai, oktatástörténeti paradigmájáról: Howard HOTSON, *Commonplace Learning: Ramism and its German Ramifications, 1543–1630* (Oxford: Oxford University Press, 2007), 25–37; Howard HOTSON, „Ramizmus: Egy irodalmi és pedagógiai mozgalom technológiai, vallási és társadalmi dimenziói”, ford. ZÁSZKALICZKY Márton, *Helikon Irodalomtudományi Szemle* 55 (2009): 116–141; vö. KECSKEMÉTI Gábor, „A humanista filológiai hagyomány és Magyarország”, in *Filológia és textológia a régi magyar irodalomban: Tudományos konferencia, Miskolc, 2011. május 25–28*, szerk. KECSKEMÉTI Gábor és TASI Réka, 13–51 (Miskolc: Miskolci Egyetem BTK Magyar Nyelv- és Irodalomtudományi Intézet, 2012), 35–36.

A többi, kisebb jelentőségű segéd tudományt műveljük és tiszteljük itt, miközben elhanyagoljuk úrnőjüket és királynőjüket? Éppen ennek nincs helye a saját helyén? [...] Hiszen ezekhez a filozófia vezet el – hát te, bölcs férfiú: vezesd be! A barbárság rettent? Tüskés bozót nőtte be a hozzá vezető utat? Kerekedj felül amazon, emezt meg tisztítsd meg! [...] Arra szólítalak, hogy hívd vissza ama igazi, törvényes Istennőt: ne a mai, bepiszkolt álfilozófiát, hanem Őt magát, igaz ábrázatjával és tiszteletével.⁷

A skolasztikus kommentároktól beszennyezett, olvashatatlanra magyarázott tárgy nem vonzza a kellemeset kereső ifjúságot. A hallgatók „amint megérkeznek, már menekülnek is tovább: s bizony joggal teszik, ha nem akarnak bódító kábszert szívni magukba tudomány gyanánt”. Lipsius borzadva írja le: még magát Arisztotelészt is „csökkentik” és kivonatolják. Holott az egyszerűsítő, lebutító magyarázatok helyett tőle is az eredeti műveket kellene olvasni, azok között sem a kétes hitelű (nem általa kidolgozott) *Logikát*, hanem az ifjakat érdeklő *Politikát*, a természettudományos műveket és főként az *Etikát*. Az Arisztotelész vezette hadhoz csatlakozzanak a segédcsapatok, Platón, Epiktétosz, Plutarkhosz, Seneca, sőt – az irodalomoktatásnál tartunk! – „a költőket sem űzném el a seregtől: bizony ezeket is haszonnal lehet közpénzen oktatni az iskolákban!”

Mindezek persze a „hagyományos” humanista követelmények és érvek; ám Lipsius itt fordul rá az igazi veszély ecsetelésére. A lebutított, a pusztán módszerrel azonosított praktikus tudást a barbárságnál is veszedelmesebbnek tartja! Mai párhuzammal a hálózati kultúrának, a mesterséges intelligenciát megelőző programoknak, pontosabban azok egyszerűsített „applikációjának” világában járunk:

Új emberek jönnek, új utakat törnek, s szétkergetve a régi szektát, a bölcsesség gyümölcsét Ramus és Philippus földcskéin szeretnék betakarítani. Mit is mondhatnék? Egyiket sem hibáztatom. Mindkettő tanult, kitartó, iparkodó: s bizony nagyot tévednék, ha őket okolnám, hogy e tévedésünkbe ők tereltek bennünket. A tájékozódást segítő összefoglalásokat hordtak össze: de vajon megtiltották, hogy magukat a forrásokat is megkeressük? Követőik mégis így fogják fel, s nem útnak, hanem célnak tekintik őket. Nem rajtuk keresztül akarnak az antikokhoz eljutni, hanem velük helyettesítik azokat. Philippusról, amilyen ember volt, biztosan tudom, hogy más volt a szándéka: Ramusról csak remélem. Ha az utóbbi azzal kérkedett is, hogy egyedül ül a bölcsesség trónján, levette onnan a régieket: az előbbi mégsem volt járatlan a bölcsék írásában [...] Nem vetem meg, és nem is vetem el egészen őket (tudom és elismerem, hogy sok jó van rö-

⁷ Justus Lipsius Paulus Busiusnak, Leiden, 1583. július 12. Iusti LIPSI *Epistolae*, 1–14, eds. Aloii GERLO et alii (Brussel: Koninklijke Academie voor Wetenschappen, Letteren en Schone Kunsten van België, 1978–2006), 1: 436–440, itt: 438–439.

vidségükben és rendjükben): mégis azt tanácsolnám, maradjanak meg saját határaik között, érék be a magántanítással és magántanítványokkal. [...] Fiatalságunk pedig hallgasson arra, amit mondok: sosem lesz naggyá az, aki számára Ramus a nagyság!⁸

Lipsius másik témája a kollégiumalapítás. Az elit elitjét szeretné összehozni itt, legalább harminc-negyven hallgatót a leideni diákság legjobbjaiból.

A legválogatottabb hallgatók szemináriuma lesz ez: azoknak a vetése, akikből az egyház és az állam vezetése kikel majd. Ne is kerüljenek be mások, mint a hon szülöttjei, akik nevelésüket a hazában, a hazáért és a hazától kapják. Miért is engednénk át és pazarolnánk az anyatejet külföldiekre, megfosztva tőle a saját sarjakat? Ne tegyék: és befektett költségeik halmozottan térülnek majd meg.⁹

Van ennél időszerűbb, forróbb téma a mai felsőoktatás világában? Az információ-gazdálkodás, a szelekció és az archiválás célszerű aránya, a tudás hatékony instrumentalizálása – ma is ebben a körben forognak a vitáink. Hatékonná válni, de hogyan? Az a tudás, amelyet Lipsius árult, sokba került. Nagy befektetéssel, mégis a legjobb ár-érték arányon forgalmazott „terméke” saját maga volt. Pontosabban az az autonóm értelmiségi közszereplő, aki felette áll a vallási és politikai propaganda olcsó kufárrétegének, és valódi tanácsokat képes adni az antik tudásanyag kifizetődő hasznosítására. Látszólag életidegen textológiai és filológiai munkájának, Tacitus-, Seneca-, Polübiosz-edícióinak eredményeiből megújult a korabeli hadtudomány¹⁰ és a nemzetközi jog,¹¹ kifinomult kommunikációs technikák birtokába került a politika (és a politika ellen védekezni kénytelen szakértelmiség) világa.¹² A Leideni Egyetemet, amelynek sztárprofesszora volt, és amelynek vezetésében is évekig részt vett (1579-től 1581-ig rektorként), az ő távozása után is sikerült megtartani elsődleges tudásközpontnak, s ebben óriási szerepet játszottak a „haszontalan” filozófiai és filológiai (mai szóval bölcsészettudományi) oktatás luxusberuházásai. Nem elég ehhez sok hallgató. A sokból kiválasztott jó hallgatók

⁸ Uo., 439–440.

⁹ Uo., 437.

¹⁰ Geoffrey PARKER, „The Limits to Revolutions in Military Affairs: Maurice of Nassau, the Battle of Nieuwpoort (1600), and the Legacy”, *The Journal of Military History* 71 (2007): 331–372.

¹¹ Halvard LEIRA, „At the Crossroads: Justus Lipsius and the Early Modern Development of International Law”, *Leiden Journal of International Law* 20 (2007): 65–88.

¹² Halvard LEIRA, „Justus Lipsius, Political Humanism and the Disciplining of 17th Century Statecraft”, *Review of International Studies* 34 (2008): 669–692.

is kellenek, az eredeti források ismeretére szoktatott, a retorikán, poétikán, történelmen, filozófián iskolázott elit elitje.

A tanulság a következményekből könnyen levonható. A mai Európa leggazdagabb, központi régiói azok maradtak, ahol ez a csoport érvényesítette a maga önreflexív értelmiségi igényeit (a szaktudás mellett). Ahol egyre szélesebb lett a „későhumanista” csendestárs-hallgató-olvasó réteg, amelynek ugyan befolyása nem volt, de szellemi igényei igen, követni kívánta a változásokat, s nem érte be a félperiféria régióit jellemző másodlagos kompendiumtudással. Az újsztoicizmus és főként vezéralakja, Lipsius ezért paradigmaértékű és aktuális jelenségek. Nem a zárványént létező, uralkodói vagy állami kegyből kitartott, belterjes elitkultúra és a hasznos tudástermelés együttélésének „semi-barbarus”, félbarbár modelljét adják, hanem a magaskultúra, méghozzá a humán tudományra alapított magas-kultúra történelemformáló erejét mutatják.

Érezték ezt azok a régi magyarok, Lipsius hívei és az őket követő nemzedékek tagjai, akikről az itt következő kötet írásai szólnak. És tudták a sztoicizmus kutatásának 20. századi reneszánszát meghatározó tudósok és tudományszervezők is. Mindenekelőtt Klaniczay Tibor, aki egykori Eötvös-kollégistaként akkor (az ötvenes évek végén) kezdett az újsztoikus kultúrával foglalkozni, amikor sokaknak volt szükségük állhatatosságra, mint Lipsius írta: „bátorításra a közélet nyomorúságaiban”. Akkor összpontosította a hazai irodalmi hagyományt feltáró filológiai és textológiai kutatásokat a Ménesi útra (az Eötvös Collegium épületébe), amikor – a marxista brossúrakultúra virágzásának idején – azok a leghaszontalanabb szellemi fényűzésnek tunktek, és semmilyen kimutatható haszonnal nem jártak a nép-gazdaság szempontjából. Makacsul állhatatos követői és egykori hűségese tanítványai most, fél évszázaddal az ő kezdeményezése után újra idejét érezték, hogy rátekintsenek a sztoikus hagyományra, esettanulmányok során át vizsgálva, hogyan áramlott szét a modernség egyik legfontosabb diskurzusa az arra különösen érzékeny, vallási és politikai viszályoktól sújtott közép-európai régió kultúrájában, s lett részévé sokszor a lipsiusi eszméktől távol álló gondolkodás- és életformának, irodalmi műfajoknak is. Munkájuk talán nem lesz haszontalan. S hogy ezt megtehették, abban nagy köszönettel vett része volt a Károli Gáspár Református Egyetem Bölcsészettudományi Karának, amely a konferenciát szervező kutatási programot (*A sztoikus hagyomány a magyar irodalomban*) saját pályázati keretből támogatta, és a Benda Kálmán Szakkollégiumnak, amely helyet adott a közös gondolkodásnak. Az összefogásnak meggyőződésem szerint van némi köze a lipsiusi oktatáspolitikai ideálhoz, a kurátorhoz írott levél szelleméhez.

KLANICZAY KÖREI

BOROS GÁBOR

SZTOICIZMUS, ÚJSZTOICIZMUS, KLANICZAY TIBOR

Az újsztoicizmus régi magyar irodalmi recepciójáról szóló konferenciát, illetve immár kötetet érdemes a tágabb perspektíva felidézésével indítani. Erre vállalkozom a következőkben: elsőként összefoglalom a sztoa, illetve az újsztoa nyugat-európai jelentőségéről az újabb szakirodalomban kibontakozó képet, különös tekintettel Pierre-François Moreau-ra, aki az ókori filozófiák kora újkori visszatérését vizsgáló francia kutatócsoport vezetőjeként az eredményeiket rögzítő könyvsorozat első kötetét épp a 16–17. századi sztoicizmusnak szentelte.¹ Nem szabad természetesen megfedkezünk más kutatókról, kutatásokról sem, akik és amelyek szintén a sztoicizmus kora újkori megjelenését tették vizsgálat tárgyává.² Rájuk, valamint további kutatókra is hivatkozunk majd a továbbiakban.

Az említett kötetet bevezető tanulmányában³ Moreau az újsztoicizmus három fázisát különíti el. Az első fázis a 15–16. századi fordítások, szövegkiadások időszaka; a második a már nem csupán a „természetes helyén”, az etikában megjelenített, hanem az ezen túlemelt, a világot értelmező rendszerként megkonstruált újsztoikus filozófia kora a 16–17. század fordulóján; a harmadik fázis pedig a sztoikus gondolkodás „fragmentált” jelenléte az alapvetően nem sztoikus rendszerekben. Azon túl, hogy adatolni kell e szakaszokat, nyilvánvalóan különleges fontos-

¹ Pierre-François MOREAU, *Le stoïcisme au XVIe et au XVIIe siècle*, Bibliothèque Albin Michel: Idées (Paris: Albin Michel, 1999).

² Több ilyen tárgyú írást közöl Gábor BOROS, szerk., *Der Einfluß des Hellenismus auf die Philosophie der Frühen Neuzeit* (Wiesbaden: Harrasowitz, 2005); továbbá a *Világosság* című folyóirat 2006. évi 11–12-es dupla száma, amelyben magyarul is megtalálhatók a német kötet újsztoicizmusra vonatkozó írásai. A klasszikus e téren természetesen Gerhard OESTREICH, *Antiker Geist und moderner Staat bei Justus Lipsius (1547–1606): Der Neustoizismus als politische Bewegung*, ed. Nicolette MOUT, Schriftenreihe der Historischen Kommission bei der Bayerischen Akademie der Wissenschaften 38 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1989); Günter ABEL, *Stoizismus und Frühe Neuzeit: Zur Entstehungsgeschichte modernen Denkens im Felde von Ethik und Politik* (Berlin–Boston: De Gruyter, 1977).

³ Pierre-François MOREAU, „Les trois étapes du stoïcisme moderne”, in MOREAU, *Le stoïcisme...*, 11–28. E tanulmány lesz állandó referenciapontunk.

sága van annak, hogy magyarázatot adjunk az átmenetekre, kiváltképp a második és harmadik fázis között, fölvetve a kérdést, hogy milyen okok vezettek a rendszerként megjelenő újsztoikus filozófia látványos és feltűnően gyors kudarcához, a sztoikus gondolkodás immár csupán töredékekben való megjelenéséhez a 17. század fő gondolkodóinál. Moreau javaslatait folyamatosan kiegészítettem majd a saját megfontolásaimmal, amelyek részben felidézik Wilhelm Dilthey és Georg Misch elgondolásait a „fejlődéstörténeti panteizmusról” mint a „szellemtudományok természetes rendszeréről”.⁴ Teszem ezt azért is, mert – legalábbis filozófiatörténet-szek között, kivált a Klaniczaynál öt évvel fiatalabb Munkácsy Gyula köreiben – e megközelítésnek egyáltalán nem elhanyagolható hatása volt az 1950-es és 1960-as években, legalább részben bizonyára azért, mert a naprakészebb szakirodalomhoz mind elvi, mind gyakorlati okokból nehezen lehetett hozzáférni. Végül az addig elmondottakhoz kapcsolódva egy-két rövid reflexió erejéig fölidézem Klaniczay Tibor 1959-es, „Stoicizmus és manierizmus” című alapvető tanulmányát, bevezetesként az alaposabb feldolgozások előtt.

Még ha netán többé-kevésbé ismertnek feltételezhetők is az alaptények az eredeti Sztoával és a hozzá tartozó gondolkodókkal kapcsolatban, a rend kedvéért és egy fontos mozzanat kiemelése érdekében mégis azzal kezdem írásomat, hogy fölidézek néhányat közülük.

Három szakaszt szokás elkülöníteni az eredeti Sztoán belül.⁵ Az iskolát kitióni Zénón (334–262) alapította 300 körül Athénban, a névadó Tarka Csarnokban. Őt asszoszi Kleanthész követte 262-től, majd Khrüszipposz (280–208) következett. Kisebb jelentőségű mesterek után a 129 és 110 között az iskola élén álló Panaitiosszal (185–109) szokás megnyitni a középső Sztoa korszakát, akinek tanítványa, Poszeidóniosz (135/130–51/40) már Rhodoszon (Panaitiosz szülőhelyén) tanított, de mindketten töltöttek rövidebb-hosszabb időt Rómában, ezzel elindítva a Sztoa mint „athéni iskola” átalakulását egyfajta hellenisztikus filozófiai mozgalommá. Az eredeti Sztoa harmadik szakaszát pedig már egyenesen a római császárkori sztoicizmus alkotja, melyet Seneca (i. e. 1 – i. sz. 65), Epiktétosz (50–130) és Marcus Aurelius (121–180) művei fémjeleznek. Ezek persze, kényszerűen és sajnálatos módon, valamennyire az egész Sztoát is fémjelzik, mert a korábbi gondolkodók művei nagyrészt elvesztek. Ennek oka részben bizonyára az,

⁴ Lásd Wilhelm DILTHEY, *Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation*, Gesammelte Schriften 2 (Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1977), amelynek tanulmányai a 16–17. századi filozófia mélyén ható folyamatokat értelmezik. A kötetet Georg Misch adta ki.

⁵ Lásd erről BENE László összegzését „A régi Sztoa”, illetve „A középső Sztoa és a császárkori sztoikusok” címen, in BOROS Gábor, szerk., *Filozófia*, Akadémiai kézikönyvek (Budapest: Akadémiai Kiadó, 2007), 168–184, illetve uo., 194–198.

hogy a sztoikusok körül nem bontakozott ki olyasfajta kommentárirodalom, mint amilyen Platón vagy Arisztotelész írásai körül létrejött, és amely az ő esetükben komolyan hozzájárult az eredeti szövegek fennmaradásához is.⁶ Cicero az a gondolkodó, aki sajátos értelemben akár kommentátornak is tekinthető, hisz eklekticizmusából fakadóan bizonyos belső logika szerint helyezett el egy-egy művében meghatározó jelentőségű sztoikus eszmefuttatásokat anélkül, hogy maga sztoikus lett volna. Ennek megfelelően nagy szerepet kell neki tulajdonítani a mozgalom történetében, kivált a középkori és a humanista recepcióban. Noha eklektikus, sőt az akadémiai szkepszis felé hajló gondolkodó volt, számos sztoikus gondolatmenet az ő műveiben maradt fenn. Az áthagyományozódás e sokrétű története az a kiemelésre érdemes mozzanat, amelyet említettem korábban: az „iskolaképződés” hosszan elnyúló folyamata, amely a kommentárirodalom hiánya mellett szintén előidézhette azt, hogy nem alakult ki olyasfajta egységes sztoikus filozófia, mint amilyenről Platón, Arisztotelész, de Lucretius révén akár még az epikureisták esetében is lehet beszélni.

A kialakulás és a recepció ez általános jellegzetességének említése mellett fontos még azt is aláhúzni, hogy noha hatástörténetileg kétségkívül az etika vált a legfontosabb sztoikus filozófiai diszciplínává, azért a sztoikusok nagy figyelmet fordítottak a tág értelemben vett logikára és a fizikára, avagy természetfilozófiára is. Nem volt ugyan általános, de számos gondolkodónál a politika, s kivált a politika személyiségromboló hatásainak ellensúlyozására irányuló törekvések is nagy szerepet játszottak, ami nem meglepő annyiban, hogy az eredeti Sztoa időszakának javát zsarnoki, de legalábbis önkényes császári uralom jellemezte, amelyben a filozófus elsődleges feladata az erényes cselekvés lehetőségét fenntartó belső diszpozíció megőrzése volt, az ugyanis védeltséget biztosíthatott a destruktív külső hatalmakkal szemben.⁷

Amikor áttérünk a későbbi korszakokra, akkor nemcsak azért kell a nyugati fejleményeket kiemelni, mert egyszerűen ide tartozunk, hanem azért is, mert sem a Bizánci Birodalomban, sem az arab gondolkodóknál nem volt igazán jelen a sztoikus gondolkodás.⁸ Annál inkább Nyugaton, ahol egyfelől Cicero sztoiku-

⁶ Lásd erről John Sellars eszmefuttatását: John SELLARS, „The Stoic Tradition”, *Elpis: Filozófiatudományi Folyóirat* 11 (2018/2): 7–9.

⁷ Ezt a mozzanatot az eredeti Sztoa vonatkozásában erősen hangsúlyozza STEIGER Kornél, „A sztoikus etika időszerűsége”, *Elpis: Filozófiatudományi Folyóirat* 8 (2014/1): 5–17; Anthony Grafton gondolatmenetében pedig már a humanisták sztoicizmus iránti fogékonyságának magyarázataként játszik fontos szerepet. Lásd Anthony GRAFTON, „The new science and the tradition of humanism”, in *The Cambridge Companion to Renaissance Humanism*, ed. Jill KRAYE, 203–223 (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), 217–218.

⁸ Lásd SELLARS, „Stoic Tradition”.

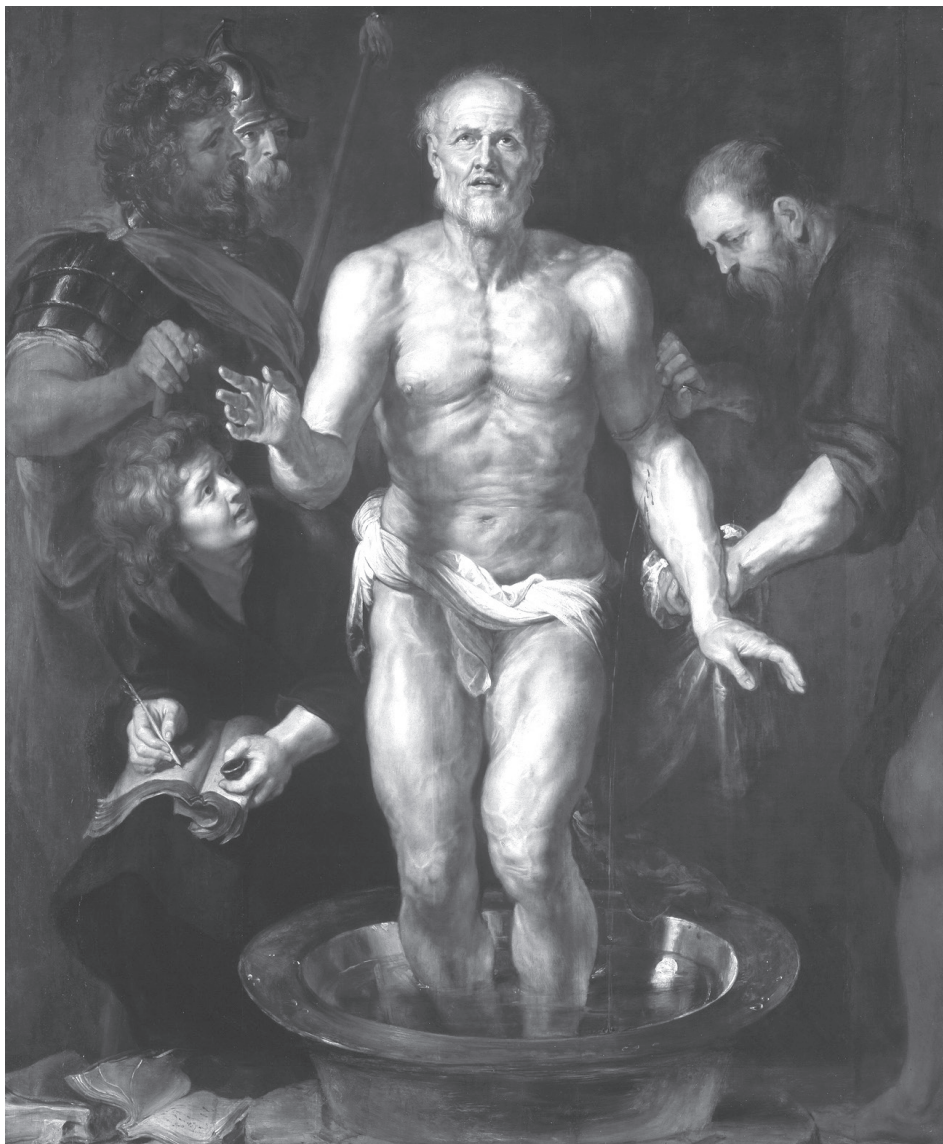
sokat idéző műveihez folyamatosan hozzá tudtak férni a latinul olvasók a retorika oktatásának alapszövegeiként, Seneca pedig azért volt kitüntetett, mert etikája kifejezetten alkalmazhatónak tűnt keresztény kontextusban is, olyannyira, hogy egyházatyák is ajánlották művei tanulmányozását, sőt sokáig tartotta magát az elgondolás, hogy valódi az a szöveg, amely Szent Pállal folytatott levelezésének adta ki magát. Ezért sem véletlen, hogy jóval később, már az újsztoikus „újjászületés” fő korszakának lezárulásakor Rubens emblematikus festményén az ő öngyilkossága szemlélteti a sztoikus bölcs alakját és tanítását hitelesítő végső gesztusát,⁹ az utókor számára a mégoly önkéntes halál ábrázolásában – akaratlanul persze – a mozgalom jelentőségének elhalványodását is megjelenítve.

Ami az ókort követő korszakok sztoicizmusát illeti, ez esetben teljesen kézenfekvő három szakaszcra beszélni. Az első az a „középkor” jelenti, amelyben Cicero és Seneca műveinek hála valamilyen szinten mindig jelen voltak az etikára korlátozódó sztoikus elgondolások. Ennek köszönhetően játszhatott komoly szerepet a Sztoa „humanista” recepciójának első mozzanata Petrarcanál abban, amit a humanizmus megszületésének szokás nevezni. Petrarca például a *Kétségei titkos küzdelmében* (*Secretum*) vagy *A jó és balszerencse orvosságaiban* (*De remediis utriusque fortunae*) komolyan támaszkodik a sztoikus tanításra.¹⁰

E humanista recepció következő fázisa Leon Battista Alberti, akinél a sztoikus etikai elgondolások koherensebben jelennek meg. A *De tranquillitate animi* esetében már maga a cím is árulkodó. A mű maga ugyan keresztény hangsúlyokkal, de mégis ókori római példákat említ Cicero nyomában, és a külső dolgoktól való elfordulásra ösztönöz. *Fortuna* nem annyira a *fatum* másik arcaként kap szerepet, hanem inkább a dicsőség eléréséhez vezető *virtus* életre hívójaként, s így egyértelművé válik a keresztényi mellett a sajátosan humanista hangsúlyok jelenléte is. Az ész és az ember közösségi lény mivolta együtt idézheti elő, hogy a sors szeszé-

⁹ A festményről lásd Bacsó Béla írását, akinek fájdalmas haláláról épp ezen az íráson dolgozva kaptam a hírt: BACSÓ Béla, „Kép és szenvedély”, in *Az érzelmek filozófiája: Szisztematikus-történeti tanulmányok*, szerk. BOROS Gábor és SZALAI Judit, 80–89 (Budapest: L’Harmattan, 2011).

¹⁰ Vagy épp *Önmaga és sokak tudatlanságáról* értekezve, ahol hosszasan foglalkozik Ciceróval, s szinte úgy véli, hogy már-már eljutott az egy Isten felismeréséhez a sok istenből kiábrándulva – egy helyütt Khrüszipposzt és Poszeidonioszt is említi –, hol reménytelennek látja az ügyét a többi ókori gondolkodóval együtt, Krisztus ismeretének hiányában. Másutt viszont Arisztotelésszel szemben emeli ki Cicero és Seneca kiválóságát: „Nem vonom kétségbe, megtanítja [Arisztotelész], mi az erény; ám szavaiban nincs, vagy nagyon kevésbé van olyan ösztönző erő és tűz, amely az olvasó lelkét az erény szeretetére, a bűn gyűlöletére hevitené és lángra lobbantaná. Ha valaki ilyesmit keres, a latinoknál, s különösen Cicerónál és Annaeusnál talál rá...” Lásd FRANCESCO PETRARCA, *De sui ipsius et multorum ignorantia – Önmagam és sokak tudatlanságáról*, ford. LÁZÁR István Dávid, tan. SZÖRÉNYI László (Szeged: Lazi Könyvkiadó, 2003), 113.



Peter Paul Rubens: Seneca halála (1613 k.), München, Alte Pinakothek

lyeivel szembehelyezkedő individuum nemcsak önmagát, de családját s városát/községét is el tudja juttatni a dicsőséghez. A község, vagyis a politika szférájának szerepe Alberti *Theogonius* című másik olasz nyelvű dialógusában erősödik fel, melynek érvelése szerint a „republikánus” erények létrejöttét *fortuna* kedvezőtlen alakulása kifejezetten elősegíti: *fortuna* kedvezése inkább elbágyasztja a készsége-

ket, míg a száműzetés, a háborús vereség inkább összeszedettségre és a csapásokon való felülemelkedésre ösztönöz. Moreau a 16. században divatossá váló Szent Sebestyén-ábrázolásokra általában, de kivált Alberti barátja, Andrea Mantegna művére utalva veti fel, hogy benne-bennük alapvetően a katonaként megjelenített bölcs ábrázolását kell látni, aki megingathatatlanul ellenáll a sors csapásaiként értelmezendő nyílvesszőknek.¹¹

Mindennek ellenére bizonyára igazat kell azonban adnunk Moreau-nak abban is, hogy a sztoikus gondolkodással rokonszenvező humanista recepció még Albertit beleértve sem tekinthető „újsztoicizmusnak”, sőt „keresztény sztoicizmusnak” sem a szó szigorú értelmében. Sokkal inkább etikai motívumok átvételéről s beillesztéséről van szó egy olyan keretbe, amelyet más filozófiai rendszerek elemei alkotnak, ebben az időszakban főképp a nem skolasztikus módon értelmezni próbált Arisztotelészé.¹² S egyáltalán, a humanisták tipikusan nem is törekedtek rendszeralkotásra, s már csak ezért sem „esküdtek fel egyetlen mester szavára” sem.¹³ A sztoikus természetfilozófia és logika megjelenése – a logika esetében ez persze inkább csak közvetett –, szisztematikusabb alakot öltése olyasfajta feltételek és szándékok kialakulását kívánta meg, melyek a kereteket sem hagyják érintetlenül, sőt kifejezetten a régi keretek újra cserélésére irányulnak.

E második szakasz eljövételét jelzik előre a Sztoához kapcsolódó művek meg sokasodó kiadásai és fordításai már a 15. században is, de elsősorban azért mégis inkább a 16. század során. Már a 15. században elindult a görög sztoikusok latinra fordítása, kezdve azzal, hogy Ambrogio Traversari 1424 és 1453 között lefordította latinra Diogenész Laertiosz *A filozófiában jeleskedők élete és nézetei* című művét, melynek hetedik könyve a sztoikusok közül héttel foglalkozik. Niccolò Perotti 1450-ben megjelent latin Epiktétosz-fordítását (*Kézikönyvecske*) 1498-ban követte Angelo Polizianóé,¹⁴ majd Hieronymus Wolfé; 1585-ben Guillaume du Vair már franciára is lefordította, a *Philosophie morale des stoïques* című, ugyanebben az évben megjelent tanulmányának párdarabjaként, illetve az 1594-ben megjelent *Trai-*

¹¹ MOREAU, „Les trois étapes...” 20.

¹² Erről árnyalt képet ad JILL KRAYE, „Philologists and Philosophers”, in KRAYE, *The Cambridge Companion...* 142–160.

¹³ Ahogyan Jan Papy idézi írása mottójában: „Volui nec homini uni, imo nec sectae districte adhaerendum... Una Secta est in quam me iudice tuto nomen demus. Ea est Ἐκλεκτική.” Lásd Jan PAPPY, „Neosztoicizmus és humanizmus: Új Seneca-olvasatok Lipsius *Manuductio ad Stoicam Philosophiam* című művében”, ford. SCHEER Katalin, *Világosság* 47 (2006): 23–42, 23.

¹⁴ A fordítás minden bizonnyal 1479-ben készült el. Lásd: Revilo P. OLIVER, „Politian's translation of the Enchiridion”, *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 89 (1958): 185–217.



*Andrea Mantegna: Szent Sebestyén (1457–1459),
Kunsthistorisches Museum, Bécs*

té de la constance et consolation ès calamités publiques előkészítéseként.¹⁵ 1559-ben Wilhelm Xylander kiadja és lefordítja Marcus Aureliust.

Ami a latinul írókat illeti, Cicero *De finibus*-át 1537-ben adta ki Petrus Johannes Olivarius, a *De officiis*-t, melynek köszönhetjük Panaitiosz etikájának ismeretét, Erasmus adta ki 1501-ben, 1560-ban pedig megjelent egy kommentárgyűjtemény is benne Erasmuséval; 1569-ben azután Hieronymus Wolf is kiadott egy saját kommentárt. Le Fèvre de la Boderie 1581-ben franciára fordította a *De natura deorum*-ot. Senecát Erasmus adta ki 1529-ben (*Opera*),¹⁶ az ifjú Kálvin pedig 1532-ben kommentálta a *De clementiá*-t. Marc-Antoine Muret 1585-ös kiadását követte aztán Lipsius alapvető 1605-ös kiadása.¹⁷

Lipsius persze a mozgalomból kiemelkedő önálló nagyság, aki filológusi munkájából kiindulva megteremtette azt, amit újsztoicizmusnak hívunk, vagy „restaurálta a sztoicizmust”, ahogyan Jacqueline Lagrée könyvének címe mondja.¹⁸ 1584-ben jelent meg a *De constantia*, s még ugyanebben az évben a holland és a francia fordítása. 1594-ben lefordítják angolra, de nem jelenik meg. 1589-ben a *Politicorum sive Civilis Doctrinae Libri Sex*, amely már 1590-ben megjelent hollandul és franciául, 1594-ben angolul, 1595-ben lengyelül jelent meg, 1604-ben pedig a *Manuductionis ad Stoicam Philosophiam Libri Trest* együtt adják ki a *Physiologiae Stoicorum Libri Tresszel*. Az *Opera omnia* 1613-ban Lyonban, majd 1637-ben Antwerpenben jelent meg (az 1614-es nem hivatalos verzió után).

Nekem most nem feladatom, hogy részletes elemzéssel álljak elő. Így csupán azt rögzítem, hogy a *De constantia* megjelenése az a pillanat, amelyben előállt az egyébként sohasem volt sztoikus „rendszer”, a „rendbe hozott sztoicizmus”, mintegy felmutatva egy olyan rendszeres sztoikus filozófiát, amely elvileg még fel is válthatta volna az akár skolasztikus, akár humanista módon értett arisztotelizmust – aminthogy Lipsius fő célkitűzése ez is volt. Hiszen a cím, amely morálfilozófiai értekezést sejtet, megtevést, amennyiben a mű valójában e morálfilozófia elméleti megalapozását is nyújtja. Az átélt sorscsapások a *fatumra*, a *providentiára*, a világ rendjére való komplex reflexióra sarkallják a szerzőt. A politikai következtetések kimunkálása ebből szinte magától adódik, kivált, hogy épp abban a korban

¹⁵ Lásd erről Alexandre TARRETE, „Le stoïcisme de Guillaume du Vair, ou de l'utilité de la philosophie par gros temps”, *Littératures classiques* 37 (1999): 57–67.

¹⁶ Lásd ezzel kapcsolatban Robert B. HARDY, *A Study of Erasmus's Editions of the Works of Lucius Annaeus Seneca*, <https://digitalcommons.oberlin.edu/honors/613> (Oberlin: Honors paper, 613, 1986); hozzáférés: 2024. október 1.

¹⁷ Lucius Annaeus SENECA, *Opera quae exstant omnia*, emend., scholiis ill. Justus LIPSIUS (Antwerpiae: Joannes Moretus, 1605).

¹⁸ Jacqueline LAGRÉE, *Juste Lips: Restauration du stoïcisme*, Philologie et Mercure (Paris: Vrin, 2002).

vagyunk, amelyben – teoretikusan Bodin nyomán – stabilizálódik a még sosem volt politikai alakulat, a polisz és a nagybirodalom – az eredeti Sztoát környező két politikai alakzat – mellett az, amit magyarul államnak hívunk. Moreau úgy látja, hogy a *De constantia* rendszere, amelyet persze még kiegészítenek a további művek, a korban Erasmustól s másoktól is követelt, tisztán evangéliumi alapokra építeni kívánt *philosophia Christi* alternatívája lehetett (volna): keresztény sztoicizmus, humanizmus, amely egyrészt a Sztoa történetében fel-felbukkanó legendás kapcsolatokra épít – például Zénón sémi eredetére, a Pál és Seneca közti állítólagos levelezésre¹⁹ vagy a sztoikus etika és a Jób könyvében megjelenő morális tartás közötti kétségtelen rokonságra –, másrészt alkalmasnak mutatja magát arra, hogy a saját korában újonnan felbukkanó, a legtágabb tematikus horizonton mozgó problémáknak utánajárjon, s kielégítő megoldásokat javasoljon.

Bármennyi lehetőség rejlett is azonban az újonnan létrejött sztoikus rendszerben tisztán elméletileg, a valóságban e rendszer szinte létrejött pillanatában mindjárt elavulttá is vált. Emblémákban gondolkodva azt is mondhatnánk röviden, hogy az a filozófia, amelynek képi megjelenítése két haldokló alakra, Szent Sebestyénre és Senecára épít – bármennyire igaz is máskülönben az, hogy e haldoklók az erény heroizmusának megtestesítői a szenvedés *aequo animo* elviselésének felmutatásával –, aligha lehet alkalmas egy olyan korszak rendszerigényének kielégítésére, amely a cselekvő természetátalakítás s benne a saját emberi természetünk átalakítása révén a földi élet korlátlan meghosszabbításának igényével s programjával lép fel. Ráadásul a humanista recepció kezdetétől fogva fölmerültek a kézenfekvő ellenvetések már pusztán csak az etikai nézetek kapcsán is, amelyek még a leginkább tűnhetnek összeegyeztethetőeknek a keresztény alaptanításokkal: nem tisztázott a *fatum* vagy a *fortuna* viszonya az isteni előrelátó gondviseléshez, a bölcs ideálja igazából elérhetetlen, a szenvedélyek – *passiones* – elnyomására, kiirtására törekvő attitűd nemcsak az arisztotelészivel rokon mindennapi elgondolással áll hadilábon, de a Jézus Krisztus szenvedéstörténetére – *passio* – és benne a szenvedélyek alapvetően pozitív értékelésére építő keresztény ideállal is, ami mégiscsak a *keresztény* sztoicizmus legitimitásának egyik alappilléret ingatja meg. S persze az önmagának elégséges individuum eszméje sem egykönnyen hozható összhangba a Megváltóban és a kegyelmek rendszerében testet öltő mediáció koncepciójával. E minden korszakra vonatkozó fenntartások igen erőteljesen jelentek meg a 17. században a Pascal és lelki vezetője, De Sacy úr beszélgetését rögzítő beszámolóban.²⁰

¹⁹ KRAYE, „Philologists and Philosophers”, 152.

²⁰ Magyar fordítását lásd a valójában Pavlovits Tamás szerkesztette kötetben: Blaise PASCAL, *Írások a szerelem szenvedélyéről, a geometriai gondolkodásról és a kegyelemről*, ford. PAVLOVITS

De ha eltekintünk e teológiai nehézségektől, még akkor is számot kell vetni az olyasfajta történeti tényekkel, mint hogy a sztoicizmus nem állt alternatíva nélkül újonnan létrejövő rendszerként. Hiszen az epikureizmus is megpróbált újjáalakulni *keresztény* epikureizmusként, a humanista arisztotelizmus mellett megjelent a padovai újarisztotelizmus a „zabálnivaló” Zabarella vezetésével, az akadémiai szkeptikus attitűd pedig épp a maga rendszertelenségével jelenthetett fogódzót a keresztény megújulás számára. Moreau a metafizika, illetve az első filozófia elvetését nevezi kortünetnek, s úgy véli, egyfajta metafizikátlan keresztény filozófia kidolgozásában voltak konkurens az említett „újhellenisztikus” filozófiák. Magam ezt kicsit másképp látom. Nem szabad elfelejteni, hogy Lipsius műveivel párhuzamosan jelentek meg Francisco Suarez írásai, köztük az „újtomizmus” és a padovaitól eltérő újarisztotelizmus alapművével, a metafizika legelső rendszeres kifejtését adó *Disputationes metaphysicae*vel. Ezt a művet a 17. század minden valamirevaló gondolkodója használta, de persze nem a metafizika benne található hagyományos értelmében, hanem a Moreau által kicsit anakronisztikusan szinonimának tekintett „első filozófia” átértelmezésével olyan diszciplínává, amelynek feladata a többi, s persze a legfőbb filozófiai diszciplína megalapozása, amely nemritkán a gyakorlati filozófiához tartozik – Hobbesnál a politika, Descartes-nál, Spinozánál az etika. Az „első filozófia” ebben az új értelemben Hobbesnál egyfajta logika, Descartes-nál a megismerés metafizikai elmélete, Spinozánál metafizika vagy ontológia. Az említett gondolkodók rendszerei pedig kétségkívül alkalmasabbak voltak az újsztoicizmusnál az olyasfajta korkérdések átgondolására s válaszkísérletek megadására, mint amilyen például a test-lélek viszony az új mechanikai-matematikai-tudományos felfedezések, elméletek fényében, vagy éppenséggel az érzelmek minden új filozófus által elismert *pozitív* szerepének „fizikai” (Descartes) vagy „geometriai” (Spinoza) értelmezése. Dilthey és tanítványa-sógora, Georg Misch ehhez még hozzátennék, hogy egyfajta panteisztikus „metafizika” váltotta fel a transzcendenciát magába fogadó keresztény sztoicizmust, s ez alkotta a „szellemtudományok természetes rendszerét a 17. században”.²¹ A sztoicizmus szerepe annyiban persze bonyolultabb ennél, amennyiben nagyon is lehet érvelni amellett, hogy maga a sztoikus reneszánsz – akarva-akaratlan – épp annak a kipuhatolását is szolgálta, hogy meddig lehet elmenni a transzcendencia és a vele óhatatlanul megjelenő, a tiszta értelem alapuló kutatás elé gátat szabó hittitkok leépítésében. Ezért is lehet azt állítani már tisztán teoretikusan is, hogy például az

Tamás és TÍMÁR Andrea, tan. PAVLOVITS Tamás, szerk. BOROS Gábor, *Sapientia humana* (Budapest: Osiris, 1999), 78–98.

²¹ Lásd erről Gábor BOROS, „Dilthey’s and Misch’s «Nachverstehen» of the neo-stoic «natural system of the human sciences» in their unfinished projects on pantheism”, *Intellectual History Review* 34 (2024): 231–249.

unitarizmus „befogadóbb” keret lehet a sztoikus gondolkodásmód számára, mint akár a janzenizmus.²²

Ugyanakkor kétségtelen, hogy az újonnan kialakított, „rendbe hozott” sztoikus rendszer elavulása nem nyomtalan eltűnés, hanem inkább szétrobbanás volt, amelynek nyomán szinte minden új filozófusnál megjelentek elemek a rendszerből – hol az ő rendszerük részeként, hol pedig kritikával illetett idegen elemként. Spinoza jellegzetes példa e kettős attitűdre: egyrészt Susan James bizonyos joggal adhatta egyik tanulmánya címéül a „Spinoza the Stoic” kifejezést,²³ másrészt az *Etika* ötödik könyvének előszava nemcsak Descartes tobozmirigy-hipotézisétől határolódik el élesen, de a kifejezetten a sztoikusokkal társított, túlzóan optimistának vélt elgondolástól is, hogy a gyakorlat, a trenírozás révén korlátlanul alakítható volna az egyes élőlények természete.²⁴ S ha már itt tartunk, akkor persze nem szabad megfeledkeznünk a szabad akarat kérdéséről sem, amely részben a szigorúan értelmezett ágostoni-kálvini tanok, részben a mechanikai világszemlélet hatására számos gondolkodónál – köztük Hobbesnál és Spinozánál – a *contradictio in adjecto* példájává vált. Ezért kockáztathatta meg Moreau a merész kijelentést, amely szerint a molinizmus arisztotelizált sztoicizmus volt (21), amellyel szemben a kálvinisták és a janzenisták a maguk teológiai kiindulópontjairól éppúgy fölléptek, mint Hobbes és Spinoza filozófiai alapokon.

S ha már abban az évben, amikor én a születésem körüli teendőkkal voltam elfoglalva, Klaniczay Tibor megírta a „Stoicizmus és manierizmus” című nagy hatású tanulmányát, hadd tegyek vele kapcsolatban legalább néhány felszínes megjegyzést az eddigiek fényében. Mindenekelőtt le kell szögezni, hogy nagy erudícióval megírt tanulmány ez, amely valamiképp még abban az efféle tevékenységnek nem igazán kedvező korszakban is fel tudta dolgozni a nemzetközi szakirodalom akkori vezető alakjának, Gerhard Oestreichnek a munkáit. Ugyanakkor „ideológiai kérdésnek” nevezi a „stoicizmust” a manierizmussal mint „művészeti kérdéssel” szemben, s ez bizony előrevetít bizonyos, a korabeli nyelvhasználatban nemritkán előforduló, nem kifejezetten szakmai alapú elítélő értelmezést. Ettől függetlenül feltétlenül kiemelendő, hogy minden ideológiakritikai felhang nélkül, érezhető büszkeséggel említi, hogy a sztoikus szövegek korábban említett 16. szá-

²² Ennyiben bizonyára nem véletlen, hogy unitárius volt a *Kézikönyvecske* első magyar fordítója. Lásd KESERŰ Bálint, „Epiktétos magyarul – a XVII. század elején”, *Acta Historiae Litterarum Hungaricarum* 3 (1963): 3–44; valamint a Keserű-tanítvány Balázs Mihály írását a jelen kötetben.

²³ Susan JAMES, „Spinoza the Stoic”, in *The Rise of Modern Philosophy*, ed. Tom SORELL, 289–316 (Oxford: Oxford University Press, 1995).

²⁴ Lásd legújabban Baruch / Benedictus de SPINOZA, *Etika*, ford., szerk. BOROS Gábor (Budapest: L'Harmattan, 2022), 311. skk.

zadi kiadásából Magyarország is kivette részét: Matthaeus Fortunatus 1522-ben kiadta Seneca *Quaestiones naturales*-ét, Epiktétosz *Enchiridion*-ját pedig 1585-től, a *Dicta Catonis* című kompilátumot 1539-től itt is megjelentetik, ez utóbbit 1591-ben magyarra fordítva is kiadják. Abban is a ma kortárs elgondolás szellemében rekonstruálja a magyarországi fejleményeket, hogy ő is Lipsius fellépésétől, illetve a tanításával s vele magával való megismerkedéstől számítja a „meghatározott stoikus irányt”, azt megelőzően szerinte is inkább csak „látens stoicizmusról” érdemes beszélni.

Annyiban persze csak mérsékelten egyezett a kortárs szakirodalommal, hogy erős vallás- és társadalomkritikai felhangokkal kommentálta egyfelől Lipsius „munkásságának három jól elkülönülő szakaszát”, másfelől Lipsius – és általában a sztoikusok – politikai és etikai nézeteinek jellegzetességét, párhuzamát. Egyetlen példát említek, immár konklúzióképp. Egyrészt tisztán leíró értelemben állapítja meg, hogy Lipsius politikájának „lényege a békére való törekvés”. Másrészt azonban egyértelműen normatív-elítélő hangsúlyú kifejezések használatával „megalkuvásnak”, valamint „az adott társadalmi osztályviszonyok konzerválásának” nevezi ezt, sőt később hozzá is teszi, hogy „befedi” ez a „társadalmi és politikai ellentétet”, párhuzamosan az etikájával, amely „elkendőzi” „a lélek igazi konfliktusait”, „nem ad helyt nekik” (243. o.). Ez utóbbi szemrehányást persze akár át is értelmezhetjük a Moreau nyomán felvetett probléma sajátos megfogalmazásává, amely szerint a lipsiusi rendszer nem tudott igazán számot adni az érzelmek általánosan elismert pozitivitásának problémájával, s így akár kevésbé ideologikus hátterű, eszmetörténetileg elfogadható értelmet is tulajdoníthatunk neki.

Stoicism, New Stoicism, Tibor Klaniczay

(Summary)

I first summarise the emerging picture of the Western European significance of Stoicism and New Stoicism in the recent literature, with special reference to Gerhard Oestreich, to whom Tibor Klaniczay refers, and to Pierre-François Moreau, who as the head of a research group investigating the early modern return of ancient philosophies, devoted the first volume of a series of books recording their findings to Stoicism in the 16th and 17th centuries. Moreau distinguishes between three phases of neo-Stoicism, investigating the reasons of the spectacular and strikingly rapid failure of neo-Stoic philosophy as a system of interpreting the world (phase two) and the ‘fragmented’ presence of Stoic thought in non-Stoic systems (phase three). I will supplement his proposals with my own reflections, which partly recall Wilhelm Dilthey’s and Georg Misch’s ideas about ‘developmental pantheism’ as a ‘natu-

ral system of the sciences of mind'. I do so because, at least in circles of the history of philosophy, this approach had a not inconsiderable impact in the 1950s – partly, no doubt, because of the difficulty of accessing more up-to-date literature. Finally, I reflect on some of the presuppositions of Tibor Klaniczay's study 'Stoicism and Mannerism' in the light of what has been said so far.

BENE SÁNDOR

A MODERNITÁS VÁLASZÚTJAIN

*Klaniczay Tibor és Keserű Bálint vitája
az újsztoicizmus hazai recepciójáról*

Justus Lipsius sikertörténete, a korábban is ismert és megbecsült filológus¹ nemzetközi sztárrá válása az 1580-as évek három alapvető publikációjához köthető. Az egyik a sztoikus filozófia ókori emlékeinek, főként Seneca tanításainak a saját korára applikált, humanista dialógus keretében való megjelenítése (*De constantia*, 1584).² A másik a 16. század alapvető politikaelméleti szövegeinek (a Machiavelliből kibontakozó korai államrezon-irodalomnak) az ókori auktorok citátumaival való, florilegium típusú feltöltése (*Politica*, 1589).³ A harmadik a saját, egész Európát átfogó, az újsztoikus gondolatok köré humanista hálózatot építő levelezésének (*Epistolarum centuriae*, 1586, 1590)⁴ közrebocsátása. Egyik sem tekinthető a kor tudományos (morálfilozófiai vagy politikaelméleti) gondolkodását alapvetően megújító, eredeti alkotásnak, mégis rendkívüli népszerűséget hoztak szerzőjüknek, mivel korigényt elégítettek ki. Az *állhatatosságról* a sztoikus tanítások aktualizáló alkalmazása volt: a vallásháborúktól és lelki válságoktól terhes időkben az egyén számára kínálta morális integritásának védelmét, a kényszerítő felekezeti elköteleződés idején a szellemi függetlenség megőrzésének lehetőségét. Az új ideál, az érzelmek racionális kontroll alá vonása korántsem volt szokatlan;

¹ Hírnevét a hetvenes években főként Tacitus-kiadásának és kommentárjának köszönhette, amelyet még római évei (1568–1570) alatt, Marc-Antoine Muret környezetében alapozott meg, és Miksa császárnak, valamint Zsámboky Jánosnak ajánlotta: Caius Cornelius TACITUS, *Historiarum et Annalium libri qui exstant [...] ad Imp. Maximilianum II. Aug. P. F., eiusdem Taciti Liber de moribus Germanorum, Iulii Agricolae vita, incerti scriptoris Dialogus de oratoribus sui temporis ad c. v. Ioannem Sambucum*, emend. et illustr. Iustus LIPSIUS (Antverpiae: Christophorus Plantinus, 1574). A kiadás jelentőségéről: Arnaldo MOMIGLIANO, „The First Political Commentary on Tacitus”, *The Journal of Roman Studies* 37 (1947): 91–101.

² Justus LIPSIUS, *De Constantia libri duo, qui alloquium praecipue continent in publicis malis* (Antverpiae: Christophorus Plantinus, 1584).

³ Justus LIPSIUS, *Politiorum sive civilis doctrinae libri sex: Qui ad principatum maxime spectant* (Lugduni Batavorum: Franciscus Raphelengius, 1589).

⁴ Justus LIPSIUS, *Epistolarum selectarum centuria prima* (Antverpiae: Christophorus Plantin, 1586); Justus LIPSIUS, *Epistolarum centuriae duae: Quarum prior innovata, altera nova* (Lugduni Batavorum: Franciscus Raphelengius, 1590).

viszont az applikáció új területeit nyitotta meg (elég példának említeni a hazaszeretetet „mérséklésének” követelményét).⁵ A *Politika* a hatalomgyakorlás kifinomult, a polgároktól a külső engedelmességet elváró modelljét adta – vallási szempontból például meglehetősen pragmatizmussal (az a felekezet maradjon uralkodó pozícióban, amely eleve abban van). A levélgyűjtemény első kötetei (*Centuriák*) pedig azért váltak valóságos bestsellerré, mert a magán- és a nyilvános szféra rugalmas elhatárolásának bőséges példatárát kínálták, továbbá olyan dialóguspozíciókat, amelyekből elvileg lehetséges volt a szemben álló felekezetek, politikai táborok határain átnyúló párbeszéd, egy új, szakmai alapú (ha úgy tetszik: humanista) értelmiségi éthosz megvalósítása. A levélcenturiák szerzője szaktudósból az európai értelmiségi elit lelki vezetőjévé emelkedett.⁶ (A helyzet érdekességét, pikantériáját fokozta Lipsius gondosan megszervezett, konspiratív körülmények között végrehajtott áttelepülése, valóságos menekülése a protestáns Leidenből a katolikus Leuvenbe, ami sokak szerint konvertálást is jelentett.)⁷

A korabeli európai értelmiség körében, beleértve a magyart, az 1580-as és 1590-es években valóságos Lipsius-mánia söpört végig, a Mester leveleit szinte ereklyeként őrizték;⁸ Bocatius János megverselte a Forgách Mihályhoz írott Lipsius-episztolát,⁹ Rimay Jánosban pedig a *Centuriák* nyomtatott kiadása gyújtotta fel a vágyat, hogy az *Állhatatosságot* „csókolgassa”, legalábbis a Lipsiushoz írott

⁵ Az I. könyv 11. fejezete kimondottan e témának szentelve („A második szenvedély, a túlzott hazaszeretet elutasítása”): LIPSIUS, *De Constantia libri...*, 29–34. Laskai János fordításában („Hazánkhoz felettébb-való szeretetünknek második indulattyát czáfolom-meg”): LASKAI, *Válogatott művei*, 88–90.

⁶ PAPY, „Lipsius’ (Neo-)Stoicism...”, 60–61.

⁷ Részletes rekonstrukció: Jeanine de LANDTSHEER, „From North to South: Some New Documents on Lipsius’ Journey from Leyden to Lieges”, in *Myricae: Essays on Neo-Latin Literature in Memory of Jozef IJsewijn*, eds. Dirk SACRÉ and Gilbert TOUNOY, Supplementa humanistica Lovaniensia 16, 303–331 (Louvain: Louvain University Press, 2000); új feldolgozás: Jan MACHIELSEN, „Friendship and Religion in the Republic of Letters: The Return of Justus Lipsius to Catholicism (1591)”, *Renaissance Studies* 27 (2013): 161–182.

⁸ Jan PAPY, „Justus Lipsius and the German Republic of Letters: Latin Philology as a Means of Intellectual Exchange and Influence”, in *Germania latina – Latinitas teutonica: Politik, Wissenschaft, humanistische Kultur vom späten Mittelalter bis in unsere Zeit*, 1–2, ed. Eckhard KESSLER, Humanistische Bibliothek, 1/54, 1: 523–538 (München: Fink, 2003), 537; Ács Pál, „A késő reneszánsz meglazult pillérei: Sztoicizmus és manierizmus az irodalomban”, in *Mátyás király öröksége: Késő reneszánsz művészet Magyarországon, 16–17. század*, szerk. MIKÓ Árpád és VERÓ Mária, A Magyar Nemzeti Galéria kiadványai, 36–50 (Budapest: Magyar Nemzeti Galéria, 2008), 39.

⁹ „Paraphrasis elegiaca epistolae Iusti Lipsi”, in Ioannes BOCATIUS, *Opera quae exstant omnia: Poetica*, ed. Franciscus CSONKA, Bibliotheca scriptorum medii recentisque aevorum, 12/1 (Budapest: Akadémiai Kiadó, 1990), 496–497 (nr. 531).

bemutakozó levele szerint.¹⁰ A divat azt jelezte, hogy a kortársak (nálunk is) érezték, valami alapvetően új jelent meg a szellemi színtéren, nem egyszerűen innovatív gondolatok, hanem egy új nyelv, új diskurzusrend formájában. A következő tanulmányban arról a 20. századi kísérletről adok vázlatos leírást, amelynek során a régi magyar irodalom és művelődéstörténet iskolaalapító kutatói, Klaniczay Tibor (1923–1992) és Keserű Bálint (1927–2023) ezt a korai felismerést próbálták történeti értelmező keretbe helyezni, nagy időtávot átfogó irodalom- és művelődéstörténeti elbeszélések korszakfordító fejezetévé tenni. Eszmecseréjük, együttműködésük és ellentéteik tulajdonképpen a magyarországi (kora)modernitás lehetőségeiről, modelljeiről folytatott viták történetéhez tartoznak. E viták bizonyos vonatkozásai ma, a filológia és a bölcsészettudományok válságkorszakának, a vallási és politikai fundamentalizmusok újraerősödésének, a modernitás alapját jelentő „magán-/nyilvános” határ elmosódásának (felszámolásának?) korában: időszerűbbek, mint valaha. Az alábbiakban természetesen nem átfogó kép megrajzolására vállalkozom, mindössze útjelzők, emlékezeti pontok kijelölésére.

Az első ilyen emlékezeti pont egy nagyon nagy erejű tanulmány felidézése, amely évtizedekre irányt szabott a magyarországi koraújkor-kutatás számára. Klaniczay Tibor írásáról, *A magyar későreneszánsz problémái: Stoicismus és manierizmus*ról van szó, amely először 1959-ben készült el előadás formájában egy wittenbergi reneszánsz-ülésszakra, s 1960-ban folyóiratban jelent meg nyomtatásban.¹¹ Végleges formáját a következő évben kijött legendás kötetben, a *Reneszánsz és barokk*ban nyerte el.¹² Klaniczay írása paradigmaticus érvennyel rajzolta meg a 16–17. század fordulójának szellemi (politikai esztétörténeti és irodalomtörténeti) térképét. Az irodalomtörténeti kézikönyv első két kötetének leendő szerkesztője itt dolgozta ki a reneszánsz belső periodizációjához feltétlenül szüksé-

¹⁰ „Centuriád azután állhatatos vágyat gyújtott bennem *Állhatatosság*od iránt, amelyet te és barátaid is gyakran említetek leveleitekben. [...] Amint megkaptam, megcsókoltam, megkóstoltam, s elámultam rajta; féltve őrzöm, olvasom, szeretem és csodálom.” BENE Sándor, „Rimay vindicatus: Rimay János Justus Lipsiushoz írott leveléről”, in KECSKEMÉTI, TASI (szerk.), *Filológia és textológia...*, 180. Révay Péter ugyanezzel a képpel él Lipsiushoz küldött episztolájában: „Szinte minden beszélgetésünknek te voltál a tárgya, s gyakran került rá sor, hogy fölöttébb állhatatos *Állhatatosság*odat és tökéletesre polírozott *Politiká*dat kézbe vettük, olvastuk, csodáltuk, meg is csókoltuk”. Uo., 150–151.

¹¹ KLANICZAY Tibor, „A magyar későreneszánsz problémái: Stoicismus és manierizmus”, *Irodalomtörténet* 48 (1960): 41–61.

¹² KLANICZAY Tibor, „A magyar későreneszánsz problémái: Stoicismus és manierizmus”, in KLANICZAY Tibor, *Reneszánsz és barokk: Tanulmányok a régi magyar irodalomról*, 303–339 (Budapest: Akadémiai Kiadó, 1961). A továbbiakban a második kiadásra hivatkozom: KLANICZAY Tibor, „A magyar későreneszánsz problémái: Stoicismus és manierizmus”, in KLANICZAY Tibor, *Reneszánsz és barokk: Tanulmányok a régi magyar irodalomról* (1961), 241–269, 461–463 (Szeged: Szukits Könyvkiadó, 1997).

ges alkorszak, a késő reneszánsz kor elméletét, amelynek határait hozzávetőleg 1600-tól 1640-ig, vagyis az újabb átfogó korszakterminus, a barokk határaival átfedésben vonta meg.¹³ Az elképzelés szerint a késő reneszánsz kor *ideológiája* a lipsiusi sztoicizmus, *stílusa* a manierizmus volt. Az előbbi hívei azok a 16. század folyamán felemelkedett arisztokraták és a hozzájuk csatlakozó értelmiségi elit tagjai lettek, akik megcsömörlöttek a felekezeti küzdelmektől, szerették volna átmenteni a humanizmus vívmányait a barokk korba, s ennek érdekében az olyan kompromisszumoktól sem riadtak vissza, mint a Bocskai-szabadságharc átmeneti támogatása. (Azonban osztályérdekeik kielégültével megegyeztek az elnyomó hatalommal – lényegében miattuk nem tudta Bocskai a végső győzelmet kiharcolni.)¹⁴ Vagyis a sztoicizmus „megalkuvásra hajló válság-ideológia”, amely a török támadás (a készülődő tizenöt éves háború) és az egyre fenyegetőbb Habsburg ellenreformációs törekvések szorításában igyekezett lelki gyógyírt nyújtani. S míg ezen körülmények között a magyar sztoikusok a *De Constantiát* „használták”, a Bocskai melletti harcok alatt, majd az udvarral folytatott Illésházy-féle egyezkedések (a megalkuvás!) idején a *Politica* tett nekik jó szolgálatot. Az 1606-os bécsi béke, majd az 1608-as megegyezés nyomán létrejött *status quo* Klaniczay szerint „valóságos iskolapéldája az ellentéteket elfedő, a lehetőségeket okosan kihasználó, megalkuvó lipsiusi politikának”.¹⁵ A béketárgyalásokon megszülető kompromisszum a rendi érdekeket szolgálta, azonban pürrhoszi siker volt, hiszen hosszabb távon éppen a humanista értékeket, köztük a felekezeti dogmáktól nem béklyózott egyéni lelkiismereti szabadságot károsította. A főnemesség szilárdabb ideológiai alapot keresett, mint a sztoikus krízisideológia, és azt végül az ellenreformációban talált meg. Mint Klaniczay írja:

A stoikus filozófia amúgy is kissé közömbössé tett a felekezeti kérdésben, s így könnyű terep kínálkozott a jezsuita agitáció számára. Az ellenreformáció vetése az újstoicizmus által felszántott talajon ért be [...] így vált az újstoicizmus átmenetté az ellenreformáció számára.¹⁶

¹³ A tömör kifejtés: KLANICZAY Tibor, „A magyar reneszánszkutatás másfél évtizede, 1948–1963”, in KLANICZAY Tibor, *A múlt nagy korszakai*, 123–165, 467–476 (Budapest: Szépirodalmi Könykiadó, 1973), 160–164.

¹⁴ KLANICZAY, „A magyar későreneszánsz...”, 250–251. Lényegében ez az állítás ismétlődik a kézikönyv vonatkozó fejezetében is: KLANICZAY Tibor, szerk., *A magyar irodalom története 1600-tól 1772-ig*, A magyar irodalom története 2 (Budapest: Akadémiai Kiadó, 1964), 6.

¹⁵ KLANICZAY, „A magyar későreneszánsz...”, 252.

¹⁶ Uo., 254.

Mármint a királyi Magyarországon, mert a kézikönyv koncepciója szerint Erdélyben a késő humanista korszak másik, haladó, polgári irányzata jutott uralomra: itt Bethlen Gábor, majd Rákóczi György korában a puritanizmust előkészítő polgári humanista törekvések jelentkeztek, sokszor persze „összekeverve a merev református ortodoxiával”.¹⁷ Ez utóbbi iránynak jeles képviselője Szenci Molnár Albert, aki már a humanizmust időközben eláruló, annak eszményeit „megcsúfoló”, csodákban hívó, katolizált kései Lipsius bírálatába is bekapcsolódik, de Klaniczay megemlíti a politikai irodalom szerzőit, Szepesi Korotz Györgyöt és Pataki Füsüs Jánost is, akik az újsztoikus politikai tanításból csak az abszolutista gondolatokat vették át, a *constantia*, az állhatatosság kultuszát már nem (ami Klaniczay találó formulázása szerint „egy erkölcsileg megalapozott életenergia, az ember belső függetlenségét és morális erejét biztosító ellenálló erő a külvilág szorongató, gyötörő hatásai ellen”).¹⁸

Az eredeti lipsiusi örökség és tanítás mellett kitartó kevesek a 17. század első harmadában fokozatosan elvesztik cselekvési területet, visszaszorulnak a „falusi udvarházakba”, innen igyekeznek egyfajta vallásközi dialógust fenntartani legalább levelezésükben. E csoport tipikus példája Rimay János, akinek Balassi tág teret bejáró látomásai helyett a sztoikus kertre szűkült össze horizontja, és egyre inkább öncélú intellektuális játékká zárult az eredetileg „sokat ígérő” költészete.¹⁹ Ez a gondolat lesz a tanulmány másik alapfogalmának, a manierizmusnak az elrugaszkodási pontja és értelmezési mintája. Amit azután később önálló, nagy tanulmányokban fejtett ki, s aminek tudománytörténeti hatása is nagyobb lett: a hatvanas-hetvenes években konferenciák és tanulmánykötetek sokasága jelzi az irány termékenységét és relevanciáját a hazai anyagon.²⁰ Közben a sztoicizmus eszmetörténeti kutatása némileg szélárnyékban maradt.²¹ Mindazonáltal: a két

¹⁷ Uo., 257. Az 1964-ben megjelent kézikönyv fejezetbeosztása végül háromosztatú lett. A sztoicizmus és manierizmus irodalmi emlékanyaga (Rimay Jánossal) „A reneszánsz válságának irodalma” című alfejezetbe került: KLANICZAY, *A magyar irodalom...*, 10–50; a nem sztoikus írók és irányzatok (nemcsak az erdélyiek, Alvinczi Péter, Szenci Molnár Albert, Szepesi Csombor Márton, de végül Thordai János is) „A késő-humanista protestáns polgári irodalom” alfejezetben kaptak helyet (uo., 51–90); ami pedig nem fért be sem ide, sem oda (a szerelmi, politikai és oktató költészet, a Bocskai körüli propaganda irodalmi emlékei), az „A népszerű reneszánsz irodalom” gyűjtőjében végezte (uo., 91–110). Az egész nagy egység címébe végül nem az ideológiai, hanem a stílustörténeti kategória kerül: „A késő-reneszánsz (manierizmus) irodalma (kb. 1600 – kb. 1640)”, uo. 5–110.

¹⁸ Uo., 242.

¹⁹ Uo., 255.

²⁰ Az eszmetörténeti tanulságok összefoglalása, a legteljesebb bibliográfiával: Ács, „A késő reneszánsz...”.

²¹ Klaniczay saját, később hivatkozandó tanulmányai mellett példaként a *Helikon*-ban közölt tematikus szám („A közép-európai humanizmus kérdései”, 1971, 2–3. sz.) írásai, valamint Tar-

összetevő, az eszmetörténeti és a stílustörténeti elválaszthatatlan, kölcsönösen feltételezik egymást. S mivel a kettő között Klaniczay marxista módszertana, noha az utóbbit dolgozta ki jobban, mégis az előbbinek adott prioritást (az ideológiából következik a stílus, és nem a stílusból az ideológia), ezért a következőkben elsődleges jelentőségűnek tartom a sztoicizmustanulmány vizsgálatát.

Melyek a tanulmány paradigmateremtő erejét magyarázó momentumok? Először is: az alapvetően marxista látásmód és terminológia itt meggyőzőnek mutatkozik, olyan jelenségeket tud logikus elbeszélésbe illeszteni és magyarázni (pontosabban a logikus narrációval magyarázni), mint hogy a református Bocskai vezérkarát alkotó értelmiségiek (Kátai Mihály, Rimay János, Bocatius János, Péchi Simon, Petki János) éppen a sztoikus interkonfesszionizmus jegyében találtak egymásra. A szabadságharc utáni béketárgyalásokat két sztoikus szellemű politikus vezeti (rendi oldalról Illésházy István, királyi oldalról Thurzó György), akik persze jól megértik egymást. Kiemeli Klaniczay a két jelentős mecénást, Bribiri Melith Istvánt és Ecsedi Báthori Istvánt, s különösen az utóbbinak, a vizsolyi Biblia kiadását támogató országbírónak a szerepére esik nagy súly, akinek „önvalomás-jellegű imádsággyűjteményében [...] bőven találkozunk a stoikus eszmék hatásával”.²² Ezen koordinátrapontok közé illesztve már revelatív erejűnek hatnak a régebben is ismert és jól adatolt jelenségek, mint Révay Péter, az ifjú Forgách Mihály, Bocatius, majd Lackner Kristóf munkássága. Beleillik a képbe a korszak elején (1590-es évek) Rimay János Lipsius iránti rajongása, a végén pedig, immár megkésve, de szintén az ecsedi sztoicizmus vonzáskörében szinte törvényszerű, hogy itt jelenik meg Lipsius két alpművének, a *De Constantiának* és a *Politicának* a magyar fordítása (1641) a fiatal Laskai János tollából (az új várúrnak, Bethlen Istvánnak ajánlva). E kiemelkedő fordítói teljesítmény egyúttal meggyőzően alá is támasztja az eszmetörténeti korszakzárást, a magyar késő humanizmus végének 1640 körüli kijelölését.

nóc Márton Laskai-kiadása, továbbá kismonográfiájának vonatkozó részei említhetők: LASKAI, *Válogatott művei*; TARNÓC Márton, *Erdély művelődése Bethlen Gábor és a két Rákóczi György korában* (Budapest: Gondolat, 1978). A humanizmuskonferencia vitájában a jegyzőkönyv szerint Klaniczay Tibor vetette fel: „Kevés olyan bonyolult jelensége van a kornak, mint Justus Lipsius munkássága, amelynek értelmezései erősen eltérnek egymástól. A helyzetet érettnek látja egy külön Justus Lipsius-konferencia összehívására.” HORVÁTH Iván, „A közép-európai humanizmus kérdései (Ülésszak Lackner Kristóf születésének 400. évfordulója alkalmából) Sopron, 1971. május 6–8.”, *Helikon: Világirodalmi Figyelő* 17 (1974): 470–476, 474. Ilyen konferenciára azóta sem került sor. Fontos, folytatást érdemlő kezdeményezésként már ekkor rendelkezésre állt Jan ŚLASKI tanulmánya: „Justus Lipsius magyarországi és lengyelországi recepciójának néhány kérdése”, *Helikon: Világirodalmi Figyelő* 17 (1971): 402–410.

²² KLANICZAY, „A magyar későreneszánsz...”, 248.

Klaniczay elképzelése tökéletesen illeszkedett a nemzetközi esztétörténeti kutatási térbe, a sztoicizmus rehabilitációjának kereteibe. Tulajdonképpen viszontválaszról van szó, hiszen Bán Imre néhány évvel korábban, még éppen az ő Zrínyi-monográfiáját bírálva jegyezte meg rosszállólag a sztoicizmusról: „gyökerében reakciós ideológia, a polgári megtorpanás és képmutatás jelentkezése”.²³ Az átértékelésre a háború utáni első komoly, az újsztoikus filozófus munkásságát halála 350. évfordulóján méltató tanulmány megjelenése adott ösztönzést. Gerhard Oestreich írása, a „Justus Lipsius mint az újkori abszolutista állam teoretikusa” a *Historische Zeitschrift* 1956-os évfolyamában jelent meg.²⁴ Oestreich, a következő évtizedek nyugat-európai Lipsius-recepciójának meghatározó alakja hősét a kora újkori Európa egyik legfontosabb gondolkodójaként mutatta be, aki a sztoikus filozófia megújításával ideológiai alapot teremtett a nagy európai modernizációs kísérlet első, abszolutista fázisa számára. Az elzártnak és elzárkózónak hitt magyar tudományos közvélemény ritka gyorsasággal reagált a jelentős közleményre. Az abszolutizmuskutatás felfutóban volt nemcsak külföldön, hanem itthon is, lévén hogy a fogalom és a jelenség jól beilleszthetőnek bizonyult a feudalizmus és a kapitalizmus átmenetének marxista narratívájába. Wittman Tibor 1957-es dolgozata még ma is sokat hivatkozott, gazdag primer anyagot feltáró és rendszerező tanulmány, amely megkezdte az egyik legfontosabb hazai politikai nyelv feltérképezését, s a magyar politikatudomány kezdeteit az újsztoikus államelméleti gondolkodásban jelölte meg.²⁵ Justus Lipsius, bár felmentést nem kap, hiszen átállásával végső soron a refeudalizáló ellenreformációt segítette („pályája hozzá van kötve a katolikus reakció délnémetalföldi győzelméhez és európai törekvéseihez”), ide-oda forgatható sztoikus erkölcsfilozófiájával megszolgált büntetési tétele mégis jelentősen enyhül, amennyiben „szorosán vett politikaelméleti munkásságában sok polgári, a feudális merevségeket lazító mozzanat található”, továbbá abszolutista kézikönyve a politika laicizálódása felé vezető folyamat része, amely „nagyértékben tágította a magyarországi horizontot, ugyanakkor az itteni feudális ideológiai alapokat nem mélyítette a reakció irányában”.²⁶

Klaniczay nem a sztoikus filozófus Lipsiust választja el a politikus Lipsiustól, hanem Wittmannál sokkal erőteljesebben a protestáns, „leideni Lipsiust” a „jezsuiták barátjától”, a leuveni professzortól. Ennek főként kutatástörténeti okai

²³ BÁN Imre, „Klaniczay Tibor: Zrínyi Miklós”, *Irodalomtörténeti Közlemények* 58 (1954): 353–359, 359.

²⁴ Gerhard OESTREICH, „Justus Lipsius als Theoretiker des neuzeitlichen Machtstaates: Zu seinem 350. Todestage (24. März 1606)”, *Historische Zeitschrift* 181 (1956): 31–78.

²⁵ WITTMAN Tibor, „A magyarországi államelméleti tudományosság XVII. század eleji alapvetésének németalföldi forrásaihoz: J. Lipsius”, *Filológiai Közöny* 3 (1957): 53–66.

²⁶ Az idézetek: uo., 56, 65.

voltak. A korai Lipsius-recepcióval, Zsámboky Jánossal, Dudith András levelező-partnerével már Vargha Anna 1942-es kiváló kismonográfiája is kimerítően foglalkozott.²⁷ A későbbi, leuveni korszak magyarországi hatása Turóczi-Trostler József alapvető tanulmánya (*Keresztény Seneca*, 1937) óta szintén ismert jelenség.²⁸ Lipsius és az újsztoicizmus népszerűsége a katolikus oldalon Pázmánytól kezdve töretlen volt, és beleilleszkedett egy szélesebb, Senecát krisztianizáló hagyomány-folyamba, amely a 18. század végéig is kitartott. Klaniczay a korábban elhanyagolt középső korszakra koncentrált. Mint írja: „Én most Lipsius élete középső és legértékesebb szakaszának s ekkor írt műveinek magyarországi visszhangjával fogok foglalkozni. Az írók, politikusok, költők széles csoportjával fogunk találkozni, akik nemcsak az irodalomban és művelődésben, de a magyar politikában is igen nagy szerepet töltöttek be. Stoikus nézeteik kizárólag Lipsius leydeni műveire épültek...”²⁹ Az ő pályájukat követi a további évtizedekben; ugyanakkor a rendszeralkotás hevületében túl erőre sikeredik nála a *megalkuvó* magyar sztoikusok bírálata, sőt, a „lazítás” helyett éppen retrográd kötődésüket hangsúlyozza. Így pedig sajnos az újsztoikus filozófia modernizációs, innovatív jellege általában is háttérbe szorul, sőt, elsikkad, ami pedig Wittman megközelítésének legfőbb tudományos értékét adta. Mindez azonban csupán belterjes, a finomságokat firtató utólagos észrevétel. Az igazi, robusztus és kortárs kritika, amelyről itt – szomorú aktualitásán³⁰ túl intellektuális súlya, iskolaalapító ereje okán – szólni szeretnék, Keserű Bálint nevéhez fűződik.

Keserű köztudottan a Spenót vonatkozó, késő reneszánsz korszakának (is) egyik lektora volt, s kritikai észrevételeiből nőtt ki az a legendás kandidátusi diszsertáció, amelyet – maga írja – 1965-ben már „elkészültnek gondolt”, és csak az Újfalvi-féle peregrinációs album adatainak bedolgozása miatt halasztódott nyolc évvel a lezárása³¹ (az 1973-as kézirat: *Vallási-ellenzéki törekvések a magyar késő-*

²⁷ VARGHA Anna, *Iustus Lipsius és a magyar szellemi élet*, Értekezések a magyarországi latin-ság köréből 7 (Budapest: Dunántúl Nyomda, 1942).

²⁸ TURÓCZI-TROSTLER József, *Keresztény Seneca* (Budapest: Magyar Királyi Egyetemi Nyomda, 1937). A tanulmány apropója a korszak népszerű Seneca-florilégiumának és magyar fordításának bemutatása, de a század szinte teljes hazai sztoicizmusrepciójáról képet ad. Lásd Johannes Baptista SCHELLENBERG, *Seneca Christianus: Id est flores Christiani ex L. Ann. Senecaepistolis collecti et in 38 capita digesti* (Augustae Vindelicorum: Aperger, 1637); KÉRI Sámuel, *Keresztény Seneca, azaz Lucius Annaeus Seneca Leveleiből kiszedettet és XXXVIII részre osztott keresztényi virágok* (Bécs: Cosmerovius Máté, 1654, RMK I, 882).

²⁹ KLANICZAY, „A magyar későreneszánsz...”, 244.

³⁰ Keserű tanár úr nem sokkal a konferencia előtt, 2023. október 11-én hunyt el.

³¹ Lásd KESERŰ Bálint, „Szerzői utószó”, in KESERŰ Bálint, *Újfalvi Imre és a későhumanista ellenzék: Keserű Bálint tanulmányai*, szerk. HERNER János (előhang) és BALÁZS Mihály, *Peregrinatio Hungarorum* 10, 140–145 (Szeged: Európa alapítvány, 2023).

reneszánszban).³² A dolgozat alapvetően elismeri Klaniczay „korszerű marxista”³³ elemzésének helyességét, azonban részint ennek és még inkább az erre épülő irodalomtörténeti kézikönyvnek felró két alapvető hiányt, illetve tévedést. Egyfelől a hiány a teljes szellemi spektrum nagyobb részét jelenti, amelyet a Spenót által vizsgált elit interkonfesszionális megnyilvánulásainak elemzése nem helyettesíthet, hiszen azt nagyjából a vallási, felekezeti viták határozták meg (amelyekről a költészet, a „szépirodalom” vagy a tudós értekező irodalom a legkevésbé árulja el).³⁴ Másfelől maga az elit is sokkal erőteljesebben vette figyelembe a vallást, mint azt Klaniczay tanulmánya sugallja. Keserű szerint az egész késő reneszánsz szellemi válság is alapvetően vallási válság volt, nem politikai vagy filozófiai eredetű. Implicit állítása tehát: a sztoicizmus újraéledése nem innovatív fejezet, hanem következmény, amely a vallásújító szempont háttérbe szorításával valamiképp a vita lényegét igyekszik megkerülni. A dolgozat nagyobb része azután ennek a krízistörténetnek, az ortodoxia és az újító törekvések ütközésének a hazai vonatkozásait tárgyalja, kiemelve mintegy exemplumként is két fontos szereplőt, Thordai Jánost (Epiktétosz fordítóját) és Újfalvi Imrét (a nagy jelentőségű pedagógust, egyházi vezető, énekeskönyv-szerkesztőt, az ő meghurcoltatásán szemléltetve az ortodoxia térfoglalását, a toleránsabb szellemiség üldöztetését).

A kéziratban maradt Thordai-fordítás felfedezése, közzlése és kommentárja (első publikálása még a disszertáció elkészülte előtt, 1963-ban történt)³⁵ már önmagában is csattanós felelet volt Klaniczay elitista sztoicizmusfelfogására. Egyrészt a lefordított mű okán. Epiktétosz ugyanis az újsztoicizmus által jobban kedvelt Senecához képest radikálisabb szerzőnek számított, felszabadított rabszolgaként hitelesebben és populárisabb hangon képviselte a lélek belső szabadságvágyát, *Kézikönyvecskéje* (tanításainak hiányosan fennmaradt foglalata) pedig – többek közt azért is, mert a sztoikus filozófia legrégebbi rétegéhez nyúlt vissza – kevésbé volt alkalmas a keresztény hagyománnyal való egybesímításra, mint a „Christianus” jelzőt is kiérdemelt Seneca gondolkodása.³⁶ (Nem véletlen, hogy első hazai

³² KESERŰ Bálint, *Vallási-ellenzéki törekvések a magyar késő-reneszánszban: Kandidátusi értekezés kézírata*, MTAK Kézirattár D 6144 (Szeged, 1973).

³³ Uo., 18–19.

³⁴ A kézikönyv koncepciójában „A vallási válság nem, vagy alig kap helyet”, olyan művek és szerzők állnak az előtérben, akik a feltételezett „válság elmélyülésének éppen az ellenkezőjét bizonyítják”: azaz a „főúri-nemesi, késő-reneszánsz, újsztoikus későhumanisták”, a vallási vitáktól már idegen, a puritán kegyességtől még nem érintett világ képviselői; uo., 7–8.

³⁵ KESERŰ, „Epiktétosz magyarul...”.

³⁶ Keserű Bálint itt kivonatolt Epiktétosz-értelmezése természetesen a korszak kontextusába illeszkedik, és az akkori szakirodalom álláspontját tükrözi a kérdésben. Epiktétosz szabadságfelfogásának eredetisége az újabb kutatások szerint abban mutatkozik, hogy a fogalom alatt nem a „másképp cselekvés” szabadságát érti, hanem morális választásunkat, amely a „tő-

latin parafrázisát éppen a szabadgondolkodó Christian Francken készítette el az 1580-as években.³⁷⁾ Másrészt maga a fordító, az unitárius zsoltárszerző, később prédikátor Thordai János (aki már személyében is megtestesítette a Klaniczay által ekkor még elhanyagolt vallási érdeklődést) nem az országrészek fölött diszponáló arisztokrata főúri mecénások világában volt otthonos, hanem az ekkor is erőteljes polgári közeget jelentő Kolozsvárott élt, s munkája készítésének idején, az 1620-as évek végén az unitárius iskola lektoraként szolgált. Keserű némi elégtétellel hangsúlyozza: a fordítással megcélzott közönség, „a nagy műveltségű polgárok, radikális, de üldözött, vagy megalkuvásra kényszerült értelmiségiek” kolozsvári közössége „bizonyos értelemben a magyar reneszánsz egy teljesen ki nem bontakozott, polgári változatának volt a bölcsője”.³⁸ Ráadásul az Epiktétosz-fordításban ugyanúgy manierista nyelven kapta az olvasmányt, mint a zsoltárparafrázisokban³⁹ – tehát meginog a befogadásban magasabb műveltséget igénylő manierista stílus és a vallásilag némiképp közömbös, elitista sztoicizmus szövetségének eszménye.

Mindazonáltal az argumentáció erősebb vonulatát az Újfalvi-történet képezi. Ez fejezi ki igazán, hogy Keserű Bálint végső soron a sztoicizmus 16. századi újraéledésénél fontosabbnak látja (mind európai, mind magyar vonatkozásban) a „késő-humanizmus” megőrzésére történt kísérletek vallási vonulatait, pontosabban

lünk függő”, rajtunk múló dolgokra irányul, tehát a lélek olyan racionális aktusát, melyben az embert sem kényszeríteni, sem akadályozni nem képesek a külső körülmények. Cselekvéseit tekintve nem lehet szabad az ember, miután azokat a körülmények, akaratunktól idegen tényezők is akadályozhatják. Vö. BENE László, „Akarat és szabadság a sztoikus és a platonikus hagyományban: Epiktétosz és Plótinosz”, *Világosság* 44 (2003): 107–121, 110–112. Ágoston után ez a perspektíva radikálisan megváltozik: a protestáns felekezetek éppen az akarat és a szabadság különösen erős összekapcsolása miatt kimondottan ellenségesek a sztoicizmussal (s főként Epiktétosz sztoicizmusával) szemben. Lásd erről Melanchthon kapcsán: JILL KRAYE, „Stoicism in the Renaissance from Petrarch to Lipsius”, in BLOM-VINKEL, *Grotius and the Stoa*, 33–36. Pontosan ezért marad továbbra is fontos Keserű Bálint észrevétele Rimay hangsúlyozott kötődéséről Epiktétoszhoz (*i. m.*, 6). Az újabb kutatás ezt annyiban módosította, hogy Rimay olyan Seneca-helyeket parafrázeál a legszívesebben, amelyek sztoicizmusának nem a könnyen krisztianizálható, hanem éppenséggel az epiktétoszi rétegéhez tartoznak. (Lásd erről kötetünkben Ács Pál tanulmányát.)

³⁷ Lásd erről kötetünkben Balázs Mihály tanulmányát.

³⁸ KESERŰ, „Epiktétosz magyarul...”, 24–25.

³⁹ A stílusvizsgálat fontosságát ez a dolgozat még csak deziderátumként hangsúlyozza, azóta azonban többen is foglalkoztak a kérdéssel: MERÉNYI VARGA László, „Thordai János Epiktétosz-fordításának stíluskérdéséhez”, *Acta Historiae Litterarum Hungaricarum* 13 (1973): 99–109; FARCÁDI Botond, „Neosztoicizmus és antitrinitarizmus Thordai János zsoltáiraiban”, in *Szöveg-hagyomány és íráskultúra a korai újkorban: Tanulmányok a BBTE BTK Magyar Irodalomtudományi Társaságon folyó kutatások köréből (középkor, kora újkor) 2004–2006*, szerk. GÁBOR Csilla, Egyetemi füzetek: Bolyai Társaság, 5., 161–185 (Kolozsvár: Egyetemi Műhely Kiadó–Bolyai Társaság, 2007).

a konfesszionizálódó világon belüli humanista táborok azonosításának eszméletörténeti kutatási feladatát. Ezek európai hálózatát igazi retorikai és módszertani invencióval, Újfalvi Imre ifjúkori peregrinációs naplójának segítségével, az abban szereplő, az „album” gyarapítója által felkeresett nyugat-európai hírességek, teológusok és tudós értelmiségiek alakját, nézeteit bemutatva rajzolja fel a térképre.⁴⁰ Explicit módon két olyan szellemi mozgalomra vagy inkább környezetre hívja fel a figyelmet a korszak szellemi körképében, amelyeknél az újító, ugyanakkor a humanista hagyományt őrző szempont játssza a főszerepet, méghozzá az ortodoxia különböző (lutheránus és kálvinista) formáival szemben. Az egyik a szászországi „filippisták”, azaz Melanchthon türelmesebb teológiájának hívei, akik még az 1590-es évek elején is rendelkeztek némi befolyással a magyarok által látogatott Wittenberg szellemi életében. A másik a németalföldi „liberális humanista” tábor, amelynek tagjai Arminius körül kezdtek gyülekezni, s a későbbiekben köreiből bontakozik ki a remonstráns irányzat.

A tévedést a disszertáció a szorosabban vett hazai újsztoicizmus-recepció kronológiájában regisztrálja. Keserű Bálint érvek sokaságát hozza fel annak alátámasztására (Forgách Mihály és Rimay János Lipsiusához írott levelein túl is), hogy „a nemesi késő-reneszánsz újsztoicizmus és a manierizmus nem az 1600-as évek elején indul, hanem addigra már le is zárul térhódításának első [...] időszaka”,⁴¹ hogy a tizenöt éves háború (1593–1608) politikai válságánál sokkal mélyebb, lelki, vallási okok, főként az erősödő felekezeti elfogultság előzte meg a mozgalom képviselőinek szellemi értelemben vett vagy valós politikai, társadalmi visszahúzódását. A magyarországi sztoicizmus tehát szerintem alapvetően Lipsius leideni korszakának végén (az 1580-as és 1590-es évek fordulóján) éli meg nagy lendületű kezdetét, majd háttérbe szorulása sem sokkal követi a flamand mester átállását a katolikus oldalra.⁴² A korszakzáró határt is előbbre hozná, a Spenót szerintem feleslegesen iktat be egy „üres évtizedet” (amely már a barokk áttörésének ideje, a harmincas évek). A jelentős életpályák a harmincas évek elején, első felében lezárulnak (Rimay, Szenci Molnár), vagy már korábban lezárultak (Szepsi Csombor, Tolnai Balog, Filiczki, Petki, Illésházy, Révai, Bocatius, Debreceni S. János, Thordai János, Pécseli Király Imre). A Laskai-féle Lipsius-fordítás (a sztoicizmus más, késői megnyilvánulásaival együtt) már a következő korszakhoz tartozik. Ez utóbbi észrevételből messzire lehetne jutni (meddig tart a „valódi” újsztoicizmus, és honnan kezdődik annak „instrumentalizálása”), de ez is csak azt mutatja, hogy

⁴⁰ Az eredeti 1969-es tanulmány gazdagon dokumentált új kiadása: KESERŰ, *Újfalvi Imre....*

⁴¹ KESERŰ, *Vallási-ellenzéki törekvések....*, 26.

⁴² Fontos megjegyzés, hogy ha a felívelő korszakot az 1580-as évtizedre helyeznénk, az valóban egyidejű lenne Lipsius leideni korszakával; milyen jó is volna, hiszen „Nyugat-Európával úgyis olyan ritkán vannak szinkronban a mi szellemi törekvéseink”; uo. 25.

keves ennél termékenyebb kiadatlan disszertációja van az elmúlt fél évszázadnak a magyar humántudományban. (Talán Péter Katalin a másik nagy példa, szintén a hetvenes évekből.)⁴³

Végső soron tehát az 1600–1640-es korszak helyett Keserű szerint realisabb volna az 1580-es évek második felétől az 1630-as évek első feléig, közepéig tartó szűk fél évszázados átmeneti periódusról (késő reneszánszról) beszélni, amely 1610 körül (inkább előtte) két szakaszra oszlik: az előbbi a sztoicizmus recepciójának felívelő, az utóbbi a defenzív-hanyatló szakasza.⁴⁴

Nem hinném, hogy itt kis jelentőségű periodizációs problémáról volna csak szó. Inkább két erős narratíva ütközik egymással. A méltányosság kedvéért el kell ismerni, hogy az utóbbi fél évszázad kutatásai sokkal inkább kikezdték Klaniczay konstrukciójának elemeit, mint Keserű Bálint állításait. Ami az előbbit illeti, csak néhány adalékot sorolok fel, amelyek ellentmondanak az általa rajzolt sztoikus „tábor” egységes képének. A nemzetközi kutatás az utóbbi évtizedekben egyre többre értékeli a kései, katolikus Lipsius munkásságát (a *Manuductio ad stoicam philosophiam*, a *Physiologia Stoicorum* korszakát),⁴⁵ és erősen kétségbe vonja a „leideni” és a „leuveni” korszakot elválasztó éles határokat. Révay Péter sztoicizmusát Tóth Gergely kutatásai árnyalták (kimutatva gondolkodásának alapvetően rendi és evangélikus meghatározottságát);⁴⁶ Ecsedi Báthori Istvánt, a „meditációk” szerzőjét a korábban bevett sztoikus vagy misztikus besorolás helyett Balázs Mihály újabb tanulmánya a partiumi reformáció erős támogatójának, mecénásának és háromságpárti polemizálójának festi, igen meggyőzően.⁴⁷ Rimay János megkomponált versgyűjteményének két ciklusáról nemrégiben magam érveltem részletesen amellest, hogy a második, sztoikus életelveket bemutató alciklus nem a lipsiusi tanítást helyezi piedesztálra, hanem mindössze az első rész alapvetően

⁴³ PÉTER Katalin, *A magyar főúri politika fordulata a XVII. század derekán (Rákóczi Zsigmond és Pálffy Pál): Kandidátusi értekezés kézírata*, D 05571 (Budapest, 1973).

⁴⁴ KESERŰ, *Vallási-ellenzéki törekvések...*, 29–30.

⁴⁵ PAPY, „Lipsius’ (Neo-)Stoicism...”, 63–70; magyarul: PAPY, „Neosztoicizmus és humanizmus...”. Összefoglalóan: PAPY, „Justus Lipsius and the German Republic of Letters”.

⁴⁶ TÓTH Gergely, „Lutheránus országtörténet újsztoikus keretben: Révay Péter Monarchiája”, in *Clio inter arma: Tanulmányok a 16–18. századi magyarországi történetírásról*, szerk. TÓTH Gergely, Magyar történelmi emlékek: Értekezések, 117–147 (Budapest: MTA Bölcsészettudományi Kutatóközpont Történettudományi Intézet, 2014); TÓTH Gergely, „Állhatatosság és politika: Justus Lipsius munkásságának hatása (és hatástalansága) Révay Péter műveire”, *Irodalomtörténeti Közlemények* 123 (2019): 567–584.

⁴⁷ BALÁZS Mihály, „Újabb szempontok Ecsedi Báthori István meditációinak értelmezéséhez”, in *Emlékezet és devóció a régi magyar irodalomban: A kolozsvári Babes-Bolyai Tudományegyetem Magyar Irodalomtudományi Tanszéke által szervezett nemzetközi konferencia előadásai*, szerk. BALÁZS Mihály és GÁBOR Csilla, 129–136 (Kolozsvár: Egyetemi Műhely Kiadó – Bolyai Társaság, 2007).

ágostoni kegyelemtanának alárendelt „applikáció”.⁴⁸ Korábban szintén terjedelmes dolgozatot szántam a Lipsiushoz írott nevezetes Rimay-levél alapvetően vallási motivációinak részletes bizonyítására. (Csak emlékeztetőül a lényegi pontra: az a mondat, amelyben a „riadt Rimay” állítólag a magyarországi lelkiismereti elnyomást ecseteli, fordítási hiba eredménye; a költő valójában a Nyugat válságáról szól, ahol a véleménydiktatúra miatt a belgáknak és a franciáknak „sem lelkük, sem testük nincs biztonságban, a beszédől és egymás meghallgatásának lehetőségétől is megfosztva némán sóhajtoznak”, a legszívesebben emlékezni is elfelejtenének a szabadságra, miközben bennünket ugyan a török pusztít, de legalább „megmaradt a szabadságunk, hogy Isten tiszta igéjét hallgassuk”).⁴⁹ De említhetném a kései példát is: a sztoikus-manierista királytükörként prezentált versciklusról, a plauzibilis érvekkel Prágai Andrásnak tulajdonítható *Sebes agynak késő sisakról* kiderült, hogy a lipsiusi nyelvet eszközszerűen használó intranzigens kálvinista propaganda jellegzetes megnyilvánulása.⁵⁰ A példa kiterjesztve is érvényes. A kor szak egyre több interkonfesszionálisnak vélt szövegéről bizonyosodik be, hogy valójában a felekezeti propaganda terméke volt.

Mindeközben Keserű Bálint igazát, legalábbis ami a sztoicizmus- és későreneszánsz- (manierizmus-) koncepciónak adresszált kifogásokat illeti, szinte mindenben alátámasztották a részletes kutatási eredmények. Például kis híján fél évszázaddal a legendás Thordai-tanulmány megjelentje után egy konkrét Thordai-levél előkerülte igazolta az ott még bravúros filológiai eljárással csak valószínűsített szerzőséget.⁵¹ Szinte, mondom ugyanakkor, mert megtörtént közben, aminek lehetőségére maga

⁴⁸ BENE Sándor, „Christus medicus: Rimay János versgyűjteményének szubtextusai”, in *Betegség és gyógyulás a kora újkori irodalomban (1450–1760)*, szerk. DRASKÓCZY Eszter és ETLINGER Mihály, Reciti konferenciakötetek 16, 31–60 (Budapest: Reciti Kiadó, 2022).

⁴⁹ BENE, „Rimay vindicatus...”. Nicolette Mout tanulmánya igen megtisztelő módon hivatkozik is erre az írásomra, azonban e döntő jelentőségű különbségen átsiklott a figyelme: „There, as in Hungary, inhabitants experienced feelings of danger and, in Rimay’s words, often felt unsafe in body and soul. Rimay’s message must have been clear to Lipsius: we, in Europe, are all in the same boat.” Nicolette MOUT, „«Our People are Dedicating Themselves to Mars rather than to Pallas»: Justus Lipsius (1547–1606) and his Perception of Hungary According to his Correspondence”, in *Történetek a mélyföldről: Magyarország és Németalföld kapcsolata a kora újkorban*, szerk. BOZZAY Réka, 398–442 (Debrecen: Printart-Press Kft, 2014), 426. Rimay levele ugyanis éppen amellel érvelt, hogy *nem* evezünk ugyanabban a csónakban, legalábbis ami a vallási és lelkiismereti szabadságot illeti.

⁵⁰ BENE Sándor, „Szinkretisták és szamaritánusok: Címszavak a kora újkori magyar politikai szótárból”, in *Politikai nyelvek a 17. század első felének Magyarországon*, szerk. KÁRMÁN Gábor és ZÁSZKALICZKY Márton, 327–379 (Budapest: Reciti Kiadó, 2019).

⁵¹ Thordai János 1629. január 31-i levelét a kolozsvári városi tanácshoz közölte és kommentálta: MOLNÁR Antal, „Az első magyar Epiktétosz-fordítás kérdéséhez”, in *Szolgálatomat ajánlom a 60 éves Jankovics Józsefnek: Humanizmus és gratuláció*, szerk. CSÁSZTVAY Tünde és NYERGES Judit, 261–265 (Budapest: Balassi Kiadó- MTA Irodalomtudományi Intézet, 2009).

is utalt: az Újfalvi-féle peregrinációs albumról adott elemzését érték komoly kritikák (Ács Pál a terminológiát kifogásolta,⁵² Gömöri György és Szabó András azt mutatták ki, hogy éppen olyan súllyal szerepelnek benne az ortodoxia, mint a „későhumanista ellenzék” képviselői),⁵³ és a ráemizmus vallási innovációként való kezelése sem tűnik plauzibilisnek, különös tekintettel arra, hogy a pfalzi ortodox kálvinisták jelentős alakjai, Alsteddel az élen, erősen kötődtek Ramus tanításához⁵⁴ (ez lett volna az Újfalvi Imre által preferált harmadik, a korai arminianizmussal és a filippizmussal kompatibilis késő humanista irány).⁵⁵ A Klaniczayval folytatott vitát azonban mégsem lehet lezártnak tekinteni, és érdemes a téjére is emlékeztetni, mert nemzetközi horderejű tudománytörténeti és általános tudományelméleti kérdéseket is érint. Az egyik tét: az aktualizálás mértéke és lehetőségei, indokoltsága – azaz: mennyiben és milyen határig indokolt a múlt egy-egy korszakát, az abból adódó következtetéseket analógiás kapcsolatba hozni a jelen problémáival és jelenségeivel? A másik: a modernitás (morálfilozófiai, politikai) kezdeteinek alternatívái Magyarországon és Erdélyben – azaz: van-e esély arra, hogy az analógiás, párhuzamkereső gondolkodást genealogikus irányból erősítsük meg? Van-e valamilyen kapcsolata az újsztoicizmus hazai recepciójának a szélesebb értelemben vett eszmetörténeti modernitással (és ha van, milyen értelemben, melyik modernitással)?

A két kérdés persze összefügg. Az előbbi kontextusának megrajzolásához idézzük fel Klaniczay másik alapvető tanulmányát, az 1970-es sárospataki manierizmuskonferencián elhangzott *A reneszánsz válsága és a manierizmus* címűt.⁵⁶ Talán

⁵² Ács Pál, „»Tiszta énekek« – Újfalvi Imre: *Keresztyéni énekek* (1602)”, in Ács Pál, *Elváltott idők: Irányváltások a régi magyar irodalomban*, Régi magyar könyvtár: Tanulmányok 6, 47–108 (Budapest: Balassi Kiadó, 2006). A mind Klaniczaynál, mind Keserűnél előforduló „liberális vallásosság” kifejezés a tárgyalt korszakra nézve persze anakronizmus; létezett ellenben *libertinus* vallásosság, vagyis titkolt ateizmus. Legalábbis a protestáns irányzatok kölcsönösen ezzel vádolták egymást; lásd Benjamin J. KAPLAN, *Calvinists and Libertines: Confession and Community in Utrecht 1578–1620* (Oxford: Clarendon Press, 1995); a terminus problémájáról Gerrit VOOGT, *Constraint on Trial: Dirk Volkertsz Coornhert and Religious Freedom*, Sixteenth century essays and studies 52 (Kirkville: Truman State University Press, 2000), 136–140.

⁵³ GÖMÖRI György, „Újfalvi Imre angliai kapcsolatairól”, *Irodalomtörténeti Közlemények* 86 (1982): 52–56; SZABÓ András, „Újfalvi Imre és a wittenbergi magyar coetus”, in *Újfalvi Imre pere és műveltsége: Tanulmányok és szövegközlések*, szerk. OLÁH Róbert, A Tiszántúli Református Egyházkerületi Gyűjtemények kiadványai, 105–110 (Debrecen: Tiszántúli Református Egyházkerületi Gyűjtemények, 2019), 109.

⁵⁴ HOTSON, „Ramizmus...”, 126–130.

⁵⁵ Lásd KESERŰ Bálint, *Újfalvi Imre és az európai „későhumanista ellenzék”*, *Irodalomtörténeti dolgozatok* 54 (Szeged: SZTE Magyar Irodalomtörténeti Intézet, 1969), 33–43; a Ramus által kezdeményezett egyházirányítási reformokról: 36.

⁵⁶ KLANICZAY Tibor, „A reneszánsz válsága és a manierizmus”, *Irodalomtörténeti Közlemények* 74 (1970): 419–450; kötetben: KLANICZAY Tibor, „A reneszánsz válsága és a manierizmus”, in KLANICZAY, *A múlt nagy korszakai*, 226–282.

nemcsak méltányosabb, hanem célszerűbb is ezt említeni, hiszen a Keserű-diszsertáció már a hatvanas évek végének terméke, így csak részben hoz eredményt összevetése az ötvenes évekre reflektáló 1959–60-as Klaniczay-tanulmánnyal. Közben ugyanis a tudománytörténeti helyzet alaposan megváltozott. A sztoicizmustanulmány és az akadémiai irodalomtörténet első köteteinek 1964-es elkészülte között Klaniczaynak két alapvető olvasmányélménye volt a kérdéssel kapcsolatban. Az egyik a szovjet irodalomtudomány állásfoglalása a barokk kérdésében, A. Morozovnak a *Russzkaja Lityeraturában* publikált tanulmánya,⁵⁷ amely lényegében jóváhagyást jelentett ahhoz az irányhoz, amelyet itthon ő már a Zrínyi-monográfiájával és klasszikussá vált programtanulmányával⁵⁸ kezdeményezett: a korábban ideológiai anatómia alá eső polgári, szellemtörténeti iskola barokk-kutatásának rehabilitálásához, „művelődéstörténeti korszakegységként”⁵⁹ való marxista értelmezéshez. A másik az általa mindig kiemelt figyelemmel követett olasz filológia és irodalomtudomány seregszemléjének, az 1960-as római manierizmus-barokk konferenciának a két évvel később megjelent kötete, amely a század első felében nagy lendülettel indult, nagyrészt német barokk-kutatás ki-fulladásá után részint annak újraélesztését, részint az időközben baloldali divattá vált manierizmuskutatás első nagy eredményeit összegezte.⁶⁰ Az előbbi adta meg az igazi támogatást a kézikönyv periodizációs alapkérdésének megoldásához, a kötetnyi terjedelmű nagy barokk fejezetömb beiktatásához, a reneszánsz és a klasszicizmus közé eső korszak kitöltéséhez.⁶¹ Az utóbbiból mindazonáltal világossá vált számára, hogy a barokk-kutatás ideológiailag továbbra is aláaknázott terület, ráadásul tudományos szempontból is veszélyes, ellentmondásokkal terhelt terep, amelyet a konferencia több előadója a konkrét kutatások módszertani ke-

⁵⁷ A. MOROZOV, „A barokk problémája a XVII. századi és a XVIII. század eleji orosz irodalomban”, *Russzkaja Literatura*, 1963. 3. sz. (magyar címváltozattal; helyesen: 1962, ld. az irodalomjegyzékben); hivatkozza: KLANICZAY Tibor, „Az irodalomtörténeti szintézis néhány kérdése”, in KLANICZAY Tibor, *Marxizmus és irodalomtudomány*, 36–65 (Budapest: Akadémiai Kiadó, 1964), 49.

⁵⁸ KLANICZAY Tibor, „A magyar barokk irodalom kialakulása”, in KLANICZAY, *Reneszánsz és barokk...*

⁵⁹ KLANICZAY, „Az irodalomtörténeti szintézis...”, 50.

⁶⁰ *Manierismo, barocco, rococò*, Quaderni dell' Accademia Nazionale dei Lincei: Problemi attuali di scienza e di cultura 52 (Roma: Accademia Nazionale dei Lincei, 1962). A kiadvány ma is megtalálható az Irodalomtudományi Intézet Eötvös Könyvtárában, a Klaniczay-hagyatékot is tartalmazó „Reneszánsz” szakban (M-R. IV).

⁶¹ A Zrínyi-monográfia 1964-es új, az 1954-es után revideált – és klasszikussá vált – kiadása is ehhez a hullámhoz köthető: KLANICZAY Tibor, *Zrínyi Miklós* (Budapest: Akadémiai Kiadó, 1964).

retéként eklektikus, elinflálódott, nehezen folytatható iránynak ítélte.⁶² Szemben a manierizmussal, amely viszont ígéretesnek tűnő paradigmát kínált, s amelyet az első fénykorát élő Ezio Raimondi magisztrális tanulmánya állított (Hauser Arnold és Curtius mérsékelt kritikája mellett) az irodalomtörténeti kutatások élvonalába. Érdeemes idézni a Hauser-kritika kifutását, amely szerint a magasról indító, ideologizáló manierizmusértelmezés szükségszerűen félrecsúszik „mindaddig, ameddig nem kerül sor az egyes nemzeti hagyományokon lefolytatott speciális kísérleti vizsgálatokra, amelyek a változatos jelenséget szigorú és pontosan kidolgozott történeti alapra helyezik”.⁶³

Előttünk áll a Klaniczay-féle manierizmuskutatás programja,⁶⁴ amelyet azonban ő (mind a Spenótban, mind az annak megjelentét követő két évtizedben) a maga szokásos, hajlékony, kompromisszumokat kereső módján pozicionált. A konferenciakötet tanulmányai megoszlottak abban a tekintetben, hogy a manierizmust vajon a reneszánszhoz vagy a barokkhoz sorolják-e. Raimondi felvetette, hogy egyfajta „szonda-fogalomként” kellene használni a kategóriát, amelynek óvatos bevezetésével fel lehetne térképezni a reneszánsz válságának művészeti, főként irodalmi (poétikai, retorikai) következményeit az újfeudális (refeudalizálódó) európai társadalmakban.⁶⁵ Klaniczay ebben is követte, noha maga is tudatában volt, hogy Nyugaton ezzel kisebbségi állásponthoz csatlakozik,⁶⁶ a hazai közegben viszont erős támogatást találhat. Ezért ideológiai indoklással mintegy kimenekítette a korszakot a veszélyes barokk terepről, és a késő reneszánsz címkével ellátva a „haladó hagyomány” menlevelét biztosító reneszánsz felségterületéhez csatolta. Ugyanakkor (a kompromisszum másik oldalaként) a Spenót-periodizáció invenciózus újításának (az egymásba csúsztatott periodizációs korszakhatároknak) eredményeképpen ez az 1600 és 1640 közötti korszak, mivel egybeesett a barokk kezdeteivel, mégiscsak átkerült a kézikönyvsorozat második, barokk kötetébe. A saját invenció itt (már korábban, az eredeti, 1960-as tanulmányban is) a manierizmus és a sztoicizmus összekapcsolása volt. Az ideológiai alap ennek

⁶² A szkeptikus szélső álláspontot Delio Cantimori emlékezetes záróelőadása képviselte, aki maró iróniával szemléltette, mennyiben „segíti” (valójában: akadályozza) a magasan szárnyaló barokkértelmezési kazuisztika például a radikális vallási irányzatok eszmetörténeti kutatását: DELIO CANTIMORI, „L'Età barocca”, in *Manierismo, barocco, rococò*, különösen: 412–414.

⁶³ EZIO RAIMONDI, „Per la nozione di Manierismo letterario”, in *MANIERISMO, Manierismo, barocco, rococò*, 64.

⁶⁴ KLANICZAY, „A reneszánsz válsága...”, ahol már kiemelt helyen (az első jegyzetben) hivatkozza a Raimondi-tanulmányt (419), és három évvel későbbi, kötetben megjelent változatára is külön felhívja a figyelmet.

⁶⁵ RAIMONDI, „Per la nozione di Manierismo...”, 76.

⁶⁶ KLANICZAY, „A reneszánsz válsága...”, 420.

következtében megkettőződött, a sztoicizmus mellett megjelent a Raimondi által erőteljesen hangsúlyozott újplatonista-hermetista összetevő is.

Az új megközelítésnek az irodalomtörténeti kézikönyvben is meghatározó, strukturáló szerep jutott – továbbá képviselhető, sőt, érdekesen új álláspontot jelentett a nemzetközi tudományos világban (Klaniczay említett nagy tanulmánya bővített formában hamarosan olaszul is napvilágot látott önálló kötetként).⁶⁷ Nem elhanyagolható következménye az sem, hogy megerősítette az együttműködést a hazai irodalom- és esztétörténeti hagyomány kutatásának különböző (budapesti, szegedi, debreceni) iskolái között, amit a nagy sikerű manierizmuskonferenciák is visszaigazoltak. A tanulmányíró a hatalom pozíciójából (olykor a hatalom embe-reinek lelkiismereti terheit is enyhítendő) beszél, mint amikor azt fejtegeti, hogy az erkölcsi kérdések boncolása a válságkorszakok szimptomája, míg a történelem forradalmi korszakainak „alkotó elméi nem sokat töprengtek morális problémákon”.⁶⁸ Egy-egy jól elhelyezett, hátborzongatóan áthallásos idézettel mégis képes az egyet nem értőknek is üzeni; Giordano Bruno bírái előtt mondott szavainak citálása (főként a hetvenes évek elejének keményedő politikai diskurzusában) egyértelmű, az ’56-os megtorlásokra vonatkozó asszociációkat hozott működés-be: „Önök talán jobban félnek ítéletemet kimondani, mint én azt meghallgatni”.⁶⁹

A *reneszánsz válsága és a manierizmus* azonban itt nem állt meg az aktualizálás-ban. Az erős politikai utalások mellett épületes tudománypolitikai intéseket is közvetített, főként a „rendszer” balról bírálóknak címezve. Emlékeztetése az idézetek: „A manierizmus gondolkodói határozottan antiarisztotelianusok. Elvetik Arisztotelész racionalizmusát, megriadva annak akár jobb, akár baloldali konzekvenciáitól [...] a dogmáktól való mentességet, a liberális (!) vallásosságot védelmezték.”⁷⁰ Vagy:

A manierizmus ezoterikus-platonista és moralizáló-sztoikus ága voltaképpen egyetlen összetartozó tábor bal- illetve jobbszárnyát alkotja. A történelmi és ideológiai fejlődés-nek a logikájából eleve érthető, hogy míg az ezoterikus platonizmus hívei, legyenek bár filozófusok, eretnekek vagy természettudósok, előbb-utóbb elvéreztek, addig a sztoi-cizmus képviselői fokozatosan megalkudtak a körülményekkel, ellenállásuk csökkent s végül – filozófiájukkal együtt – átmentették magukat a barokk világába.⁷¹

⁶⁷ Tibor KLANICZAY, *La crisi del Rinascimento e il manierismo*, premessa, trad. Riccardo SCRIVANO, Strumenti di ricerca 1 (Roma: Bulzoni, 1973).

⁶⁸ KLANICZAY, „A reneszánsz válsága...”, 444.

⁶⁹ Uo., 442; a nagyobb meggyőző erő kedvéért eredetiben is közli: „Forse avete più timori voi nel pronunziare la mia sentenza che io nel riceverla.”

⁷⁰ Uo., 436; kötetben: KLANICZAY, „A reneszánsz válsága...”, 256.

⁷¹ KLANICZAY, „A reneszánsz válsága...”, 437; kötetben: KLANICZAY, „A reneszánsz válsá-ga...”, 258.

Gondolom, nem túlzó következtetés, hogy itt nem csupán a 16–17. századi bal- vagy jobbszárnyról van szó. Az „ezoterikusok és radikálisok” 1956-ban is elvéreztek (s hasonlóan kockáztattak a hatvanas évekbeli hazai kutatóik is), a barokk világa a szovjet barokk vagy Kádár-barokk is, az arisztoteliánusok a Párt (élcsapat: a jezsuiták) is, a sztoikusok pedig, akik megalkusznak, de átmentenek, a tudományos elit (jelen esetben a Ménesi út filológuselitje) is. *Is-korszak* volt ez (nem csak az irodalomtörténetírásban). Klaniczay módszerét – a felvonultatott impozáns tényanyag és az itthon akkor szokatlanul erős nemzetközi szakirodalmi alapozás mellett is – erős prezentizmusként vagy allegorizáló interpretációként lehetne jellemezni.

Ez a nyelv a kor nyelve volt. Hogy milyen érzékenységgel lehet egy adott történeti korszakról is igazat mondani és a mához is szólni, azt Keserű Bálint dolgozatának példaszerű (és a korabeli marxista sematizmus határait igencsak feszegető) elemzése is visszaigazolja, ahol a késő reneszánsz szemben álló táborait jellemzi. Az ő szcenáriójában a humanizmus és a radikális reformáció örökösei állnak az egyik oldalon: „A patrícius polgárság az elit értelmiség, a művelt főurak egyes csoportjai” – a másik oldalon viszont ott sorakoznak a két említett mozgalom retorikai, poétikai, természettudományos, filológiai, politikai stb. vívmányait technikailag elsajátító, de azokat lényegük szerint mégis elvető „prédikátorok, klerikális vezetők, közép- és kispolgári tömegek”, valamint olyan fejedelmek és főurak, akik „cinikus módon használják föl ellenfeleikkel szemben az új vallásos hullám fanatikusainak szenvedélyeit is”.⁷² (Minél pontosabb a leírás, annál hátborzongatóbb a belőle nyíló, még a mi jelenünket is megmozgató analógiák sora. És a borzongatásnak itt nincs vége, ezeknek Keserű tanár úr is érzékeny mestere volt. A csúcspont talán a szászországi reformok támogatójának, Nikolaus Krell kancellárnak az esete, akit ugyan már 1590-ben letartóztattak az ortodoxok, de „még egy évtizedig fogva tartották ítélet nélkül, és csak 1601-ben merték kivégezni”. 1969-ben itt egyértelműek az áthallások.)⁷³ Keserű, disszertációjának tudománytörténeti felfezetésében, egy igen talányos mondattal jelzi az analógiás gondolkodás előnyeit, éppen Klaniczay Tibor 1959-ben fogant tanulmányát kommentálva. Mint írja:

Nem lehet véletlen, hogy éppen 1959 után alakult ki a magyar reneszánsz és barokk modern koncepciója; innen, az átmeneti kor világnézete és stílusa felől lehetett legjobban „kipillantani”, időben előre és hátrafelé is.⁷⁴

⁷² KESERŰ, *Vallási-ellenzéki törekvések...*, 2.

⁷³ Ez a mondat az előzetesen nyomtatásban is megjelent részben is megtalálható: KESERŰ, *Újfalvi Imre...*, 11.

⁷⁴ KESERŰ, *Vallási-ellenzéki törekvések...*, 18–19.

Mármost az „átmeneti kor” ebben a mondatban egyszerre vonatkozik a vizsgált korra és a róla vizsgálódó korszakra, ha nem tévedek... Klaniczayval vitázva Keserű Bálint is a végső határig tolta az áthallás hatótávolságát. Amikor az európai késő humanizmus korának retrográd tömbjében három hydrát azonosított – a katolikus ellenreformációt, valamint a wittenbergi lutheránus és a pfalzi kálvinista ortodoxiát, amelyek a századforduló környékére lényegében „fölfalták” a „késő-humanista interkonfesszionalizmust” –, lehet, hogy közelebb járt a 16–17. századi történeti realitáshoz, de hasonlóan áthallásos-allegorizáló beszédmodot használt, mint vitapartnere. Gondoljunk csak a „liberális-humanista vallási-politikai ellenzék” „Pfalztól és Németalföldről Kelet-Európáig húzódó” frontjára...⁷⁵ Ugyanebben a kettős kulcsra járó diskurzusban nevezte Klaniczay a – szerinte manierista – ferrarai udvari filozófus Francesco Patrizit „ellenzékinek” ezekben az években.⁷⁶

Nem olcsó párhuzamkeresésről van itt szó, hanem két érzékeny, nagy műveltségű, de alapvetően más társadalmi közegből érkező és eltérő karakterű tudós kutatási hipotéziseiről. A történetírásnak ősidők óta alapvető eljárása az analógiák alkalmazása, a nézőpontok váltása. Az idézett részletek arra utalnak, hogy Keserű és Klaniczay is komolyan vették, hogy a múltról öncélúan, csakis annak megismerésének kedvéért beszélni lehet ugyan, de nem érdemes; az antikvárius szemlélet diadala egyszersmind a valódi történeti látásmód kudarca lenne. E tekintetben mindketten sztoikusok voltak, hiszen Seneca híres, a múlt megismerésének hasznát a morál történeti önreflexiójában megjelölő levelének Lipsius által is sokat idézett módszertani alapelve, a filológia visszavezetése a filozófiához, a technikai tudás mélyebb szellemi és lelki hasznosításának igénye⁷⁷ mozgatta a határokat fessegető célzásait, áthallásos beszédmodjukat. Kutatásaik történeti (ha úgy tetszik: filológiai) eredményei pedig messzemenően megadták a tökesúlyt annak a törekvésüknek, hogy a jelenre is reflektálhassanak.

⁷⁵ Uo., 23–24.

⁷⁶ Ellenzékinek természetesen nem ferrarai vonatkozásban, hanem általában, a jezsuiták által támogatott arisztoteliánus irányzattal szemben tekintette Patrizi irodalomelméletét; vö. KLANICZAY Tibor, „A manierizmus esztétikája”, in *A manierizmus*, szerk., tan. KLANICZAY Tibor, 7–111 (Budapest: Gondolat, 1975), 75–76.

⁷⁷ „Sed aliquid praecipientium vitio peccatur, qui nos docent disputare, non vivere, aliquid discentium, qui propositum adferunt ad praeceptores suos non animum excolendi sed ingenium. Itaque quae philosophia fuit facta philologia est.” SENECA, *Epistulae morales ad Lucilium*, 108: 24. Lipsius ezt a bíráló megjegyzést fordította át önjellemzéssé (vagy inkább önreklámmá) tanítványához, Johannes Woweriushoz írott 1603. november 3-i levelének híres helyén: „Ego ad sapientiam primus vel solus mei aevi Musas converti: ego e philologia philosophiam feci.” [„Elsőként vagy inkább egyedülként térítettem meg korom széptudományait a bölcsességhez: én csináltam a filológiából filozófiát.”]. Lásd Justus LIPSIVS, *Epistolarum selectarum centuria quarta miscellanea postuma* (Antverpiae: Moretus, 1607), 70.

A vita másik téje túl esett az analógiák terepén. Arról a kérdésről volt szó, hogy az általuk kutatott korszakot össze lehet-e *genetikusan* is kötni a modernitással, felépíthető-e egy olyan elbeszélés, amely meggyőzően vezet el a jelen modernitásvíziójáig? Ez utóbbit illetően elgondolkodtató, hogy a diskurzust folytató tudósok alapvetően egyetértettek. A humanizmus sokat emlegetett „vívmányai” mindkettőjük számára az egyén(iség) jogainak tiszteletét, a szabadságot, a vallási toleranciát és a dogmák elleni fellépést jelentették. Lipsiusnál ez a tolerancia, ha nem is vallási közönyt takart, de kétségkívül egyfajta autonóm morál, egy különböző felekezetek számára elfogadható erkölcsi minimum kidolgozását (az arra való törekvést) jelentette.⁷⁸ Az 1950–60-as évek fordulójának modernségnarratívája a felvilágosodás győzelme volt, akár annak eredeti, akár „talpára állított” marxista (tehát utópisztikus irányba továbbfejlesztett) verziójában. Ám párhuzamosan azazal, ahogyan e vonzó humanista narratívát fenyegető fundamentalista veszélyek erősödtek (és erősödnek), s ahogyan a veszélyeket elhárítani képes nagy mozgalmakban megingott, majd megroppant a reményünk – Klaniczay kompromisszumokra érzékeny elbeszélése érdekes módon, legalábbis látszólag, könnyebben adaptálható lett e folyamat újabb és újabb fázisaihoz, mint Keserű Bálint narratívája. Hogy értem ezt?

Az újsztoicizmus az újabb kutatások fényében egyre kevésbé ábrázolható ideológiának (akár a kompromisszumok, akár az abszolutizmus ideológiájának). Egyre inkább nyelvnek tűnik, a modernség egyik fő diskurzusának, ami két folyamatot jelez: az érzelmek racionalizására irányuló törekvést, valamint a hatalomgyakorlás javított machiavellista modelljével párhuzamosan (*prudentia mixta*) a rugalmas engedelmesség, a politikai viselkedéskultúra nyelvének és stílusának kialakítását. Eszmetörténeti értelemben én nem is késő reneszánsznak, hanem inkább kora barokknak nevezném ezt a modernizációs fázist. A sokat kritizált, de mindenki által gyakorolt színlelés és leplezés valójában korrelátumai a modern vallási és politikai propaganda 17. század eleji robbanásának: a privát szféra, a magánterületként kezelt barátság védelmének, sőt, konstituálásának technikái. Erről a legtöbbet éppen Lipsius leveleiből lehetett megtanulni. Ha fellapozzuk a magyar Lipsius-hívek által végigcsókolt (és -jegyzetelt) kötetek egyikét, a *Centuriák* első részét, annak bevezetésében idillikus képet kapunk. A levelezés a barátok bensőséges érintkezésének terepe, és ez a boldog privát szféra kizár minden színlelést és leplezést. Amit kívül tilos, azt itt szabad, sőt kötelező: őszintének lenni, érzésekről és gondolatokról vallani. A súlyos ár (a sztoikus önmegtagadás) értékes jutalma ez, ami megér minden érte hozott áldozatot:

⁷⁸ Az erkölcsi minimumról: LAGRÉE, „Justus Lipsius and Neostoicism”, 167. Az autonóm morálról: PAPY, „Lipsius’ (Neo-)Stoicism...”, 51–52.

A levelekben ugyanis felfedjük magunkat, és szinte meztelenül állunk a tekintetek elé. Meg akarsz ismerni engem vagy valaki mást? Olvasd a leveleinket, milyennek festenek le bennünket. Ott van bennük szellememnek, érzéseimnek, véleményeimnek, sőt, egész életemnek kendőzetlen képe. Másutt smink és tettetés, itt az őszinteség, itt az igazság, és színből is csak a természetes. Miféle lélek színlelhetne ilyen hirtelen rögtönzött írásban? Lehetetlen. Ki tettetethetné magát másnak a barátja előtt? Nem akarhatja és nem is kényszerül rá. Hiszen előbb árulja el magát és kapják rajta, mintsem hogy felvenné a pózt.⁷⁹

Más kérdés, és természetesen ez is a privát szféra modern történetéhez tartozik, hogy ez a bizalmas, a nyilvánosságot kizáró kapcsolat csak csak ideig-óráig áll fenn, hiszen résztvevői maguk is keresik a nyilvánosságot, vágynak arra, hogy az egymással folytatott kommunikáció értékeit modellként is felmutassák. E törekvést jelzi már a levelezés kiadásának gesztusa és a baráti körbe még csak bekerülni kívánók heves vágya a csatlakozásra. A beavatási szertartás hosszú szűrést jelentett, bizonyítani kellett nemcsak a tényszerű műveltséget, valamint a személyes ismeretséget a kör már bennfentes, legalábbis egy-egy válaszlevél erejéig befogadtatásra talált tagjaival, hanem a Lipsius által kidolgozott stílusideál és episztolográfiai „privátnyelv” toposzait, szókincsét és grammatikáját. Ez a stílusbravúr, az archaikus (főként plautusi mintát követő) és az ezüskori, Senecából, Petroniusból, Tacitusból létrehozott hajlékony, ám mégis homályos nyelv (ahol már a kijelentések pusztá megértése is beavatott kontextusismeretet feltételezett) olyan kihívást jelentett, amelyet csak kevesen tudtak teljesíteni.⁸⁰ A Lipsiusszal levelezést kezdeményező magyarok közül a legmagasabb szinten Rimay János volt képes erre, éppen ezért rejtély (s csak a történeti körülményekkel, ha úgy tetszik, ideológiai okokkal magyarázható), hogy miért nem kapott soha választ.⁸¹

⁷⁹ „Detegimur enim in epistolis, et subiicimur oculis paene nudi. Nosse me aut alium vis? epistolas lege, quae depingunt. Ingenii mei, adfectus, iudicii, imo et vitae non vana imago istic. Alibi fucus et simulatio habitat: hic candor, hic veritas, et non nisi nativus ille color. Qui simulat in subita illa et saepe calida scriptione animus? non potest. Qui apud amicum et se alterum? non vult, non debet. Revera enim deprehenditur aut emicat, priusquam se componat.” LIPSIVS, *Epistolarum selectarum centuria*..., sztlan („Lectorem meum salvere iubeo”).

⁸⁰ A Lipsius-kör barátságfelfogásának forrásairól és rítusairól: BENE, „Rimay vindicatus...”, 152–153. A nyelvi alapról és a stílusideálról, a szakirodalom összefoglalásával: uo., 157–159.

⁸¹ Klaniczay sommás (szóban elhangzott) ítélete szerint „Amikor Rimay Lipsiushoz intézett levelében e stílus [ti. az imént jellemzett „stylus Lipsianus”] dicséretét zengte, a címzett már tíz éve más stílusideált követett”. HORVÁTH, „A közép-európai humanizmus...”, 474. Ilyen élességgel ezt nem látom igazolhatónak. A Rimay által imitált stílus mintáit adó levelezéscentrúriák éppen a kilencvenes évek elején jelentek meg, a híres levél a legfrissebb anyagot adaptálja.

A lipsiusi törekvések két oldala (a szabályozott, racionálisan kontrollált, technicista hatalomgyakorlás előformája, valamint az önmaga privát szféráját védelmező egyén, a liberális individuum őse) valahol mélyen össze is függ egymással. Emékezetes tudománytörténeti leleplezés volt, amikor a 2000-es évek elején a tekintélyes *Past and Present* folyóirat közölte Peter N. Miller *Nazis and Neo-Stoics: Otto Brunner and Gerhard Oestreich Before and After the Second World War* című tanulmányát, amelyből kiderül, hogy a liberális újsztoicizmus-koncepció megalkotójának kutatói pályája az 1930-as évek második felében a berlini egyetem Katonapolitikai Intézetéből (*Wehrpolitischen Institut*) indult, ahol grandiózus tervezetet dolgozott ki az egyetemes történettudományként felfogott hadtörténet megújítására, s már ekkor az újsztoikus ideológiában jelölte meg azt az eszmétörténeti pontot, ahonnan az úgynevezett „hadvezetési forradalom”⁸² kiindult, és az új, dinamikus és racionális fegyelmezési modell fokozatosan kiterjedt a militarizált társadalom szerveződésére és hatékony politikai irányítására.⁸³ A *Stunde Null* (a hitleri múlt eseményeit félretevő, az új kezdet lehetőségét megadó közmegegyezés) után lényegében semmi más nem történt, mint hogy a katonai fegyelmező szisztémákról Oestreich kiterjesztette érdeklődését a társadalom egészére, a *Wehr-geschichtéből* *Strukturgeschichte*, a *Militärdisziplinierungből* *Sozialdisziplinierung* lett kutatói műhelyében.⁸⁴ A rendszer csúcsra járatásának megszűnte után mindez természetes fejlemény. Oestreich nem volt náci (eltérően a német társadalomtörténet-írás néhány korábbi kollaboráns nagyágyújától, a sztoicizmus iránt szintén mélyen érdeklődő Otto Brunnertől vagy Werner Conzétól például).⁸⁵ Pályájának alakulása, érdeklődési irányának változása legitim és törvényszerű: iskolateremtő munkássága rendkívül meggyőzőnek bizonyult annak igazolásában, hogy a lipsiusi sztoicizmus nem mellékvágánya az európai fejlődésnek, hanem éppenhogy az elitre koncentráló, majd fokozatosan kiszélesedő fősodra, amelyből az utak később elágaztak. A *De Constantia* és a *Politica* ott állnak a modernitás *Stunde Null*-pontján. Hogy egy kézenfekvő példával kerekítsem le a kitérőt: Európa liberális

⁸² A hadvezetési paradigmaváltás tézise nagy utat járt be azóta, hogy OESTREICH, „Justus Lipsius als Theoretiker...”, 45. felhívta a figyelmet Nassaui Móríc és Lipsius kapcsolatára; újabb összegzés: PARKER, „Limits to Revolutions...”.

⁸³ Erről és a következőkről alapvető: Peter N. MILLER, „Nazis and Neo-Stoics: Otto Brunner and Gerhard Oestreich Before and after the Second World War”, *Past and Present* 176 (2002): 144–186, 161. skk.

⁸⁴ Az újsztoicizmus által előmozdított önfegyelmező éthosz kulcsszerepéről a modern ipari társadalom és a demokrácia kialakulásában: Gerhard OESTREICH, *Neostoicism and Early Modern State*, eds. Brigitta OESTREICH and Helmut G. KOENIGSBERGER, Cambridge studies in early modern history (Cambridge: Cambridge University Press, 1982), 7.

⁸⁵ Lásd MILLER, „Nazis and Neo-Stoics...”, 151, 155–157.

és kevésbé liberális vezetői sokáig (az új székhely felépültéig, 2017-ig) a brüsszeli Justus Lipsius-buildingben folytatták termékeny belső vitáikat...⁸⁶

Klaniczay Tibor a programalkotó tanulmány után is érzékenyen követte ezt a folyamatot – hiszen már abban is felismerte a sztoicizmus új típusú közvéleményt teremtő képességét, valamint azt a tulajdonságát, hogy politikailag éppenséggel szemben álló opciókat is tudott igazolni, azaz modern értelemben vett diskurzusjellegét.⁸⁷ A nyolcvanas években pedig egyértelműen eltávolodott a korábbi, ideologizáló sztoicizmuskonceptiótól. A megalkuvás az ekkor készült írásaiban már nem az elnyomó Habsburg-hatalomnak való behódolást, hanem a humanisták jobbító szándékaival és a humanitással ellentétes körülményekkel való kiegyezést, az értékörzést, a *vita civilis* óvását jelentette. Oestreich megközelítésének kritikáját is alaposabban kidolgozta ekkorra. Véleménye szerint

[...] igaz ugyan, hogy a németalföldi filozófus az erős monarchikus államot tartja alkalmasnak a *vita civilis* biztosítására, s ezért művéből sokat profitálnak a XVII. századi abszolutizmusok hívei is, legfőbb tanítása mégis az ellentétek elsímítására, a hatalom mérsékelt gyakorlására, a szemben álló felek közötti megegyezésre irányul. [...] Ez nem annyira a Machtstaat, mint inkább a rendekkel, pártokkal, felekezetekkel kompromisszumot kötő mérsékelt abszolutizmus szelleme.⁸⁸

Az újsztoikus teória társadalmi bázisának definíciója szintén módosul: immár nem a modern árutermelő majorságait féltő arisztokrácia keres magának felmentést, hanem az értelmiségiek, a filológusok és textológusok kerülnek az érdeklődés középpontjába:

⁸⁶ Az épület jelenleg a sajtóközpontnak ad otthont: Justus Lipsius épület – Consilium (europa.eu): <https://www.consilium.europa.eu/hu/contact/address/council-buildings/justus-lipsius-building/>

⁸⁷ Többször idézett konferencia-hozzászólásában élesen fogalmazott: „Sztoicizmusából a gyávaság és a heroizmus egyaránt táplálkozhatott. Sztoikusok voltak azok a késő humanisták, akik a közéletből visszavonultak a lipsiusi kertbe, de hatott Lipsius sztoicizmusa az angol és a francia polgári forradalom ideológusaira is.” HORVÁTH, „A közép-európai humanizmus...”, 474.

⁸⁸ KLANICZAY Tibor, „A manierizmus politikai filozófiája: Paruta és Lipsius (1985)”, in KLANICZAY Tibor, *Stílus, nemzet és civilizáció*, szerk. KÖSZEGHY Péter és KLANICZAY Gábor, Régi magyar könyvtár: Tanulmányok 4, 224–235 (Budapest: Balassi Kiadó, 2001), 231.

A kompromisszumnak az a morálközpontú politikai elmélete, melyet Lipsius kidolgozott, szorosan összefüggött tehát egy humanista-filológiai geneziséű világnézeti mozgalommal, melynek csillagai Seneca és Tacitus voltak. Nem véletlenül írta Lipsius önmagáról egyik levelében: „ego ex philologia philosophiam feci”.⁸⁹

Keserű Bálint disszertációja első nagy fejezetének zárlatából ugyancsak nagy távlat bontakozik ki. Ceterum censeóként szögezi le: a vallási ideológia változatai „a kézikönyvben [ti. az irodalomtörténeti kézikönyvben, a Spenót első két kötetében – B. S.] nem kapták meg a jelentőségüknek megfelelő helyet”. Vajon van-e folytatása e törekvések képviselőinek a későbbiekben, például a felvilágosodás korában? „Ha ilyesmiről egyáltalán lehet beszélni a 17. század elején, akkor bizonyára inkább azoknak a körében, akik a harcot és a tévedés kockázatát – az ortodoxiával vagy annak túlkapásaival szemben, sőt netán a radikális reformáció és humanizmus dogma- és valláskritikai örökségét is folytatva – vállalták.”⁹⁰

A kérdés végül is az, hogy van-e olyan modernitás, van-e a modernségnek olyan arca, amely kompatibilis, vagy legalább közelebb áll ahhoz a világhoz, amelyet Keserű Bálint olyan szenvedéllyel kutatott? Az idézett mondat mintha inkább a bevett, szekuláris modern kereteibe akarná tolni az eleve vereségre ítélt törekvéseket. Pedig a radikális reformáció és a humanizmus dogmakritikája nem a vallás felszámolásán és egy szekuláris modernség kialakításán munkálkodott. (És itt sorolhatnám a tanár úr egyéb kedvenceit is, a misztikusokat, a spiritualistákat a rószakeresztesekig és a pietistákig.) Ha mélyebben elgondolkozunk a mondottak értelmezésén, abból az is következik, hogy az ortodoxiak a maguk sajátos módján szintén egy modernizációs modellt képviseltek, egy másikat, amely eltért a „fő-iránytól”, és amelynek „túlkapásait” éppúgy nem lehet a lényegével azonosítani, mint a másik, lipsiusi modell deformációit (például a náci „applikációt”) az újsztoikus filozófia alaptanításaival. Althusius „szimbiotikus” társadalomképe vagy a jezsuita népfeljegyelmelet – hogy csak két példát említsek – a föderatív politikai rendszerek erősebb teológiai (frigyteológiai, föderálteológiai) kötöttségére mutat rá, mint sokan gondolnák.⁹¹ Ezeknek a magán- és a közösségi szféra elkülönítése nem elsődleges törekvésük, noha itt is megtalálhatók annak – irodalmilag látványosan dokumentálható – párhuzamai a modern misztikában és a protestáns gyökerű kegyességi, spiritualista irányzatokban (és követhető visszafelé is, például a *devotio moderna* irányába). A léleknek is van modern értelemben vett „privát

⁸⁹ U. o., 232.

⁹⁰ KESERŰ, *Vallási-ellenzéki törekvések...*, 33–34.

⁹¹ Erről a problematikáról, valamint összefüggéseiről a 17. század eleji magyar teológiai gondolkodással lásd BENE, „Szinkretisták és szamaritanusok...”, 365–370. („A teológia nyelvei és a politikai modernitás alternatívái” című alfejezet.)

szférája”, nemcsak a politikának. A magam részéről azt vélem látni, ha átforgatom Keserű tanár úr szerencsére most már két újabb kiadásban olvasható emlékezetes tanulmányait,⁹² hogy az ő munkásságában is lejátszódott a súlypontoknak egy hasonló elmozdulása, mint amelyet Klaniczynál megfigyeltünk: egyre erősebb nála egy ilyen alternatív modernitás iránti érdeklődés. Az ő „radikálisai” egyre inkább ennek az alternatív, vallási irányú modernségnek a diszfunkcióit, működési zavarait veszik célba; ha elbuknak, ezzel szemben buknak el, s noha működésük (vegyük akár a sokat emlegetett Újfalvi-példát) értelmezhető a tőlük idegen, szekuláris paradigmában is, az mindig számos következtetlenséget fog mutatni.

Klaniczaynak kezére játszott a történelem, legalábbis az a történelem, amelyet ő még megélhetett: a liberális demokrácia fénykora. Szimbolikus egybeesés, hogy éppen halála évében, 1992-ben jelent meg Fukuyama alapműve, *A történelem vége*, amely a vajákos próféták biztonságával, óriási közönségsikerrel hirdette: „az emberiség ideológiai fejlődésének végpontja” immár elérkezett, „a nyugati liberális demokrácia egyetemessé válása az utolsó emberi kormányforma a történelemben”.⁹³ Mint tudjuk, nem így történt. Ettől azonban még igaz marad, hogy Lipsius gondolatai (még a sztoikus végzetfogalom és a keresztény gondviselés következtelen egyeztetési kísérletei is) felszívódtak a modernitás hagyományában, a vallásos irénizmus mozgalmai épűgy saját örökségüként vitték tovább, mint a felvilágosodás racionalista irányzatai.⁹⁴

Keserű Bálint dolgozatai egy párhuzamos univerzumban mozognak, amelynek a körvonalai nem olyan szembetűnőek, mint a másíkéi, holott kétségkívűl létező, a vallást nem elavultnak ítéłő modernitás. Keserű Bálint későbbi írásában elégedetten nyugtázta, hogy ez a paradigma a hetvenes évekre immár megfelelő hangsúlyt kapott Klaniczay Tibor munkáiban is.⁹⁵ Ugyanakkor érdekes újabb hangsúlyáthelezést és felosztást javasol. Amit Klaniczay egyidejűségnek látott, a manierizmus és a barokk kultúra kezdeteit (és ideológíailag a reneszánszhoz, a kötetbeosztással inkább a barokkhoz közelített, s ezzel a sztoikus hagyomány kétarcúságát, sőt, polivalenciáját támasztja alá), azt ő az irodalmi topográfia segítségével értelmezi és szemlélteti. A reneszánszot elhagyó barokk világ a „nyugat-magyar” világ

⁹² KESERŰ Bálint, *Ráció és rajongás: Eszmeforgalom Nyugat-Európától Erdélyig (1580–1730)*, szerk. BALÁZS Mihály és FONT Zsuzsa, Humanizmus és reformáció 38 (Budapest: Balassi Kiadó, 2018); KESERŰ, *Újfalvi Imre...*

⁹³ Francis FUKUYAMA, *The End of History and the Last Man* (New York – Toronto: Maxwell Macmillan, 1992), xi.

⁹⁴ LAGRÉE, „Justus Lipsius and Neostoicism”, 172.

⁹⁵ Az olasz fordításban, mint mondja, a késő humanizmusnak „a korabeli vallási nyugtalan-sággal való összefüggései is hangsúlyt kapnak”. KESERŰ Bálint, „Heterodoxia és késő humanizmus Közép-Európa keleti részében [1987]”, in KESERŰ, *Ráció és rajongás...*, 14.

lesz, míg a sztoicizmus a vallási forrongással, a radikális reformációval és az egyéb elhajlókkal együtt a reneszánsz szellemét és stílusát tovább őrző kelet-magyarországi és erdélyi régióhoz sorolódik. Manierizmus itt is, ott is van, de az eszmei meghatározottság (a vallási és a politikai töltet) erősebb, mint a stíluskategória, ezért a késő reneszánsz helyett inkább a tekintélyes hagyományra visszatekintő *késő humanizmus* terminusát tartja az elfogadható művelődéstörténeti megnevezésnek, amelyből azért Keletre több jut.⁹⁶

De mielőtt ilyen általánosságokig lendülnénk, talán éppen a tárgyalt mesterek szellemében, nem lesz haszontalan felhívni a figyelmet a nemzetközi újsztoicizmus-kutatás azon újabb eredményeire, amelyek jelentősen módosíthatják a hazai recepciókutatás koordinátáit is. Az első ezek közül egy tény kiemelése: egyre nyilvánvalóbb, hogy Justus Lipsius nem változtatott vallást, soha életében nem tért át egyetlen protestáns felekezet krédójára sem.⁹⁷ Nincs tehát mit magyaráztatni vallásváltoztatásán, még akkor sem, ha a kortársak közül is sokan abban a hitben éltek, hogy egy végletesen megosztott világban soha nem taníthatott volna a lutheránus Jénában vagy a kálvinizmus központjában, a Leideni Egyetemen, ha nem tér át a lutheranizmusra vagy a kálvinizmusra. Kortárs, hozzá közel álló források hitelt érdemlően szólnak róla, hogy sosem látták úrvacsorát venni, a vallási kérdések taglásától mindig tartózkodott.⁹⁸ (S amikor rákényszerült a Coornherttel

⁹⁶ „Ügy tűnik [...] mintha Magyarország irodalmának félreismerhetetlen humanista jellemzői végtére ebbe az időszakba (körülbelül 1590–1640) sűrűsödtek volna. Nyugat-Magyarország dinamikusan fejlődő barokk kultúrájával párhuzamosan létezik tehát – sokunk szerint – egy erdélyi-kelet-magyarországi protestáns késő humanista irodalom, amelynek világi ága jelentős műveket és alakokat sorakoztat fel.” Eddig mintha csak a Spenót kötet-, illetve fejezetfelosztását tenné markánsabbá. Itt jön azonban a meglepetés: „Ide soroljuk Balassi utolsó versciklusait, leghűségesebb követője, Rimay János teljes életművét, és a »Lipsius-hódolók« egész csoportját.” Uo., 15. Ez nemcsak a Klaniczayval való vita folytatását, hanem saját nézetei módosítását is jelenti, hiszen a disszertációban még 1640-nél korábbra tette és éppen erdélyi példákkal szemléltette a barokk virágkor jelentkezését, amelynek sok jelensége – mint az enciklopedizmus, a kegyességi irodalom, a puritanizmus presbiteriánus ága – 1628–32 között tűnik fel. Vö. KESERŰ, *Vallási-ellenzéki törekvések...*, 29.

⁹⁷ Lásd MACHIESEN, „Friendship and Religion...”. Alapvetően ennek a kérdésnek szentelt nagy tanulmány: Jeanine de LANDTSHEER, „Pious Lipsius or Lipsius Proteus?”, in *Between Scylla and Charybdis: Learned Letter Writers Navigating the Reefs of Religious and Political Controversy in Early Modern Europe*, eds. Jeanine de LANDTSHEER and Henk NELLEN, Brill’s studies in intellectual history 192, 303–349 (Leiden–Boston: Brill, 2011). Erre az alapra épül a szerzőnő posztumusz monográfiája: Jeanine de LANDTSHEER, *In Pursuit of the Muses: The Life and Work of Justus Lipsius*, eds. Marijke CRAB and Ide FRANÇOIS (Gent: Lysa, 2021).

⁹⁸ Lipsius barátjának, Adrianus Saraviának erről szóló, Richard Bancroft canterburyi érseknek írott 1608. október 20-i levele kiadva: Henri van CROMBRUGGEN, „Een brief van Adriaan Saravia over Lipsius en «het huis der liefde»”, *De Gulden Passer* 28 (1950): 110–117. Vö. LANDTSHEER, „Pious Lipsius...”, 327–328.

folytatott hírhedt vitában, el is hagyta az Antwerpenből érkező menekülthullám után vallásilag radikalizálódó Leident.) Ez lehetett az elsődleges oka annak, hogy az őt éppen felekezeti allúzióival kellemetlen helyzetbe hozó Rimaynak nem válaszolt annak ellenére sem, hogy az egy egész kör, a magyarországi „Pallas-ivadékok” követeként jelentkezett nála. (S már a Forgách Mihálynak küldött nevezetes válaszában is legbeszédesebb része az üres hely: egyedül a fiatalembernek arra a mentegetőzésére nem reagált, amelyben az nagybátyja katolizálása miatt szabadkozott.) Az újsztoicizmus tágabb értelemben modernizációs jelenség, mint a reformáció (vagy éppen a katolikus megújulás), nem véletlen, hogy képviselői mindkét táborban megtalálhatók; ez az, amit Lipsius magyar hívei, sőt, sokszor azok kései magyar kutatói is félreértettek.

A másik fontos pont a nyelv és a stílus kérdése. A lipsiusi stílus „manieristának” minősítése, majd a manierizmus kordivatjának stíluskorszakká („késő-reneszánsz”) való kiterjesztése ma túl merész általánosításnak tűnik.⁹⁹ Keserű Bálint kritikája csak részben ásta alá ezt az elnagyolt képet előbb a kronológia, utóbb az irodalmi kartográfia módosításával. A lényegi pont inkább az, hogy Lipsius és az általa teremtetett latin stílusideál (a Plautusból, továbbá Senecából, Petroniusból, Tacitusból és Apuleiusból generált új „atticizmus”, amely nem kizárta Cicérót, hanem az ő modelljével való „ideális elegy” arányait kereste)¹⁰⁰ a követésére vállalkozókban kifejlesztett egy erős történeti érzékenységet, a nyelvhasználat és a civilizációkritika összefüggésének tudását és tudatosítását. Ez pedig a magyar közegben s főként magyar nyelven egy rendkívül szűk elit számára volt csak elérhető, átlátható és imitálható ideál. Rimay János híres, „udvariságról” szóló, Rákóczi György erdélyi fejedelemhez írott levele,¹⁰¹ valamint az el nem készült Balassi-kiadáshoz

⁹⁹ Átfogó elemzés: Ács, „A késő reneszánsz...”. A manierizmus mint kutatási paradigma és hívószó mára kikerült az érdeklődés homlokteréből. Erről azonban nemcsak az azt korábban divatba hozó baloldali gondolkodás válsága tehet – az imént hivatkozott tanulmány mellett lásd még: Ács Pál és SZÉKELY Júlia, „Kovács Sándor Iván és a manierizmus”, *Irodalomtörténet* 78 (2006): 515–522 –, hanem az is, hogy a szűkebb, kritikai rendszer felől a tágabbra (a barokkra) nem nyílik megfelelő látószög. A tudományelméleti problematikát gazdag szakirodalmi antológiával dokumentálva lásd: Amedeo QUONDAM, *Problemi del manierismo*, Collana La spirale, a cura di Romualdo Marrone 20 (Napoli: Guida Editori, 1975), 5–44 („Introduzione”).

¹⁰⁰ A kérdésről szóló újabb szakirodalom eredményeit hivatkozva és összegzi TÓTH, „Állhatatosság és politika...”, 570 (21. j.). Az *apta mixtura* kifejezés eredete: Lipsius 1584. december 17-i levele Párizsban tanuló kedvelt tanítványához, szinte nevelt fiához, az ifjabb Franciscus Raphelengius-hoz: „A stílusodat pedig, úgy gondolom, Plautus és Cicero fogják tökéletesíteni, azzal a szerencsés vegyülékkel, amiről annyit hallottál már tőlem.” („Stilum autem, meo iudicio, Plautus et Cicero tibi perficient apta quadam et quam ex me saepe audisti, mixtura.”) LIPSIVS, *Epistolae*, 1–14, 2: 181.

¹⁰¹ I. Rákóczi György-höz, 1629. május 25. Kiadások: RIMAY János, *Összes művei*, összeáll. ECKHARDT Sándor (Budapest: Akadémiai Kiadó, 1955), 434–441; RIMAY János, *Írásai*, szerk.

írott kísérszövegei tanúskodnak arról, hogy a korabeli Magyarországon legalább egyvalaki mélyen értette az új nyelvi stíluseideál és a társadalmi viselkedéskódex gazdagabb rétegzésének összefüggését, és világosan látta, hogy a „nem-udvari udvariságból”, a félperifériáról csak akkor van esély elmozdulni, a centrumhoz integrálódni, ha ezt a tudatosságot, az „apta mixtura” vegyítési arányait szélesebb rétegek sajátjává tesszük. Sok egyéb mellett ez az óvatos pedagógiai optimizmus (és a voluntarista mindenáron-meggyőzés tónusától való tartózkodás) biztosít Rimaynak különleges helyet a barokk paradigma előtörténetében. A költészetét jellemző expresszív, érzelmi hatásokra törekvő, a jelölt és a jelölő közötti referenciális kapcsolódást gyengítő vagy eloldó, a közhelyektől elrugaszkodó, hiperbolákat halmozó concettista nyelvhasználati mód (több mint pusztán stílus) nem a késő reneszánsz, hanem a kora barokk poétika tartozéka, és csak első látásra esik távol a Rimay-prózától, az értelem kontrollja alatt gondosan adagolt „mixtura” sztoikus ideáljától. Nem azonos vele,¹⁰² ám a kettő között van átmenet; a különbség hangsúlyozása, az erős ideológiai distinkció („haladó manierizmus” kontra „reakciós barokk”) elinflálódásával, ma már inkább csak irodalomszociológiailag indokolható a két stílustörténeti korszakfogalom között.¹⁰³ Ugyanannak a technikának egy

Ács Pál, Régi magyar könyvtár: Források 1 (Budapest: Balassi Kiadó, 1992), 224–234. Részletes elemzés: KECSKEMÉTI Gábor, „Rimay retorikai nézeteinek forrásai és összetevői”, *Irodalomtörténeti Közlemények* 109 (2005): 222–242.

¹⁰² Erre az érzékszalódásra, amely a kevésbé definiált stílustörténeti fókuszalásból adódhat, a legutóbbi szakirodalom fontos tanulmánya szintén felhívja a figyelmet több ponton is; Rimayval kapcsolatban: KECSKEMÉTI Gábor, „A barokk korszakfogalom a retorikatörténeti kutatások kiteljesedése után”, in *Zrínyi Miklós és a magyarországi barokk költészet: Tudományos konferencia, Eger, 2020. szeptember 3–5.*, szerk. BENE Sándor és PINTÉR Márta Zsuzsanna, 15–53 (Eger: Líceum Kiadó, 2021), 40–41; általános érvennyel: *uo.*, 50–51. Abból azonban, hogy retorikai szempontból Rimay nyelve elválik a barokk populáris regiszterétől, véleményem szerint nem a barokkhoz *nem tartozása* következik, hanem éppen a következőkben említett irodalomszociológiai szempont kap újabb erős érvet.

¹⁰³ A sok példa közül lássunk egyet éppen Klaniczaytól, aki Hauser Arnoldot (*Sozialgeschichte der Kunst und Literatur*, 1953) kommentálva jelenti ki: „... az ellenreformáció tanításai először a tridenti zsinat idején Itáliában uralkodó manierista formákban jelentkeznek [...] [Hauser] hangsúlyozza, hogy a túlzottan intellektuális manierista művészet, mely csak egy szűk értelmiségi réteghez tudott szólni, az ellenreformáció művészi feladatait nem oldhatta meg. »Az ellenreformáció művészi programja – írja – a katolicizmusnak a művészet révén való propagálása a szélesebb néptömegek körében: csak a barokk révén valósult meg.«” KLANICZAY Tibor, „A magyar barokk irodalom kialakulása”, *Irodalomtörténeti Közlemények* 64 (1960): 319–341, 443–461, 320. A legújabb, nagy súlyú hozzászólás a kérdéshez Bitskey István tanulmánya, amely Pázmány Péter életpályáján belül, a populáris hangvételi prédikációk elkészültével jelöli ki a barokk születésének (pontosabban az irányzat uralkodóvá válásának) „virtuális” határát (szemben a korábbi korszak nem érzelmi befogadásra, hanem intellektuális recepcióra törő szövegeivel, például Rimay költészetével). BITSKEY István, „A magyar barokk irodalom kezdete a Pázmány-életmű tükrében”, in BENE–PINTÉR, *Zrínyi Miklós és a magyarországi barokk...*, 66.

szőkebb, elitközönséget célzó és egy tágabb, kevésbé reflektált ízléshez alkalmazott változatairól beszélünk, ugyanazon programkód reflektált, a beavatottakra kikapcsintó, manipulatív applikációiról van szó: a barokk írásmód elit és populáris regiszteréről. A manierista „stílus” a klasszikus reneszánszban nem létezik – messze túléli azonban a késő reneszánszt / kora barokkot, és a barokk fénykorában is végig jelen van. Ugyanez elmondható a sztoicizmusról is, amely pedig gondolkodási stílusként, *habitus mentis*ként és társadalmi diskurzusformaként Magyarországon a barokkban éli virágkorát (elég a nagyszombati Lipsius-kiadványokra gondolni a 17–18. századból), sőt, még a barokkot is túléli. A stílus- és eszmetörténeti fogalmakkal való bűvészkedésnek, úgy tűnik, egyre kevesebb értelme van. Az újsztoicizmus az általa közvetített antik sztoikus örökséggel együtt a modernizálódás hosszú távú útítársának tekintendő.

Végül pedig tudomásul kell vennünk, hogy a lipsiusi szigorú civilizációs norma-
rend és terminológia szerint mi magyarok és egyéb közép-európaiak nem vagyunk mások, mint *semi-barbari*, mai kifejezéssel: az európai félperiféria lakói. Ahhoz a német kultúrkörhöz tartozunk, amelyet maga Lipsius emlékezetes, botrányt okozó gesztussal minősített félbarbárnak,¹⁰⁴ ahol a koszorús költőket a császár vagy a hatalom mindenkori képviselője választja ki Apollón helyett,¹⁰⁵ és ahonnan ő mindig visszavágyott a kultúra igazi meleg tűzhelyeihez, akár Leidenbe, akár Leuvenbe. Emlékezetes, hogy a sokáig körbeudvarolt Zsámboky Jánost milyen durván „ejtette” Lipsius, miután nem váltak be a Habsburgok általi alkalmazáshoz

Véleményem szerint az egyazon generációhoz tartozó két szerző egyaránt olvasható a megelőző paradigma zárásaként és a következő nyitányaként. Az utóbbi megközelítés számomra termékenyebbnek tűnik. Elválasztásuk, az egyiknek a korábbi, a másiknak a későbbi korszakhoz sorolása viszont problematikus.

¹⁰⁴ Olykor barbárnak is. Itt csak utalni tudok a hírhedt „oldenburgi levelekre”; amikor 1586 őszén először próbált megszökni Leidenből, de a háborús csapatmozgások miatt Vesztfáliában, a Brémához közeli Oldenburgban rekedt, egyszerre gúnyos és kétségbeesett levelekkel ostromolta leideni barátait. Janus Dousának például így írt: „Szkíta sivatagban érzem magam, s bizony nem is törekszem emberek közé. Itt mindenki koca, malac és disznó, egy szóval: a te Hermannjaid. Ó Batávia! Ó jóbarátok! Ti jártok az eszemben és rátok vágyakozom. [...] Kelt Barbáriában, a kásaevők földjén, 1586. október 5-én.” LIPSIUS, *Epistolae*, 1–14, 2: 301. A sértett vesztfáliaiak természetesen reagáltak, az osnabrücker Johann Domann egész pamfletet írt Lipsius vádjai ellen: Johannes DOMANNUS, *Pro Westphalia ad cl. v. Iustum Lipsium apologeticus* (Helmstedt: Jakob Lucius, 1591). A konfliktust összefoglalja: PAPY, „Justus Lipsius and...”, 530–532.

¹⁰⁵ A *Somnium* híres helye, ahol Lipsius az irodalmi „szénátus” létszámát sokallja, mire Dou-sa barátja így válaszol: „Az isteni Iulius példáját követve felvesznek e rendbe mindenféle félbarbárt, fél-görögöt, fél-latint. Meg az idén nagy termés is volt költőkből Germániában. [...] Így aztán alaposan megnőtt a számunk.” Chris L. HEESAKKERS and Constantinus MATHEEUSSEN, eds., *Two Neo-latin Menippean Satires: Justus Lipsius: Somnium—Petrus Cunaeus Sardienales*, Textus minores 54 (Leiden: Brill, 1980), 38.

fűzött bécsi reményei. Egy közeli barátjának írott és nyomtatásban is megjelent levelében még a művelt értelmiségi (*eruditus*) rangot is megtagadta Zsámbokytól, csípősen jegyezve meg, nagyobb a híre, mint a tudománya, mert „egyesek megérdemlik a hírüket, másoknak pedig van”.¹⁰⁶ Ha ez az ítélet még a kortárs német szerzőknek is feltűnt, sőt, még a 19. század elején is fájdalmas tüskét jelentett (Jankovich Miklós is így emlegeti Kazinczyval folytatott levelezésében),¹⁰⁷ akkor hogyan tűnt volna fel a *Centuriák* második kötetét gondosan végigcédulázó Rimay Jánosnak?¹⁰⁸ Talán éppen azért zsúfolta tele Lipsius-allúziókkal és reminiscenciákkal a maga bemutatkozó levelét, hogy magáról ennek az ellenkezőjét bizonyítsa. Mint említettem, ez sem lehetett elég a válasz elnyeréséhez; a fő ok a vallásra való, korántsem ártatlan célozgatás volt, azonban a szomorú realitáshoz hozzátartozik: Lipsius azt is felmérte, hogy egyszerre eruditus és politikai (valamint üzleti) célú kapcsolatépítésében nem sok hasznát veheti sem neki, sem Révay Péternek. Miért levelezett akkor Dudith Andrással, vagy küldött választ a szinte névtelen Koppay Györgynek? Azért, mert az utóbbi a spanyol Németalföld kormányzójaként meghalt Ernő főherceg haláláról küldött neki gyászverset, amelynek kapcsán az ekkor (1594) Leuvenben élő tudós a Habsburg-hűségét és elkötelezettségét bizonyíthatta a válasszal,¹⁰⁹ az előbbi, azaz

¹⁰⁶ Victor Giselinusnak, 1575. október 5: „A Samboco here ad me litterae, sanequam amicae. Humanissimum virum coram repperi, non pro opinione mea (tecum hoc sit) litteratum. Ita in his quouque rebus ludit et illudit illud sive Fatum sive Fortuna: et quidam merentur famam, quidam habent”. LIPSIUS, *Epistolae*, 1–14, 1: 156–157; a szokatlan minősítés okairól: Tom DENEIRE and Jeanine de LANDTSHEER, „Lipsiana in the Waller Manuscript Collection: In Particular an Unknown Letter From Johannes Sambucus (1582) and a Letter to Janus Doussa (1583) Reconsidered”, *Humanistica Lovaniensia: Journal of Neo-Latin Studies* 57 (2008): 209–226, 212–214; Zsámboky közismerten ambiciózus voltának hangsúlyozásával: Gábor ALMÁSI, *The Uses of Humanism: Johannes Sambucus (1531–1584), Andreas Dudith (1533–1589), and the Republic of Letters in Central Europe*, Brill’s studies in intellectual history 185 (Leiden–Boston: Brill, 2009), 207–208; a rossz véleményt Lipsius bécsi kudarcélményével hozzák kapcsolatba (nyilván Zsámboky segítségét remélte az udvarnál): ALMÁSI Gábor és KISS Farkas Gábor, „Szöveggyűjtés és kapcsolatépítés: Zsámboky János életműve a reneszánsz filológia tükrében”, *Irodalomtörténeti Közlemények* 117 (2013): 627–691, 672–673.

¹⁰⁷ Jankovich Miklós említi a Kazinczyhoz írott, 1824. febr. 10-i levelében Lipsius Zsámboky iránti „gyűlölséges ítéletét”: KAZINCZY Ferenc, *Levelezése*, szerk. VÁCZY János és mások, Kazinczy Ferenc Összes művei, 3. Osztály: Levelezés (Budapest: MTA – Akadémiai Kiadó, 1–23, 1890–1960), 19 (1909): 41–42 (4299. sz.).

¹⁰⁸ Domannus természetesen észrevette és szemére is hányta Lipsiusnak, hogy ha már ez volt a véleménye, miért tette nyilvánossá, megszegyenítve Zsámbokyt. A röpirat későbbi kiadását használtam: Johannes DOMANNUS, „Pro Westphalia ad cl. v. Iustum Lipsium apologeticus”, in Hermann HAMMELMANN, *Opera genealogico-historica de Westphalia et Saxonia*, cong. Casimirus WASSERBACH, 1432–1460 (Lemgoviae: Meyer, 1711), 1441.

¹⁰⁹ A Koppaynak küldött 1595. június 1-jei levél kiadása: LIPSIUS, *Epistolae*, 1–14, 8: 334–336; fordítása és kommentárja: SZÉKELY Júlia, „Justus Lipsius ismeretlen levelezőpartnere: Koppay György”, *Irodalomtörténeti Közlemények* 86 (1982): 649–652.

Dudith pedig tagja volt annak a boroszlói körnek, amelyen keresztül (főképp Monavius közvetítésével, de az egykori püspök megmaradt udvari befolyására is számítva) Lipsius kieszközölte a saját művei kiadására vonatkozó kizárólagos jogot a Habsburg Birodalom területén.¹¹⁰ Sem Dudith, sem Koppay (sem pedig Zsámbo-ky) nem „magyar” mivoltukban érdekelték (amely etnikailag amúgy is kérdéses), hanem mint egy régió (a Habsburg-befolyási övezet) képviselői. Nem elhanyagolandó szempont, hogy a fenyegető török támadásokról is hírt adtak neki.¹¹¹ Ám ugyanilyen logikával mindkét szempontból idesorolható volna a Batthyányakkal kapcsolatban levő, de nem helyi, hanem németalföldi elit tudós, Carolus Clusius, vagy a morva származású, Forgách Mihályhoz hasonló mértékű érdeklődést keltő (ám tőle eltérően később nagyon jelentős közszereplővé váló) Karel Žerotín is.¹¹² Mindezek a kapcsolatok alapvetően egy nemzetközi pozíciót építő elit humanista tudós önreprezentációs és érdekérvényesítő törekvéseinek kulisszáiként szolgáltak, ha szolgáltak. Ideje tehát felhagyni a Lipsius „magyar köreiről” való álmodozással, és tudomásul véve a realitásokat, inkább arra keresni az itt kínálnál is pontosabb, konkrétabb magyarázatot: miért *nem* kívánt Lipsius ilyen kört kiépíteni, miért nem válaszolt az irodalmi szempontból legszínvonalasabb megkeresésekre, Révay és Rimay leveleire?

Klaniczay Tibor vagy Keserű Bálint, ha élnének, nyilván érdeklődéssel fordulnának az itt felvetett kérdések felé, még azon az áron is, hogy a magyar „késő reneszánsz” oly vonzóan kidolgozott, kerek s mégis kritikára ingerlő korszakfogalmát némileg át kellene értékelniük, újra kellene pozicionálniuk. E kérdések azonban felvethetők sem lennének az ő egykori dialógusuk újraértelmezése nélkül. Az igazi tudományos viták mindig nagyobb távlatokat nyitnak, mint azok a kérdések, amelyekből kiindultak. A régi magyar irodalomtörténet talán legnagyobb hatású kutatóinak és iskolaalapító mestereinek eszmecseréje az irodalomtörténet kérdésein messze túlterjeszkedett, és olyan alternatív modernségparadigmák mérlegelését hagyta ránk, amelyek újra és újra aktuálissá, munkára serkentő kihívássá tudnak válni.

¹¹⁰ PAPY, „Justus Lipsius and the German Republic of Letters”, 531–534; BENE, „Rimay vindicatus...”, 173–174.

¹¹¹ Erről a szempontról lásd bő anyaggal: MOUT, „«Our People are dedicating...»”, 211 skk.

¹¹² Rimay és Žerotín kapcsolatáról: Gellért Ernő MARTON, „A Life in Service of his Homeland: The Diplomatic Role and Activity of János Rimay”, *Rocznik Przemysli Historia* 57 (2021): 3–28, 9–10. Az újabb Žerotín-szakirodalomról részletes ismertetés: PAPP Ingrid, „Tomáš Knoz: Karel st. ze Žerotína: Don Quijote v labyrintu světa (Id. Karel Žerotín: Don Quijote a világ labirintusában), Praha, Vyšehrad, 2008”, *Helikon Irodalom- és Kultúratudományi Szemle* 63 (2017): 442–445.

**At the crossroads of modernity:
(Bálint Keserű and Tibor Klaniczay's debate on Hungarian Stoicism)**
(Summary)

Tibor Klaniczay's study, the *Problems of the Hungarian Late Renaissance: Stoicism and Mannerism*, originally a lecture given in 1959 and published in 1960, is one of the rare papers covering a wide range of literary, political, ideological and stylistic phenomena that created a productive research paradigm for decades at the turn of the 16th and 17th centuries. The reception of New Stoic thought, especially the works of Justus Lipsius, and the Mannerist stylistic movements closely associated with it, reflected the shattering of the worldview of the domestic intellectual elite of the period, the crisis of Renaissance ideals, and provided the framework for a major literary and intellectual history of the period. The study proved to be highly inspiring for Bálint Keserű, himself a renowned scholar, but it also stimulated debate. In his unpublished doctoral thesis (his doctoral thesis *Religious dissent in the Hungarian late Renaissance*, 1973) he formulated fundamental objections in two respects. The first concerned the neglect of the religious aspect, which, according to Keserű, was much more dominant in the intellectual life of the period than the Klaniczay research paradigm, which focused on the 'inter-confessional' elite, suggested. The other, closely related, concerned the periodisation model of a literary history handbook published in the early 1960s, in which, according to Keserű, the Stoic-Mannerist 'late Renaissance' period begins (around 1600) when its real heyday had already come to an end. It is mainly in the context of the latter critique that the lecture will attempt to situate the debate between the two influential scholars within the framework of European modernisation by means of the history of ideas, and to interpret it in the light of recent research on Stoicism. In this perspective the similarities between the two will be more important than the points at issue. Bálint Keserű's fundamental insight is that members of the emerging modern elite 'cynically exploited the passion of the fanatics of the new religious wave against their opponents', and indeed: 'stoic pacifism with an inter-confessional outlook' was often coupled in the same actors with 'biased and fanatically proclaimed (possibly radically innovative) religious-ideological convictions'. And Klaniczay warns that 'not only absolutism, but also an anti-absolutist politics of order could be theoretically justified from Lipsius'. The paper tries to interpret this parallel without losing sight of the fact that the debate naturally also reflects the stakes of the intellectual search for a way forward and attempts at modernisation in the decade and a half after 1956.

KŐSZEGHY PÉTER

KLANICZAY TIBOR ÉS A MANIERIZMUS

Ebben a sok szempontból felületes, szabott terjedelmű írásban megpróbálom megérteni és megértetni, miért volt szüksége Klaniczay Tibornak az irodalomtörténetben a manierizmusra. Mert mindenki más – ebben bizonyos vagyok – az ő hatására szeretett bele ebbe a stíluskategóriába.

A manierizmus fogalmát az irodalomelmélet és -történet az 1940-es évektől kezdte alkalmazni. Az 1950-es években – a fogalom vitatottsága ellenére – egyre népszerűbbé vált. Magyarországon az 1980–90-es évekig, mondhatnám, Klaniczay Tibor haláláig (1992. május 14.) az is maradt.

A manierizmusnak a nemzetközi szakirodalomban számtalan értelmezője és számtalan értelmezése volt és van. Csak a legismertebbeket említve: Werner Hofmann és Gustav René Hocke, a manierizmusok elszánt hívei; hasonlóan gondolkozott Ernst Robert Curtius is, aki a manierizmust világirodalmi állandónak nevezte. Klaniczay (és Bán Imre és Borzsák István) ezektől a nézetektől mindig elhatárolódott. Arnold Hauser, aki Hegel, Marx, Lukács György és Adorno követője, élesen elválasztja a reneszánsztól a manierizmust, amelyet az előbbi válságjelenségének tekint. Klaniczay ugyan nem mindenben értett egyet vele, de néhány megállapítását követte. A reneszánsz stílus ideális modelljét akarta meghatározni Heinrich Wölfflin – Klaniczay szerint ez az irány zsákutca: ha a reneszánszt a harmónia, a kiegyensúlyozottság, a természetes és klasszikus arányok stb. művésztévé desztilláljuk, alig néhány író és művész munkásságára érvényes. Erwin Panofsky nézete Wölfflinhez közelít: nem tagadja a manierizmus létét, így is lehet nevezni, de számára a fogalom a kora barokkkal azonos. Klaniczay és követői ezt kategorikusan elutasítják.

A terminust 1944-ben már Angyal Endre is használja,¹ azonban egészen más értelmezésben, mint majd a marxistának nevezett irodalomtudomány, amelyben Klaniczay alkalmazta elsőként 1955-ben, Garas Klára egyik könyvéről írt bíráló-

¹ ANGYAL Endre, *Udvari kultúra, udvari költészet* (Kolozsvár–Szeged: Ferenc József Egyetem Összehasonlító Irodalomtörténeti Intézet – Városi Nyomda, 1944).

tában.² Bán Imre szerint szabatos meghatározása is Klaniczay Tibor nevéhez fűződik az 1960-ban kiadott, *A magyar későreneszánsz problémái (Stoicizmus és manierizmus)* című tanulmányban.³ Legnagyobb hatását a tézis nyilván az először 1964-ben megjelent, máig egyetemi tankönyvnek is használt *A magyar irodalom története* második kötetébe⁴ való bekerülésével érte el.

Itt tegyünk egy rövidke kitérőt. Cs. Szabó László – persze, könnyű volt neki Rómából – meglehetősen kritikusan írt e műről.⁵ Megkérdőjelezi Rimay János vagy Prágai András manieristának minősítését, és szemére veti a szerzőknek:

Az 1957-es Magyar Irodalomtörténet tud Reformációról, Reneszánszról, de nem tud a Barokkról, csak katolikus ellenreformációról. [...] Egyáltalában nem véletlenül. A barokk stíluskorszak felértékelő fogalmát a polgári szellemtörténet dolgozta ki a két háború közt, tehát fertőzött volt, ki kellett küszöbölni a marxista irodalomelméletből. [...] [Klaniczay] Megtérő buzgalmában odáig megy, hogy bevet egy erősen vitatott közbeső stílusfajt, a manierizmust, amely több nyugateurópai szellemtörténész szerint nem vihető át a képzőművészetből irodalmi munkákra. [...] Klaniczay adós marad e művészeti stíluskategória legalább pár szavas magyarázatával [...]

E kritika részben igazságtalan – Klaniczay már jóval a kötet megjelenése előtt definiálta, mit ért manierizmuson, a kötetben pedig részletesen kitér erre –, részben a legnagyobb dicséret. Klaniczaynak köszönhető ugyanis, hogy a barokk fogalma egyáltalán bekerült az úgynevezett marxista irodalomtudományba. Hogy miért volt szükség a manierizmusra, erről később.

Klaniczay definíciója a 16. század korábbi életkörülményeit megváltoztató válsághelyzetből indul ki. Ez a tizenöt éves háború, amikor alapvető életérzés lesz a szorongás, a bizonytalanság, az életörömről alig van lehetőség, komorabb, szigorúbb morális követelményeknek kell megfelelni. Jellemző – legalábbis Klaniczay s nyomán mások, mint például Panek Zoltán szerint – egyfajta vallási tolerancia.⁶

Klaniczay úgy véli, a sztoikus-manierista tudós költészet – Balassi évtizedeinek virágzó udvari költészetével ellentétben –, a késő reneszánsz poétáinak alkotásai nem líraiságukkal, hanem tudós voltukkal tűnnek ki.⁷ Többnyire a sztoikus

² KLANICZAY Tibor, „Garas Klára: Magyarországi festészet a XVII. században”, *Irodalomtörténeti Közlemények* 59 (1955): 382–386, 384.

³ KLANICZAY, „A magyar későreneszánsz problémái... (1960)”; újraközölve: KLANICZAY, *Reneszánsz és barokk*, 303–339.

⁴ Vö. főként: KLANICZAY (szerk.), *A magyar irodalom története*, 2: 12–15.

⁵ Cs. SZABÓ László, „Torz magyar irodalomtörténet”, *Katolikus Szemle* 14 (1962): 177–196.

⁶ PANEK Zoltán, „Bethlen Gábor vitézlő oskolája”, *Új Írás* 30 (1990/2): 22–42.

⁷ KLANICZAY (szerk.), *A magyar irodalom története*, 2: 13–14.

„constantia” jegyében Justus Lipsius követői ők. A lényeg: a manierizmus stílus-változat, amely a reneszánsz kései, nem pedig a barokk korai változata.

Most csak listázom, hogy kiket sorol a manierista-sztoikus alkotók közé: Rimay János, Tolnai Balog János, Prágai András, Bocatius János, Lackner Kristóf, Ádám János, Zsámboky János, Istvánffy Miklós, Giovanni Michele Bruto, Thury György, Filiczki János, Pataki Füsüs János, több vonatkozásban Szepsi Csombor Márton, Szenci Molnár Albert, Nyéki Vörös Mátyás, Náprági Demeter, Balásfi Tamás stb. Megjegyzi, hogy Balassi Célia-versei is manieristának tekinthetők.

Kétségtelen: Klaniczay korai manierizmuskonceptiója meglehetősen parttalan. Ez esetenként érdekesen burjánzott tovább. A „nem stílusjelölő” figyelmen kívül hagyatott. Csak egyetlen példa a számtalanból: Szabó Zoltán *Kis magyar stílustörténet*⁸ című munkája, amelyről Herczeg Gyula nyelvész, irodalomtörténész, italianista írt – mondhatnám: felháborodott – recenziót.⁹ Szabó könyvéről számol be, de – nem hiszem, hogy tévedek – a Klaniczayt csak felületesen értőknek is címezve.

Herczeg néhány megállapítása: a manierizmus nyelvileg nem elhatárolható a barokktól. Szabó Zoltán jellemzése nem különbözteti meg a manierista és a barokk stílust, ugyanazt mondja mindkettőről, legfeljebb az elsőről rövidebben beszél, mint a másodikról.

Továbbá:

Veszélyesek a művészettörténeti általánosítások felhasználása a stílus nyelvi formáinak értelmezésére. [...] Nem értünk egyet azonban itt sem a művészettörténeti kategóriák és a nyelvészeti tények közti párhuzammal [...].

Röviden: Herczeg szerint manierista nyelvi stílus nincs. És ebben mélyen igaza van. Lényegében Klaniczay ugyanezt mondja. Muzsnay Árpád pontosan fogalmaz: „Klaniczay Tibor nem a manierizmusnak a reneszánsztól és barokktól megkülönböztető stílusjegyeit, hanem történelmi funkciójának, szerepének, a két stílusirányzat közt elfoglalt helyének és jelentőségének értékelését tűzi ki tanulmánya céljául.” Azt igyekszik igazolni, hogy „a manierizmus nem külön korszaka a művészetnek, hanem a reneszánszhoz tartozik, annak kései fázisa, válságának kifejezője”.¹⁰

⁸ SZABÓ Zoltán, *Kis magyar stílustörténet* (Kolozsvár–Bukarest: Kriterion, 1970).

⁹ HERCZEGH Gyula, „Szabó Zoltán: *Kis magyar stílustörténet*”, *Magyar Nyelvőr* 96 (1972): 100–105.

¹⁰ MUZSNAY Árpád, „Az Irodalomtörténeti Közlemények három tematikus száma”, *Nyelv- és irodalomtudományi Közlemények* 16 (1972): 174–177.

Jelent meg számos csacsiság, többen alaposan félreértették Klaniczay manierizmusfogalmát. Említhető az önkritikus Angyal Endre, aki, igyekezvén jó marxistává válni, önmagát a barokk fetisizálásáért kárhóztatja, s eme hevületében Bornemisza Ördögi kísértetekjét, egy Balassit, egy Pázmányt, egy Zrínyit stb. sorol a manieristák közé;¹¹ Julow Viktor, aki Csokonai manierizmusáról beszél;¹² Benda Kálmán,¹³ aki nem érti, hogy mitől lenne manierista Rimay János stb.

Minden keveredik mindennel. De Klaniczay ilyen zavarosságokat soha nem mondott.

Mára a fogalom a magyar irodalomtudományban kevésbé használatos. Mint Ács Pál írja: „számos kutató manapság még említését is kerüli”.¹⁴ (Azért jegyezzük meg, hogy az Osiris Kiadónál 1998-ban, majd 2003-ban megjelent szöveggyűjtemény – szerkesztette Kovács Sándor Iván – huszonkilenc szerzőt sorol a „késő-reneszánsz manierizmus” kategóriába.)

Ennek legfőbb oka – folytatja Ács –, hogy nem sikerült egyértelműen tisztázni azokat a kritériumokat, amelyek szerint a manierista alkotások megkülönböztethetők lennének a reneszánsz és a barokk művektől. Ám van egy sokkal fontosabb megállapítása is: „Végső soron a manierizmus fogalma azért szorult ki a mai közgondolkodásból, mert túlságosan kötődött egy korábbi időszak, az 1960–70-es évek baloldali értelmiségének érték-válságához.”¹⁵ Székely Júliával közösen írt tanulmányában még egyértelműbben fogalmaz: „A »reneszánsz válságába« mintegy beleíródtak a szocializmus krízisjelenségei is. Igen jellemző egyszersmind, hogy a »létező szocializmus« kritikusan ekkor még viszonylagos konszenzussal nevezhetők a baloldali eszmekört a 20. század »humanizmusának.«”¹⁶ Így igaz.

Klaniczay egykor őszintén hitt a marxizmusban. Mint ahogyan hitt Lukácsy Sándor, Vásárhelyi Miklós, Kende Péter, Kornai János, Méray Tibor, a Rákosit apjaként megszólító Eörsi István, s kiváltképp Hanák Péter történész.¹⁷ De ezt a hitet az ötvenes évek közepétől, főleg 1956 után kiábrándulás, finoman fogalmazva

¹¹ ANGAL Endre, „Európai manierizmus és magyar irodalom”, *Irodalomtörténeti Közlemények* 63 (1959): 95–101.

¹² JULOW Viktor, „Csokonai klasszicizmusa és manierizmusa”, *Alföld* 24 (1973/11): 80–84.

¹³ „Benda Kálmán hozzászólásában kifejezte kételyét az iránt, hogy a Bocskay-korszak egyes prominens politikusait (Illésházy, Rimay, Kátai, Nyáry, Thurzó) manieristáknak kell-e nevezni.” HORVÁTH, „A közép-európai humanizmus...”, 474.

¹⁴ ÁCS Pál, „Manierizmus az irodalomban”, in *Magyar művelődéstörténeti lexikon: Középkor és kora újkor*, 7, főszerk. KÖSZEGHY Péter, 262–269 (Budapest: Balassi, 2007), 262.

¹⁵ Uo., 265.

¹⁶ ÁCS-SZÉKELY, „Kovács Sándor Iván...”; ÁCS, „A késő reneszánsz...”.

¹⁷ https://nepszava.hu/3204113_becsuletes-jatszmat-kell-jatszani-a-halottakkal-csunderlik-peter-palyakepe-hanak-peterrol (Hozzáférés: 2023. december 9.)

sztoikus magatartás követte. A hívők úgymond „revizionisták” lettek, ideológiai-
lag, morálisan és szociálisan.

Klaniczay, miközben sohasem volt Révai vagy Andics, nem lett hivatalosan revizionista. Ő az ötvenes évek elején lelkes fiatalember, aki hisz. Később diplomatikusan, immár kevésbé fiatal, és már nem úgy hívő. Az 1964-ben megjelent *Marxizmus és irodalomtudomány* egyfajta búcsú az ifúságtól.

És most játszunk! Klaniczay manierizmusról szóló írásában¹⁸ csak néhány fogalmat írunk át. Legyen a reneszánsz = szocializmus, a manierizmus = kiábrándulás, a humanista = marxista, a középkor = polgári világ, az ókori klasszikusok = a marxizmus alapművei, az antik = marxista. És módosítsuk az évszámot: 1500-as évek = 1950-es évek. Semmi mást nem változtatva az alábbi szöveget kapjuk:

Úgy tűnt, hogy az ember képes legyőzni minden nehézséget, korlátlanul kifejlesztheti alkotó erejét, megteremtheti a közösség, a társadalom igazságosabb rendjét, biztosíthatja a békét és jólétet s úrrá válhat a természet felett. A kor nagy felfedezései, vívmányai, sikerei nyomán a szocializmus gondolkodói nem alaptalanul hitték, hogy az ember szabadon érvényesítheti akaratát, hogy a konfliktusok, ellentmondások kiiktathatók életéből, hogy kiküzdheti a legnemesebb humanizmust és az igazi földi harmóniát. Olyan kor hajnala virradt fel, melyben a korlátlan tudás és a tökéletes szépség elérhetőnek, megvalósíthatónak látszott.

[...]

Ezek az eredmények ezek a hiedelmek, ez az optimizmus kivételes, szerencsés konstelláció szülöttei voltak, a történelem egy nagyszerű pillanatának a termékei. Alapjuk azonban gyöngé és törékeny volt, az események könnyen elsodorhatták, amint el is sodorták. A („dignitas hominis”, a „harmonia mundi” mítosznak, utópiának bizonyult) s a szocializmus káprázatos fejlődése válságba torkollott. Ennek tudatosodásával, a valóság nyers tényeire való rádöbbenéssel van összefüggésben a kiábrándultság kialakulása. Megértése érdekében a szocializmus válságának politikai, gazdasági, társadalmi és intellektuális tényezőit kell számba vennünk.

[...]

Mihelyt felfedtek valamely titkot a kor tudósai, azonnal tíz másikba ütköztek és rá kellett ébredniök, hogy nincs remény a természet rejtelseinek közeli, alapos megismerésére. S ahonnan a legtöbb támaszt remélték, a marxista szerzőkben egymás után csalódniuk kellett. Az új kutatások eredményei egyre inkább megtépázták a marxista klasszikusok hitelét. Kiderült, hogy a csodált marxizmus tudósai nem is ismertek mindent, állításaik sokszor bizonytalanok és a tapasztalat, a tények fényében nem állják meg a helyüket.

¹⁸ KLANICZAY, „A reneszánsz válsága...”, 420–425.

„No comment.”

Eme tudománytalan játékra azért éreztem feljogosítva magam, mert Klaniczay maga is átvetítette a jelenbe a manierizmust. Egyik tanulmánya (az 1985-ben Wolfenbüttelben tartott előadása alapján készült *A manierizmus politikai filozófiája: Paruta és Lipsius*)¹⁹ így végződik:

De miként annyi más területen, a manierizmus talán ezen a téren is szerencsésen dobott felszínre olyan nézeteket, melyek a távoli jövőt előlegezték, melyek az emberiség később talán megvalósítható vágyait fogalmazták meg. Hiszen az erőszakról való lemondás; a békének, az emberi és kulturális értékeknek a védelme – politikai kompromisszumok árán is – ma időszerűbb, mint valaha, csak immár nem a kevesek, hanem mindenki érdekében.

Ács Pál egyes nézeteit azonban vitatnám. Egy másik írásából ragadok ki egy részletet: „Nem lehet csodálkozni azon (sem), hogy az egykor hatalmas hullámokat kavarázó manierizmus-vitát ma már sokan a levitézlett marxisták belterjes kötözködésének érzik.”²⁰ Akárhogy igyekszem, Klaniczay Tibort képtelen vagyok levitézlett marxistának látni. És nem vagyok arról sem meggyőződve, hogy a manierizmus fogalma kihalásra ítéltetett. A művészettörténetben egészen bizonyosan nem, de az irodalomtörténetben sem. (Ha jól értem, a készülő új magyar irodalomtörténetében ezt Kecskeméti Gábor és Bene Sándor másképp látja.) Úgy gondolom, hogy az ötvenes évektől a hetvenes évekig vallott koncepció, a lipsiusi indíttatás, a sztoikus mentalitásról írottak, a meglehetősen parttalan definíció s leginkább a fogalmat használók téves értelmezése – sokat ártott a manierizmus fogalmának. De hát minden irodalomtudósnál az számít, amit utoljára vall, s ehhez Klaniczay utolsó, e témájú írásait kell olvasni. *A reneszánsz stílusa* című előadásában (Dubrovnik, 1985) jó értelemben vett iskolás módon oktat: vannak korstílusok (reneszánsz, barokk), amelyeket makroszisztémának kell tekinteni. A korstíluson belül kisebb érvényességi körű stílusjelenségek, az egyik a stílusirányzat (*Stilrichtung*), a másik a stílusváltozat (*Stilvariante*). A stílusirányzat csak bizonyos műfajokban vagy művészeti ágakban van jelen. A stílusváltozat ezzel szemben sokkal nyíltabb, nem korlátozódik csak egyes művészetekre vagy műfajokra. Ugyanakkor kevésbé önálló is, nincs programja, létrejöttében nehéz tudatosságot feltételezni.

A manierizmus nem korstílus, nem stílusirányzat, hanem stílusváltozat. Nincs programja, nem vezet be új poétikát vagy művészetelméletet, csak éppen a megváltozó, válságba jutó kor adottságaihoz igazítja a reneszánsz stílusát.

¹⁹ KLANICZAY, „A manierizmus politikai filozófiája...”, 233.

²⁰ ÁCS, „A késő reneszánsz...”.

Klaniczay az írását egy intéssel zárja, mintha – általa még nem ismerhetett, az ő életében még nemigen aktív – kritikusaihoz szólna:

[...] bármennyire fontos a különböző stílusfajták megkülönböztetése, egymáshoz való viszonyuk tisztázása, s az egyes írók, művek ennek figyelembevételével való tárgyalása, ne becsüljük túl ennek jelentőségét. Csupán tájékozódási pontoknak vagy hálózatnak, ne pedig merev skatulyarendszernek tekintsük a történeti stílusok szerkezetét. Az élet, a valóság ennél sokkal bonyolultabb, de miként a tudománynak feladata, hogy az egyszerűnek tűnő dolgokban feltárja azok összetettségét, ugyanígy az is kötelessége, hogy a látszólag kaotikus jelenségeket megpróbálja fővonalaiba absztrahálni. Az irodalom és művészet diakronisztikus strukturálása nélkül nem tudnánk a múltban eligazodni, s nem tudnánk egymást megérteni.²¹

Én ezzel értek egyet.

Tibor Klaniczay and Mannerism

(Summary)

Mannerism – this concept was introduced in Hungarian literary studies by Tibor Klaniczay. His rather unparticular early definition of Mannerism continued to proliferate in an interesting way. Klaniczay's warning of 'no style marker' was suppressed by the over-enthusiasm of his colleagues for Mannerism.

Today, the term almost disappeared from Hungarian literary studies.

Klaniczay's lectures given abroad in the years before his death are worth reading carefully: *this conception of mannerism already partly differs from the earlier one.*

The fact is that Mannerism and the Baroque used to be two basic concepts of old Hungarian literature – and Klaniczay is primarily responsible for making both so significant. Although Mannerism has indeed been pushed out of the vocabulary of literary historians, I am convinced that it will creep back in time.

²¹ KLANICZAY Tibor, „A reneszánsz stílusa”, in KLANICZAY, *Stílus, nemzet és civilizáció*, 191.

BÁNKI ÉVA

NYUGATI KÖZÉPKOR A VIRÁGÉNEKVITA TÜKRÉBEN

Zemplényi Ferenc és Szigeti Csaba udvariságkonceptói

A nyugat-európai népnyelvű udvari költészet csak nagyon lassan nyert teret a két világháború közötti Magyarországon.

A latin himnusz-költészet nagy fordítója, az *Amor Sanctus* megalkotója, Babits Mihály még így ír *Az európai irodalom történetében* az egyik legismertebb provanszál trubadúrról, a távoli szerelem költőjéről, Jaufre Rudelről.

Geoffroy Rudel, Blaye hercege, aki gyógyíthatatlan szerelemben égett egy sohse látott „napkeleti királykisasszonyért”: szimbolikus alakja ennek a provençal lírizmusnak. Sohse volt költészet távolabb a valóságtól, irodalmibb, inkább képzelt érzéseket zengő... S ezek a költők alakították ki a köznyelvi líra sokáig kötelező konvencióit, s hagyták örökre a komplikált, művészi versformákat, amilyenek a *canzone*, ballada s a szonett és *terzina* is. Magas, célzásokkal teli költészetet úztek, s boldogok voltak, ha a köznép nem értette.¹

Babits, egyfajta hídszerepet (de önértéket talán nem) tulajdonítva a trubadúrlírának, franciásan írja a költő nevét. A nagy provanszál trubadúr, Jaufre Rudel persze soha sehol nem ír „napkeleti királykisasszonyról”, és igen valószínű, hogy Babits – vagy a forrása – összekeverte a költő *cansóját*, vagyis a távoli szerelemről szóló versét a regényes életrajzával, a költeménynél jóval később keletkezett *vidájával*.² Babitsnál Rudel nem költő, hanem egy szerelmi történet hőse, az udvari szerelem megtestesítője, afféle exemplum vagy inkább mitikus alak. Persze a *vidákat* mint amolyan korai műértelmezéseket ma is bevonják a *can-*

¹ BABITS Mihály, *Az európai irodalom története* (Budapest: Szépirodalmi Könyvkiadó, 1979), 121.

² Jaufre Rudel *vidájáról* (vagyis *vidáiról*) Szigeti Csaba is ír a Darvasi László-elemzésében: SZIGETI Csaba, „A herceg és Hodierna: Darvasi László »Jaufre Rudel« című elbeszéléséről”, *Holmi* 26 (2014): 1672–1686.

sók értelmezésébe,³ de mindig világosan szétválasztják a kettőt. Szép és mesés a „napkeleti királykisasszony” fordulat, de ez így még Jaufre Rudel *vidájában* sem fordul elő.

Babitscsal ellentétben Szerb Antal meglehetősen részletesen ír az udvari költsétről. Elemzi a távoli szerelem toposzát, több trubadúrt név szerint is citál, foglalkozik a *De Amoréval*, Andreas Capellanus szerelemtanával, sőt még a trubadúrlíra eredetének problémájával is. Babitsnál sokkal pontosabban idézi meg Jaufre Rudel *vidáját* (és még a költő nevét is provanszálosan írja), különbséget téve a „legenda” (vagyis a *vida*) és a „költemény” (azaz a *canso*) között.

Megható legenda hőse lett Jaufré Rudel, akit oly szép költeményre ihletett az amor de lonh, a „távoli szerelem”: a legenda szerint egész életén át szerelmes volt egy tengeren túli grófnőbe, akit sohasem látott; mire sikerült elérnie a távoli partra, már halálosan beteg volt; kórházi ágyához odajött a grófnő, és a trubadúr a hölgy karjai közt lehelte ki lelkét.⁴

Szerb Antal – ezt szépirodalmi műveiből, a *Pendragon-legendából*, de *Az utas és holdvilágból* is tudhatjuk – nagy rajongója volt a kelta kultúrának. Annál különösebb, hogy milyen érzéketlen a kelta mondakört, az úgynevezett *matière de Bretagne*-t az udvari regénybe emelő, az első nagy Grál-regényt megalkotó Chrétien de Troyes művészete iránt.

Paradox módon az a költő, aki a legnagyobb szerepet játszotta a *matière de Bretagne* lovagi átköltésében, minderről semmit sem tudott. Chrétien de Troyes, ez a száraz és józan francia polgárember, olyan volt, mint Karinthy Embere, Akinek Semmi Érzéke. A Szimbólumokhoz: a kelta mondak mély értelmű jelképeit szó szerint értette, ahány ház, annyi szokás, gondolta magában. Pl. Perceval a beteg Halászkirály kastélyában vacsorázik. A költő megemlíti, hogy vacsora közben behoznak „egy grált”. „De mit mondanak az abroszról!” – kiált fel néhány sorral lejjebb. – „Legátus, kardinális, pápa nem eszik ennél fehérebb fölött!” – A mítoszból egy betűt sem értett.⁵

Szerb Antal igazán szellemes és mulatságos. De persze a Halászkirályal eltöltött vacsora egyáltalán nem ilyen viccesen köznapi esemény, ahogyan Szerb Antal érzékelteti. Ahogyan természetesen az sem igaz, hogy a champagne-i udvar hierar-

³ Ezt teszi például trubadúrmonográfiájában Michel Zink is. Michel ZINK, *Les Troubadours: Une histoire poétique* (Paris: Perrin, 2013). Magyarul: Michel ZINK, *A trubadúrok: Költői történet*, ford. RAJNAVÖLGYI Géza (Budapest: L'Harmattan Kiadó, 2017).

⁴ Szerb Antal, *A világirodalom története* (Budapest: Magvető, 2021 [9. kiad.]), 190.

⁵ Uo., 199.

chiájába káplánként beilleszkedő, a Grál-történetet irodalmi formába öntő, ezzel évszázadok lovagi álmait meghatározó Chrétien de Troyes „száraz és józan francia polgárember” lett volna. Szerb Antalt egész egyszerűen félrevezették a másodlagos forrásai – és persze saját bámulatos íráskészsége és fantáziája. Úgy is mondhatnánk, meglódult a tolla.

Nagyon különbözőek Szerb Antal és Babits Mihály udvari kultúrával kapcsolatos, ámde egyformán másodkézből szerzett ismeretei. De van valami közös a két író tárgyalásmódjában. Úgy idéznek, mintha alaposan ismernék ezeket a műveket. Jaufré Rudel „napkeleti királykisasszonya” úgy jelenik meg Babitsnál, mint egy versidézet. Szerb Antal pedig úgy tesz, mintha valamiképp összefoglalná a Halászkirály vacsoráját. De ezeket a „félrevezetéseket” nyilván megbocsátották a korabeli olvasók, akik a lovagi irodalom alkotásairól itt olvashattak magyarul először. A fenti műveknek, a trubadúroknak és Chrétien de Troyes-nak a két világháború között még nem léteztek magyar fordításaik, Babits és Szerb stílusa pedig alkalmas volt arra, hogy rokonszenvet és érdeklődést keltsen az udvari irodalom iránt.

Nem is olvashatott volna a két neves „világirodalmár” sok világi középkori művet magyarul. Tóth Árpád remek *Aucasin és Nicolette*-fordítása ugyan már 1921-ben megjelent (Babits igen elismerően is ír róla az irodalomtörténetében), de a trubadúr- és a lovagregény-fordításokra még várni kell. A húszas évek Magyarországa, mint ezt tudjuk, a latin himnuszok és Dante bővületében él, a nagy középkorfordító, Babits pedig egyáltalán nem fordított provanszál *cansókat*. A Birkás Géza professzor és a pécsi *Sorsunk* folyóirat köreibbe tartozó – később majd Weöres Sándorral is rokonságba kerülő, és Erasmus- és Montaigne-fordítóként nevet szerző – Holler András *Provánszi költők*je csak 1936-ban jelent meg a pécsi Kultúra Könyvnyomdai Műintézet gondozásában. A provanszálul is jól tudó – valamilyen oknál fogva Holler András néven publikáló – Bajcsa András nemcsak trubadúrokat fordított, hanem, miképpen a cím tulajdonképpen ígéri, „újprovanszál” verseket, a Félibrige-kör (Mistral) munkáit is.⁶ Tudomásom szerint ez a Birkás Géza előszavával megjelent kis kötet meglehetősen visszhangtalan maradt – ami szinte bizonyos, a *Provánszi költők* nem hatottak a kilencvenes években megjelenülő trubadúrfordításokra.

A 2020-as évek Szerb Antalja és Babits Mihályja nyilván egészen másként mutatna volna be a lovagi irodalmat. Ma Chrétien de Troyes *Percevaljának* két ígé-

⁶ SZIGETI Csaba, „Oc e Non: Igen és Nem: A fordításról Báthori Csaba trubadúrfordításai kapcsán”, *Új Nautilus*, 2011, <http://ujnautilus.info/szigeti-csaba-oc-e-non-igen-es-nem-%E2%80%93-a-forditasrol-bathori-csaba-trubadurforditasai-kapcsan>; hozzáférés: 2024. február 27.

nyes, formahű fordítása is létezik – Rajnavölgyi Gézáé és Vaskó Péteré –, ráadásul a L'Harmattan Kiadó 2022-ben megjelentette a művet Tótfalusi Ágnes magyarításában rímtelen sorokban is. Úgyhogy ma már egy átlagos magyar szakos hallgató is tudja vagy tudhatja, mi történt a Halászkirály vacsoráján. Jaufre Rudel „távoli szerelem”-versének, a *Laquan li jor*nak pedig számtalan fordítását ismerjük. Hiszen ez a híres költemény mintha amolyan beugró lenne a trubadúrfordításokhoz. Eörsi István emblematikus fordítása mellett élvezhetjük a költeményt Horváth Viktor, Vaskó Péter, Ladányi-Turóczy Csilla, Rajnavölgyi Géza, Báthori Csaba költői tolmácsolásában is.

Az udvari költészet iránt már az ezredforduló előtt feltámadt érdeklődést persze nem magyarázhatjuk pusztán azzal, hogy az udvari kultúra milyenségéről folyó vita bevonult a virágénekvitába, és hogy azóta számtalan új fordítás született. Még a magyar romantikából eredeztethető trubadúrnosztalgia sem magyaráz meg mindent. A trubadúrok és lovagregények recepciója kapcsán nem tekinthetünk el a nemzetközi környezet, a kulturális *milieu* megváltozásától. A lesajnálóan csak „száraz és józan francia polgárembernek” titulált Chrétien de Troyes irodalmi öröksége ma bizonyos szempontból elevenebb, mint Homéroszé. A lovagok – az antik hősökkel ellentétben – ma a popkultúra sztárjai, megannyi fantasy, történelmi regény főszereplői. Csak a legszorgalmasabb bölcsészhallgatók hallottak Priamoszról, Artúr király nevét viszont szinte mindenki ismeri. És arról se feledkezzünk meg, hogy a lovagkor örökségét milyen különböző regiszterekben tartozó, de egyként híres filmalkotás (*Gyalog galopp*, az Ingmar Bergman-féle *Hetedik pecsét*) népszerűsíti. A lovagkor a közelmúltban és ma megfigyelhető népszerűsége számos okra vezethető vissza, ennek csak egyik összetevője Magyarországon is a virágénekvita és a műfordítás-irodalom.

A trubadúrok és a lovagok a második világháború után is csak lassan-lassan, lépésről lépésre foglalták el a helyüket a magyarok világirodalmi emlékezetében. Az Európa Kiadó 1962-es kétkötetes kiadványában, a *Francia költők antológiájában* megjelentek jelentős és azóta kanonizálódott trubadúrfordítások (például Eörsi, Weöres művei), ám ez a válogatás óhatatlanul „becsatornáztta” az okszitán költészetet a francia lírába. A lovagregények és köztük Chrétien de Troyes már korábban fókuszba kerültek Magyarországon, nyilván azért is, mert az ófrancia nyelvű művek könnyebben voltak beilleszthetők az akkori francia tanszékek tananyagába.⁷ Eckhardt Sándor nagy hatású tanulmánya, a *Trubadúrok Magyarorszá-*

⁷ A debreceni egyetem adjunktusa, a *Francia költők antológiájában* szerkesztőként is közreműködő Lakits Pál már a hatvanas évek második felében fontos tanulmányokat közölt az ófrancia udvari epikáról: Pál LAKITS, *La Châtelaine de Vergi et l'évolution de la nouvelle courtoise* (Debrecen: Kossuth Lajos Tudományegyetem, 1966); LAKITS Pál, *A kaland változásai. Az*

gon Gaucelm Faidit és Peire Vidal magyarországi utazása kapcsán felvetette ugyan a trubadúrok és a magyar költészet kapcsolatát, de nem adott általános képet a nyugati lovagi kultúráról vagy a modern trubadúrfilológiáról.⁸

Az udvari kultúra bemutatására Zemplényi Ferenc 1978-as tanulmányáig kell várni.⁹ 1978-as közleményében Zemplényi, az ELTE Világirodalom Tanszékének oktatója (a ma inkább Aquitániai Vilmosként ismert) Guilhem de Peitieu egyik vitatott attribúciójú költeménye, a *Chansoneta nueva* ürügyén számol be az okszi-tán filológia aktuális fejleményeiről, és óvatosan – még nem a később megszokott vehemenciájával – foglal állást a trubadúrlíra eredetéről. Ennek az 1978-as tanulmányának (vagyis inkább „közleménynek”) nincsenek régi magyaros vonatkozásai, talán ezért sem emelte be a szerző a későbbi tanulmányköteteibe. Ám itt került sor a virágénekvitában később oly nagy szerepet játszó regiszter fogalom bevezetésére.

Tartalmi szempontból is gyökeres megújulás a trubadúrok költészete – új megszólalási formát, új regisztert teremt. A regiszter szót Paul Zumthor így határozta meg: „Min-den »regiszter«, melyet szókinszbeli és retorikai motivációk és eljárások együttese alkot, egy-egy sajátos kifejezésmóddal, sajátos hanggal rendelkezik. E regiszterek létezése általános strukturális ténytet jelez: a román kor lírai költészete modálisnak nevezhető változások rendszerén alapul.” P. Bec két regisztert különböztet meg: a popularizálót és az arisztokratikusat. Öt követjük mi is, azzal a fenntartással, hogy az udvari lírának nemcsak a popularizáló regiszterhez van köze – természetesen többé-kevésbé az udvarihoz idomított formában, de tovább élnek benne a „populáris” műfajok és formák, későbbi trubadúroknál pedig szaporodnak is –, kapcsolódik az arisztokratikus regiszter, tehát az udvari ének, a lovagi canso, a „grand chant courtois” regisztere a vágánsköltészet külön regiszteréhez is.¹⁰

Ebből a kicsit nehézkes ismertetésből is nyilvánvaló, hogy az arisztokratikus és populáris regisztert (a magyar terminológiából szépen kikopott az óvatosabb, megengedőbb „arisztokratizáló” és „popularizáló” terminus), magát a regiszter fogalmat egyfajta választóvonalnak tekinti a szerző. Ami *igazán* trubadúr, az csak arisztokratikus lehet. Persze az „igazi” trubadúrok is olykor-olykor *eltévelyednek*, írhatnak obszcén vagy éppen népies költeményeket, ám ez többnyire csak a korai és kései trubadúrokkal fordulhat elő.

őfrancia udvari novella történetéhez, Modern filológiai füzetek 2 (Budapest: Akadémiai Kiadó, 1967).

⁸ ECKHARDT Sándor, „Trubadúrok Magyarországon”, *Irodalomtörténet* 49 (1961): 129–137.

⁹ ZEMPLÉNYI Ferenc, „A korai trubadúrköltészet és Guilhem de Peitieu »új dala«, *Filológiai Közöny* 24 (1978): 425–445.

¹⁰ Uo., 428–429.

A regiszter fogalmát megalkotó két nagy romanista, Pierre Bec és Paul Zumthor elsősorban az oksztán nyelvű költészetet vonta górcső alá, terminológiai újításaik megtermékenyítőleg hatottak a provanszál trubadúrlíra kutatására és egyáltalán a medievisztika tudományára.¹¹ Ám nagy kérdés, hogy ezekkel a fogalmakkal lehet-e, kell-e operálni minden más költői hagyományt vizsgálva is. Nagyon tanulságos e tekintetben a galego-portugál költészet. Itt két nagy műfajcsoportot, a provanszál mintájú *cantiga de amort* (itt a férfi vall szerelmet) és a *cantiga de amigót* (ezek a híres női dalok) szokás arisztokratikus és populáris címkével ellátni. De miért is populárisak a női dalok? Talán mert egy nő beszél bennük? Ezeknek a daloknak a szerzője is szinte kivétel nélkül férfi, ráadásul név szerint ismert alkotó. A *cancioneiro*-k, a galego-portugál daloskönyvek semmilyen „udvari – nem udvari” megkülönböztetéssel nem élnek. Trubadúrok is, akiknek udvariságához semmi kétség nem férhet – mint például Dénes király, számos *cantiga de amor* szerzője –, szereztek női dalokat. Persze vannak *cantiga de amigók*, amelyek tényleg hasonlítanak folklórszövegekre, de mások, mint például Dénes király pastorelája, az *Ūa pastor bem talhada* egyáltalán nem.

Ráadásul a regiszterek egyáltalán nem adnak választ arra a kérdésre, miért maradt fenn viszonylag kevés női dal Európában, galego-portugál nyelvterületen pedig rengeteg. A portugálok és a galegók ennyire elmaradtak vagy antiudvariak lennének? (A populáris regiszter címkéjével, a regiszterekkel való kategorizálás előnyeivel és hátrányaival a *cantiga de amigók* egyik legnagyobb ma élő kutatója, Mercedes Bréa López is több tanulmányában számot vet.)¹²

A populáris és udvari regiszter fogalma (és persze a *par excellence* udvariságot megtestesítő trubadúrlíra) aztán hatalmas karriert futott be a régi magyar költészet kutatásában. Horváth Iván immár tételszerűen állapítja meg monográfiájában, hogy nálunk Balassi Bálint „az első trubadúr” (sőt „nyomatékosan hangsúlyozni kívánom Balassi költészetének alapvető rokonságát az első trubadúréval”¹³), és azt, hogy az „udvari regiszterhez” kapcsolható költői megszólalások Balassi előtt

¹¹ Paul ZUMTHOR, *Langue et techniques poétiques? L'époque romane: XIe– XIIIe siècles* (Paris: L. C. Klincksieck, 1963); Pierre BEC, „Quelques réflexions sur la poésie lyrique médiévale: Problèmes et essai de caractérisation”, in *Mélanges offerts à Rita Lejeune*, 1–2, ed. Jean DUCULOT, 2: 1309–1329 (Gembloux: Duculot, 1969).

¹² Mercedes BRÉA e Pilar Lorenzo GRADÍN, *A Cantiga de Amigo* (Vigo: Edicións de Galicia, 1998). Különösen ajánlanám még: Mercedes BRÉA LÓPEZ, „Elementos popularizantes en las «Cantigas de amigo»”, in *Actas del Congreso Internacional „La Lengua, la Academia, lo Popular, los Clásicos, los Contemporáneos”*, 1–2, ed. Alonso Vicente ZAMORA, 449–464 (Alicante: Universidad de Alicante, 2003), <https://www.cervantesvirtual.com/obra/elementos-popularizantes-en-las-cantigas-de-amigo/>; hozzáférés: 2024. február 28.

¹³ HORVÁTH IVÁN, *Balassi költészete történeti poétikai megközelítésben* (Budapest: Akadémiai Kiadó, 1982), 218.

nem mutathatók ki a magyar költészetben: „a magyar nyelvű reneszánsz költészet kezdetekor az arisztokratikus regiszternek Magyarországon nem volt számottevő hagyománya, így az újtónak szükségképpen trubadúrnak is kellett lennie”.¹⁴ Akár igaz ez, akár nem, az komolyan megkérdőjelezhető, hogy a populáris és az udvari regiszter fogalma alkalmas-e arra, hogy a régi magyar költészet *milyenségére* választ kapjunk.

A nyolcvanas évek elején kibontakozó virágénekvita nagy kérdése, mivel is magyarázzuk, hogy a magyar irodalomban ilyen későn jelent meg a szerelmi tematika. Gerézdi Rabán még úgy vélte, létezett középkori magyar szerelmi líra, csak megsemmisült a történelem viharában. Zemplényi Ferenc vele (is) vitatkozva állapította meg, hogy a latin nyelvre orientált, egyoldalúan klerikus beállítottságú magyar irodalom értékrendje összeegyeztethetetlen volt (vagyis lett volna) a lovagi kultúrával. A fent említett monográfiájában Horváth Iván Balassi líráját nem petrarkistának (Klaniczay), nem vágánsnak (Pirnát), hanem trubadúrjellegűnek találván hangsúlyozta, hogy Balassinak nem voltak (nem is lehettek) magyar előfutárai – Balassi előtt nem létezett udvari, szerelmi líra. Ennek az elméletnek Pirnát Antal és Kőszeghy Péter is terjedelmes vitairatot szentelt. Pirnát leginkább Sylvester János szótárutószavát elemezve érvelt, Kőszeghy pedig a régi glosszáriumok tanúságára, a szerelmi és a vallásos szókincs átfedéseire hivatkozva vallotta, hogy Balassi előtt is létezett – egy leginkább orális jellegű – szerelmi költészet.¹⁵

„A középkori irodalmat regiszterekben kell elképzelnünk” – jelentette ki Zemplényi Ferenc az 1998-as tanulmánykötetében.¹⁶ Hogy hogyan *másképp* képzelhetnénk el – hogy találhatnánk-e olyan megközelítésmódot, amely egy termékenyebb vitát, a régi magyar költészet jobb megismerését is elősegítené –, erre a magyar medievisztika és irodalomtudomány mindeddig nem igazán tudott felelni. Amellett persze az is nyilvánvaló, „európai kontextus ide, összehasonlító iroda-

¹⁴ Uo., 227.

¹⁵ Úgy érzékelem, a virágénekvita némiképp függőben maradt. A legfontosabb álláspontokról (tájékoztató jelleggel, a teljesség igénye nélkül) lásd: GERÉZDI Rabán, *A magyar világi líra kezdetei*, Irodalomtörténeti könyvtár 7 (Budapest: Akadémiai Kiadó, 1962); HORVÁTH, *Balassi költészetei...*; KLANICZAY Tibor, „A szerelem költője”, in KLANICZAY, *Reneszánsz és barokk*, 183–295, 574–576; KŐSZEGHY Péter, „Horváth Iván: Balassi költészete történeti poétikai megközelítésben. Bp. 1982. Akadémiai K. 337 l.”, *Irodalomtörténeti Közlemények* 91–92 (1987–1988): 310–338; PIRNÁT Antal, *Balassi Bálint poétikája*, Humanizmus és reformáció 24 (Budapest: Balassi, 1996); ZEMPLÉNYI Ferenc, *Európai udvari kultúra és a magyar irodalom*, *Historia litteraria* 4 (Budapest: Universitas, 1998). Magáról a virágénekvitáról terjedelmes összefoglaló olvasható kiváló jegyzetapparátussal: TÓTH Tünde, „A virágénekvita”, in *A magyar irodalom története, 1: A kezdetektől 1800-ig*, főszerk. SZEGEDY-MASZÁK Mihály, szerk. JANKOVITS László és ORLOVSKY Géza, 100–111 (Budapest: Gondolat, 2007).

¹⁶ ZEMPLÉNYI, *Európai udvari kultúra...*, 31.

lomtudomány oda, a régi magyar irodalmi tradíciók belül tájékozódva (amiként másutt is) részben autochton fejlődési mozzanatokkal is számolnunk kell”, miképpen Szilasi László is megállapítja a Horváth Iván-monográfia második kiadásának kísérőtanulmányában.¹⁷ A virágénekvita mindeközben sajnálatos módon átpolitizálódott, többen vélték úgy, hogy a regiszter fogalmának tükrében (vagy inkább vakfoltján keresztül) szemlélt trubadúrok dolga mindösszesen annyi, hogy a ma élő magyarok őseinek bárdolatlanságára hívják fel a figyelmet.¹⁸

Első pillantásra rejtélyesnek tűnhet, hogy a trubadúrok az ezredfordulón mégis „divatba jöttek”. De aki ezen meglepődik, az nemcsak a nemzetközi kontextusról, a popkultúráról feledkezik meg, hanem arról is, hogy nemcsak a trubadúroknak, hanem a magyarországi trubadúrnosztalgiajának is megvan a Kisfaludy Sándor *Gyula vitézéig* vezető története.

Nagyon érdekes, hogy a Horváth Iván-monográfia milyen hűségesen visszhangozza Zemplényi Ferencnek a „kétarcú költőről”, a *fin-amors*-dalokat és *companiono*-énekeket szerző Guilhem de Peitieu-sról alkotott képét,¹⁹ ám közben egyszer sem hivatkozik a regiszter fogalmát a magyar filológiába bevezető és Guilhem de Peitieu (Aquitániai Vilmost) elsőként fókuszba állító, a magyar Vilmos-kultuszt megalapozó Zemplényi-cikkre. Az viszont tagadhatatlan, hogy az első ismert trubadúr Zemplényinek és Horváth Ivánnak köszönhetően – még a kilencvenes évek végén megélt külön trubadúrfordítások előtt – amolyan mitikus ősapaként, „alapítóként” vonulhatott be a magyar műfordítás-irodalomba és a magyar világ-irodalmi panteonba. Ennek talán a magyar irodalomtól – és, meglehet, Balassi Bálinttól – el nem választható okai is vannak. Egy olyan legendásan rossz életű, többszörösen kiátkozott költő, mint Vilmos, jól beilleszthető a magyar irodalmi emlékezet mitikus arcképcsarnokába (Ady, Balassi stb.).

Érdekes, de egy nem összehasonlítható jellegű monográfia hiányában nehezen megválaszolható kérdés, hogy a nemzedékek középkorképét az ELTE Világirodalmi Tanszékén alakító Zemplényi Ferenc mit is gondolt tulajdonképpen a trubadúrokról. Sajnos ezt az 1978-as cikket leszámítva nincs olyan Zemplényi-ta-

¹⁷ SZILASI László, „A történeti poétika története (1982–2000)”, in HORVÁTH Iván, *Balassi költészete történeti poétikai megközelítésben*, 309–325 (Budapest: Akadémiai Kiadó, 2018 [2. kiad.]), 318.

¹⁸ A magyar lovagi kultúra léte vagy nem léte még politikai pamfletekben is előkerül. Nem végeztem átfogó kutatásokat ebben a témában. Az alább hivatkozott, az interneten keringő cikk egyik érdekessége, hogy egy hajdani irodalmár és műfordító, Tellér Gyula emlegeti aktuálpolitikai kontextusban a „magyar lovagi irodalmat”: <http://hunhir.info/hirek/koz-elet/2010/02/15/Teller-Gyula-Kozepfaju-partdrama/>. (Hozzáférés: 2024. március 12.)

¹⁹ Bár a „trovatore bifrontét”, vagyis Vilmos herceget már Stoll Béla is említi: STOLL Béla, s. a. r., *Szerelmi és lakodalmi versek*, Régi magyar költők tára: XVII. század 3 (Budapest: Akadémiai Kiadó, 1961), 684.

nulmány – pedig Zemplényi a legtöbb tanítványa, e sorok írója szerint is igen ihletett műelemző volt –, amelyben a trubadúrok, egyáltalán az udvari kultúra ne a magyar szellemi üresség, kulturális hiány, elmaradottság ellenpontjaként jelenének meg.²⁰ Tulajdonképpen nagy kár, hogy nem írt külön monográfiát a hozzá alkatilag közel álló költőről, Aquitániai Vimosról és Oswald von Wolkensteinről (akinek magyarországi tapasztalatait egyébként külön cikkben dolgozta föl).²¹

A legtöbbet Zemplényi „saját”, „külön” udvariságkonceptiójáról a Falvy Zoltánt kritizáló vitacikkeiből tudhatunk meg. Elgondolkodtató, hogy miért mindig támadó állásból (a korai, Aquitániai Vilmosról írt cikke is ilyen: itt azokat „támadja”, akik kétségbe vonják, hogy kedves költője, Vilmos lenne a *Farai chansoneta* szerzője) írta a szerző a legjobb összefoglalóit. Falvy 1986-ban angolul is megjelent²² 1979-es akadémiai doktori értekezésében szoros kapcsolatot tételez a magyar népdalok és a trubadúrok dallamvilága között, és a „kathar tézis” felmelegítésével valamiféle kulturális-politikai kötődést sugalmaz az eretnekvédőnek beállított magyar Imre király és a – feltételezhetően Magyarországra menekült – „kathar trubadúrok” között. Falvy érveit Zemplényi joggal semmisíti meg,²³ indokoltan gúnyolódik Falvy filológiai felkészültségén, és természetesen igaza van, amikor az albigens (kathar) eretnekség gnosztikus gyökereit és a lényegileg platonikus udvari szerelmet összehasonlítva megállapítja: „katharizmus és fin’amors között ezért áthidalhatatlan a szakadék”.²⁴

²⁰ „Nem hiszek a nyom nélkül és teljesen elsüllyedt irodalmi katedrálisokban. Ha a középkor valamennyi regisztere populáris, liturgikus, vágáns, tanult-antikizáló kimutatható a magyar irodalomban, sőt bizonyos elemek az udvariság előtti lovagi ösköltészetre, a chanson de geste-kre is utalnak, ha kevésbé konkluzívan is (Roland-ének, Toldi-monda), és gyanúsán teljes lyuk csak az udvari lovagi regiszter két nagy műfajában, a lovagi lírában és az udvari lovagregényben van, akkor azt kell mondanunk, hogy valószínűsíthető a feltevés: a középkori irodalomnak ez a regisztere magyar nyelven nem létezett.” ZEMPLÉNYI Ferenc, „Az udvari-lovagi kultúra Magyarországon”, in ZEMPLÉNYI, *Európai udvari kultúra...*, 45.

²¹ ZEMPLÉNYI Ferenc, „Oswald von Wolkenstein és Magyarország”, in ZEMPLÉNYI, *Európai udvari kultúra...*

²² Zoltán FALVY, *Mediterranean Culture and Troubadur Music* (Budapest: Akadémiai Kiadó, 1986).

²³ Ezek egy része a trubadúrok magyarországi utazásaira vonatkozik. A Zemplényi-cikknek ezt a vonulatát érdekesen fűzi tovább Seláf Levente a trubadúrok magyarországi ismereteit összegző tanulmánya: SELÁF Levente, „Trubadúrok Magyarországon”, in *Allegro con brio: Írások Zemplényi Ferenc hatvanadik születésnapjára*, szerk. BÁNKI Éva és TÓTH Tünde, 217–229 (Budapest: Palimpszeszt Kulturális Alapítvány, 2002).

²⁴ ZEMPLÉNYI Ferenc, „Trubadúrok Magyarországon”, in ZEMPLÉNYI, *Európai udvari kultúra...*, 83. Ez a szöveg korábban folyóiratban is megjelent: ZEMPLÉNYI Ferenc, „Trubadúrok Magyarországon: Vita Falvy Zoltán könyvével”, *Irodalomtörténeti Közlemények* 95 (1991): 607–521.

Katharizmus és *fin'amors* között tényleg áthidalhatatlan a szakadék. De hát a 20. században is sok példát találhatunk arra, hogy költők mindenféle ideológiai „szakadék” dacára hatással voltak, vannak egymásra. Miért is véljük a trubadúrokat különbeknek? És egyáltalán helyes-e, hogy a modern ideológiákhoz hasonlóan képzeljük el az udvari szerelmet? Mire gondol például Marcabru, a nagy trubadúr-moralista, a második trubadúrnemzedék költője, amikor a szerelem haláláról vagy elbukásáról beszél? Valamiféle tanra céloz ezzel? A kérdés tulajdonképpen még mindig aktuális: mi is az udvari szerelem? Tan, érzület, poétika vagy valamilyen eszme? Vagy valamiféle erénykódex, amelyről Zemplényi (a nagy romanistát, Rupprecht Rohrt idézve) többször is beszámol? Én nem vagyok teljesen biztos abban, hogy a trubadúrok a szerelem kapcsán mindig ugyanarról beszélnek, hogy a meglepően egységes trubadúrterminológia („erénykatalógus”) nem fed el komoly szemléleti különbségeket. Ráadásul a trubadúrokat nem képzelhetjük el valamilyen modern párt vagy iskola mintájára, bár beszélünk (ők maguk is beszéltek) trubadúriskolákról. Ezek a különböző anyanyelvű, háttérű költők (köztük arisztokraták, polgárok, kismanesek, szolgáladékok) többnyire nem is találkoztak a valóságos térben és időben. Már csak azért sem, mert különböző időkben éltek, és amúgy rengeteget utazgattak. Nyilván sokszor félreértették egymás verseit, hiszen többnyire csak költeményekből ismerték egymást – ahogyan mi is őket.

Hogy mennyire nem törekedtek (törekedhettek) a trubadúrok valamiféle mai értelemben vett ideológiai tisztaságra, arra – szándéka ellenére – épp Zemplényi Ferenc szolgáltat példát. Teljesen igaza van abban, hogy a papi képmutatásnak, a szerzetesek álnokságának rendszeresen hadat üzenő (de közben a keresztes hadjáratok eszméjével mégis rokonszenvező) nagy sirventésköltő, Peire Cardenal már a Szent Kereszt Himnusza (*Del quatre caps que a la crotz*) tanúsága alapján sem lehet kathar, hiszen az albigensek által botrányosnak tartott keresztet dicsőíti. Ám az *Un estribot farai* kezdetű, amúgy katolikus költeményét mégis egy meglehetősen albigenes szimbolikájú képpel indítja: támad egy nagy lyuk az égen, amelyen keresztül a bukott angyalok lepotyognak.²⁵ Zemplényi nem idézi a nevezetes két sort, de én igen: *E cre que-l cels e-l tros ne fos per el traucatz / E'n trabuquet los angels: can los trobet dampnatz*.²⁶ Elég elképesztő, tényleg. Peire Cardenalt talán megróhatta volna egy ideológiailag elkötelezett kritikus a 13. században, de ilyenek nem voltak. A régi okszitán költészet létmódját nem lehet összehasonlítani a maival.

²⁵ Uo., 85.

²⁶ <https://www.cardenal.eu/T34.htm>, in *Vie et œuvres complètes bilingues* (ancien occitan – français), <https://www.cardenal.eu/>; hozzáférés: 2024. március 12.

Áthidalhatatlan hát a szakadék katharizmus és *fin'amors* között, ahogyan minden más és a *fin'amors* között – már amennyiben valamiféle teljességgel zárt ideológiának képzeljük az udvari szerelmet. Amúgy Zemplényivel együtt én is értelmetlennek tartom a trubadúrlíra kathar kapcsolódási pontjainak a kutatását – nem mintha ilyenfajta kapcsolatot *eleve* kizártnak gondolnék (hiszen a trubadúrok ugyanabban az időben és térben éltek, mint a katharok, és maguk a *vidák* is számos kapcsolódási pontot valószínűsítene), hanem mert a katharoktól igen kevés szöveganyag maradt fenn. A trubadúrokat már csak ezért is túlságosan is kalandos dolog velük összehasonlítani.

Valamiféle *trubadúr ortodoxia* tételezése néhány trubadúr, például a nagy moralista, Marcabru esetében tényleg jó kiindulópontot jelenthet. Más költők kapcsán viszont egyáltalán nem, ők csak amolyan *eretnekei* lehetnek volna egy ilyen szigorúan zártnak tételezett *fin'amors* eszmeiségnek. De végül is ez a szigorúan ortodox udvariságfelfogás lett uralkodó a magyarországi világirodalom-oktatásban, és ez a *fin'amors* szemlélet jelent meg a virágénekvitában. Úgy gyanítom, hogy ilyenféle szemléleti okokra vezethető vissza, hogy Zemplényi – mint már utaltam rá – a tanítványai biztatására sem írt egyes, a neki különösen kedves trubadúrokról külön monográfiát.

Műelemző tehetsége elsősorban nem is a trubadúrok és a magyar irodalom viszonyáról szóló vitacikkekben, hanem egy kevésbé átpolitizált téma és korszak, a reneszánsz utáni művek, műfajok elemzésében nyilvánult meg. A *Műfajok reneszánsz és barokk között* című tanulmánykötet 16–17. századi, kanonikus remekművek elemzésével vizsgálja a reneszánsz utáni korszak bonyolult műfaj- és eszmétörténeti változásait.²⁷ Zemplényi a Klaniczay-tanítványok többségével szemben a manierizmust nem külön stíluskorszaknak, hanem a barokk másik arcának, a korábbi korstílusok jegyeit ironikusan átértelmező transzformációs eljárásnak, a reneszánszban is továbbélő középkor örökségét megkérdőjelező válságkorszaknak tekinti. „A Klaniczay-féle manierizmus-fogalom megkérdőjelezése a kötet egyik újdonsága.”²⁸ Zemplényi amellet érvelt, hogy nem helyes hagyni, hogy a kronológiailag is különálló stílusnak tekintett manierizmus teljességgel anektálja vagy kiüresítse a barokk fogalmát.

Zemplényi elemzéseiben a középkori hagyományhoz, a középkorból szemlélt udvariasághoz való viszony kulcsfontosságú. A középkori gyökerek leginkább a petrarkista versesköteteknél szembeötlők, talán mert Zemplényi – az egyes művek

²⁷ ZEMPLÉNYI Ferenc, *Műfajok reneszánsz és barokk között*, Historia litteraria 11 (Budapest: Universitas Könyvkiadó, 2002).

²⁸ BÁNKI Éva, „Zemplényi Ferenc: Műfajok reneszánsz és barokk között”, *Irodalomtörténeti Közlemények* 107 (2003): 760–763, 760.

nyelvi megszerkesztettségét ihletetten kutatva – leginkább a középkori eredetű *ascensio* változásaira koncentrálni. Bár a kötetben legkülönbözőbb drámai és epikus műveket is vizsgál, feltűnő, hogy lírai tárgyú elemzései mennyivel aprólékosabbak és mélyebbek – Zemplényi nyilvánvalóan jobban vonzódott a versszerkezetek, mint a narrációs formák elemzéséhez.

Az előző tanulmánykötethez képest itt meglehetősen kevés a régi magyaros anyag, bár Rimay a függelékben mégis külön tanulmányt kap. Az ő versszerkezeit vizsgálva állapítja meg, hogy „nem túl van a reneszánszon, hanem még innen”;²⁹ Rimay félénk, visszahúzódo, csakis a lelkünk üdvére összpontosító sztoicizmus sem hasonlítható össze Fleming vagy Calderón heroikus sztoicizmusával. A magyar zsoldárparafrázisok Zemplényi által megfigyelt medievalidálódása mintha kicsit hasonlítana a novellaforma Bandello és Navarrai Margit művészetében megfigyelhető „középkorissághoz”. Kár, hogy az elemző a medievalidálódás jelenségének nem szentel nagyobb figyelmet, és nem von az egyes jelenségek (például Bandello és Rimay) között párhuzamot.

Szigeti Csaba tragikusan félbemaradt életműve mögött egy Zemplényiével ellentétes irányú pályáiv sejlik föl. Ő régi magyar irodalmárból lett romanista, trubadúrkutatóként kezdett foglalkozni a kortárs magyar irodalommal, és így, a radikális archaizmust megalapozó irodalomkritikusként mentette át a trubadúrok örökségét a virágénekvitának a kilencvenes évekre végletesen át- és túlpolitizált világából. Szigeti Csaba (kicsit Zemplényihez hasonlóan) meglehetősen távolságot tartott a másfél-két évtizedig a későreneszánsz-maniérizmus-sztoicizmus bűvkörében mozgó szakma nagy részétől. Ő a középkorra hivatkozva szinte átugrotta ezt a korszakot; legfeljebb az „udvariság” kapcsán érintkezett vele, de ehhez is mindig a középkor felől közelített.

Horváth Iván-tanítványként a régi magyar költészet mellérendelő jellegű versépítkezésével és a szonettforma megkésetttségének okaival foglalkozott – nyilvánvalóan így „talált rá” a trubadúrokra. A trubadúroknál legtöbbször már a strófa második sorában rímváltás következik (AB), majd ezek után jelenik meg – szinte kötelező érvénnyel – a versszakot két részre, *fronsra* és *caudára* osztó C elem. Szigeti szerint a zömében izorímű régi magyar költészetre mindez nem jellemző, trubadúros AB-nyitással itt meglehetősen későn találkozunk.³⁰ Verstani megfigyeléseit Szigeti Csaba műelemzésekben nemigen kamatoztatta, ő Zemplényi Ferencsel

²⁹ ZEMPLÉNYI, *Műfajok reneszánsz és barokk között*, 144.

³⁰ SZIGETI Csaba, „A c-elem és az ab-nyitás”, in SZIGETI Csaba, *A hím farkas bőre*, 37–70 (Pécs: Jelenkor Kiadó, 1993).

ellentétben nem rendelt az egyes rímelési rendszerekhez, strófafelfogásokhoz narratív struktúrákat, világnézetet vagy akár szerelemfelfogást.

Szigeti Csaba legszebb trubadúrelemzései is kortárs magyar irodalomkritikákban találhatók. Ami meglehetősen különös – tekintve, hogy a szerző lényegében ahhoz az iskolához tartozott, amely azt hirdette, hogy a *fin’amors* Balassiig nyomokban sem mutatható ki a magyar költészetben. Akkor hogy lehetséges a trubadúrok örökségén keresztül vizsgálni a 20. századi magyar irodalmat? Szigeti Csaba volt az első, aki rámutatott arra, hogy a trubadúrok *nosztalgiaként*, *kultuszként* már Kisfaludy Sándor *Gyula szerelme* című elbeszélő költeménye óta jelen vannak a magyar költészetben, a magyar líra emlékezetében.³¹ De a romantika kora óta kimutatható homályos nosztalgia Szigeti Csabának nem elég, *A hímfarkas bőrén* megpróbálja a trubadúrok felé fordulásnak az elméleti kereteit is kidolgozni, az általa képviselt radikális archaizmust elválasztani a babitsi konzervativizmustól vagy bármiféle múltidéző szenvedélytől. A Szigeti-féle archaizálás ugyanis nem konzervatív, hiszen – szép utalással Jaufré Rudelre – „terepe nem a közeli, hanem a távoli”.³² A régmúltban keres modellt a költészet *elgondolásához*,

[...] olyan modellt, amelyen belül a költészet még uralkodó beszédmód volt, magasabb rendű minden más beszédmódnál. A radikális archaizmus nem szavakat keres tehát, vagy a formákat, hanem a költészet értelmességének elgondolását. Ezért próbál visszamenni. Mivel a jelenben nem találja meg, merész, nyaktörő ugrást kell végrehajtania. Radikálisan fordul el hát a költészet jelen állapotától, hogy megkísérthesse a lehetetlent, a vers értelmes voltának állítását.³³

A trubadúrok örökségével Szigeti nem elsősorban a versbeszédet, hanem a versről való gondolkodást akarja megújítani (remélve persze, hogy mindez előbb-utóbb visszahat majd magára a költészet gyakorlatára is). Formaközpontú elemzéseiben a formák dekonstrukcióját vagy destrukcióját is üdvözlí. Így méltatja például Tandori „szonettgyárát”, a *Még így sem* című kötetét. „Ez egyben annak a beismerését jelenti, hogy mindenféle szonettváltozatot lehet írni, de szonettet nem. Szonett volt, változatai voltak és vannak, szonettszerkesztés van, de szonett nem lesz. Nincs visszaút Dante kertjébe.”³⁴

Nagy hatású kritikáiban Szigeti számos kortárs költőt próbált meg *trubadúrmódra* olvasni: Petrit, Weörest, Zalánt, Kemenes Géfint. Irodalomtörténetileg ta-

³¹ Uo., 59–61.

³² Uo., 16.

³³ Uo., 20.

³⁴ Uo., 89.

lán a legjelentősebb a Kovács András Ferenc *Tűzföld hava* című kötetéről írt kritikája (ez a szöveg lesz majd *A hímfarkas bőre* esszékötet címadó írása), amelyvel tulajdonképpen beindította a Magyarországon mindaddig alig ismert Kovács András Ferenc (KAF) recepcióját.

Invenziós ötlet volt a fiatal KAF intertextuális költészetét Ezra Pound (vagyis a „Pound-éra”) hagyományhoz való viszonya alapján megközelíteni. Nemcsak azért, mert KAF költészetében is kavarognak a középkori, főképpen neolatin költészeti utalások, műfajelnevezések, hanem mert a kötetben megjelenített kulturális Bábel tényleg hasonlít Poundéra. Maga KAF amúgy egyetlen magyarországi „trubadúriskolába” sem járt, Szigeti Csaba szóbeli közlése szerint a Kolozsvári Egyetem francia tanszékén tanult medievisztikát. A *Tűzföld havának* már a második költeménye megidézi Aquitániai Vilmos *Farai un vers de dreyt nienjét*, a *Nocecento* pedig Peire Vidalt, vagyis inkább Ezra Pound *Old Vidalját*. Szigeti Csaba, az értelmező, ha szabad egy képzavarral élni, szakértőn bolyong a KAF-féle intertextuális labirintusban, az idézetes, montázstechnikájú, gyakran többnyelvű költemények erdejében, megfejtve a jelek, utalások, idézetek szándékosan megfejthetetlen (!) kavalkádját A posztmodern varázserdőben botorkáló értelmező arról sem feledkezik meg, hogy a költő nevének, a Kovácsnak is értelmet adjon, *kovácsként, fabbróként* új Arnaut Danielként üdvözölve őt (mindeközben belecsempészve a KAF-esszébe egy szép kis Kosztolányi-elemzést is).

Szigeti Csaba nem teremtett a nagy nyelvi leleménnyel megalkotott kritikáival iskolát. Mondhatni, utána senki nem írt már ilyen távlatos, ekkora kulturális utaláshálót megmozgató, ennyi pazar intellektuális sziporkát felvonultató, mégis meghatóan személyes miniesszét. (Én úgy vélem, későbbi kritikáiban még maga Szigeti Csaba sem tudta önmagát utolérni, a „szigetis” színvonalat tartani.) A radikális archaizmus öröksége, *A hímfarkas bőrének* elméleti kerete azért mégsem veszett el teljesen. Pécsi tanítványa, a műfordítóként és prózaíróként is jelentős Horváth Viktor *A vers ellenforradalma* című verstani kézikönyvében³⁵ többször is utal Szigeti Csaba nézeteire, hagyomány- és versfelfogására. Szigeti utóéletét figyelve egyébként feltűnő, hogy leginkább azokra az alkotókra hatott közvetlenül, akik személyesen ismerték, vagy a különféle egyetemeken tanultak tőle, így az *Udvariatlan szerelem* műfordítóira, a prózaíró Darvasi Lászlóra, és ami a lírai költőket illeti, leginkább az azóta elhunyt miskolci tanítványára, k. kabai Lóránta. (A szerintem legjelentősebb 2003-as *Nem kijárat* című kötete pedig mint ha poétikailag is megpróbálná továbbépíteni vagy éppenséggel továbbbontolni a Szigeti-féle radikális archaizmust.)

³⁵ HORVÁTH VIKTOR, *A vers ellenforradalma* (Budapest: Magvető, 2014).

A régi magyar irodalom és a trubadúrok szövevényes „rejtektútjai” Szigeti Csaba esetében közvetlenül a jelenbe, a kortárs magyar irodalomhoz vezettek. Itt találunk otthonra a 12–13. századi trubadúrok.

**The Western Middle Ages in the light of the Flower Song controversy:
Ferenc Zemplényi and Csaba Szigeti's concepts of courtesy**

(Summary)

The paper reviews the 20th century Hungarian reception of troubadours and Western, courtly literature in general. It also tries to answer the theoretical considerations and cultural shifts behind the proliferation of translations of troubadour and knightly novels at the end of the 20th century and the turn of the millennium. The author compares Babits's and Antal Szerb's conceptions of the troubadour and courtly life with those of the turn of the millennium, and also tries to answer how the flower song controversy, initially linked to Balassi studies and then politically exacerbated contributed to a better understanding of the troubadours. The author of the article focuses on the work of two researchers, Ferenc Zemplényi and Csaba Szigeti. The research on the critical oeuvre of Csaba Szigeti also traces the path taken by the troubadours from the Middle Ages to contemporary Hungarian literature.

A FELEKEZETEK VILÁGA

BALÁZS MIHÁLY

ÚJ JAVASLAT CHRISTIAN FRANCKEN EPIKTÉTOSZ-FORDÍTÁSÁNAK ÉRTELMEZÉSÉRE

TUDOMÁNYTÖRTÉNET ÉS FILOLÓGIA

A dolgozat megírására az a kivételes eset adott ösztönzést, hogy két nagy mesterem, az erdélyi antitrinitarizmus kutatásának két klasszikusa homlokegyenest ellentétes véleményt fogalmazott meg Christian Francken 1585-ben megjelent Epiktétosz-fordításáról.¹ Az időben első Keserű Bálint az Epiktétoszt legkorábban magyarító ismeretlen kéziratot bemutató és azt meggyőzően Thordai Jánosnak tulajdonító nagy tanulmányában elődként ezzel a művel is foglalkozott, s megállapította, hogy „a Francken-féle kiadás nem más, mint a 16. századi protestánsok körében közkedvelt Wolfius-féle kiadás és a Thomas Naogeorgius által írt protestáns kommentárok összeszerkesztése, a hangsúlyozottan protestáns kiadások egy változata”.² Pirnát Antalnak a 16. század utolsó évtizedeinek antitrinitarizmusát újszerűen bemutató, csaknem egy évtizeddel későbbi dolgozatában ugyanakkor a következőket olvashatjuk:

Francken [...] a Kolozsvárott töltött félévet arra használta fel, hogy az iskolai oktatás szükségleteit is szem előtt tartva sajtó alá rendezett egy Epiktétosz fordítást. Eljárása ez esetben is következetes és koherens. Elutasítva az antropomorf isten kinyilatkoztatott akaratába s a túlvilági jutalomba és büntetésbe vetett hitet, szükségképpen összeomlik a transzcendens vallási etika is. Helyére olyan rendszert kell állítani, amely az egyén számára erkölcsi tartást és érzelmi megnyugvást biztosít a halálon túli kompenzáció reménye nélkül is. Ezért vált a sztoikus etika a materialisztikus irányú Arisztotelész-értelmezés szükségszerű kiegészítő részévé már Pomponazzi munkáiban is.³

¹ EPICTETI Philosophi Stoici, *Enchiridion, in quo ingeniosissime docetur, quemadmodum ad animi tranquillitatem beatitudinemque praesentis vitae perveniri possit, quam ingeniosus lector profecto consequetur, si adiectas commentarios in pectus admiserit* (Claudiopoli: Gasparus Helt, 1582, RMNy 565).

² KESERŰ, „Epiktétosz magyarul...”, 13.

³ PIRNÁT Antal, „Arisztotelianusok és antitrinitáriusok (Gerendi János és a kolozsvári iskola)”, *Helikon: Világirodalmi Figyelő* 17 (1971): 363–392, 379.

Bár Christian Francken tevékenységével a radikális reformáció nemzetközi szakértői gárdájából többen foglalkoztak,⁴ Keserű Bálint⁵ és Herner János szenzációs szövegfeldedezései pedig különösen élénkítően hatottak,⁶ érdekes módon ezt a művet senki sem elemezte alaposabban, csupán a Francken nyomtatott szövegeit kiadó, s kiadványába az Epiktétosz-fordítás előszavát is felvevő Mario Biagioni vállalkozott néhány, a későbbiekben majd hasznosítandó megfontolás közzétételére.⁷ A mellőzésben szerepet játszhatott az a Régi Magyarországi Nyomtatványokban (RMNy) olvasható, Lech Szczucki korai dolgozatára hivatkozó elképzelés, hogy itt a kolozsvári diákok számára összeállított tankönyvről van szó,⁸ tehát nem is szükséges a nagy teológiai-filozófiai művek kontextusában tárgyalni.

De ok lehetett a kiadvány gondozójának szándékosnak látszó rejtőzködése is. Az előszó ugyanis a mű jelentőségének méltatása után az alapszöveget görögől latinra fordító Hieronymus Wolf, valamint a kommentárokat megfogalmazó Thomas Naogeorgius érdemeinek ecsetelésébe kezd. Az ő munkájukat teszi közzé, mondja, s ez a főszöveg esetében meg is felel a valóságnak, ám egyáltalán nem ez a helyzet a különösen kiemelt, s szerinte a könyvet Németországban nagyon kapóssá, s így számára is csak nagyon nehezen elérhetővé tevő magyarázatok ese-

⁴ A korábbi szakirodalomról is tájékoztat: Lech SZCZUCKI, *W kregu myslicieli heretyckich* (Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 1972). Németül: Lech SZCZUCKI, „Philosophie und Autorität Der Fall Christian Francken”, in *Reformation und Frühaufklärung in Polen: Studien über den Sozinianismus und seine Einfluss auf das westeuropäische Denken im 17. Jahrhundert*, Hg. Paul WRZECIONKO, Kirche im Osten: Monographienreihe 14, 157–243 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1977). Magyarul: Lech SZCZUCKI, *Két XVI. századi eretnek gondolkodó: Jacobus Palaeologus és Christian Francken*, Humanizmus és reformáció 9 (Budapest: Akadémiai Kiadó, 1980), 83–123.

⁵ Ő egy mai napig is meggondolkodtató leírást és értelmezést is adott felfedezéséről: Bálint KESERŰ, „Christian Franckens Tätigkeit im ungarischen Sprachgebiet und sein unbekanntes Werk «Disputatio de incertitudine religionis christianae»”, in *Antitrinitarianism in the Second Half of the 16th Century*, eds. Róbert DÁN and Antal PIRNÁT, *Studia humanitatis* 5, 73–84 (Budapest: Akadémiai Kiadó, 1982). Némileg átdolgozott és lerövidített magyar változat: KESERŰ Bálint, „Christian Francken tevékenysége Erdélyben és ismeretlen műve, a *Disputatio de incertitudine religionis christianae*”, in KESERŰ, *Ráció és rajongás...*, 39–46.

⁶ Ezeket kiadó és színvonalasan hasznosító monográfia: József SIMON, *Die Religionsphilosophie Christian Franckens 1552–1610? Atheismus und radikale Reformation im frühneuzeitlichen Ostmitteleuropa*, Wolfenbütteler Forschungen 117 (Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2008). Lásd még: SIMON József, „Se a hit se a nevelés: Christian Francken a morálteológiai istenérvek ellen”, *Acta Historiae Litterarum Hungaricarum* 30 (2011): 400–411.

⁷ „Candidi lectori Christianus Francken [...] salutem dicit, Claudiopoli, 1585”, in Christian FRANCKEN, *Opere a stampa*, a cura di e con un saggio introduttivo (Christian Francken e la crisi intellettuale della Riforma) di Mario BIAGIONI, premessa di Gianni PAGANINI, *Temi e testi* 128 (Roma: Edizioni di storia e letteratura, 2014), 259–260.

⁸ Lech SZCZUCKI, „Christian Francken”, *Odrodzenie i Reformacja w Polsce* 7 (1963): 39–76, 45.

tében. Ezeket, mint majd látni fogjuk, ironikus túlzással a kiváló német keresztény filozófus szinte isteni ihletésű, mindenfajta emberi fájdalmat letompítani képes szövegeiként méltatja, s látszólag csak a humor kedvéért említi meg, hogy megírójuknak nagyon rossz felesége lehetett, mert nyilván ezért intéz az egyik kommentárja heves támadást az asszonyok verését megtiltó magisztrátus ellen. Franckennél külön indoklást kap tehát az asszonyok gonoszságát biblikus és egyéb közhelyekkel mintegy negyven oldalon keresztül szidalmazó LI. fejezet jelentékeny megkurtítása, ám az ezt egyetlenként kiemelő eljárás valójában elfedi azt, hogy a kommentárok jelentékeny átalakítása történik meg. Valamennyit aztán be is vall ebből, ám a koncepcionális mozzanatokat elhallgatva csupán rövidítésről, valamelyes személyes érdekeltségről és mások számára is hasznos tapasztalatokról beszél, s a befejező szentencia teljes összhangban láttatja Epiktétosz és Thomas Naogeorgius szövegét:

Haec igitur et nonnulla alia mihi resecanda videbantur, quaedam autem, quae resecari non erat necesse, brevitatis tamen causa omisi: non pauca denique capita ipse sum interpretatus, et multis illius commentationibus meas attexui, non ut aliorum inventis nonnulla addens gloriam aliquam venarer, sed quod ipse expertus, mirabiliter hanc philosophiam animi motus atque fluctus sedare, aliorum quoque animos hac sanari doctrina cupiam. Itaque hic libellus sit compendium non solum totius philosophiae moralis, verum etiam commentariorum Thomae Naogeorgii in Epictetum.

A vizsgálatot jelentősen megkönnyítette, hogy nagy elődeimtől eltérően a hálózaton könnyen hozzáférhettem a 16. századi nyomtatványokhoz,⁹ valamint az is, hogy igényes tanulmányok készültek Epiktétosz 16. századi recepciójáról, s ezek között is a legjelentősebb az antik szövegek középkori és reneszánszkori fordításait leíró, Paul Oskar Kristeller által kezdeményezett sorozat megfelelő kötete.¹⁰

Tanulmányom ezekre az előzményekre támaszkodva Francken életművének erre a darabjára koncentrálok, s fő célja azoknak a megfigyeléseknek áttekinthetően illusztrált elérhetővé tétele, amelyek az összeolvasás során rögzíthetőkké váltak. Csak kikerülhetetlennek látszó esetekben utal tehát az egyes mozzanatok előzményeire, s végképpen nem térhet ki arra, milyen kapcsolat lehet az Epiktétosz-ki-

⁹ Folyamatosan használtam a friss és szakszerű magyarázatokkal övezett magyar fordítást: EPIKTÉTOSZ, *Összes művei*, ford., szerk., tan. STEIGER Kornél, Electa (Budapest: Gondolat Kiadó, 2014), 281–305.

¹⁰ Virginia BROWN, James HANKINS and Robert A. KASTER, eds., *Catalogus Translationum et Commentariorum Medieval and Renaissance Translations and Commentaries: Annotated Lists and Guides*, vol. 12 (Washington: The Catholic University of America Press, 2011), 15–35.

adás s az életmű későbbi legmerészebb, vitatkozó értelmezéseket kiváltó darabjai között.¹¹

Már a vizsgálat elején megállapítható volt, hogy a Hieronymus Wolf által készített latin alapszöveget Francken az 1561-ben megjelent bázeli kiadásból vette át.¹² Ezt több konkrét mozzanattal igazolhatjuk, amelyek közül csak arra a nagyon beszédesre hivatkozunk, hogy Francken kiadványában az alapszöveg XVIII. fejezetében szerepel egy olyan részlet, amely Wolfnál nem a neki megfelelő alapszövegben olvasható (ez az eltérő tagolás szerint a német humanistánál a XXIV.), hanem a hozzá fűzött jegyzetben, márpedig a jegyzetek Wolf későbbi kiadásaiából elmaradnak. Bonyolultabb tehát a helyzet annál, mint amit Francken bevall (hogy ti. az alapszöveget Wolfból, a kommentárokat viszont Naogeorgiusból¹³ vette át), de még annál is, amit Virginia Brown regisztrál, hogy időnként még a Wolftól átvett alapszövegeken is módosít. Két kiadvány együttes használatáról beszélhetünk, ahol a kisebb változtatások ellenére az alapszöveg ugyan Wolftól származik, ám azon helyenként változtat, a tagolást pedig Naogeorgius jegyzetei diktálják. Az eszmetörténeti mozzanatokra figyelő elemzés során majd azt is látni fogjuk, hogy bizonyos pontokon mindkét kiadás üzenetének egybedolgozása is megtörténik, jóllehet az természetesen igaz, hogy a kommentárok megírásakor Naogeorgius volt az alapvető forrás.

Ez persze összefügg azzal, hogy Wolf jegyzeteinek zöme részben szövegkritikai (az általa ismert öt görög szövegváltozat eltéréseit tünteti fel, illetőleg egy-egy kifejezés jelentést magyarázó analógiáit felvonultatva az antik irodalom sok szerzőjét idézi), de nagyon is szubjektív, a saját életére vonatkozó megjegyzéseket is tesz. Az ilyenek a nehéz alkotáslélektani helyzet feldolgozásának is tekinthetők, hiszen mint a Johannes Baptista Heinzeliushoz címzett ajánlásból kiderül, ő már jó tíz esztendeje csaknem nyomdakész kézirattal rendelkezett, de az egyéb megbízatások, többek között a Bibliotheca Palatina vezetése megakadályozták a befejezésben, s így Jacob Schegg német fordításának, valamint Naogeorgius szövegének megjelentetése következtében megelőzőtté vált.¹⁴

¹¹ Simon József és Mario Biagioni vitájának könyvészete nyomon követhető a magyar szerző utolsó megnyilatkozásából: József SIMON, „Philosophical Atheism and Incommensurability of Religions in Christian Franckens Thought”, *Magyar Filozófiai Szemle* 61 (2017): 57–67.

¹² EPICTETI, *Enchiridion, hoc est Pugio, sive Ars humanae vitae corretrix, item Thebeti tabula, qua vitae humanae prudenter instituendae ratio continetur*, interpr., annot. (et alia eiusdem argumenti in studiorum gratiam et usum) Hieronymus WOLFIUS (Basileae: Johannes Oporinus, 1561).

¹³ EPICTETUS, *Moralis philosophiae medulla, docens quo pacto ad animi tranquillitatem beatitudinemque praesentis vitae pervenire possit, nempe Epicteti Enchiridion Graece et Latine*, explan. Thomas NAOGEORGUS (Argentorati: Wendelinus Rihelius, 1554).

¹⁴ Ezek közül a közismerten kalandos életű Francken számára különösen érdekes lehetett Wolfnál a 30. fejezethez (Franckennél 35–36) fűzött jegyzet, amely az állhatatosságról szól:

ÉRTELMEZŐ ALAPMŰVELETEK

Már az eddig elmondottakból is világos lehet, hogy nem egyszerűen fordításról van szó, amit már az eltérő terjedelem is jelezhet, hiszen a majdnem 500 oldalas kitevő negyedréte alakú nyomtatványból Francken kezén egy fél nyolcadréte alakú 200 oldalnyi, valóban kézben vagy zsebben viselhető könyvecske született. (A szembesítés után már-már humorosnak is találtam a német szerző nyilatkozatát az ajánlás végén arról, hogy egyes helyeket bővebben is magyarázhatott volna, ám akkor áthágta volna a műfaj kereteit.)

A terjedelmi eltérés fő oka nem az volt, hogy Francken talán az iskolai igényt kiszolgálva, talán a valamivel szélesebb közönség elérésének szándékával eltekintett a görög szöveg közlésétől, s csak Wolf latinját adta, hanem hogy jelentősen lecsökkentette a kísérszövegek és magyarázatok terjedelmét. Dolgozatunk az alábbiakban majd ennek konkrétumait próbálja megragadni a legfontosabb eltérések kimutatásával és értelmezésével, de az összefoglalóan már előzetesen is leszögezhető, hogy az átszerkesztés két szövegtípus jelentékeny megkurtítását jelentette.

A német irodalomtörténet-írás ugyan a reformáció szolgálatában született drámairodalom egyik legjelentékenyebb képviselőjeként tartja számon a nem humanista néven Thomas Kirchmayerként ismert szerzőnket, ám ő a humanista latin nyelvű irodalom nagy műveltségű képviselője is volt, s több jelentékeny szöveggel való gondozójaként is ismertté vált.¹⁵ Ezt a felkészültségét sem mellőzte a vállalkozás során, s hatalmas mennyiségű antik irodalmat is felvonultatott magyarázataiban. Másfelől ezúttal sem feledkezett meg persze a reformáció eszméinek terjesztéséről,¹⁶ aminek legfontosabb következménye a biblikus argumentáció folyamatos jelenléte lett. Francken ezeket a szövegrészeket mellőzte vagy alakította át radikálisan, tehát az elemzés során első feladatunk nem lehet más, mint ennek a radikális átalakításnak a körbejárása.

Egyszerűbb a helyzetünk az antik szövegeknél, hiszen itt elég az erudíció kikopásának leglátványosabb példáit regisztrálnunk, a második esetben viszont már

„Unum te oportet esse hominem – verissimum praeceptum, cui me ab ineunte aetate non paruisse, quantopere poeniteat, dici non potest. Fui mente scholasticus, modo scriba, modo aulicus, modo paedagogus, modo bibliothecae profectus, modo scholae gubernator, idque eousque, ut nunc quid sim, pene ipse ignorem.” EPICTETUS, *Enchiridion, hoc est...*, 63. Egyébként több görög szerző latinra ültetésében is szerepet vállalt. Az Iszokratész-fordításról lásd BENE SÁNDOR, „Rimay Múzsája”, *Irodalomtörténeti Közlemények* 115 (2011): 271–339, 292–293.

¹⁵ Életművéről a legjobb összefoglalás: Franz Günther SIEVEKE, „Thomas Naogeorg”, in *Deutsche Dichter der frühen Neuzeit (1450–1600): Ihr Leben und Werk*, Hg. Stephan FÜSSEL, 477–493 (Berlin: Schmidt, 1993).

¹⁶ A német szakirodalom egyébként kizárólag ezt tárgyalja, az Epiktétoszt magyarázó művéről szinte tudomást sem vesz.

Francken kiadványának alapkoncepciójához jutunk el. Segítségünkre lehet, hogy az a felfogás, amelyet átalakít, Naogeorgius bőbeszédűsége következtében nem csupán terjedelmes kommentárokból, hanem egy valamiképpen metaszővegnek tekinthető ajánlásban és előszóban is megfogalmazódik, tehát célszerű a bevezető fejtegetéseket és a kommentárokat együtt kezelve lefolytatni a vizsgálatot.

Az Augsburg város polgármesteréhez és magisztrátusához intézett ajánlás a kegyesség (*pietas*) és a bölcsélet (*philosophia*) kívánatos harmonikus összhangjának nagy léptékű víziója. A szerző szerint az emberi közösségek vezetői mindig akkor tudtak hatékonyan és erkölcsösen működni és irányítani, ha ez megvalósult. Ez már az isteni törvényt megkapó zsidók esetében is így történt, hiszen maga Mózes is „in divina lege philosophatus” ember volt, s a választott nép uralkodói között az ilyenek jártak a helyes és hatékonynak bizonyuló úton. Ez így zajlott az Isten igéjét nélkülöző pogányok között is. A görög és a római történelem sok példája is igazolja ezt, a legékebben Néró császár, aki azért vált zsarnokká, mert Suetonius szerint anyja eltiltotta a filozófiától. Talán fölösleges is mondani: a szöveg részletesen ecseteli, hogy az ajánlás célzottjai ezzel tisztában lévő, példásan művelt emberek. Mint már jeleztük, ennek a tézisnek a folyamatos hangsúlyozása Naogeorgius magyarázatainak központi eleme. Azt, hogy a teológiában a test és a lélek között lezajló küzdelem a filozófiában a ráció és az affektusok közöttinek feleltethető meg, csak az LVIII. fejezet jegyzetének végén fogalmazza meg,¹⁷ ám nem kétséges, hogy ez a koncepció meghatározó eleme. A sztoikus filozófiával összhangban lenni képes teológia természetesen külön indoklás nélkül keresztény, mi több, protestáns keresztény lesz. Az is világos ugyanakkor, hogy Francken kiadványának egyik legfontosabb üzenete éppen ennek a Naogeorgius művében agyonhangsúlyozott analógiának a felfüggesztése. Eljárását előbb a XXIII. kommentár teljes idézésével igyekszem érzékeltetni. Itt kurzívval szedtem azokat a helyeket, amelyeket Francken kiiktatott a német szerző szövegéből, s vastagított betűkkel adom módosításait.

Praeclarissima res philosophia, quae fiduciae in Christum innexa est et coniuncta. Pollicetur libertatem veram, animi firmam tranquillitatem atque beatitudinem tam praesentem quam futuram, nec pollicetur solum sed etiam suis confert amatoribus, quae bona res in hoc mundo conferre potest nulla. Verum tantorum bonorum collatrix gratis adesse et constare nequit, aliquid ob eam incommodi rebus in caducis patiaris necesse

¹⁷ „Qualem theologia pugnam esse dicit inter carnem et spiritum, talem philosophi ponunt inter rationem et affectiones. Habemus enim domesticos iusticiae, pietatis ac virtutis adversarios et insidiatores, quos diligenter debemus observare cavereque, ne rationem expugnent ac praevertant, suoque ferantur cursu.” EPICTETUS, *Moralis philosophiae medulla...*, 439.

est. Erunt etiam qui tibi inuideant, teque oderint illius gratia. Quaerit igitur Epictetus a philosophiae candidato, an cupiat tantorum bonorum esse particeps, quod certe quilibet cupere deberet. Si respondet se cupere. Audi igitur (inquit) conditiones. Praepara te quasi diridendum et subsannandum a multis etc. Causa autem huius est, quod vulgus insanit, pravisque vivit moribus suisque similes amat, dissimiles, conversosque ab iniquitate ad justitiam aut deridet, aut odio prosequitur. *Quare et Jesus Christus suis praedixit, quod odio essent habendi cum propter se tum propter diversam a mundo doctrinam, cultum novum studium atque vitam incorruptam. Nunc quoque inter christianos derisui est et odium aufert, qui paulo vivat integrius quam alii, qui non compotet, non ludat, non maledicat, non aliorum famam denigret, non mentiatur, etc. Dicunt hominem esse stupidum, inertem, ignavum, frigidum ineptum ad societates, aut derident, subsannantque dicentes. Unde habemus hunc sanctum, ecce, nova religio. Quin tu te confers ad Carthusianos aut ea quae refert Epictetus. Repente nobis philosophus rediit et unde nobis hoc supercilium et similia? Quandoquidem nos eundem fingimus esse Christianum verum et philosophum, eisdem quoque in mundo agunt conditionibus. Philosophus enim vita et doctrina est segregatus a vulgo, vulgique eadem opera reprehendere superstitionis, mores praves, vitamque dementem, unde odium aut certe subsannatio amarulenta exoritur. Socrates cum Cherephonte deridetur publice in theatro auctore Aristophane, odio tandem obrutus hausit cicutam. Sic derisi sunt apud iudeos prophetae proque insanis sunt habiti, et postremo interempti. D. Paulus Athenis de mortuorum resurrectione disserens, derisus est, et spermologus dictus. Exprimat nunc aliquis Christi Epictetique nostri doctrinam, vita simplici et innocenti, habebit haud dubie suos derisores, osioresque qui Svermerum vocent aut Anabaptistam, aut Jesuitam, aut superbum, aut singularem, qui prae caeteris aliquid esse velit, aut aliquid simile. Inter Aethiopes nigredo nulli datur vicio, nec est dirisui, sed albedo potius, sic probitas apud improbos contemni solet et reprobari non improbitas. Caeterum quid quisque de nobis sentiat dicatque, quoque nomine nos appellet, non est in nostra potestate, quare de eo laborandum non est, sed de hoc potius et semper, ne iis viciis sumus obnoxii, quae derisores in nos conferunt, ne videlicet habeamus supercilium, ne simus arrogantes aut superbi, etc. Insanus impostor, transgressor legis, demoniacus, comedo, vinosus, malus, seductor, seditiosus denique, ipse Christus appellatus est. Nihil ergo novi si cui idem contingat. Quid igitur? Num propter nasutulos et sannas relinquendum est propositum, et iusticiae deserenda via? Minime. Quae optima (ait Epictetus) tibi videntur (haud dubium, quin ea quae verbum Domini et philosophia suadet), retine, persequitor curato, non ut mandata tibi ab ullo principe vel rege, sed ut a Deo, qui te in eam vivendi sapiendique stationem, locum collocavit, quam deserere turpe sit et ignominiosum, pariterque capite luentum. Atque hanc maxime ob causam, immanendum est **instituto** proposito, accedit tamen et alia, quod constantia tandem adferat pro risu admirationem. Si autem cedas a **instituto proposito**, et optima relinquas, vel animi millicie, vel hominum victus mali-*

cia, duplicem lucraberis risum, priorem propter repentinum novumque et peregrinum vulgo vivendi morem, posteriorem propter levitatem atque inconstantiam. *Dicent: Hic est nobis ille Philosophus, qui nobis voluit esse melior, multumque de virtute nugabatur, ecce similis nobis est, vel peior etiam. Sic profecit. Huc eum duxit, ita docuit philosophia, etc. Christus ponit exemplum huius derisus, de aedificante turrim, et tandem desistente, propter sumptuum penuriam.*¹⁸

A megfigyelhető eljárás kiterjedt voltát egy listával is érzékeltetem, amelyben terjedelmi okokból a szövegkörnyezetet már mellőzöm. A Francken által elhagyott szavak itt is kurzívval szerepelnek:

- sponte facis, quicquid *Dei verbum* et sana ratio dictat
- philosophiae discipulus aut *Christi tiro*
- philosophia vel stoica *vel christiana*
- philosophia vera *sicut et vera pietas*
- philosophus verus *christianus*
- nec philosophia nec *nomine christiano* venerari
- pauci autem sunt philosophi, *sicut et veri Christiani*
- ut rarus ita admirandus, tam vita quam doctrina philosophus *verusque Christianus*; idemque alienissimum a Christianis et philosophiae studiosis
- *Christianum fuisse Epictetum putare posses*

Az iménti felsorolást természetesen az tenné igazán beszédessé, ha egy esetleges jegyzetelt modern kiadásban a szövegkörnyezet is feltárulna az olvasó előtt. Most ennek körülírására is csak egy kulcspontinak látszó esetben vállalkozhatunk. A hatodik kommentár Epiktétosznak azt a téziséét magyarázza, hogy nem a dolgok rendítik meg az embereket, hanem a dolgokról alkotott képzetek, és ez igaz a halálra is. Naogeorgius kommentárjában egyfelől kijelenti, hogy Epiktétosz itt nyilvánvalóan nem fizikai jelenségekről, hanem érzékszerveinkkel felfogható emberi esetekről és szellemi, lelki dolgokról beszél, hiszen számára is nyilvánvalóak lehettek az olyan törvényszerűségek, hogy a tűz éget. Másfelől azonban ezt követően a görög bölcselőt a keresztény apologetika szolgálatába állítva arról értekezik, hogy a keresztény világban nem az isteni hatalom ereje és nagysága dülja fel és rendíti meg az embereket, hanem a róla alkotott vélekedés, s azok közül is az alapvetően téves a legfontosabb, hogy a halál után semmi sem következik. Hoszszan ecseteli, hogy az ettől való rettegés lesz a fő oka a keresztények között meghonosodott téves vélekedések mindegyikének, s ezt Szókratész példája is igazolja,

¹⁸ Uo., 162–166; vö. EPICTETUS, *Enchiridion...*, F6r–F7r.

akinek rendíthetetlen nyugalma abból a hitből származott, hogy földi élete után az elíziumi mezők örömeit élvezheti majd. Az elképzelést még inkább rövidre zárja az a kijelentés, hogy a zsidók, a törökök és minden további nép között a súlyos lelki és szellemi megzavarodást az az elképzelés okozza, hogy az Isten fia nélkül is lehet üdvözülni.

Francken ezt a keresztény apológiát teljesen mellőzi, a terjedelmet ötödére csökkentve csak a bevezetést veszi át, s Szókratész példájának áthangolásával is jelzi a különbséget: míg a németországi kiadványban az áll zárójelben az őt taglaló rész elején, hogy (*ut visus est*), addig Franckennél (*ut putabatur*) szerepel.¹⁹

A bölcsélet szférájában maradni akaró megközelítésről lévén szó, Francken műve Naogeorgiustól eltérően nem csupán címében hirdeti, hogy az evilági békesség és boldogság eléréséhez akar útmutatást adni, s nem is csak a személyes érdekeltségét is hangsúlyozó előszóban tér ki erre (*ipse expertus mirabiliter hanc philosophiam animi motus, atque flectus sedare*), hanem ez határozza meg a mintaszöveggel gazdálkodás egészét is. Később majd szólunk arról, hogy ebben az összefüggésben milyen értelmezési kérdéseket vet fel mégis a mű befejező fejezete, most azonban az iméntihez hasonlóan egy listát adunk azokról a kortárs teológiai vitákra és a vallási életre vonatkozó mozzanatokról, amelyeket a kolozsvári kiadvány mellőz:

- a Münsterben történtek arra intenek, hogy senki se akarjon magasra jutni Isten akarata ellenében (XVII. fejezet 138)
- a törökök és tatárok bölcselkedését utánozni akarók elítélése (XXIV. fejezet 168–169)
- a rossz magisztrátus elítélése, a hivatal megrontó hatása (XX. fejezet 183–184)
- fejtegetés a szentek imadásának hiábavalóságáról (XXXIII. fejezet 262–263)
- a fényűző élet elmarasztalása (XXI. fejezet 232–239; L. fejezet 358–359)
- a cölibátus képmutató és nem biblikus voltának bizonygatása (XXXVIII. fejezet 299–300)
- a vallási tárgyú drámák és előadások hiányosságainak taglalása (XL. fejezet 314)
- kifakadás a megreformált egyházakban meghonosodott tekintélyelvűség ellen (XLI. 315)
- kifakadás a német egyszerűség feladása, az olasz és más nemzetek öltözködési szokásait utánzó módi ellen (L. fejezet 357)
- terjedelmes értekezés az asszonyok gonoszságáról (LI. fejezet 359–391; 394–397)

¹⁹ EPICTETUS, *Moralis philosophiae medulla...*, 54–64; vö. EPICTETUS, *Enchiridion...*, C4v–6v.

- kifakadás az asszonyok verését tiltó magisztrátus ellen (LI. fejezet 368–369)
- érvelés a cselekedetek érdemszerző volta ellen (LVII. fejezet 428)
- érvelés a böjt ellen (LVII. fejezet 429)

A bölcseletre koncentráló lecsupaszítás persze sok színes részletet is kiiktat a németországi nyomtatványból, ám számunkra természetesen fontosabbak az átalakítás koncepcionális mozzanatai és az alkalmazásuk során kirajzolódó értelmezői eljárások. Ezeket úgy vesszük sorra az alábbiakban, hogy utalunk egy-egy értelmezői mozzanat előzményeire vagy továbbélésére Francken életművében. Eljárásunk így módon kívánja demonstrálni, hogy többről van szó, mint az oktatás szolgálatába állított didaktikus összefoglalásról.

Átfogó és terjedelmes volta is indokolja, hogy a németországi nyomtatványban először az ajánlást követő előszóhoz nyúljunk. Ennek már első mondataiból kiderül, hogy a mű címével ellentétben nem csupán az evilági boldogság, hanem az eljövendő is naprendre kerül. Ezt a bejelentést azonnal a testi és lelki bajok alapvető okának, a bűnbeesésnek az ecsetelése követi. Ennek kiiktatása emberi erővel természetesen nem lehetséges, szögezi le a szöveg, ám ha van bölcseleti iskola, amely az emberi erővel megtehető erőfeszítések közül a legközelebb jutott ehhez a célhoz, akkor az a sztoikusoké, s ezen belül is a tömör és rövid szentenciákban beszélő Epiktétoszé. Formai szempontból is ez áll legközelebb a példázatos beszédet kedvelő Krisztus megnyilatkozásaihoz, de a sztoikus filozófiát a leginkább az rokonítja a kereszténységgel, hogy mindkettő olyan célt tűz ki az emberek elé, amelyek erőfeszítésekkel is csak nehezen érhetők el. A filozófiai mezőnyből itt az előszóban és a későbbiekben is Arisztotelész lesz az összehasonlítás alapja, akinek lagymatagnak tartott közép-tanát elutasítja, mivel semmiféle kihívást nem jelent az ember számára. Az előszó tehát párhuzamba állítja, és fenntartások nélkül igenli Epiktétosz egyes téziseinek a hegyi beszéddel egybehangzó etikai maximalizmusát, s ez visszaköszön egyes fejezetekben (IV., XII., XIII.) is. Ám a kötet egészében mindez feszültségbe kerül azzal a prédikátoros törekvéssel, hogy megfelelő tanítással szolgáljon olvasóinak a mindennapi élet sok helyzetére. Ilyenkor kimondatlanul is zárójelbe kerülnek a legszigorúbb etikai követelmények, vagy ahhoz az értelmezői hagyományhoz nyúl, amely megszelídíti ezeket. Így a XXII. fejezet végén az Epiktétosz-értelmezés eljut addig a krisztusi parancsig, hogy az őt követni akarók szakítsanak családjuk tagjaival (Lk 14: 26), ám sok más helyhez hasonlóan az értelmezés kulcsmondata az lesz, hogy itt a földi dolgok iránti túlzott elkötelezettség mérsékléséről van szó.²⁰ Mivel, mint mon-

²⁰ „Haec omnia haud dubie de nimio sensit amore cupidineque rerum terrenarum, quibus fit, ut Christo et virtute postpositis omnium libidini obtemperamus.” EPICTETUS, *Moralis philosophiae medulla*..., 116.

dottuk, az ilyen fejezetrészletek vagy bekezdések zömét Francken eleve kihagyja az átdolgozásából, nem kerül szóba ez az értelemezői eljárás sem.

A filozófiai hagyományt illetően fontos különbség, hogy Franckennél nyoma sincs annak az Arisztotelész-kritikának, amellyel Naogeorgius előszavában találkozhattunk. Ezt látványosan demonstrálhatjuk a lakomán történő helyes viselkedés szabályairól szóló XV. fejezettel, amely a hagyományban a helyes életvezetés allegóriájává vált. Ilyenként értelmezi Naogeorgius és Francken is, s az utóbbi most feltűnően nem vesz át elődjétől egyetlen mondatot sem, hanem egy teljesen átfogalmazott változatot kapunk.

Az augsburgi kiadvány részletesebben jeleníti meg az alapmozzanatokat, szól az ülésrendről, kifejti, miképpen járt körbe a tál, hogyan kell illően viselkedni, majd a magasabb szintre térve Diogenésztől Anakreónon át Krátészig egy gazdag példatárat kapunk azokról az antik személyiségekről, akik szerények tudtak maradni, és nagyvonalúan le tudtak mondani olyasmiről, ami megillette őket.

Francken gyorsabban elszakad a konkrét szituációtól, nem ad példatárat sem, hanem a helyes életformát Arisztotelész etikájának hetedik könyvére hivatkozó elméleti fejtegetésbe kezd. Azt taglalja, hogy Arisztotelész két ellentétes dolgot nevez meg az emberben, „divinationem videlicet, quam heroicam virtutem ipse, Plato autem sanctitatem appellat, et immanitatem, quae a Platone prophanitas, ab Aristotele feritas dicitur”.²¹ Természetesen nem maga a kettősség fontos számunkra, hanem az, hogy ezt a kolozsvári kiadványban többször szereplő (az előszóban is olvasható) megállapítást itt Arisztotelészre és Platónra hivatkozva fogalmazza meg, ily módon is perelve Naogeorgius Arisztotelész-képével.

Nagyon fontosnak gondolom a fejezet két változatának befejező részében tapasztalhatókat. A lakoma témaköréhez és az érzéki javakhoz, illetőleg konkrétumaikhoz erősebben kötődő Naogeorgiusnál a földi dolgokról való lemondás eredményeként jelenik meg az isteni virtushoz való közel jutás, valamint a hozzá hasonlóvá válás:

Magnum animi robor est, appositas et aridentes contemnere divitias, honores oblatos recusare, voluptates praesentes reiicere, laude auraque populari nihil moveri. Quotus enim quisque his afficitur, qui non avide arripit, quae praesens Mercurius fert, utiturque intemperenter. Si ergo rara virtus merito divina vocatur, illi quoque et similes viri recte divini erant et appellabantur.²²

²¹ EPIKTETUS, *Enchiridion*..., F5v.

²² EPIKTETUS, *Moralis philosophiae medulla*..., 129.

Ezzel szemben a kiterjedtebben általánosító és nem is múlt időt használó Franckennél a fejezet következőképpen zárul:

Cum enim in homine appetitus ad belluarum usque similitudinem effraenatur, tunc homo prophanus sit, atque immanis, ut sit pravitate appetendi magis bellua, quam homo dicendus. Cum vero mens in eo ultra communem humanae perfectionis statum perspicitur, et per habitum prudentiae nihil nisi sanctum, pium, religiosum atque divinum excogitat, atque appetitui iubet in Deorum usque similitudinem exurgens, homo tunc heros, atque divinus sit, quasi supra statum hominis existens Deus.²³

Ez a mozzanat később előkerül Francken Simone Simonival folytatott vitájában. Ennek során az olasz orvos felrója filozófusunknak, hogy udvari isteneknek nevezte erdélyi támogatóit. Francken erre azt válaszolja, hogy időnként a Szentírás is isteneknek nevezi a prófétákat és a jeles férfiakat, majd a széles körben használatos „homo hominis Deus” szentenciára hivatkozik, illetőleg politikai dimenzióba helyezi a dolgot, azt állítva, hogy Simone valójában az erdélyiek ilyen méltatását azért marasztalta el, mert jó pontot akart szerezni ezzel a bécsieknek, akik közismerten gyűlölik az erdélyieket.²⁴ Érdemes ezt tudnunk, ám az az idézetünkéből világos, hogy 1585-ben még nem a fogalom politikailag motivált használatáról van szó, hanem az ember tökéletesedési potenciáljáról, amelynek forrása a legnagyobb valószínűséggel Seneca lehetett. Őt ugyanis az Epiktétosz-fordítás szintén többször idézi, ráadásul azt a művét is (*De constantia sapientis*), amelyben többször is olvashatunk az erényeik folytán az istenek tőszomszédságába tartozó bölcsekről.²⁵

A különbség háttérben tehát egészen bizonyosan ott van, hogy a két szerző eltérően vélekedik az ember cselekvési lehetőségeiről. Eddig nem részleteztük, hogy Naogeorgius előszavának már az első bekezdése leszögezi: a testi és lelki boldogságra teremtett emberi nem történetében sorsfordító szerepet játszott a bűnbeesés, amelynek következtében lelki vakságunk és érzékeink sűrű ködébe süllyedve hamis vélekedések rabjai vagyunk és helytelen úton járunk. Az ősatyánk által elkövetett bűn és az első emberek engedetlensége ugyanis oly mélyen megült

²³ EPICTETUS, *Enchiridion*..., E3r.

²⁴ Az idézett helyek: FRANCKEN, *Opere a stampa*, 273, 278; SIMON, *Die Religionsphilosophie Christian Franckens*..., 189. Legrészletesebb értelmezésük: Lech SZCZUCKI, „Nieznana polemika pomiędzy Christianem Francknem a Simone Simonim”, in Lech SZCZUCKI, *Humanisci, Heretycy, Inkwizиторzy: Studia z dziejów kultury XVI i XVII wieku*, Rozprawy Wydziału Historyczno-Filozoficznego, 197–207 (Kraków: Polska Akademia Umiejętności, 2006), 202–203.

²⁵ Magyarul: SENECA, „A bölcs állhatatossága”, ford. Bollók János, in SENECA, *Prózai művei*, 1–2, ford. BOLLÓK János és mások, szerk. TAKÁCS László (Budapest: Szenczár, 2002–2004), 2: 38–40.

bennünk is, hogy a nagy vesződéseknek kitett testünk nem enged nyugalmat a léleknek, s az így előálló lelki vakságunk az akadálya annak, hogy a földi boldogságban és örömeiben az eljövendőők előképét láthassuk. Mindez arra is alkalmatlanná tett bennünket, hogy halálunk és megpróbáltatásaink igazi okát felismerjük. Ezzel magyarázható, hogy az emberiség a boldogság megtalálásának oly sok útját próbálta bejárni, s kétségtelen, hogy a megoldást az erényben kereső sztoikusok járták a legközelebb ehhez, de ők elfeledkeztek arról, hogy az erény önmagában nem tud tökéletes lenni, s a tökéletlenségének ez a megtapasztalása lelkiismereti kínokat eredményez. Ezáltal szűnik meg aztán a lélek bármiféle nyugalma és gyönyörűsége.

A főszövegben a legalaposabban az V. fejezet kommentárjában tér ki erre a kérdésre, ahol a természet szerinti állapothoz való visszatérés (*naturae conveniens*) programjához fűz polemikus megjegyzéseket.²⁶ A sztoikusok és főleg Zénón felfogását vitatva arról beszél, hogy az emberek lelki békéjét lehetetlenné tevő zavarok a bűnbeesés után nem akaratunk által uralt jelenségek, s megszüntetésük természetes módon nem lehetséges. Az ember ősi, természet szerinti állapotához való visszatérés ugyanis a bennünk gyökeret vert bűn következtében lehetetlen, hiszen a vétkek elválaszthatatlanul természetünk részévé váltak, ezt a szimbiózist pedig felszámolni saját erőből nem tudjuk. Azaz becsapják magukat azok, akik a természet szerinti élet kialakításában látják a megoldást, hiszen ők valójában szabad folyást engednek a vétkeknek. A természet szerinti romlatlan állapot elérése tehát csak a hit útján lehetséges, azon módon, amelyről Pál apostol beszél, amikor azt mondja, hogy az Isten által teremtetett új embert kell magunkra öltönnünk. Így lesz az ember képes arra, hogy a hit és a remény által legyőzze a retteget és haragot, hogy a bölcsesség és az okosság segítségével úrrá legyen a babonáságon, hogy az önmérsékletet sikerrel állítsa szembe a vad vágyakozással és a gyönyörökkel, s hogy minden ellenségeskedés ellenszerét fellelje az igazságosságban.

Kevésbé részletesen ismétli meg ezt a VI. és az LIX. fejezetben,²⁷ ám Francken az ismertetett szövegrészek egyikét sem veszi fel kiadványába. A meggondoltság jelének tekinthetjük azt is, hogy ezek kihagyásával funkciótlanak tekintve mellőzi a X. fejezetből²⁸ is azokat a részeket, amelyek a felrajzolt képen valamelyest enyhítve arról értekeznek, hogy az ősi romlatlanság ugyan nem állítható helyre, de a mégis megmaradó erénymagvak képesek lehetnek felsarjadni, ha megérkezik az isteni segítség is.

²⁶ EPIKTÉTUS, *Moralis philosophiae medulla...*, 52–53.

²⁷ Uo., 55–64. és 353–354.

²⁸ Uo., 86–89.

A fentiek alapján Francken szövegkiadása bizonyosan nem tekinthető tipikusan protestáns szelleműnek, de mint hamarosan látni fogjuk, nem állíthatjuk azt sem, hogy a transzcendens vallási etikát egy evilágival felváltó, a túlvilági kompenzációt mellőzni tudó erkölcstannal van dolgunk. Árnyaltabb és a koncepció ellentmondásait is felfedő képhez akkor jutunk el, ha alapos elemzés tárgyává tesszük a kolozsvári kiadvány két olyan fejezetét, amelyek az eddig észleltnél is nagyobb önállósággal dolgozzák fel Naogeorgius kommentárját.

A legterjedelmesebbek közé tartozó XXXII. fejezet bekezdésekkel tagolva foglalkozik az emberek és az istenek viszonyával. Az egyoldalnyi bevezető rész azonos a két kommentátornál. Francken tehát átveszi azt a megállapítást, hogy ha a sok istenre vonatkozó kitételeket félretesszük, akkor a fejezet olyan kegyes üzenetet tartalmaz, hogy a keresztényeknél sem található különbség. Aztán az is átkerül, hogy a továbbiak szempontjából a kiindulópont Isten helyes ismerete, s az isten-tagadó filozófusok és egyéb tévelygők ellen azt is le kell szögezni, hogy ő nem tétlenkedik, mint az epikureusok hirdetik, hanem kormányozza a világot, mégpedig nem az emberi erkölcsökhöz igazodva, hanem jól és igazságosan.

Ezt követően azonban komoly eltérés figyelhető meg. Míg Naogeorgius annak a szokványosabb kérdésnek a taglalásába kezd, miképpen egyeztethető össze a helyes kormányzással az, hogy a jók gyakran rossz bánásmódban részesülnek, míg a rosszak jutalmat kapnak, addig Francken elkanyarodik ettől a kiindulási ponttól. Az alábbiakban ezt az eddig alkalmazott módon érzékeltetjük: álló betűkkel adjuk a két kiadványban közös részleteket, kurziváljuk a csak Naogeorgiusnál olvashatókat, amelyek a tárgyban megszokott keresztény érvelés lényegét mondják fel, s vastagabb betűkkel hozzuk Francken módosításait.²⁹

[...] Huic fere humanum iudicium **ingenium** repugnat, quum videt mala bonis, malisque bona, eademque fata (ut Salamon ait) iusto et impio, sacrificanti et sacrificia contemnenti, fatuo et sapienti, obtingere. *Qua de re summi etiam iustique viri conquesti sunt.* [Bibliai helyek felvonultatása.] **Unde in reprehendenda divina providentia multus est Plinius et Euripides, et ingeniosissimi quique homines. Mirantur illi cum alia complura, tum vero, cur Deus et veram religionem et vitae sanctitatem tantis praemiis et suppliciis propositis, summa sanctitate requirat, postulet, exigat: denique infinitam turbam erroribus occaetata, et in viciorum ac flagitiorum sentinam demersam, in aeternum exitium ruere patiat: cum et mentes omnium cognitione veritatis illustrare, et voluntatis ad omnis officii erga se et homines studium sine ullo negotio inflammare posset et compotes reddere.** Magnum est igitur hoc de divina sentire, credereque gubernatione, vereorque autem ne humana huc pervenire ratio

²⁹ Uo., 245-257; vö. EPICTETUS, *Enchiridion*..., I5r-I7v.

sine divini spiritus instinctu nequeat: atque vehementer miror, quomodo, et unde talis sententia potuit ethnico homini in mentem venire. Hinc enim facilis erit tolerantia in adversis, hinc erumpet animi tranquillitas, hinc consilescet murmur et indignatio adversus Deum atque homines.

Következik az isteni kormányzás magasztalása bibliai példákkal. Ha ez emberek cselekvésének okait nem mindig tudhatjuk, miért csodálkozunk ezen Isten esetében? Bibliai érvek és példák illusztrálják a föltétlen engedelmességet Seneca 77. levelének idézésével, amihez csatlakozik Arisztotelész, Plutarkhosz és további antik szerzők felsorakoztatása. A szöveg így folytatódik:

Postremo Epiktetus ait, sentiendum esse, quod ipse eo loci sit constitutus, ut obedias illi, cedasque omnibus, quae sunt, eaque sequaris, ut optima voluntate, aut consilio effecta. Si credis Dei essentiam, potentiam, bonitatem, iustitiamque, necesse est simul cognoscere quid illi debeas. Ipse gubernat, dispensatque omnia et singula sicut paterfamilias in suis aedibus, tu subes illius imperio, tu gubernaris ab eo, tu bonis eius frueris. Ille vitae, et necis in te habet potestatem, suoque cuncta facit arbitrio. Ex his tua collige adversus eum officia. Ita collocatus es, ut eum reverearis, ut parentem ames, obedias ei, ferasque patienter eius administrationem, cedasque omnibus, sequaris ut quae non temere fiant, neque casu: sed ab eo summo consilio, simul et optima sunt ordinata, factaque voluntate. Filiorum est patris ferre ac exequi imperia, deque eius factis optime sentire, eaque amplecti quae fiunt, non repugnare, vel responsare, factaque repraehendere, vel male interpretari, etiamsi speciem habere videantur. Potentia tibi persuadet obedientiam, bonitas amorem conciliat, iustitia defensionis et securitatis dat fiduciam, consilium denique optimum, aut bona voluntas erga te in omnibus docet, ut te illius curae committas, credasque cum omnibus tuis, sisque in optima spe, te nunquam etiam in his, quae contraria et adversa videbuntur ab eo neglectum iri. Hoc si feceris, teque ita institueris, quis te tranquillior? quis beatior? quis Deo tandem acceptior esse poterit? At vero Epictetus docet hoc esse te praeditum animo non posse, nisi desistas ab iis, quae non sunt in nostra potestate, hoc est ab omnibus externis et malum bonumque in iis solis, quae nostrae sunt potestatis.

Ezt követi az Epiktétosz-fejezet második részének átfogalmazása szillogizmusokban, majd az Epiktétosz által csak említett Polünikész és Eteoklész történetének kifejtő ismertetése.

Ex hoc eodem fonte malae opiniones fere omnia adhuc hominum mala pullulant, hinc seditiones, discordiae, bella, vastationes, odia, perniciesque oriuntur, cum interim animi bona nemo tanto studio ambiat, quaeratque. Quare fuerunt, qui duo duntaxat

pronomina meum et tuum hominum dixerunt vita perturbare. Videlicet cum ea, quae nostra non sunt in potestate homines sua esse censent. Hinc generalem, veramque esse ponit sententiam, ubi est utilitas, ibi est pietas. Haec prima quidem facie videtur falsa, et absurda et iniqua: attemen considerati statim liquebit veram esse et naturae consentaneam. Qui falsam et iniquam arbitrantur, hoc moventur stoicorum paradoxo, virtutem nullam desiderare nec spectare praemium extra se, et pietatem colendam esse et etiammsi nihil utilitatis recipias aut recepturus sis. Haec quidem vera sunt et probabilia ratione non perturbata et affecta, quasi dicas (dicuntur autem *ὑπερβολα*, et impossibile), quasi dicas, etamsi virtus nihil prodesset et pietas, tamen esset colendas per se. Fieri autem non potest, ut sint sine fructu atque premio, ut et sanctae scripturae multorumque exempla docent. Loquitur ergo Epictetus de rei natura idque omnibus perspicuum. Quis enim colat Deum, aut hominibus inserviat, nullum cultum, observantiaeque recipiens fructum aut sperans se recepturum. Nullum enim bonum (ut habet proverbium) sine gratia, etiamsi non quaeras, neque malum sine offensione et ira. Demonstrat igitur haec sententia Epictetum nos pietatem colere non posse, nisi Deum credamus nobis esse amicum, et omnia circa nos et nostrae optime disponere.

Ez akkor lehetséges, ha a külső dolgoktól megszabadulva átadjuk magunkat Istennek. Bibliai helyek egész sora következik annak bizonyítására, hogy nem hiábavaló az Isten szolgálata, majd így szól a zárórész:

In fine capitis Epictetus docens sacrificandum esse patrio ritu, insinuat omnes religiones, si finem spectes, esse unam religionem, id est omnes gentes aspirare ad arcana divinae naturae, non tamen iisdem modis, cum non omnes eiusdem sint ingenii, sed variis viis eodem pergere.

A szerző szerint az, amit a befejező részben Epiktétosznál az áldozatokról olvassunk, nem tartozik ránk. A mi áldozataink nem emberi találmányok, hanem az isteni törvényekre épülnek. Felidézi az úrvacsorát, azt hangsúlyozva, hogy csak megfelelő előkészülettel szabad hozzájárulni. Az áldozatok legfontosabbika a lelki, önmagunk felajánlása.

A szerkezet részletes felidézése föltétlenül szükséges volt ahhoz, hogy érzékelhessük Francken értelmező eljárásának meggondolt és koherens voltát. Az első újszerű fontos mozzanat az, hogy az isteni kormányzás mérlegelése szinte észrevétlenül átcúszik az istenismeret kérdéskörének taglalásába. Ő a közös bevezetőt követően nem azt fejtegeti, hogy Isten miért bünteti a jókat és jutalmazza a gonoszokat, hanem azt, hogy Isten miért nem hozta az embereket olyan helyzetbe, hogy megismerjék akaratát és igazságát, valamint tisztában legyenek azzal, hogy milyen kötelességeket rótt ki az emberekre. A büntetés és a jutalmazás igazságos

vagy méltányos voltának taglalására tehát mintegy rátelepszik az Isten és szándékai megismerhetőségének kérdése.

Összhangban van ezzel a fejezet befejezése is. A közvetlen folytatásban a kolozsvári kiadvány átveszi a németországi szövegét, s a betét eredetiségét mintegy letompítva, annak szavaival beszél a racionális megközelítés korlátozottságáról és az isteni titok megismerésének korlátairól, ám a fejezet befejezésében mégiscsak ismételten a ráció jut szóhoz. Epiktétosznak az ital- és égő áldozatok betartásáról szóló szavait félretolva Naogeorgius ugyanis keresztényesít, s a protestáns felfogás közhelyeit mondja fel. Ezzel szemben Francken a különféle szertartások taglalása helyett általánosabb, a vallások céljára és természetére vonatkozó megállapítást tesz. Szerinte a görög gondolkodó az sugallja, hogy a végső célja minden vallásnak ugyanaz, és csak az elérésük útjai különböznek egymástól. Megjelenik tehát egy a vallások mindegyikét felölelő univerzális szemlélet.³⁰

Roppant érdekes ennek a kinyílásnak már a szorosabban vett filológiája is, hiszen ez a megnyilatkozás szinte szó szerint megismétlődik Francken jóval későbbi, már Prágában 1595-ben Anselm von Vels tanácsos ösztönzésére írott *Do-lium Diogenis* című, a török elleni közös fellépésre biztató munkájában. Itt egy régi római államférfinak, Quintus Aurelius Symmachusnak, Afrika konzuljának a mondásaként szerepel, s a szó szerinti ismétlés azt jelentheti, hogy már 1585-ben is ez lehetett a forrás.³¹ Az is kétségtelen, hogy a különféle vallások komparatív szemlélete az életmű egyik állandóan visszatérő mozzanata – ami persze azt is jelentette, hogy az összehasonlítás végső mérlege és hangneme egyáltalán nem volt független attól, hogy az adott pillanatban melyik felekezethez tartozónak akarta láttatni magát. Mivel ezt Szcucki nagy tanulmánya meggyőzően tárta fel, most figyelmen kívül hagyhatjuk. Fontos viszont azt látnunk, hogy az egyetlen közös vallás elvesztését és visszahozásának szinte megoldhatatlan dolgát az ember megismerőkéességének olyan leírásával hozza összefüggésbe, amely egyáltalán nem független attól a bölcséleti tájékozódástól, amelynek nagyon markáns lenyomata ott van az Epiktétosz-fordításban is. Ezt úgy próbálom nyilvánvalóvá tenni, hogy ebben a kérdésben kivételesen fordítva haladok, s az 1595-ben nyomtatásban is megjelent *Analysis rixae Christianis* néhány megállapításából indulok ki.

³⁰ Kitágítja tehát a Wolf jegyzetében olvasottakat is, aki erazmiánus szellemben a kereszténységet megosztó viták megszüntetésére aktualizálja ezt a helyet: „Cum pietas in animo posita est, de ceremoniis non magnopere putat esse laborandum. Quod si nostro seculo persuaderi posset, tranquillius viveretur. Persuaderi autem posset, si potius a religione vivere, quam de religione disputare studeremus, si veritatis cupidiore essemus, quam vanitatis, hoc est ambitionis, aemulationis, avariciae, ultionis, et si quae sint aliae pestes animorum.” EPICTETUS, *Enchiridion, hoc est...*, 68.

³¹ FRANCKEN, *Opere a stampa*, 284.

Az ottani messziről indító és meglehetősen bonyolultan fogalmazó bevezető gondolatok szerint az emberek számára roppant nehézséget okoz, hogy a lelki és szellemi dolgokat anyagi és testi jegyek nélkülinek tekintsék. Még a legkifinomultabb ésszel kutakodók és vizsgálódók sem képesek kizárni a testi és anyagi szférának azt a jelenlétét, amelyet a filozófusok képzelőerőnek neveznek (*phantasma*), s nagyon jellemző, hogy az emberek a test nélküli dolgokat csak negatív leírással, testi és anyagi voltuk hiányának kinyilvánításával jelenítik meg.³² A képzelőerőnek ez az észjárás fennkölt, középszerű vagy éppen alacsony voltához igazodó jellege az oka annak, hogy sokféle vallás alakult ki, s magán az egy kereszténységen belül is annyiféle, egymással örökös harcban álló szekta és eretnekség keletkezett. Az értekezés itt nagy áttekintést ad az istenségre vonatkozó antik, pogány elképzelésekről, ezt főlegesen lenne részletezni. Így tér rá az ezektől eltérő kereszténység, továbbá a zsidó és a muszlim hit taglalására. Mindjárt leszögezi, hogy valójában vallásnak csak ezek tekinthetők, hiszen ezek ugyan egy test nélküli szubsztanciára vonatkoztatják az Isten fogalmát, azonban az ő mindent tudó Istenük félelmet keltő, hiszen az érdemeknek és bűnöknek megfelelően jutalmaz és büntet.³³ Az érzelmi képzelőerő különbsége (*phantasmatum varietas*) aztán ezeknél is meghatározó fontosságú lesz, hiszen éppen ezért nem ugyanabban ismerik fel Isten küldöttét, s más-más szokásokat és ceremóniákat vezetnek be.

Az említett markáns lenyomat a legnyilvánvalóbban a XVI. fejezetben tapintható ki, amelynek főszövege a peregrinációba távozott vagy gyermekét és egyéb javait végleg elvesztő ember sztoikus ideálok szerinti kezelésére ad útmutatást, s természetesen annak belátása és beláttatása a kiindulópont, hogy nem a történetek kínozzák őt, hanem a történetekről kialakított elképzelése. Francken változtatás nélkül veszi át Wolf szövegét, viszont szinte teljesen mellőzi annak elég banális megjegyzéseit (a másik fél fájdalmát nem tudjuk igazán magunkévá tenni, különösen akkor, ha távoli történésről van szó; Epiktétosz enged valamit a sztoikus szigorból a részvét külső kinyilvánításnak lehetővé tételével, ugyanakkor nem helyteleníti a tettét). Elhagyja Naogeorgius terjedelmes, négyoldalmi kommentárját is. A radikálisan egyoldalnyira csökkentett Francken-kommentárnak csak a befejezésébe kerül át a sztoikus közhely (nem a dolog fájdalmas, hanem a róla alkotott vélekedés), megtoldva a mindenét elvesztő Zénón nyilatkozatával (a szerencse végre filozófussá tett), valamint a német teológustól függetlenül beillesztett Anaxagorasz-reflexióval: a fia halála ébresztette rá arra, hogy halandók vagyunk. Az átszerkesztés és a lerövidítés következtében szinte mellékessé válnak ezek a Naogeorgiusnál szokásos módon előbb antik, majd bibliai példákkal meg-

³² Uo., 286–287.

³³ Uo., 290–291.

támogatott fejtegetések, amelyek csúcspontján Pál apostol áll, aki a hit szilárdságát invenciózus módon tudta vegyíteni a gyengéket és az erőseket egyaránt megszólítani képes alkalmazkodó változékonysággal. Ehelyett az első rész felütésében a következőket olvassuk:

Visiones animi quae *φαντασία* vocant, quibus mens hominis statim facie rei ad animum perlatae impellitur, non voluntatis sunt, neque arbitri nostri, sed vi quadam sua inserunt sese hominibus. Probationes autem, quas *συγκατάθεσεις* vocant, quibus eadem visa noscuntur, et diiudicamur voluntaria sunt, fiuntque hominum arbitratu.³⁴

Láthatjuk, hogy nyoma sincs itt a morálfilozófiai bevezetésnek, Francken az emberi megismerés egy törvényszerűségéről, a ráció és a képzelőerő viszonyáról fogalmaz meg olyan szentenciát, amelyet bízvást a későbbi részletezőbb fejtegetés előzményének tekinthetünk.

Más szempontból érdekes számunkra a XXXII. fejezet középső része, ahol a szillogizmusok kihagyása után a hatalmi viaskodásban elpusztult Polüneikész és Eteoklész története igazolja a sokszor ismételt fő tézist: minden baj okozója az, ha nem teszünk különbséget a hatalmunkban lévő és az azon kívüli dolgok között. Erre utalnak a teljes terjedelemben Francken által is átvett sorok első (*ex hoc eodem fonte*) szavai. Az itt olvashatókat különösen Pirnát Antal markáns értelmezése teszi számunkra nagyon fontossá, mert mintha kifejezetten neki válaszolnának. Ebben a szövegben az enyém és a tied névmások az Epiktétosz által oly sokszor emlegetett „tehetünk-e valamiről, vagy pedig nem” értelemben szerepelnek. Azt, hogy az Istenhez való viszonyunkban is csak az jön számításba, amiről tehetünk, az ember felől nézve látványosan fejezi ki a felhasznált szentencia: ott van haszon, ahol kegyesség is (*ubi est utilitas, ibi est pietas*).³⁵ Ebből következik, hogy a kicsiny változtatással Francken által is átvett szöveg szerint csak a jutalmazó Isten léte képes bennünket kegyes életre ösztönözni, s azt is olvashatjuk, hogy ezt csak a sztoikus paradoxonokat kedvelők tartják hamis és rossz dolognak – az olyanok tehát, akik túlzásba esve úgy vélik, hogy kegyesen cselekedni önmagáért a cselekedetért is lehet.

Amikor Pirnát Antal a tanulmányunk elején olvasható módon az erkölcsnek ezt az autonómiáját ismerte fel Francken bölcseletében, már bizonyosan ismerte a Keserű Bálint által felfedezett *Disputatio inter Theologum et Philisophumot*,

³⁴ EPICTETUS, *Moralis philosophiae medulla...*, 245–257; EPICTETUS, *Enchiridion...*, I5r–I7v.

³⁵ Erdemes itt is idézni Wolf jegyzetét: „Ubi utilitas, ibi pietas. O admirabilem sententiam atque adeo in speciem impiam, sed ita tractatam, ut et humani animi simulationem reteget, et religioni vix quicquam possit magis esse consentaneum.” EPICTETUS, *Enchiridion, hoc est...*, 68.

hiszen a mondott tanulmány bevezetője hivatkozik rá, s Keserű nem is titkolta, hogy az ő segítségére is számít a lelet feldolgozásában. Ebben a híres szövegben a filozófus kétszer is megfogalmazza a kérdéses tézist. A kilencedik részben szinte patetikusan mondja ki, hogy „Mit meg nem tettek a pogányok az erény kedvéért!” (*Quid enim non fecerunt Ethnici amore virtutis!*), majd később is fejtegeti, hogy az állatoktól eltérően az ember természettől adott céljai között szerepel az erényes élet is.³⁶ Úgy tűnik, az Epiktétosz-fordítás utáni fejlemény ez bölcseletében, bár itt meglehetősen ingadozás figyelhető meg, hiszen az *Analysis rixae Christianis*ban visszatér a kegyesség megvalósíthatóságát jutalomhoz kötő állásponthoz: „Epictetos utilitate quaerit ens illud primum et perfectum. Sic enim scribit: *ὅπου τὸ συμφέρον, ἐκεῖ καὶ τὸ εὖσεβες*.”³⁷ Másfelől arra is van példa, hogy az érvet a katolikusok elleni polémiaiban alkalmazza, meglehetősen kihegyezetten. Az *Epistola Nicolai Regi*iben a római pápák által kitalált purgatórium elítélésének hatásos eszközévé válik, s a polemikus célra utal az evangélikusokat illető elismerés is:

Cum enim proprium servorum sit spe premii et metu poenae recte facere, ingenuorum autem solius virtutis amore bene agere, ad illorum quidem mores se totos accomodarunt pontifices Romani, in infinitum amplificantes purgatorii poenas. [...] Evangelici vero nostri cum haec servorum vincula nimium astricta nonnihil laxarint, et ingenuorum hominum aliquam rationem habuerint, tantam retinere non poterunt.³⁸

Az erkölcsös cselekvést önmagáért vállaló nemes szívű emberek tehát minden valószínűség szerint nála is kivételszámba mennek; azok az Erdélyben az átlagnál nagyobb mennyiségben megtalálható udvari istenek lehetnek ilyenek, akikről a fentiekben szoltunk. Így lesz érthető az is, hogy nem változtat Francken a keresztény kegyességépítkezés számára is hasznosítható zárószentencián sem. Az így értelmezett Epiktétosz szerint tehát csak akkor élhetünk kegyes életet, ha Istent barátunknak tartjuk, aki mindig javunkra cselekszik, és mindent a legjobban rendez el. A terjedelmet illetően nagyobb, de a mondandó tekintetében hasonlóan jelentékeny átalakítás történik az utolsó fejezetben. Célszerűnek látszik ezt is a korábban alkalmazott technikával illusztrálni (a kihagyott részek magyarul közbeszúrt kivonataival).³⁹

³⁶ SIMON, *Die Religionsphilosophie Christian...*, 161, 164.

³⁷ FRANCKEN, *Opere a stampa*, 290.

³⁸ Uo., 206.

³⁹ EPICETUS, *Moralis philosophiae medulla...*, 470–474; vö. EPICETUS, *Enchiridion...*, Q2r-v.

Hoc ultimo capite, quid in quavis re difficili nobis oblata precandum sit, docet, idque Socratis exemplo. Loquitur autem ut ethnicus, at nos omisso Jovis et deorum nomine, verum et unicum Deum, atque sub fato ac necessitate eiusdem intelligamus gubernationem, et nihil erit absurdi, et quod non pie dicatur.

Multa nobis in hac vita contingunt, atque offeruntur, quae natura exhorret, primoque aspectu intolerandae videntur, acerbissimaque, ut mors, incendia, bonorum amissio, vincula, cruciatus, morbi, exilium, et alia hoc genus. Verum hoc pii hominis, christianique philosophi est sentire, ac credere primum, nihil cuiquam neque sibi neque aliis accidere posse, nisi ordinante atque iubente Deo, qui non solum cuncta in genere, sed etiam singula speciatim intentissima vigilantissimaque cura regit, ut etiam superius dictum.

[Isten mindent jóakarattal cselekszik, tehát fenntartás nélkül kell engedelmeskednünk. Ezt példázza Dávid, Absolon és Krisztus.]

Christus nos quoque ita *Ita nos quoque Christus patrem orare docuit, Fiat quoduis ita in terra quemadmodum in coelo. Hoc enim est abnegantis sese, divinaeque permittentis, et se suaque gubernationi, ut et hoc, quod precari iubet Epictetus. Accedit huc, quod ratio quoque idem faciendum admonet. Neque enim divinae possumus resistere voluntati, et quod precibus non possumus obtinere, viribus, ab eo nunquam extorquimus. Insuper est igitur resistere, et impij, non sponte illius concedere ordinationi, necessitati nempe. Notum est illud Publii. Feras non culpes, quod mutari non potest. Et Horatii:*

Levius sit patientia

Quicquid corrigere est nefas.

Iustum et fructuosum est parere superioribus, eorumque ferre gubernationem, quanto magis autem Dei.

[Hesiodus idézése]

Quare Epictetus eum dicit sapientem esse divinae doctum qui bene novit concedere necessitati.

[Platón Kritónja alapján Szókratész nyilatkozatai a halálról, szó szerinti görög idézetek és latin összegzésük. Xenophón, Plutarkhosz idézése, görög és latin szövegrészletek. Arisztotelész középszer-tanának bírálata. A zárótétel részletes kifejtése: azoknak van esélyük a túlvilági boldogságra és nyugalomra, akik Epiktétosz és a sztoikusok szavát is meghallva a nehézség vállalásától nem tántorodnak el, és már itt a földön igyekeznek megvalósítani annak mennybéli előképét.]

Jól látható, hogy mindkét szerző az eddigi eljárását követi. Naogeorgius erudícióját csillogtatja, és persze prédikátorosan bőbeszédű, Francken pedig szikáran tömörít, sőt ebben itt szinte a csúcspontra jut, hiszen bármiféle bevezető formula nélkül adja a Miatyánk-beli könyörgés második tagját, s Isten akaratát Epiktétosz

szellemében szükségszerűségnek tekintve hozza Publilius Syrus és Horatius (*Carmina*, I, 24: 19–20) türelmes engedelmességre intő szentenciáját. Naogeorgiusnál nem csupán az antik példatár gazdagabb, hanem hosszadalmas felvezetéssel, ám annál egyértelműbben és határozottabban fogalmazza meg a föltétlen engedelmességre intő szentenciát: azoknak van esélyük a túlvilági boldogságra, akik a föltétlen engedelmesség jegyében élik le életüket.

Francken tömör és csattanós megoldása arra készítette Mario Biagionit, hogy a felsőbbségnek való engedelmességet hangsúlyozó mondatot („*Iustum et fructuosum est parere superioribus, eorumque ferre gubernationem, quanto magis autem Dei*”) kapcsolatba hozza az antitrinitárius gondolkodó életének következő drámai fordulatóval. Szerinte mintegy előzetes jelzése történik meg annak, hogy a ráció által el nem ért bizonyosságot a katolikus egyház kebelében próbálja fellelni, vagyis bejelenti küszöbönálló katolizálását.

Több okból elstetettnek és megalapozatlannak gondolom ezt az elképzelést. Részben azért, mert semmit nem tudunk a mű megírásának és megjelenésének körülményeiről, s persze azt sem mondhatjuk meg, hogy a fordítás melyik stádiumában került a mű végére a zárószentencia. Helyesebbnek látszik tehát, ha nem egy-egy mozzanat élettrajzi meghatározottságára állítunk fel hipotézist, hanem a teljes mű retorikai megformáltságát figyelembe véve igyekszünk értelmezni a befejezést. Így első rendben azt kell megállapítanunk, hogy egyáltalán nem kivételes a jelentékeny megkurtítás, hiszen ez szinte a fejezetek egyötödében megtörténik, s ezen belül arra is van példa (XV., XVII., XXIII.), hogy Francken egészen tömör, másfél-két oldalas összefoglalásra korlátozza magát.

Az kétségtelenül feltűnő, hogy ebben az utolsó fejezetben bármiféle bevezetés nélkül köszöntenek az olvasóra Krisztus szavai, ám ez sem példátlan. Láthattuk ugyan a fentiekben, hogy a szerző kerüli a sztoikus és/vagy keresztény filozófia terminus használatát és a biblikus argumentációt, ám nyilvánvaló, hogy az eljárás fő célpontjai a keresztény egyházak dogmatikai építményei és az azok szolgálatában állók, ami világosan megragadható abban, hogy elvétele ugyan, de a Biblia egy-egy helyére, a leggyakrabban pedig Krisztus szavaira hivatkozik. A különbségtétel nyilvánvalón nagyon megfontolt egy olyan útkereső esetében, aki akkorra már kétszer is elhagyta a jezsuitákat, de nem felelt meg neki egyetlen protestáns egyház sem, beleértve az unitáriusok lengyelországi közösségét is. A Lech Szczucki monográfiájában erről részletesen olvashatókat nem ismételjük meg, csak arra hívjuk fel a figyelmet, hogy míg az elhagyott jezsuiták ármányait leleplező írása második, bázeli kiadását (1580) még az egek és földek mindenható és legyőzhetetlen királyaként megszólított Krisztusnak ajánlotta, addig 1584-ben a legkövetkezetesebb nonadorantista antitrinitáriusként érvelt Fausto Sozzini ellenében.

Krisztus tehát számára a prófétákhoz hasonlítható vallásalapító lett, akit persze nem is utolsó hely illet meg a racionális érvekkel dolgozni igyekvő filozófusok között sem. Így beszél róla a *Praecipium enumeratio causarum* című művében, vagyis Isten olyan küldötteként szerepelteti, aki arra törekedett, hogy a szellemi dolgokat természeti jelenségekkel világítsa meg, s aki számára a vallás titkai az emberi értelemmel felfoghatók és vele összeegyeztethetők, éppen úgy, amint egy kis igazság hasonlít a nagyhoz, s egy gyenge fény az erőshöz.⁴⁰ A legnagyobb hátrázottsággal aztán azok a rendkívül magabiztos szavak fogalmazzák meg ezt a programot, amelyeket gondolkodónk saját géniuszának szájába adott. Ezek, miután a metafora használatához kulcsot kínálva elmagyarázzák, hogy a föld neve alatt a természetes emberi, az ég neve alatt pedig a mennyei és isteni filozófiát kell érteni, kinyilvánítják, hogy „az isteni dolgokról semmit sem lehet megállapítani mindaddig, amíg a teológia ezzel a mi filozófiánkkal nem szövetkezik”.⁴¹ Ennek a szövetségnek az igényét és legalább részleges megvalósulását nyilvánítja ki tehát az Epiktétosz-fordítás zárolata.

KONTEXTUS ÉS HATÁSTÖRTÉNET

A fent jelzett bizonytalanság ellenére nagyon valószínű, hogy Christian Francken 1585 első hónapjaival kezdődően dolgozott a művén. Mint közismert, Justus Lipsius *De constantia libri duo* című kiadványának címlapján az 1584-es esztendő áll, jöllehet ő már 1583 őszén rendelkezett példánnyal, s az alaposan feldolgozott reakciókból⁴² az is világos, hogy műve 1584 első hónapjaiban már nagyon széles

⁴⁰ FRANCKEN, *Opere a stampa*, 246. Összefoglalása: SZCZUCKI, *Két XVI. századi...*, 104.

⁴¹ „.... nihil in divinis certo cognosci ac statui posse, nisi Theologia omnis cum hac nostrate Philosophia ineat societatem”. SIMON, *Die Religionsphilosophie Christian...*, 197. Itt jegyezzük meg, hogy ennek a Herner János által felfedezettnek és a másik, Keserű Bálint által megtalált-nak (*Disputatio inter theologum et philosophum*) Karácsonyi Béla és Pirnát Antal elkészítette a magyar fordítását. A latin mellett ezeknek a Simon József pontosító javaslatait is tartalmazó változatait is használtam. Nagyon fontos volt a latin szövegek megjelentetése nemzetközi fórumon, ám nem kevésbé lenne hézagpótló és a három nagy tudós emlékezetét méltó módon ápoló a magyar fordítások közzététele sem.

⁴² René HOVEN, „Les réactions de Juste Lipse aux critiques suscitées par la publication du *Constantia*”, in *Juste Lipse (1547–1606) en son temps: Actes du colloque des études*, réunies par Christian MOUCHEL, Colloques, congrès et conférences sur la Renaissance européenne 6, 413–422 (Paris: Champion, 1994). Klasszikusnak tekintett feldolgozás: Nicolette MOUT, „Zuviel Antike? Justus Lipsius als Zankpfel zwischen Katoliken und Protestanten: Ansichten über den Staat und den Krieg”, in *Welche Antike? Konkurrierende Rezeptionen des Altertums im Barock*, 1–2, Hg. Heinen ULRICH, 1: 117–140 (Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2011). Az előszavak különbségéről a hazai szakirodalomban: BENE, „Rimay Múzsája”, 327–328.

körben elérhetővé vált. Mivel ezekben a hónapokban Francken nem a távoli Erdélyben, hanem még Lengyelországban tartózkodott, nagyobb eséllyel feltételezhetnénk, hogy eljutott hozzá. Ezt azonban csak a rend kedvéért kell leszögeznünk, hiszen, mint láthattuk, csak két németországi Epiktétosz-kiadásra hivatkozott a műve előszavában.

Az összehasonlítás ellen szólna teljesen eltérő szociológiai helyzetük és előéletük is, hiszen egyfelől – Lipsius esetében – a *respublica litteraria* hatalmas tekintélyű, kiemelkedő textológiai és filológia munkásságot maga mögött tudó képviselőről van szó, aki a hatalmas anyagi megbecsülésért cserébe tekintélyéből magának a Leideni Egyetemnek is kölcsönözni tudott. Francken esetében ugyanakkor egy helyét a célba vett intézmények egyikében sem találó, vagabundus életre kényszerült útkeresővel van dolgunk, akit saját későbbi nyilatkozata szerint semmivel, még egy gazdag házasság reményével sem sikerült megállítani vándorútján. Ám mégiscsak elgondolkodtatásra készítő, hogy a nyugati kereszténység egymástól oly távoli két szélső pontján két jelentős gondolkodó egymástól függetlenül vállalkozik a kereszténység és a sztoikus bölcsélet szembesítésére.

Még érdekesebb, hogy ha figyelmünket az első kiadásra koncentráljuk,⁴³ nem is áll olyan távol egymástól a két vállalkozás. Mint jól ismert, a *De constantia* első kiadásában két öntudatos ajánlás olvasható. Az Antwerpen város tanácsához intézettben a szerző kinyilvánítja, hogy elsőként indul el egy gyomos és akadályokkal nehezített úton. A második, az olvasókhoz szóló a majd feltételezhetően megfogalmazódó kifogásokra válaszol. Az egyik szerint felmerülhet, hogy nehezebb vállalkozások (nyilván a nagy filológiai teljesítményekre céloz) után most könnyebb szöveggel lép eléjük. Ezt követően Erasmus egykori pozíciójára emlékeztetően öntudatosan fejtegeti, hogy persze a megszokottól eltérően hódol művével a filozófiának, hiszen ebben nem egyes szavak vagy meghatározások száraz és unalmas értelmezéseivel lép fel, hanem a lélek ápolására és gyógyítására alkalmas szövegekkel. Igazuk van azoknak, akik szerint a könyvben megidézett régiek ezt jobban csinálták, mint ő, mondja, de azért olvashatók itt olyan témák, amelyeket nem érintett sem Seneca, sem az isteni Epiktétosz. Szerényebb hangfekvésben csak bizonyos teológiai szempontból is releváns kérdésekről (*providentia, iustitia, fatum*) beszél. Nem tartja kizártnak, hogy ezek a könyvében nem helytálló értelmezést kapnak. Kinyilvánítja, hogy adott esetben kész ezek helyesbítésére.

A dolgozat első részében elmondottak után nem kell hosszan fejtegetnem, hogy Franckenéhez hasonlóan itt is a lelki béke és nyugalom megteremtésére alkalmas

⁴³ LIPSIVS, *De Constantia*, 1584.

filozófiai program körvonalazódik, ráadásul olyan, amely nem minősíti kereszténynek a gyógyírként ajánlott bölcseletet. Bene Sándor sarkos megfogalmazását idekonkretizálva, a teológia tekintetében szándékos homályosság érzékelhető:

Az egész terminológiai bűvészkedés célja a gyakorlatban, hogy a vallási közönyt sugárzó „vagy-vagy” álláspont szabadon divulgálható legyen. Lipsius valójában csapdát állított a teológusoknak: szabad a pálya, javítgassák csak terminológiaiilag vagy dogmatikailag az állításait, minél többet vitázzanak rajta, annál inkább a kérdés lényegtelen-ségét igazolják.⁴⁴

Lehetséges, hogy ez volt a cél, ám a teológusok nem csupán jámbor javításokra vállalkoztak, hanem dogmatikai pozícióiknak megfelelő heves támadásokat intéztek Lipsius ellen mindkét oldalról, s így valójában nem a viszály almájává vált, hanem célponttá. Ugyanakkor a korai recepciót feldolgozó fentebb említett tanulmányok idézni tudnak olyan, humanista barátaihoz írott leveleket is (az ifjabb Joachim Camerariushoz vagy Abraham Orteliusához írottat), amelyekben valóban kitapintható a fölényes irónia. Egyáltalán nem kegyes, hanem tiszta gyolcsba öltözött, ám lelkükben sötét emberek száналmas rágalmaival kell szembesülnie, mondja egy helyütt, ám az újabb kiadás olvasóhoz intézett ajánlásában jelentékeny változtatásokat érvényesít.

A második kiadásban a főszöveg valóban érintetlen maradt, ám a mondott ajánlást egy (az alkalmazkodás szolgálatába állított) páratlan kifinomultsággal megírt retorikai remekművel váltja fel. Ebben az újabb szövegben úgy nyilvánítja ki szellemi önállóságát és felekezetek feletti helyzetét, hogy a fölény érzékeltetése mögött félreérthetetlenül kirajzolódik az alkalmazkodás szándéka is. Nem érti, mondja gondolatmenete elején, miért kéri rajta számon a kegyesség nyílt kinyilvánítását, amikor ő világossá tette már az előszóban is, hogy nem teológiát, hanem filozófiát művel. Majd úgy tesz, mint aki a legnagyobb örömmel helyesbít. Kinyilvánítja tehát: mindig is úgy gondolta, hogy a Szentírással összekapcsolt bölcsesség (*sapientia cum divinis litteris coniuncta*) képes biztosítani a lélek békességét és nyugalmat; majd az első kiadás részletes apológiáját adja. Célja tehát az volt, hogy a bölcs embereknek az üdvösség szolgálatába állítható szövegeiből merítsen. Szemléletes metaforák sorozatával próbálja igazolni a Szentírást kiegészítő szövegek fontosságát, de nem hiányzik a hivatkozás a használatukat támogató Szent Ágostonra sem, aki annak idején egyenesen arra biztatta a keresztényeket, hogy szerezzék vissza a mások által elorzott pogány bölcseleti hagyományt. Ezt követve a régiekre ő is csak az érzékletes szemléltetés céljából utal. A ráció védelmezőjeként lép fel,

⁴⁴ BENE, „Rimay vindicatus...”, 163.

ám biztosítja olvasóit arról, hogy csak az Isten által vezérelt tiszta ész használatát szorgalmazta. Megmosolyogtató demagógiával szólít fel arra, hogy mondandója lényegére figyeljenek, hiszen ő nem a kegyes szavak, hanem a kegyes szív embere. Szenvedélyes és erős a befejezés: az új keletű Domitianus-követők zsarnokságától óv, akik nem csupán a filozófusokat akarják kiűzni az országból, hanem a műveltség egészét is.⁴⁵

Jól látható, hogy más hangoltsággal találkozunk itt, mint Christian Francken szövegeiben,⁴⁶ ami látványosan ragadható meg abban, hogy összegzés gyanánt Lipsius azzal a szentenciával foglalja össze programját, amelyet az erdélyi kiadvány programszerűen elutasított: „Philosophum ego agam, sed Christianum”. Lipsius ezt ki tudta jelteni annak ellenére, hogy időnként, például az 1586-os kiadás egy-két ponton ismét módosított szövegében már-már a kőbor antitrinitáriust idéző hangon szól századának vad és élettelen kegyességéről: „Nec seculum hoc satis mihi placet (audeo dicere), quo nullum inquam feracius religionum fuit, sterilius pietas”.⁴⁷ Francken persze erről is erősebb szavakkal és személyesebben szól, amikor arról beszél, hogy soha nem látott szolgaság uralkodik a keresztény világban, s a kisebb szolgaság keresésével igyekszik indokolni a sok vallásváltást, így nyilván a sajátját is.⁴⁸ Ez juttatja el aztán odáig is, hogy későbbi műveiben az orvosok mellett a teológusokat tartsa a leghitványabb embereknek, hiszen ezek tanulmányai nem az igazság megismerését célozzák, hanem azt, hogy bőséges megélhetésük legyen, s hogy vagyonban és méltóságban a közönséges népség fölé emelkedjenek.⁴⁹

Ezzel magyarázható természetesen az is, hogy eltérően viszonyultak a 16. századi nagy vitákban előkerült dogmatikai kérdésekhez. Bár itt néhány ponton eltérő véleményekkel találkozunk a modern szakirodalomban, abban egyértelmű látszik, hogy Lipsius a vitatott teológiai kérdések zömében kiegyenlítő pozíció felvételé-

⁴⁵ „Ad Lectorem pro Constantia mea praescriptio”, in Justus LIPSIUS, *De constantia libri duo, qui alloquium praecipue continent in publicis malis: Iterata editio, melior et notis auctior* (Antverpiae: Christophorus Plantinus, 1585), sztlan.

⁴⁶ Ilyen összehasonlító elemzésre az általam ismert legrészletesebb vállalkozás Natasha Constantinescu monográfiája, amely azonban nem indokolja, miért Pierre Charronra, Paolo Sarpira és I. Jakab királyra esett a választása: Natasha CONSTANTINESCU, *Responses to Religious Division c. 1580–1620. Public and Privat, Divine and Temporal*, St Andrews Studies in Reformation History (Leiden–Boston: Brill, 2017).

⁴⁷ LIPSIUS, *Epistolarum selectarum centuria miscellanea*, sztlan.

⁴⁸ „Nunc vero tanta est in orbe christiano servitus, quantam nullus unquam immanissimus ethnicus tyrannus optare ausus fuit, ut mirum non sit, quosdam reperiri, qui unam religionem cum alia tanquam maiorem servitutem cum minori, communicare malint, quam inconstantiae famam pertimescere.” FRANCKEN, *Opere a stampa*, 244.

⁴⁹ SIMON, *Die Religionsphilosophie Christian Franckens...*, 191.

re törekszik. Nem így Francken, aki frontális támadást intéz a kortárs teológiai építmények teljessége ellen, amelyek düledező voltát gyakran a reménytelennek tartott viták felidézésével illusztrálja. A különbség szemléltetésére egyetlen példaként az eredendő bűn tanát idézem, amelynek abszurdítását Francken először egy Bázelen 1580-ban megjelent művében (*De predestinatione mira paradoxa*)⁵⁰ fejtette ki, s amellyel, mint fentebb láthattuk, úgy nézett szembe Naogeorgius művének átdolgozása során, hogy negligálta a német kiadvány ezt taglaló szövegeit is. Ezzel szemben Lipsius a második könyv tizenhetedik fejezetében finomabb és invenciózusabb megoldást választ. Igen ötletes már az is, hogy az isteni büntetések több aspektust érintő sorozatába helyezi el azt a kérdést, hogy átvihetők-e ezek egyik nemzedékről a másikra. Rendre fejedelmek és világi emberek példái következnek, vagyis szinte észrevétlenül kerülünk át a világi szférába, hogy aztán az értekező diadalmasan kérdezze vissza, hogy ha a fejedelmeknek szabad az utódokra is kiterjeszteniük az ellenük fellázadók büntetését, akkor Istennek miért ne lenne szabad ezt megtennie. Ide csempészi be azt a megállapítást, hogy „peccavimus enim et rebelles magno huic regi fuimus in uno omnes” („Mert vétkeztünk mi és egy emberben mindnyájan pártot ütöttünk ama nagy király ellen”), ám azzal folytatja a fejtegetést, hogy ez csak a külső büntetésre vonatkozik, majd példák következnek arra, hogy Isten országokat és embercsoportokat előszeretettel tekint egy egységnek, s ennek megfelelően szabja ki a jutalmat és a büntetést is. Szó sincs tehát az emberi természetnek arról a megromlásáról, amelynek mértékéről ádáz viták folytak a korban, s amely a mai napig folyamatosan jelen van a keresztény teológiában. Azt persze, hogy egy nehéz kérdés elegáns elintézése történt meg, jelzi a fejezet végére tett intelem arról, hogy a napba nézéshez hasonlóan óvakodni kell ennek folytonos taglalásától, s tanácsos Isten titkának tekinteni.⁵¹

A különbségek regisztrálásánál persze fontos tudatosítanunk, hogy Francken legmerészebb tételei nem az Epiktétosz-fordítás során fogalmazódnak meg, itt gyakran a kihagyásai beszédesek. Mindezt figyelembe kell vennünk, amikor a dolgozatunk befejező részében a recepció néhány mozzanatát vesszük elő. Tanulmányunknak ez lesz a legvázlatosabb része, részben azért, mert éppen a legtermészetesebb közösséget kell egyelőre figyelmen kívül hagynunk. Már Keserű Bálint is megállapította ugyanis, hogy a Thordai János által készített fordítás minden valószínűség szerint autográf töredéke Francken kiadványával egybekötve maradt ránk, jöllehet a 17. századi unitárius nem ez alapján dolgozott, hanem az Angelo

⁵⁰ FRANCKEN, *Opere a stampa*, 192–195.

⁵¹ „Caput XXV. Responsio ad obiectionem tertiam, de poenis translatis”, in LIPSIVS, *Epistolarum selectarum centuria...*, 125–130 (az idézet: 126). LASKAI, *Válogatott művei*, 139–140. (Az idézet: 139.)

Poliziano szövegét tartalmazó valamely kiadás alapján. Észrevételeit fontos konkrétummal egészítette ki Molnár Antal⁵² egy közleménye, ám ez is világossá tette, hogy a 17. századi utóélet csak a lengyel–magyar unitárius kapcsolatok figyelembevételével körvonalazhatók megnyugtatóan, ez azonban csak egy másik dolgozatban lesz majd lehetséges.

Hasonlóképpen későbbi feladat lesz majd a ránk marad példányok vizsgálata, hiszen az már az eddig kézbe vettek alapján is megállapítható, hogy a kiadványt nem csupán az unitárius fővárosban használták: az RMNy munkatársai tizenöt, zömmel Erdélyen kívüli példányt tudtak regisztrálni.⁵³ Most azonban a felsorolt munkásabb dolgok helyett egy irodalomtörténeti szempontból érdekesnek látszó hipotézissel fejezném be ezt a dolgozatot.

Felvezetés gyanánt egy helyet idézek Rimay Jánosnak abból a Náprági Demeterhez írott leveléből, amelyben a címzettet arról tájékoztatja, hogy hozzá hasonlóan a szerencsétlenség ellenében „ugyanazon egy orvosnak és bajnoknak Epictetusnak írásával” gyámolgatja magát. A méltán híres levél aztán Senecát, Petrarcát és Cicerót is szóba hozza,⁵⁴ majd a következőkképpen folytatódik „Nem lehet abban Uram egyéb, hanem a philosophia követőit ez világi alávaló gaz embereknek és népeknek társasága soha be nem fogadhatja, s természetből hozza az philosophia azt magával, hogy az ő fényével tündöklőköt nevetesse, s csúfoltassa az rosszakkal, hogy nem hiában mondja kérdésében Epictetus: philosophiae studium suscipere cupis? Statim te para quasi futuram sit ut deridearis, ut multi te subsannent, ut dicant te subito Philosophum extitisse, ut rogent, unde supercilium istud? Tu tamen quae optima tibi videbuntur sic teneto, quasi a Deo sis in ea statione collocatus, quibus si succubueris, dupliciter eris deridendus.”⁵⁵

Eckhardt Sándor a latin idézet forrását Wolf 1595-ben Kölnben megjelent Enchiridion-kiadásában jelölte meg. Bizonyára Rimayhoz időben közeli volta miatt

⁵² MOLNÁR, „Az első magyar Epiktétosz-fordítás...”.

⁵³ Érdekességként jegyzem meg, hogy a 18. századi alapítású Biblioteca del Seminario di Casale Monferratónak az RMNy-ben egyébként nem regisztrált példánya alapján a *Catalogus translationum et commentariorum: Mediaeval and Renaissance Latin Translations and Commentaries: Annotated Lists and Guides*, vol. 9., ed. Virginia BROWN (Washington: The Catholic University of America Press, 2011), 32. arra következtetésre jutott, hogy 1585-ben Kolozsvárott két változat jelenhetett meg, mivel a monferratói példány nem tartalmaz előszót. A könyvtár munkatársai azonban kérésemre fotókkal is kísért levelükben megállapították, hogy az előszó lapjait egyszerűen kitepték valamikor a kiadványból. Az sem érdektelen, hogy a kiadvány utolsó részéhez hozzáillesztett lapokra egy 18. századnak látszó kéz a Poliziano-kiadások élén olvasható Epiktétosz-életrajzot írta be.

⁵⁴ Ezeknek a sorrendnek is jelentőséget tulajdonító fontosságáról: BENE, „Rimay Múzsája”, 333, 268. jegyzet

⁵⁵ RIMAY, *Összes művei*, 232; RIMAY, *Írásai*, 212–213.

esett erre a választása, s nem beszél arról, hogy ez a jóval korábbi, 1561-es edíció megismétlése. Megállapítja, hogy más fordításokkal nem egyezik, hozzátéve, hogy némi kis eltérés itt is van.⁵⁶ A kiadások alaposabb vizsgálatával azonban más következtetésre juthatunk. Az alábbiakban kronológiai sorrendben közöljük az iménti idézet latin szövegének megfelelő helyeket a 15–16. századi Epiktétosz-kiadásokban.

Poliziano, Caput XXVII., első kiadás, 1487. (Ezt követően több 16. századi kiadás.)

Si philosophiam cupis, praepara te continuo, ut irridearis, ut subsanneris a multis, ut dicant, repente nobis philosophus emersit, et unde nobis hoc supercilium. Tu vero supercilium quidem ne habe, quae tibi optima videntur, ita retine, tanquam sis a Deo in hac acie collocatus. Quod si persistes in iisdem, et qui te prius deridebant, iidem postea admirabuntur, si vero iis terga dederis, dupla irrisione afficeris.

Wolf–Naogeorgius 1554, Caput XXIII. 162.

Philosophiam cupis, praepara iam inde te, ut deridendum supsannandumque a multis, ut dicturis, repente nobis philosophus rediit, unde nobis hoc supercilium? Quae autem optima tibi videbuntur, en sic retine, tanquam a Deo sis in id loci collocatus. Memento vero si in iis persisteris, quod te ii qui antea deridebant, tandem admirabuntur. Sin autem cesseris ab illis, duplici irrisione afficeris.

Wolf 1561, Caput 29. C5r.

Sapientiae studium suscipe cupis? Statim te para quasi futurum sit, ut deridearis, ut multi te subsannent: ut dicant, te subito philosophum extitisse: ut rogent, unde supercilium istud? Tu autem supercilium non habeto: ea vero quae optima tibi videbuntur sic teneto, quasi a Deo sis in ea statione collocatus. Caeterum memento, te, si in eodem statu permanseris, iis tamen admiratione fore, qui te prius deriderunt. Sin eis succuberis, dupliciter fore deridendum.

Francken 1585, Caput XXIII. F5r–v.

Epictetus: philosophiae studium suscipere cupis? Statim te para quasi futurum sit ut deridearis, ut multi te subsannent, ut dicant te subito Philosophum extitisse, ut rogent, unde supercilium istud? Tu autem supercilium ne habeto: ea vero quae optima tibi videbuntur, sic teneto quasi a Deo sis in ea statione collocatus. Caeterum memento te, si in eodem statu permanseris, iis tandem admirationi fore, qui te prius deriderunt. Sin eis succubueris, dupliciter fore deridendum.

⁵⁶ RIMAY, *Összes művei*, 236.

Ez az összeállítás is megerősíti azt a megfigyelést, hogy Francken a legtöbb esetben az 1561-es Wolf-kiadás és a Naogeorgius kommentárjával ellátott korábbi edíció alapján állította elő az általa közölt főszöveget. Itt is láthatjuk, hogy szerencsénkre így módon így egy egyéni változat jött létre. Az eltérések persze nem jelentékesek, de egyediek, s mivel a Rimay-levél szó szerint ennek a Francken-féle változatnak az elejét idézi, nehéz nem arra gondolnunk, hogy ebből a kiadásból írta ki legalább az idézet elejét.

Ezt a megfigyelést természetesen nem szabad túlértékelnünk, semmiképpen sem gondolnám, hogy ez alapján erős víziót lehetne megfogalmazni az erdélyi és magyarországi sztoikus törekvések kapcsolatáról, amely tanáraink közül a leg-erősebben Keserű Bálintot foglalkoztatta. Végül is nem tudjuk, hogyan és mikor kerülhetett a könyv Rimay kezébe. Gyanakodhatunk persze magára az Erdélyből elmenekült címzettre is, s ha fantáziálni akarnánk, mondhatnánk, hogy azért nem szerepel a volt erdélyi püspök Győrbe került könyveinek listáján, mert ő küldte el valamikor korábban Rimaynak.⁵⁷ Ezt azonban nem tudhatjuk, viszont talán kísérletet tehetünk arra, hogy egy ponton kapcsolatot teremtsünk a kolozsvári kiadvány és Rimay költészete között.

A gondolatmenetet ezúttal is azzal indítjuk, hogy bemutatjuk, miképpen alakította át Francken a német forrás XXVI. fejezetét, amely a vendégségbe és tanácskozássra invitálás, valamint a piaci salátavásárlás példájából kiindulva fogalmazza meg újra a tűrés és szenvedés sztoikus programját. Most is terjedelmes értekezést kapunk szerzőnkől, amelyet Francken mintegy negyedére csökkentett, és radikálisan átalakított. Ezt a szokásos módon jelenítjük meg, azzal a különbséggel, hogy csak a Francken által meghagyott részek közvetlen környezetében szereplő mondatokat adjuk szó szerint, a terjedelmes idézést tartalmi összefoglalóval igyekszünk kiváltani.

A XXVI. fejezet két változata tehát a következőképpen írható le.

A négyoldalmi, Francken által teljesen mellőzött szöveg nyitó bekezdései szerint a jó emberek nem ismerése, valamint a folytonos bírvágy dúlja fel az emberek nyugalma. Az emberek nagyok és tekintélyesek akarnak lenni, semmiről nem akarnak lemondani, mindenben elsőek akarnak lenni, szeretnék a hatalmasok kegyét elnyerni, mivel hitük szerint ezekben áll a boldogság. Ha ez nem sikerül, kétségbeesnek, irigyek és haragosak lesznek. Az Epiktétosz útmutatásai szerint élő jó emberek segíthetnek ezen. Az egyik (sokat ismételt) tanács szerint szigorúan el kell különíteni a hatalmunkban lévő dolgokat az azon kívül esőktől. Jó könyvből, Cicerótól, Horatiustól és Plautustól vett idézetek bizonyítják, hogy a helyesen

⁵⁷ VÁSÁRHELYI Judit, „A győri Székesegyházi Könyvtár possessorai”, *Magyar Könyvszemle* 96 (1980): 117–130; 230–263; 325–349, 117–130 („Náprági Demeter könyvtára”).

akart dolgok tudatosítása megóv az irigységtől és haragtól, képessé teszi az embert arra, hogy más gyarapodásának is örülni tudjon. A másik tanács a méltányosság belátása: nem lehet azonos a bére a szorgoskodónak és a tétlenkedőnek. Isteni rendelésre történik a világban, hogy szolgálathoz és munkálkodáshoz van kötve a viszonzás és elismerés.

Az átdolgozás során Francken előbb egy önálló mondattal szólal meg, majd egy-egy szó kihagyásával átvesz részleteket, hogy aztán a német befejezését teljesen mellőzze:

Sicut a mercatoribus nihil gratis accipitur: ita nec a principibus, reliquisque hujus mundi vanis dominis. Quare stultum est, qui contristatur, irascitur, quod ab illis se contemptum, et neglectum videat. Quid enim? An irascaris venditori, quod tibi, qui obulum nullum dedisti, non dederit lactucas? Vis enim contra naturam gratis accipere, quae gratis dari non solent. *Si ergo nihil faciens earum per quae acceptis fias, paria gratis ferre cum facientibus velis, iniquus es et inexplebilis. Hoc declarat per similitudinem. Dat aliquis obulum et aufert a vendente lactucas. Si tu quoque vis lactucas, tantundem dato et habebis. Sin autem obulus tibi potior est, quam lactucae, retinebis obulum quum alter habeat lactucas. An illi inuidebis, quum obulum dederit, tu non dederis. Nihil illo habes minus. Ut enim ille habet lactucas, sic tu obulum. An irascaris venditori, quod tibi obulum non eroganti, non edit lactucas? Iniquius certe et stolidus fueris.*

Sic se res habet etiam in aliis. Non es in alicuius gratia? Non vocatus es ad alicuius convivium? Non adhibitus es in consilium? Non donis es honoratus? Expende causam apud temetipsum: videlicet non contemptum es, sed non dedisti, quanti ista venduntur. Servitio, laude, adulatione, *aliisque supra recitatis constant*, obsequio venduntur. *Vis laudare indigna? Coenabis.* Vis adulari improbo? Mereberis eius gratiam. *Vis abnegare fidem? Adhiberis ad consilium.* Vis alicuius habere gratiam? Fac, unde gratus fias. Observa, cole, deduc, servi, perfer illis mores et intemperiem. Dic, scribe, finge, crede, opinare, quod placeat, attempera te ad illius ingenium usquequaque. Si laude gaudet, lauda, si equis, ipse cone, pecte, et sterne equos: si venatu, primas ipse canes educito, casses explicato, feras investigato. Si re alia capitur ad eam quoque te accomodato, inque nulla re diversum te sentire, aut velle prae te fert. Lauda cum laudante, vitupera cum vituperante, admirare cum admirante, denique omnia te illius gratia et facere et pati paratum ostende. Huiusmodi homines sunt accepti magnatibus fere et divitibus, vocantur ad convivia, donantur sportulis et vestibus, admittuntur libere vocati et non vocati, adhibentur ad consilia, primas obtinent in consessibus, et salutationibus. Vis tu cum talibus aequaliter honorari? Aequalia facito. Si vero turpe ducis ita servire et animum corpusque tuum, vocem, et linguam alterius substernere libidini, ut tibi nec credere, ne consentire, aut opinari, nec agere, nec loqui quid velis, liberum sit: noli mirari, si alii tibi praeferentur in convivio, muneribusque. Grati sunt gnathones, moriones.

Age si vis morionem aut Gnathonem. Execraris, clamasque esse turpe? Ne indigneris ergo, neque aegre feras, si gnathones, morioresque in gratia sint, tui vero aut nulla, aut per quam exigua habeatur ratio: illic pateat ianua, tu excludaris: illi caenitent, prandeantque laute, tu panem arrodas: illi sublimes vehantur caballis et curru tu pedes iace-das. Te fortasse putas ob philosophiam te magni debere fieri, et primas obtinere? Non tam bene agitur cum principibus divitibusque, ut philosophia aut philosopho delecten-tur, nisi forsan ostentationis gratia, ut Dionysius. Alii vix sunt totidem, quod Thebarum portae, aut divitis ostia Nili.

Vis alterius frequentare limen eumque deducere per lutum et lamas? Accipies sportulam. Dionysii carmina qui laudavere, adhibiti sunt convivio, Philoxenus interim laudare no-lens, trusus est in latomias. Si tibi libertas ac constantia, gravitas, veritasque pluris sunt, quam alicuius gratia et convivium, non emes tanti. Nec tamen quicquam emente habebis minus. Ut enim ille prodita libertate ac virtute, gratia fruitur et convivio, sic tu libertatem retinens, virtutemque. Diogenes maluit crudis vesci oleribus, quam lauto excipi convivio apud Dionysium, factus adulator. Si vero his retentis, etiam illa habere vis, insanis. Ne sis inexplebilis, contentus esto bonis potioribus, non minima cum maximis, nec simul omnia habere potes.

Non bene pro toto libertas venditur auro. Animi tranquillitas beatitudoque non pro lato Turcarum regno commutari debent, nedum pro coena, aut homunculi gratia. Quae si re-tines, aequissimo animo alios tibi rebus in extraneis et terrenis, videbis praeferri.

Az átrendezés során egyfelől a szokásos eljárással találkozunk: a zárórészlet meg-kurtítása az antik reminiscenciák, a zsarnokot dicsőíteni nem akaró és a kemény büntetést vállaló Diogenész és Philoxenosz mellőzését jelenti, s csak a kisszerű dolgok példázataként maradnak meg a thébai kapuk és a Nílus torkolata. A né-metországi változat közepéről átvett nagy szövegdarab ugyanakkor azt jelenti, hogy a megalázkodó és odaadó szolgálatnak fizikai megpróbáltatások megidézé-sét felölelő, konkrétumokban gazdag leírása kerül át Francken változatába. Igen figyelemreméltók itt a lóápolás és a vadászat konkrétumai, vagy a hangosan la-komázók és a kenyeret rágó kívül rekedtek érzékletes szembeállításai. A szöveggel való nagyon gondos foglalkozásra vall ugyanakkor a „Vis abnegare fidem? Adhi-beris ad consilium” szövegrészlet mellőzése, amelynek magyarázatát kézenfekvő a felekezetek között már ekkorra is több ingázó lépést megtett Francken életútjában keresni, még akkor is, ha – mint Balassa Menyhárt esetében láthattuk⁵⁸ – a hittel

⁵⁸ BALÁZS Mihály, „Megjegyzések a Komédia Balassa Menyhárt árultatásáról értelmezésé-hez”, in BALÁZS Mihály, *Felekezeti és fikció: Tanulmányok 16–17. századi irodalmunkról*, 4 köt. Régi magyar könyvtár: Tanulmányok 8, 159–174 (Budapest: Balassi Kiadó, 2006), 168–170.

való kereskedés nem csupán a vallásváltást jelentette, hanem az adott szó vagy fogadalom megszegését is.

Ugyanakkor talán nem tévedés azt gondolni, hogy a szolgai kiszolgáltatottság megjelenítése jóval erőteljesebb Franckennél, mint Naogeorgiusnál. Ez részben a kísértő okoskodások elhagyásának eredménye, amelyek mégiscsak tompítják valamilyen módon az összehatást, hiszen akadályai a kiszolgáltatottságot megjelenítő helyzetkép pőre érvényesülésének. Jóval erősebb hangsúlyt kapnak az odaadó szolgálat nagyon konkrét és életszerű, a feltétlen odaadás megalázó voltát is érzékletessé és könnyen elképzelhetővé tevő részletei, de ebbe az irányba hat két további mozzanat is.

Egyfelől az, hogy más lesz az ellenpontja a mindent eltűrő alázkodó szolgálatnak Franckennél és a forrásánál. A bevezető fejtegetések elhagyása ugyanis azt is jelenti, hogy az kolozsvári kiadványban nem a feltétlen előbbre jutás, a magas polcra kerülés, a nagy tekintély és befolyás elnyerése lesz a cél, hanem a szolgálat jutalma kimondatlanul is a pusztá megélhetés. Nagyon beszédes, hogy a német kiadványban elkerülendő következményként a telhetetlenség eluralkodása is felmerül, míg Franckennél szó sincs erről a veszélyről, az elmondottak alapján véve az elviselés életprogramjaként jelennek meg. Minden azt példázza, hogy a világ törvényei szerint az erényt választóknak el kell fogadniuk sorsukat, más egyéb mellett már nem dönthetnek. Ez a törvény egyaránt igaz a legnagyobb és a legkisebb dolgok esetében, és ennek belátása lesz a társak gyarapodását higgadtan szemlélő lelki nyugalom és béke feltétele. A konkrétumok kommentár nélküli záporozása persze kimondatlanul is azt sugallja, hogy a sztoikus erkölcs magaslatára csak roppant komoly küzdelem eredményeképpen lehet feljutni.

Másfelől, a helyzetet még komorabbá teszi az antitrinitárius gondolkodó önállóan megfogalmazott, az eredetiből teljességgel hiányzó nyitómondata, amely áthangolja a szöveg egészének jelentését. Míg Naogeorgius a jó férfiak társaságában megszülető tanácsról beszélt, Franckennél azt olvassuk, hogy a kereskedők mellett a fejedelmektől és a további hitvány uraktól (*principibus, reliquisque hujus mundi vanis dominis*) sem kaphat az ember ingyen semmiféle jót. Epiktétosz alapszövegében a szolgálatot tevők és elfogadók között alárendeltség és mellérendeltség egyaránt szerepel ugyan, de a szereplők morálisan nincsenek minősítve, s ez lényegében így marad Naogeorgiusnál is. Ezzel szemben Franckennél a kiszolgáltak magas polcon ülő csoportja morális elmarasztalásban részesül, hitványnak minősül. Nem kell nagy fantázia ahhoz, hogy ezt kapcsolatba hozzuk szerzőnknek a fentiekben már ecsetelt életmódjával, ami persze megérteti velünk azt is, hogy optimistább pillanataiban miképpen jutott el a másik végletig, a már-már az istenek kiválóságával tündöklő erdélyi támogatók magasztalásáig.

Ebben a szövegben azonban az egyik végletnél tartunk, s azt javasoljuk a Rimay-költészeti szakértőinek, hogy ezt is figyelembe véve mondjanak majd véle-

ményt arról, kimutatható-e a Francken által értelmezett Epiktétosz jelenléte a nagy késő reneszánsz költő életművében. Mi most csak az *Udvar s irigy tiszték* kezdetű költeményig merészkedünk el, odáig sem egy alapos elemzés, hanem csupán néhány megjegyzés igényével. Ismeretes, hogy nagy tanítómestereink a kritikai hangtól is ösztönözve ezt a verset „az udvari élet árnyoldalait kemény szavakkal ostorozó” és a sztoikus eszmények által megfogalmazott igaz értékek mellett büszkén és bátran kiálló műalkotásnak tekintették, amelyben a szerző nem csupán kompromisszumra hajló kortársaitól, hanem simulékony és óvatos önmagától is elemelkedik, s kiegyenesedve nagy retorikával hirdeti a szellemi értékek fontosságát az eszményekre fittyet hányók ellenében.⁵⁹ Láthattuk, hogy ebbe az irányba mozdítja el az antik szöveget és németországi alkalmazását már Christian Francken kommentárja is. Azt mondhatjuk tehát, hogy a magyar versben megszólaló költőnek volt mit folytatnia, s ebben az összefüggésben is érdekes Pirnát Antal⁶⁰ megfigyelése, aki a kiszolgáltatottságot megjelenítő életanyag konkrétságát tartotta a vers legfontosabb erényének. Ezek mechanikus átvételéről persze nincs szó, s Rimay erőteljesebben, naturalisztikus részletekben gazdagabban ábrázolja, de a becsület, térdhajtás és főhelyen ülés, sokaktól kísérés megfélelői, továbbá a nagy lakomázásnak és a száraz kenyér rágásának szembeállítása ott vannak már Franckennél. Nem kevésbé fontos, hogy szerepel annak tételszerű kinyilvánítása is, hogy a gazdag fejedelmek legfeljebb gúnyos megvetésük kinyilvánítása erejéig hajlandók bármiféle érintkezésbe lépni a filozófiával.

Ha hipotézisem helytálló, igen izgalmasan bontakozik ki ennek a társadalomkritikai vonulatnak a háttere is. Mint láthattuk, Francken szövegében hangsúlyosan szerepelnek a fejedelmek és a további hitvány urak, a Rimay-vers pedig továbbvinni, illetőleg kitölteni látszik az antitrinitárius szövegkiadásában talált „principibus, reliquisque hujus mundi vanis dominis” szentenciát. A kitöltés talán a legjobb szó, hiszen a *vanus* jelző több jelentését felhasználva a hitvány fejedelmekből és urakból Isten félelmétől üres fejedelmek lesznek, s ez a vers élére helyezett tézis természetesen bevezeti azt a vallási-spirituális mozzanatot is, amely Franckennél hiányzik, s Rimay versében meghatározó jelenetőséget kap. Ott áll a versnek az aposztréval fordulatot adó, a beszélő lelkét megszólító hetedik strófa első sorában („Te, lelkem, Istentől sokkal több jót nyertél”), hogy majd még egyszer tételesen is megfogalmazza: Isten áldásos támogatása nélkül („Kedvével ez mellett Isten is szépít s áld”) nem érhető el az az állapot, amikor az együgyűek,

⁵⁹ KLANICZAY, „A magyar későreneszánsz problémái...” és KESERŐ, „Epiktétosz magyarul...”, 24. A fenti mondatban igyekeztem összefoglalni megállapításait.

⁶⁰ PIRNÁT Antal, „Rimay János”, in KLANICZAY (szerk.), *A magyar irodalom története*, 2: 24–25.

csendesek, haragtól és vétkektől üresek is önmaguk lehetnek („ki magáé lehet az ne legyen másé”). A Francken által mellőzött keresztény sztoicizmus, a vallásos ígéretek és a sztoikus constantia összhangja tehát finom technikával végrehajtott átértelmező eljárásokkal jött létre.

Súlyosabb értelmezési problémát vet fel a Rimay-vers élén olvasható argumentum. Érdekes módon ennek nem tulajdonítottak jelentőséget sem a fentebb idézett régebbi méltatók, sem azok az újabbak, akik a versek élén álló szövegek értelmező és ciklusteremtő funkcióját egyaránt vizsgálat tárgyává tették.⁶¹ Az argumentum végén azt olvassuk az „elmeékesítő bölcsességnek” segítségével magát a tömlöcsötétségéből kihozó emberről, hogy „a jóságos cselekedeteknek világoskodó tág piacára [...] néminémű részént az isteni természetnek követésére szabadulást s ismeretet is vészen ez életbeli szent szabadságával magának”.⁶² Természetesen nem tagadható, hogy a hitből való megigazulás eredményeképpen abban a protestáns antropológiában is kialakulhat az emberben a jó cselekvésének képessége, amelyet Bene Sándor szerint programosan és polemikus elszántsággal védelmeztek Rimay János megkomponált versgyűjteményei. Az is igaz, hogy – mint Bene Sándor részletesen kifejtette – ez a vers egy olyan verssorozat tagjának tűnik, amely előtt a potenciális olvasó már túljutott a megigazulás egyetlen helyes tanát és reguláit sulykoló verssorozaton, s a világi élet „állapotjából származó orvosló eszközt” szedegethette elméjébe. Úgy vélem azonban, hogy még e „lazább” mondandójú sorozatban is kivételes az itt olvasható megfogalmazás. Ismereteim szerint nem is szerepel másutt, hogy az ember az isteni természethez közelítő lehetne, csak éppen ennek a költeménynek a kilencedik strófájában, ahol Castalius kútjának vizéről a következőket állítja:

Elmét ennek víze hint gyönyörűséggel,
Lelki háborút ott, s táplál csendességgel.
Tudományt együtt ad kedves bölcsességgel,
Közlet emberséget közel Istenséggel.

A versnek ezekre a soraira már természetesen felfigyelő Bene Sándor⁶³ szerint itt az ember és az Isten között megteremthető békéről van szó. Szerintem talán valamivel többről, de mindenesetre szívesen hoznám ezt összefüggésbe azzal, amit Seneca nyomdokain haladva Francken az isteni lét közelébe jutásról írt kiadványában.

⁶¹ Az ebben a tárgyban kialakult vitákról is tájékoztat a legutóbbi megnyilatkozás: BENE, „Christus medicus...”.

⁶² RIMAY, *Írásai*, 109; vö. RIMAY, *Összes művei*, 125.

⁶³ BENE, „Rimay Múzsája”, 321.

**New proposal for the interpretation of Christian Francken's
translation of Epictetus**
(Summary)

The writing of this essay was inspired by the radically different interpretations of two of my scholarly masters, Bálint Bitter and Antal Pirnát. As an important starting point Bálint Keserű noted that Christian Francken's translation of the *Enchiridion*, published in 1585 in Cluj, was based on the edition printed in 1563 in which Hieronymus Wolf's Latin main text was accompanied by the evangelical commentaries of Thomas Kirchmayer (Neogeorg). Antal Pirnát, however, concluded that the translator had confronted the collapse of religion based ethics and formulated a secular ethical system in his commentaries. The first part of the essay builds on recent philological findings on the afterlife of Epictetus and concludes that Francken's treatment of Wolf's and Neogeorg's editions was sovereign. By means of a series of quotations, the author attempts to show the textual omissions and rearrangements which enabled Francken to publish a real *enchiridion* of much smaller size than his sources. The analysis reveals that the revision is not at all Protestant in spirit, nor does it formulate an ethical vision that already excludes compensation for the afterlife. However, it anticipates the later, very radical texts of Francken's oeuvre by declaring that denominational squabbling can only be overcome by ascending to the world of philosophy. In some respects this is reminiscent of the preface at the beginning of the first edition of Justus Lipsius' *Constantia*, although the two authors' careers and mentalities are worlds apart. The concluding part of the essay highlights a possible moment in the reception of the period. As the great late Renaissance poet János Rimay seems to quote Francken's publication in a letter, it is suggested that one of his important poems could be linked to the publication of the troubled religious pathfinder.

SZABÓ ANDRÁS

SZENCI MOLNÁR ALBERT 1613 UTÁNI KAPCSOLATI HÁLÓJÁHOZ

A jeles zsoltárfordító, Szenci Molnár Albert csaknem harminc esztendeig Németországban élt. Volt ugyan peregrinációs emlékkönyve, amely kapcsolatait rögzítette, ez azonban elveszett, így csak a levelezése és művei nyújtják az egyetlen esélyt arra, hogy feltérképezhessük az ismeretségi hálóját. Levelezéskötete 1613-ig ad részletes képet, ezért az alábbiakban elsősorban a lehetséges későbbi levelezőpartnereket próbálom azonosítani.

Levél- és iratgyűjteményét (az úgynevezett *Collectio Molnarianát*) ma a Magyar Tudományos Akadémia Könyvtára őrzi.¹ A benne található levelek 1591 és 1613 között íródtak. Életének fontos határpontjai a kezdő- és záróévek: 1590-ben indult el a peregrinációjára, s 1613-ban költözött haza először a családjával együtt Magyarországra.² Az iratcsomó a leveleken kívül egyéb dokumentumokat, valamint reformátorok leveleinek másolatát tartalmazta (az utóbbiak eredetije elveszett). Egykori tartalmát, az iratok eredeti sorrendjét Ősz Sándor Előd próbálta rekonstruálni.³ Logikusan vetődhet fel a kérdés: voltak-e következő kötetek? Mellette szól, hogy a levelek és iratok gyűjtése a humanista, késő humanista értelmiségi gesztusa, szokása volt.⁴ Ellene szól, hogy a naplóírást is váratlanul abbahagyta

¹ Magyar Tudományos Akadémia Könyvtára, Kézirattár, K 787.

² P. Vásárhelyi Judit szerint valószínű, hogy a kötet azért maradt meg, mert Szenci Molnár Albert nem vitte magával Németországba, amikor családjával együtt 1615-ben visszaköltözött (szóbeli közlés). Lehetségesnek tartja ezt Ősz Sándor Előd is, szerinte Németországban is biztonságba helyezhette a kéziratot a könyveivel együtt: Ősz Sándor Előd, „Szenci Molnár Albert levélgyűjteménye, a *Collectio Molnariana*”, in *HIT 2018: Hagyomány, identitás, történelem*, szerk. KISS Réka és LÁNYI Gábor, Reformáció öröksége könyvek 1, 71–87 (Budapest: L'Harmattan – Károli Gáspár Református Egyetem, 2019), 79.

³ Ősz Sándor Előd, „Reformátorok saját kezű levelei Szenci Molnár Albert gyűjteményében”, in *Certamen VI: Előadások a Magyar Tudomány Napján az Erdélyi Múzeum-Egyesület I. szaksztyályában*, szerk. EGYED Emese, PAKÓ László és SÓFALVI Emese, 181–188 (Kolozsvár: Erdélyi Múzeum Egyesület, 2019); Ősz, „Szenci Molnár Albert...”.

⁴ Erich TRUNZ, „Der deutsche Späthumanismus um 1600 als Standeskultur”, *Zeitschrift für Geschichte der Erziehung und des Unterrichts* 21 (1931): 17–53.

1617 tavaszán.⁵ Véleményem szerint a levelek és dokumentumok gyűjtése folytatódott, de hasonlóan a peregrinációs albumához ezek a kéziratok is elkallódtak. A következő kötetnek 1613 és 1622 közötti dokumentumokat kellett tartalmaznia, ez a hazaköltözési kísérlet, majd a németországi álláskeresés, továbbá az ambergi, oppenheimeri és heidelbergi tartózkodás anyagát foglalhatta magába. Nagy valószínűséggel elveszhetett 1622 szeptemberében, Heidelberg elestekor.⁶ A harmadik és utolsó kötet 1622-től indulhatott, s a haláláig tarthatott: a hanau tartózkodás, utazás Hollandiába és Angliába, majd a végleges hazaköltözés: Kassa és Erdély.

Több módszerrel is próbálkozhatunk az elveszett levelek legalább részbeni felmérésére. Az egyik a levéltári kutatás: ez főleg az első két korszakkal kapcsolatban lehet eredményes (1624-ig), amikor még ő maga is külföldön élt, mivel a történelmi Magyarországon igen nagyarányú volt az ilyesfajta kéziratok pusztulása. A külföldi könyvtárak kézirtárainak anyagát vélhetően kimerítettük, de a levéltárak még nyújtanak lehetőségeket. Ilyen szempontból például még senki sem kutatta a holland levéltárakat, valamint a menekült pfalzi kormányzat anyagát Münchenben (1622 után).⁷ A második módszer egyszerű következtetés: az első korszak levélírói (amennyiben 1613 után is éltek) továbbra is kapcsolatban maradhattak Szenci Molnárral. A későbbi szórványos levelek írói is informálnak (a *Collectio Molnarianán* túl). A harmadik módszer a *Naplóra* támaszkodik, annak 1613 és 1617 közötti szövege több olyan személyt is említ, akiket illetően feltételezhetjük a levelező kapcsolatot is. A negyedik módszer Szenci Molnár kiadott műveiből következtet: ezek az előszavak, ajánlások és üdvözlőversek révén további fogódzókat adnak a személyi kapcsolataikhoz. Végül pedig támaszkodhatunk külső forrásokra, amelyek említenek vele összeköttetésben lévő személyeket. Természetesen minél inkább eltávolodunk az első időszak (a *Collectio*) leveleitől, annál hiányosabbak az ismereteink, annál inkább csak feltételezésekre vagyunk utalva.

Lássuk tehát először a fennmaradt levelek íróit, akik a további időszakban, 1613 után is kapcsolatban maradhattak vele. A nevek utáni zárójelbe tett számok jelzik, hogy melyik feltételezett kötetben lehetnek még benne (2. és 3.).

⁵ SZENCI MOLNÁR Albert, *Naplója*, szerk. SZABÓ András, *Historia litteraria* 13 (Budapest: Universitas, 2003), 188.

⁶ SZABÓ András, „Szenci Molnár Albert és Heidelberg ostroma 1622-ben”, in *Humanizmus, religio, identitástudat: Tanulmányok a kora újkori Magyarország művelődéstörténetéről*, szerk. BITSKEY István és FAZAKAS Gergely Tamás, *Studia litteraria* 45, 144–154 (Debrecen: Debreceni Egyetemi Kiadó, 2007).

⁷ Köszönöm Kármán Gábornak, hogy felhívta a figyelmemet a müncheni anyagra.

Családtagok⁸

Molnár Benedek, (fél)testvér apja első házasságából – 1615-ben még élt (2.)

Szenci Sziójgyártó Lukács, unokatestvér – († 1648 előtt) (2–3.)

Molnár Lukács, testvér – 1615-ben még élt (2.)

Ádám György, sógor (Molnár Ilona húga férje) – 1614-ben még élt (2.)

Magyarországi levelezőpartnerek

Suri Orvos Mihály – († 1633) (2–3.)⁹

Somosújfalvi Érsek Péter – († 1618 után) (2.)¹⁰

Miskolci Csulyak István – († 1646) (2–3.)¹¹

Keserői Dajka János – († 1633) (2–3.)¹²

Szepsi Láni Mihály – († 1634) (2–3.)¹³

Váradi Farkas Gergely – († 1622 után) (2.)¹⁴

Debreceni Dormány István – († 1648) (2–3.)¹⁵

Filiczki János – († 1622) (2.)¹⁶

⁸ SZABÓ András, „Szenci Molnár Albert felmenői, családja”, in *Hagyomány, identitás, történelem 2021*, szerk. KISS Réka és LÁNYI Gábor, 11–19 (Budapest: Károli Gáspár Református Egyetem Hittudományi Kar Egyháztörténeti Kutatóintézet, 2022).

⁹ HELTAI János, „Adattár a heidelbergi egyetemen 1595–1621 között tanult magyarországi diákokról és pártfogóikról”, *Az Országos Széchényi Könyvtár Évkönyve*, 1980, 243–347, 320.

¹⁰ Uo., 319.

¹¹ SZABÓ András, „Miskolci Csulyak István”, in *Magyar művelődéstörténeti lexikon...*, 7, 431–433. Miskolci Csulyakkal később is kapcsolatban állt, ő Szenci Molnárhoz hasonló késő humanista író volt, kissé provinciálisabb változatban.

¹² ÁCS Pál, „Keserői Dajka János”, in *Magyar művelődéstörténeti lexikon: Középkor és kora újkor*, 5, főszerk. KÖSZEGHY Péter, 369–370 (Budapest: Balassi, 2006).

¹³ SZABÓ András, *Coetus Ungaricus: A wittenbergi magyar diáktársaság 1555–1613*, Humanizmus és reformáció, 37 (Budapest: Balassi Kiadó – Magyar Tudományos Akadémia Irodalomtudományi Intézet Reneszansz Osztály, 2017), 240.

¹⁴ Uo., 283–284.

¹⁵ Uo., 122.

¹⁶ Jelentős késő humanista költő volt, aki hosszabb időt töltött külföldön. Lásd BOGÁR Judit, „Filiczki János”, in *Magyar művelődéstörténeti lexikon: Középkor és kora újkor*, 3, főszerk. KÖSZEGHY Péter, 124 (Budapest: Balassi, 2005); MOLNÁR Dávid, *Versőrlő malomkőnek korpája? Filefalvi Filiczki János költői életműve*, Europica varietas Tokajensis: Acta Universitatis Tokajensis Sárospatakinii, patrimonium culturale. Dissertationes, 4. (Budapest–Sárospatak: L'Harmattan – Tokaj-Hegyalja Egyetem, 2024).

Szenci Csene Péter – († 1622) (2.)¹⁷

Váci Gergely – († 1629) (2–3.)¹⁸

Heidelbergiek

Georg Michael Lingelsheim – († 1636) (2–3.)¹⁹

Friedrich Lingelsheim – († 1616) (2.)²⁰

Abraham Scultetus – († 1624) (2.)²¹

David Pareus – († 1622) (2.)²²

Ludwig Camerarius (Leodius) – († 1651) (3.)²³

Johann Joachim von Rusdorf – († 1640) (3.)²⁴

¹⁷ DIENES Dénes, „Szenci Csene Péter”, in *Magyar művelődéstörténeti lexikon: Középkor és kora újkor*, 11, főszerk. KÖSZEGHY Péter, 75 (Budapest: Balassi, 2011).

¹⁸ SZABÓ, *Coetus Ungaricus...*, 282–283.

¹⁹ Axel E. WALTER, *Späthumanismus und Konfessionspolitik: Die europäische Gelehrtenrepublik um 1600 im Spiegel der Korrespondenzen Georg Michael Lingelsheims*, Frühe Neuzeit 95 (Tübingen: Niemeyer, 2004). – A heidelbergi késő humanista írókör központi alakja, 1622 előtt közlelről ismerte Szenci Molnár Albertet is.

²⁰ Uo., 192–196.

²¹ Dagmar DRÜLL, *Heidelberger Gelehrtenlexikon 1386–1651* (Berlin – Heidelberg – New York: Springer, 2002), 498–499. – Scultetus és Szenci Molnár szoros kapcsolatát a német szerző műveinek magyar fordításai is jelzik.

²² Uo., 433–435; HELTAI János, *Alvinczi Péter és a heidelbergi peregrinusok*, Humanizmus és reformáció 21 (Budapest: Balassi Kiadó, 1994), 65–94. – Pareus és a Heidelbergben tanuló magyar diákok nagyon jó viszonyban voltak, ez sűrű magyarországi és erdélyi levelezést eredményezett.

²³ Friedrich Hermann SCHUBERT, *Ludwig Camerarius (1573–1651): Eine Biographie* (Münster: Aschendorff, 2013, 2. Auflage). – Pfalzi szolgálatban lévő diplomata, 1622 utáni politikai levelezésében aLeodius álnevet használta. (Köszönöm Kármán Gábornak, hogy segített az azonosításban.)

²⁴ Friedrich KRÜNER, *Johann von Rusdorf. Kurpfälzischer Gesandter und Staatsmann während des dreißigjährigen Krieges: Nachdruck der Originalausgabe aus dem Jahr 1876* (Norderstedt: Hansebooks, 2016).

Nürnberg és Altdorf

Georg Rem († 1625) (2–3.)²⁵

Scipio Gentilis († 1616) (2.)²⁶

Georg Mauritius, ifj. († 1631) (2–3.)²⁷

Herborn és Siegen

Ernest Nolde († 1622 után) (2–3.)²⁸

Johann Textor von Haiger († 1626) (2–3.)²⁹

Philipp Ludwig Piscator († 1656) (2–3.)³⁰

Johann Heinrich Alsted († 1638) (2–3.)³¹

Georg Pasor († 1637) (2–3.)³²

Johannes Piscator († 1625) (2–3.)³³

²⁵ Heinrich KUNSTMANN, *Die Nürnberger Universität Altdorf und Böhmen: Beiträge zur Erforschung der Ostbeziehungen deutscher Universitäten* (Köln–Graz: Böhlau, 1963), 87–144. – Rem volt Szenci Molnár egyik legfontosabb levelezőpartnere, levelezésükből még mindig kerülnek elő újabb és újabb darabok.

²⁶ Roderich von STINTZING: Scipio Gentilis, <https://www.deutsche-biographie.de/sfz20354.html#adbcontent>; hozzáférés: 2024. január 19.

²⁷ Georg Andreas WILL, *Nürnbergisches Gelehrten-Lexikon, 1–4* (Nürnberg–Altdorf: Schöpfel, 1755–1758), 2 (1756): 598–599. – Szenci Molnár feleségének unokatestvére.

²⁸ SZENCI, *Naplója*, 224.

²⁹ Karl LÖBER, *Johann Textor von Haiger* (Haiger: Stadtverwaltung, 1976); SZABÓ András, „Szenci Molnár Albert és a magyar időmértékes vers”, *Irodalomtörténeti Közlemények* 100 (1996): 114–121.

³⁰ VISKOLCZ Noémi, „Marcus Philipp Ludwig Piscator”, in *Magyar művelődéstörténeti lexikon: Középkor és kora újkor*, 9, főszerk. KÖSZEGHY Péter, 198–199 (Budapest: Balassi, 2009). – Herborni és gyulafehérvári professzor, Marcusnak csak Rétyi Péter naplója nevezi, szerinte 1643. december 26-án meghalt Erdélyben, míg a szakirodalom egy része szerint visszatért Németországba, s ott 1656-ig élt.

³¹ SZENTPÉTERI Márton, „Johann Heinrich Alsted”, in *Magyar művelődéstörténeti lexikon: Középkor és kora újkor*, 1, főszerk. KÖSZEGHY Péter, 94–96 (Budapest: Balassi, 2003). – Herborni és gyulafehérvári professzor, a korszak kiemelkedő gondolkodója.

³² Friedrich Wilhelm CUNO: Georg Pasor, <https://www.deutsche-biographie.de/sfz94022.html#adbcontent>; hozzáférés: 2024. január 19.

³³ Friedrich Wilhelm CUNO: Johann Piscator, <https://www.deutsche-biographie.de/sfz74534.html#adbcontent>, hozzáférés: 2024. január 19.; Frans Lukas Bos, *Johann Piscator: Ein Beitrag zur Geschichte der reformierten Theologie* (Kampen: Kok, 1939); P. VÁSÁRHELYI Judit, *Szenci Molnár Albert és a Vizsolyi Biblia új kiadásai: Előzmények és fogadtatás*, *Historia litteraria* 21 (Budapest: Universitas, 2006), 13–23. – Az idősebb Piscator művei nagy hatással voltak Szenci Molnár munkásságára.

Matthias Martinius († 1630) (2–3.)³⁴

Christoph Corvinus (Rab) († 1620) (2.)³⁵

Johannes Heidfeld († 1624) (2–3.)³⁶

Kassel és Marburg

Hermann Wolff († 1620) (2.)³⁷

Otto Landgraf von Hessen († 1617) (2.)³⁸

Herrmann Thalmüller († 1637) (2–3.)³⁹

Moritz der Gelehrte (Landgraf) († 1632) (2–3.)⁴⁰

Johann Hartmann († 1631) (2–3.)⁴¹

Gregorius Schönfeld († 1628) (2–3.)⁴²

Jan Turnowski († 1629) (2–3.)⁴³

Egyéb német kapcsolatok

Ludwig Lucius († 1642) (2–3.)⁴⁴

Georg Henisch († 1618) (2.)⁴⁵

³⁴ SZENCI, *Naplója*, 219.

³⁵ Uo., 196. – Herborni nyomdász, ő nyomtatta ki a Zsoltárkönyvet.

³⁶ Jakob FRANCK: Johannes Heidfeld, <https://www.deutsche-biographie.de/sfz28773.html>; hozzáférés: 2024. január 19. – Szenci Molnár szerzőtársa.

³⁷ Franz GUNDLACH, *Catalogus professorum academiae Marburgensis: Die akademischen Lehrer der Philips-Universität Marburg von 1527 bis 1910* (Marburg: Elwert, 1927), 178.

³⁸ Hessen-Kassel, Otto Landgraf von, <https://www.lagis-hessen.de/pnd/104194618>; hozzáférés: 2024. január 20.

³⁹ SZENCI, *Naplója*, 243.

⁴⁰ Heiner BORGGREFE, Vera LÜPKES und Hans OTTOMEYER, Hgg., *Moritz der Gelehrte: Ein Renaissancefürst in Europa* (Eurasburg: Minerva, 1997). – Hesseni Móric volt Szenci Molnár egyik legnagyobb külföldi patrónusa.

⁴¹ GUNDLACH, *Catalogus professorum academiae...*, 366; SZENCI, *Naplója*, 160, 207–208. – Európa első kémiaprofesszora, Szenci Molnár János keresztapja.

⁴² Friedrich Wilhelm CUNO: Schönfeld, Gregor der Aeltere, <https://www.deutsche-biographie.de/sfz78992.html#adbcontent>; hozzáférés: 2024. január 20.

⁴³ Uo., 247; GÖMÖRI György, „Ismeretlen Szenci Molnár Albert-vers egy marburgi antológiában”, *Irodalomtörténeti Közlemények* 107 (2003): 532–534.

⁴⁴ Jakob FRANCK: Ludwig Lucius, <https://www.deutsche-biographie.de/sfz54579.html#adbcontent>; hozzáférés: 2024. január 20.

⁴⁵ Leonhard LENK: Georg Henisch, <https://www.deutsche-biographie.de/sfz29696.html#ndbcontent> hozzáférés: 2024. január 20.

Georg Sölling († 1617) (2.)⁴⁶

Id. Johann Konrad Rummel († 1630) (2–3.)⁴⁷

Csehországiak

Johann Matthäus Wacker a Wackenfels (†1619) (2.)⁴⁸

Johannes Kepler († 1630) (2–3.)⁴⁹

Bohuslav Hodejova, br. (2.)

Smil Hodejova, br. († 1629) (2–3.)

Přech Hodejova, br. (2.)⁵⁰

Lehetséges levelezőpartnerek a *Napló* alapján 1613 után

Batthyány Ferenc († 1625) (2–3.)⁵¹

Pathai István (1555–1632) (2–3.)⁵²

Lorántffy Mihály († 1614) (2.)⁵³

Máriássy Zsigmond (1565–1622) (2.)⁵⁴

Máriássy Pál (1574–1644) (2–3.)⁵⁵

Thököly István (1581–1651) – később evangélikus (2.)⁵⁶

Pécseli Király Imre († 1640 k.) (2–3.)⁵⁷

⁴⁶ Georg HEUERMANN, *Geschichte des Reformirten Gräflich Bentheimschen Gymnasium illustre Arnoldinum Zu Burgsteinfurt* (Burgsteinfurt: Brackmann, 1878), 101–102.

⁴⁷ WILL, *Nürnbergisches Gelehrten-Lexikon*, 1–4, 3 (1757): 426–429.

⁴⁸ Colmar GRÜNHAGEN: Johann Matthäus Wacker von Wackenfels, <https://www.deutsche-biographie.de/sfz84183.html#adbcontent>; hozzáférés: 2024. január 20.

⁴⁹ Martha LIST: Johannes Kepler, <https://www.deutsche-biographie.de/sfz40565.html#adbcontent>; hozzáférés: 2024. január 20.

⁵⁰ SZENCI, *Naplója*, 209. – A cseh bárók Filiczki János tanítványai voltak.

⁵¹ KÖSZEGHY Péter, „Batthyány (II.) Ferenc”, in *Magyar művelődéstörténeti lexikon...*, 1, 311–312. – Batthyány hívta meg lelkésznek Szenci Molnárt Városszalónakra.

⁵² GILICZE Gábor, „Pathai István”, in *Magyar művelődéstörténeti lexikon...*, 9, 77–78.

⁵³ DÉTSHY Mihály, *Sárospatak vára* (Sárospatak: Rákóczi Múzeum, 2002), 131–133.

⁵⁴ SZENCI, *Naplója*, 209.

⁵⁵ Uo.

⁵⁶ Uo., 244.

⁵⁷ CSILLAG István, „Pécseli Király Imre”, in *Magyar művelődéstörténeti lexikon...*, 9, 88.

Lackner Kristóf (1571–1631) (2–3.)⁵⁸
 Szilágyi István († 1634) – SzMA sógora (2–3.)⁵⁹
 Széchy Tamás (1555–1618) – (2.)⁶⁰
 Tobias Scultetus (1565–1620) (2.)⁶¹
 Forgách Péter († 1637 után) – 1619-től katolikus (2.)⁶²
 Forgách Miklós († 1635) – 1619-től katolikus (2.)⁶³
 Bethlen Gábor, iktári, erdélyi fejedelem (1580–1629) (2–3.)⁶⁴
 Rimay János († 1631) (2–3.)⁶⁵
 Jeremias Colerus (1576–1631) (2–3.)⁶⁶
 Jan Opsimates (1568–?) (2.)⁶⁷
 Christoph Chytraeus (1592–1628) (2–3.)⁶⁸
 Velechinus István († 1633) (2–3.)⁶⁹
 Varsányi P. István († 1631 után) (2–3.)⁷⁰
 Monaki Miklós (2–3.)⁷¹
 Prágai András († 1636) (2–3.)⁷²

Lehetséges további levelezőpartnerek a művek alapján

⁵⁸ KOVÁCS József László, „Lackner Kristóf”, in *Magyar művelődéstörténeti lexikon: Középkor és kora újkor*, 6, főszerk. KÖSZEGHY Péter, 346–348 (Budapest: Balassi, 2006).

⁵⁹ SZENCI, *Naplója*, 242.

⁶⁰ Uo., 239.

⁶¹ Uo., 235–236.

⁶² Uo., 204.

⁶³ Uo., 203–204.

⁶⁴ Minkét alkalommal ő hívja haza Szenci Molnárt, támogatja a munkáját, és diplomáciai megbízásokat is ad neki.

⁶⁵ Ács Pál, „Rimay János”, in *Magyar művelődéstörténeti lexikon: Középkor és kora újkor*, 10, főszerk. KÖSZEGHY Péter, 103–112 (Budapest: Balassi, 2010). – Szenci Molnár Albert személyesen is nála töltött néhány napot Alsósztrégován (1614–1615 fordulóján).

⁶⁶ SZENCI, *Naplója*, 196.

⁶⁷ Uo., 225–226. – A cseh Szenci Molnár-hasonmás.

⁶⁸ Uo., 195; Gerriet GIEBERMANN, „Albert Molnár (1574–1634) ungarischer reformierter Theologe und Wandergelehrter, 1615–1619 Kantor und Rektor in Oppenheim”, *Oppenheimer Hefte* 30–31 (2005): 3–100, 71–74. – Oppenheimeri lelkészként szorosan együttműködött az ott tanári állásokat betöltött Szenci Molnárral.

⁶⁹ SZENCI, *Naplója*, 249–250.

⁷⁰ Uo., 186, 249. – A *Napló* említi egy Szenci Molnárhoz írott levelét.

⁷¹ Uo., 222. – Szenci Molnárnak a bekecsi templomszentelésről megjelentetett antológiája, a *Consecratio templi novi* alapján is valószínűleg leveleztek.

⁷² Ács Pál, „Prágai András”, in *Magyar művelődéstörténeti lexikon...*, 9, 278–281. – Jelentős író, már Heidelbergből ismerte Szenci Molnárt, az előző jegyzetben említett műnek nemcsak az egyik szerzője, hanem feltehetően a létrejöttében is nagy szerepet játszott.

Szepsi Korocs György († 1630 után) (2–3.)⁷³

Pataki Fűsűs János († 1629) (3.)⁷⁴

Dengelegi Bíró Péter († 1648) (3.)⁷⁵

Bojti Veres Gáspár († 1640 után) (2–3.)⁷⁶

Krausz János († 1621) (2.)⁷⁷

Szegedi Gáspár (2–3.)⁷⁸

Darholcz Ferenc (3.)⁷⁹

Bethlen István, iktári (1582–1648) (2–3.)⁸⁰

Samuel Spillenberger (1572–1654) (3.)⁸¹

Brewer Lőrinc † 1664 (3.)⁸²

⁷³ SZENCI, *Naplója*, 241–242. – Királytükör-fordítását Szenci Molnár segítségével adta ki Oppenheimban, üdvözlőverset írt Albert és Kunigunda házasságkötése alkalmából.

⁷⁴ JANKOVICS József, „Pataki Fűsűs János”, in *Magyar művelődéstörténeti lexikon...*, 74–76. – Királytüköréhez (Kassa, 1626) Szenci Molnár üdvözlőverset írt.

⁷⁵ Kiss Anna, „Dengelegi Bíró Péter”, in *Magyar művelődéstörténeti lexikon: Középkor és kora újkor*, 2, főszerk. KÖSZEGHY Péter, 182 (Budapest: Balassi, 2004); VÁSÁRHELYI, *Szenci Molnár Albert...*, 171–196. – Szenci Molnár bibliakiadásait védelmező iratot írt, ezt a zsoltárfordító latin és magyar verssel üdvözlölte.

⁷⁶ KÖSZEGHY Péter, „Bojti Veres Gáspár”, in *Magyar művelődéstörténeti lexikon...*, 1, 406; RMNy 1166. – Üdvözlőverset írt Szenci Molnár *Jubileus esztendei prédikációjához* (Oppenheim, 1618.)

⁷⁷ HELTAI, „Adattár a heidelbergi...”, 296–297; RMNy 1144, 1238. – Szenci Molnár többek között neki ajánlotta a *Postilla Sculteticát*, feleségének, Szegedi Annának az *Imádságos könyvecskét*.

⁷⁸ Uo., 323; RMNy 1144, 1238. – Szenci Molnár többek között neki ajánlotta a *Postilla Sculteticát*, feleségének, Échi Orsolyának az *Imádságos könyvecskét*.

⁷⁹ RMNy 1483. – Szenci Molnár támogatója, neki ajánlja a *Discursus de summo bono*t (Lőcse, 1630.).

⁸⁰ RMNy 1239. – Szenci Molnár neki ajánlotta a *Szótár* harmadik kiadásának magyar–latin részét (Heidelberg, 1621.).

⁸¹ MAGYAR László András, „Spillenberger Sámuel”, in *Magyar művelődéstörténeti lexikon...*, 10, 376; RMNy 1483. – Lőcsei orvos, üdvözlőverset írt Szenci Molnár *Discursus de summo bono* című művéhez.

⁸² V. ECSEDY Judit, *A könyvnyomtatás története Magyarországon a kézisajtó korában 1473–1830* (Budapest: Könyvtár és Információs Központ – Kossuth, 2021), 116–118; RMNy 1483. – A *Discursus de summo bono* nyomdása, Spillenberger Sámuel veje.

Lehetséges levelezőpartnerek egyéb források alapján

Johann Heinrich Bisterfeld (1605–1655) (3.)⁸³

Martin Opitz (1597–1637) (3.)⁸⁴

Medgyesi Pál (1604–1663) (3.)⁸⁵

I. Rákóczi György (1593–1648) (3.)⁸⁶

Lorántffy Zsuzsanna (1600 k.–1660) (3.)⁸⁷

Alvinczi Péter (1570–1634) (2–3.)⁸⁸

Keresszegi Hermán István † 1641 (3.)⁸⁹

Frölich Dávid (1595–1648) (3.)⁹⁰

A *Collectio Molnariana* és a később felbukkanó, azt kiegészítő levelek egyedülálló és pótolhatatlan forrásai a magyar irodalom-, egyház- és művelődéstörténetnek. Felmérhetetlen veszteség, hogy nem sikerült megőrizni Szenci Molnár Albert 1613 utáni levelezését. Jelentős személyiségek, politikusok, írók, tudósok, egyházi vezetők episztolái lehettek benne. A valószínű névsor – amelyet megpróbáltam legalább részlegesen rekonstruálni – kirajzolja azokat a szellemi irányzatokat is, amelyek hatottak rá. 1622 (1624) előtt benne élt a német szellemi közegekben, majd 1624-ben felvette a kapcsolatot a holland és az angol egyetemekkel. Itthoni tartózkodásaikor – 1612 és 1615 között, majd 1624-től – a reformáció és a késő humanizmus művelődésén túl a Balassi-örökség (Batthyány Ferenc, Széchy Tamás, Rimay János), az újsztoicizmus (Rimay János, Prágai András) és a puritanizmus (Medgyesi Pál) jelenlétét kell kiemelnünk.

⁸³ VISKOLCZ Noémi, *Johann Heinrich Bisterfeld (1605–1655) bibliográfia: A Bisterfeld-könyvtár, A Kárpát-medence kora újkori könyvtárai 6* (Budapest–Szeged: Országos Széchényi Könyvtár – Scriptorium, 2003), 45. – Gyászverset írt Szenci Molnár halálára.

⁸⁴ DÉZSI Lajos, *Szenci Molnár Albert naplója, levelezése és irományai* (Budapest: MTA, 1898), 396–398. – A német barokk irodalom kezdeményezője Heidelbergben találkozhatott először Szenci Molnárral, egy 1630-as, Martin Schödelhez írott levelében utal arra, hogy leveleznek.

⁸⁵ PETRÓCZI Éva, „Medgyesi Pál”, in *Magyar művelődéstörténeti lexikon...*, 7, 365–357. – Medgyesi meséli el a történetet a *Praxis pietatis* előszavában, hogyan bízta rá az idős Szenci Molnár a mű fordítását.

⁸⁶ HORN Ildikó, „I. Rákóczi György”, in *Magyar művelődéstörténeti lexikon...*, 364–366. – Rákóczit már fejedelemsége előtt is ismernie kellett Sárospatakról, hatalomra kerülése után még inkább.

⁸⁷ PETRÓCZI Éva, „Lorántffy Zsuzsanna”, in *Magyar művelődéstörténeti lexikon...*, 7, 80–81.

⁸⁸ HELTAI, *Alvinczi Péter és...*, passim. – Alvinczit már Heidelbergből ismerte, később Szenci Molnár végleges hazatérése után egy ideig Kassán voltak együtt.

⁸⁹ HELTAI, „Adattár a heidelbergi...”, 291–292. – Tiszántúli püspök, debreceni lelkész.

⁹⁰ DUKKON Ágnes, „Frölich Dávid”, in *Magyar művelődéstörténeti lexikon...*, 3, 224–225. – Az utolsó késő humanista, 1630-as erdélyi útján ismerhette meg Szenci Molnárt.

To Albert Molnár's network of contacts after 1613*(Summary)*

Albert Szenci Molnár (1574–1634) was a Calvinist writer, theologian, Hungarian translator of the Geneva Psalter, who lived in Germany for thirty years. The first volume of his correspondence (from 1591 to 1613), the so-called *Collectio Molnariana*, which he 'piled up' himself is still preserved in the Library of the Hungarian Academy of Sciences. In addition since the end of the 19th century, many of his further letters have been constantly being found in various European collections, and they are an important source for the cultural history of this period. It is most likely that he also collected a later part of his correspondence: this second volume must have reached until 1622, when Molnár Szenci was trapped in the besieged town of Heidelberg and lost the majority of his library after the fall of the city. The third volume contains the letters of the last period of his life, after his return to Hungary, in 1624. This paper attempts to reconstruct those volumes of his correspondence that presumably existed, but have been largely lost. It takes account of the former correspondents who (if they were still alive in his late years) may have remained in contact with Molnár. Other sources of information can be read in the entries of his Diary, up to 1617, and also in his published works and in other external sources.

P. VÁSÁRHELYI JUDIT

ÉRTEKEZÉS A LEGFŐBB JÓRÓL

*Discursus theologicus, ethicus et historicus
de Summo Bono (1598–1777)**

Szenci Molnár Albert utolsó fordítása a *Discursus de summo bono, a Legfőbb Jóról*.¹ Az eredeti mű szerzője Georg Ziegler rigai evangélikus lelkész volt.

Ziegler 1551-ben született Tallinnban Nicolaus Ziegelmeister rektor és Margarethe von Brügge gyermekeként. Rostockban, majd a magdeburgi gimnáziumban tanult. 1573-tól Königsbergben folytatott teológiai stúdiumokat. 1575-ben iratkozott be a rostocki egyetemre.² 1577-től először Güstrowban rektor, majd Christoph von Mecklenburg herceg udvari prédikátora lett. 1578 és 1582 között Dassowban lelkészként, 1582-ben a mecklenburgi Schönbergben diakónusként, majd 1584-től lelkészként működött. 1586-ben magisteri fokozatot szerzett a rostocki egyetemen.³ A következő évben Livónia fővárosába, Rigába költözött, és a Péter-templom segédlelkésze, majd lelkésze lett. Megérkezése éppen a naptárreform körüli viták idejére esett, amelyről így emlékezett meg: „huc venissem statu quidem hujus Reipub. turbulento”.⁴ Rigai tartózkodása később sem volt problémamentes. 1598-ban az egyik istentiszteleten a kelyhet a kenyér előtt nyújtotta a híveknek, ezért rövid időre eltiltották a szószéktől. Ugyanebben az évben vitába keveredett Laurentius Lemchennel, az ottani Tamás-templom lelkészével. 1601-ben viszont azért vonták kérdőre, mert „lázító szavakat hallatott”. Tanú hiányában végül el-

* A szerző könyvtörténeti kutatásait a Nemzeti Kutatási, Fejlesztési és Innovációs Hivatal támogatta (K 138856).

¹ Georg ZIEGLER, *Discursus de summo bono, az legfőbb jóról, melyre ez világ mindenkörön serényen és valóban vágyódik*, ford. SZENCI MOLNÁR Albert (Lőcse: Brewer Lőrinc, 1630, RMNy 1483).

² Matrikelportal Rostock – Datenbankedition der Immatrikulationen an der Universität Rostock seit 1419: http://matrikel.uni-rostock.de/id/100038728?_searcher=918394e3-26d4-4a67-bfae-0b3945c80bb3&_hit=1; hozzáférés: 2024. január 10.

³ Uo., http://matrikel.uni-rostock.de/id/400061714?_searcher=32a7470b-1807-4bad-83a9-fae6373a49a9&_hit=4; hozzáférés: 2024. január 10.

⁴ Georg ZIEGLER, *De incertitudine rerum humanarum discursus theologicus, ethicus et historicus* (Riga: Nicolaus Mollinus, 1598), (:)₂b.

bocsátották. Königsbergben telepedett le, ahol először diakónus, majd az óvárosi templom lelkésze volt 1621-ig. 1633-ban halt meg.⁵

Mint literátor, rigai évei igen gyümölcsözők voltak. 1595-ben imádságoskönyvet jelentett meg Anna von Mecklenburgnak, Livónia, Kurland és Semgallen özvegy hercegnőjének a Szentírásból, valamint Szent Ágoston és Szent Bernát imádságaiból.⁶ 1598-ban adta ki Molnár Albert fordításának az eredetijét *De incertitudine rerum humanarum discursus theologicus, ethicus et historicus* címmel két változatban is.⁷ Az egyik változat címlapjára az a 25/26. zsoltárból vett idézet is rákerült, amely szerint „Integritas et rectum custodient me”, azaz „A feddhetlenség és az igazság meg fognak őrizni engem”. Egy évvel később Ziegler újabb latin változatot jelentetett meg.⁸ Mindhármát Riga város elöljáróinak ajánlotta, akik a kiadás költségeit viselték.

A rigai tanácsuraknak szóló ajánlólevelében Ziegler elismerően szól a városatyák tevékenységéről, amellyel felvirágoztatják a várost, ápolják a lutheránus hitet, gondjuk van az ifjúság belföldi és külföldi taníttatására. Ezért lehet Rigát „Livoniae Musaeum”-ként emlegetni, ahogyan Athénről annak idején Pindaros állította. Mindazonáltal a közjó szolgálata érdekében írta munkáját, mivel szerinte rá kell ébreszteni az embereket arra, hogy ne a földi dolgokkal törődjenek: „Újra és újra el kell hát vonni az emberek elméjét a földi dolgok túlzott szeretetétől, és az égiek iránti vágyakozással kell őket felvértezni, hogy békés legyen az ország állapota, és a polgárok békességben, lelkük mindenfajta veszélyeztetése nélkül élvezzék javaikat.”⁹

Az ajánlólevél előtt Ziegler David Chytraeusnak, a nagy tekintélyű rostocki professzornak az elismerő szavait közölte 1598. július 9-én kelt leveléből. Utána pedig pártfogójának, David Hilckennek, a lengyel király livóniai titkárának a levelét idézte. Ebben a titkár Lipsius constantia-felfogását fogalmazta meg a *Discursus*

⁵ Johann Friedrich RECKE und Karl Eduard NAPIERSKY, *Allgemeines Schriftsteller- und Gelehrten-Lexicon der Provinzen Livland, Esthland und Kurland*, 1–4 (Mitau: Johann Friedrich Steffenhagen, 1827–1832), 1: 350–351; Carola L. GOTTSMANN und Petra HÖRNER, *Lexikon der deutschsprachigen Literatur des Baltikums und St. Petersburgs vom Mittelalter bis zur Gegenwart*, 1–3 (Berlin – New York: Walter de Gruyter, 2011), 1: 330–331.

⁶ Arend BUCHHOLTZ, *Geschichte der Buchdruckerkunst in Riga 1588–1888* (Riga: Müllersche Buchdruckerei, 1890), Verzeichnis 25. – Rigában, a Lett Nemzeti Könyvtárban őrzött példány digitális másolata: <https://periodika.lndb.lv/periodika2-viewer/#panel:pp|issue:699453|page:1; hozzáférés: 2024. január 25.>

⁷ Uo., Verzeichnis 38–39.

⁸ Uo., Verzeichnis 42.

⁹ „Revocandae sunt igitur mentes hominum crebro ab amore nimio rerum terrestrium et desiderio rerum coelestium imbuendae sunt, ut tranquillius sit reipublicae status et in pace cives fruuntur suis commodis absque omni animae suae periculo.” ZIEGLER, *De incertitudine rerum...*, (:)_{2a}.

mondanivalójaként: „Ennyi baj közepette csak az az egy marad, hogy az ember a lehető legnagyobb mértékben törekedjék a vallásos életre és a szentségre, és a jelen élet minden megpróbáltatását az eljövendő élet reményében *állhatatosan* eltűrje.”¹⁰

Ziegler rövid idő alatt elkészítette könyve német fordítását is, és 1599-ben Rígában ki is adta *Welt Spiegel...* címen.¹¹ Önmaga utalt a címlap hátán a címváltoztatásra és arra, hogy a fejezetek rendjét is átalakította kissé a latin kiadáshoz képest. Ezt a változatot vették alapul a következő kiadások, ezért mi is ez alapján mutatjuk be a művet.

Ziegler német *Welt Spiegel*-ét Georg Fahrensbach (1551–1602) hadvezérnek, vend vajdának és lengyel szenátornak ajánlotta, aki számos háborúban vett részt. Az oroszok ellen folytatott livóniai háborúban (1558–1582) nagy része volt a végső győzelem kivívásában. Hol dán, hol lengyel, hol svéd oldalon állt. Harcolt például Dancka védelmében Báthori István ellen. Báthori halála után segítette a Vaza családból származó III. Zsigmondot a lengyel trónra. A neki szóló ajánlólevélben Ziegler a győzedelmes Mózes és Józsué hadi sikereinek a részletes elbeszélése után a Hunyadiak tetteit is összefoglalta. Hosszabban Hunyadi János, a „fulmineus terror Turcorum” győzelmeit méltatta. A margón a „Philipp. Chron.” forrásmegjelölés elárulja, hogy Ziegler Carionnak a Philipp Melanchthon és Caspar Peucer által átdolgozott Krónikájából merített.¹² Az ajánlólevelet Daniel Herrmann verse foglalt Georg Fahrensbach-életrajza követi 1594-ből, amelyből kiderül, hogy a jeles hadvezér ifjúkorában Szigetvár ostrománál is ott volt mint zsoldos katona,¹³ amit a legfrissebb róla szóló észt irodalom nem tart teljesen lehetetlennek annak ellenére, hogy erre semmi bizonyíték nincsen.¹⁴ A *Welt Spiegel* utolsó lapján Fahrensbach címere is látható.

¹⁰ „In tanto ergo calamitatum concessu hoc unum restat, ut homo quam maxime pietati et sanctimoniae studeat, omnesque vitae praesentis molestias certa spe futurae vitae *constanter* perferat.” Uo., A_{3a}-A_{4b}.

¹¹ Georg ZIEGLER, *Welt Spiegel: Menniglichen zu dieser letzten Zeiten für die augen gestellet unnd aus Heiliger Göttlicher Schrift und Aller Welt fürnehmsten, nützlichsten und lieblichsten Historien beschrieben* (Riga: Nicolas Mollin, 1599); BUCHHOLTZ, *Geschichte der Buchdrucker-kunst...*, Verzeichnis 43.

¹² Philip MELANCHTHON, Caspar PEUCER, *Chronicon Carionis expositum et avctum multis et veteribus et recentibus historiis [...] Adiecta est Melanchthonis narratio historica de electione & coronatione Caroli V. imperatoris* (Wittenberg: Johannes Crato, 1572), 637–640; <https://onb.digital/result/10AC11BD>; hozzáférés: 2024. január 25.

¹³ „Sein Jugent hat er angewandt/ In Schweden, Franckreich, Niederlandt/ Stets im Krieg, wie auch Zigeth war/ Blagert in Vngern, fandt er sich dar.” ZIEGLER, *Welt Spiegel...*, (b)_{1b}.

¹⁴ Andres PARVE, „Jürgen Fahrensbach (1551/52–1602): Ühe Eestimaa päritolu väepealiku sojateest”, KVÜOA *toimetised* 8 (2007): 127–165, 134; https://www.ksk.edu.ee/wp-content/uploads/2011/03/KVÜOA_Toimetised_8-Parve.pdf; hozzáférés: 2024. január 25.

Miről is szól ez az értekezés, amelynek latin címe egyszerre hirdeti magáról, hogy teológiai, etikai és történelmi diskurzus?

Központi kérdése az, hogy melyik az a „Legfőbb és nemessebb jó, az melyre minden embereknek kellene vágyódniuk”.¹⁵ Legfőbb jónak tekinti az

oly Kincset és Ióságot, az mely nem csak méltósággal, tekintettel, becsülettel, jószággal, haszonnal, szépséggel halad fellyül minden egyéb jókat. Hanem az mellyel minden egyéb jók-is véle és benne vadnak, és annál sohol semmi fogyatkozás nem eresztethetik. Az ki azért ez *Summum bonum*nak szerit tette, az az, az Legfőbb jót meg nyerte, az bődög embernek mondatik, és az-is; és annak mindene meg vagyon, valamijének lenni kell, és valamit magának kívánhatna mind testében, lelkében; és semmire többre nincsen annak szüksége.¹⁶

A világ javait három osztályba rendezi. Az elsőbe tartoznak a Test javai: szépség, erősség, egészség, hosszú élet, a test serénysége és gyorsasága. A második foglalja magában a Szerencse hozta javakat, mint például gazdagság, nagy tisztesség, dicsőség, hatalom, birtok, birodalom, ékes épületek, drága öltözetek, urak és barátok gratiája stb. A harmadik rendbe sorolja a Léleknek vagy elmének a javait, mint bölcsesség, értelem, mesterség, tudomány, jó cselekedetek, igazság, tökéletesség, szeretet, barátság és több effélék.

Elöljáróban meghatározza a *Summum bonum* tulajdonságait is: „Az Legfőbb Jó annakokaért, *Igaz, tellyességes, és álhatatos*; és igaz, tellyes, és álhatatos örömet-is szerez azoknak az embereknek szívökben, az kik ez jót meg nyerték és birják.”¹⁷ Ziegler latin terminusai: *verum, perfectum, stabile sit et perenne*. Egy helyen használja a *stabile* helyett a *constans* terminust is.¹⁸ Németül *wahrhaftig, vollkommen, beständig* a három tulajdonság.¹⁹

Tehát ez az a három szempont, amelyek szerint vizsgálja a világ javait Isten igéjének, a bibliai és világi históriáknak, valamint a régi bölcsek mondásainak a segítségül hívásával. Erre utal a címben a *historicus* jelző.

A másodiktól a tizenkettedik fejezetig veszi sorra a világi jókat. A másodikban tárgyalja a Test javait, a tizenkettedikben az Elme javait. A köztes részekben kerít

¹⁵ SZENCI MOLNÁR Albert, *Discursus de summo bono: Értekezés a Legfőbb jóról*, s. a. r. VÁSÁRHELYI Judit, Régi magyar prózai emlékek 4 (Budapest: Akadémiai Kiadó, 1975), 97.

¹⁶ Uo., 97–98.

¹⁷ Uo., 101.

¹⁸ „Summum enim bonum nisi verum et ab omni fuco alienum, nisi perfectum, nisi *constans* et perenne fuerit, Summi nomen boni nequaquam obtineri potuit.” ZIEGLER, *De incertitudine rerum...*, B₃b.

¹⁹ ZIEGLER, *Welt Spiegel...*, 8.

sort a Szerencse javainak a bemutatására. Külön-külön fejezetet szentel általában a Szerencsének, a gazdagságnak, a világi dicsőségnek, a díszes öltözetnek, a szépségnek és az ékes természetnek, a pompás épületeknek, a nemességnek és a vitézlő uraságnak, az urak gratiájának és kegyelmének, és végül a királyságnak és a nagy uraságnak. Sorra buknak meg a javak, mivel bebizonyosodik róluk, hogy egyik sem igaz, teljes és állandó. A végső konklúzió – utalással a Kolossébelieknek írott levél 3,1 versére – az, hogy a Legfőbb jó „ot fen vagyok, az holot Christus vagyok, ülvén az Attyának jobbján”.²⁰ Így kap a *Discursus* olvasója teológiai, azaz Istenre mutató választ a felvetett kérdésre.

A német változatban az idézett bölcs – sokszor verses – mondásokat általában először latinul említi, majd német versekben hangsúlyozza mondanivalójukat. Olyan ókori sztoikus szerzők gondolatait idézi többek között, mint Cicero, Horatius, Ovidius, Seneca. Ugyanakkor azt a sztoikus felfogást, amely szerint a virtus, azaz a jóságos cselekedet vezetne el a Legfőbb jóhoz, tagadja: „Aristoteles, Cicero, Socrates, Plato, felötte igen dicsérik és magasztalják az jóságot, Virtust, vagy jóságos cselekedetet: és annak szeretetiben helyhezteszik az Legfőb jót, és azt mondgyák, hogy az jóság szerzi az igaz csendes bódog életet.”²¹ De Ziegler a virtust sem tekinti Legfőbb jónak, hanem mint a Lélek egyik javát, azt is elveti.

Az idézetek segítettek hozzá a *Discursus* forrásának a megtalálásához.²² Ez pedig Boethius (480–524), a tragikus sorsú római államférfiú és filozófus *Consolatio Philosophiae* című műve, amelyet a hagyomány szerint börtönben írt, miután kegyvesztett lett. A műben a Filozófia istennő képében jelenik meg előtte, és vigasztalásképpen a boldogságot kívánja megmutatni neki. A boldogság igaz és tökéletes, azaz *vera et perfecta*²³ – ugyanúgy, mint Zieglernél a Legfőbb jó. Az állandóság, azaz a *stabilitas* szintén előfordul Boethiusnál mint a boldogság tulajdonsága. A Szerencsét ugyanis azért nem tartja Legfőbb jónak Filozófia, mivel *állhatatlan*.²⁴ Filozófia is beszél a Szerencse adta javakról (vagyon, tiszttség, hatalom stb.) és a testi javakról (szépség, gyorsaság), viszont csak utal az elme/erény javaira. A végkonklúzió azonos: „A tökéletes boldogság Istenben lelhető fel.”²⁵

²⁰ SZENCI, *Discursus de summo bono*, 457.

²¹ Uo., 444.

²² Uo., 31–34 [Bevezető tanulmány].

²³ Anicius Manlius BOETHIUS, *Philosophiae consolationis libri 5*, ed. Jacques Paul MIGNE, *Patrologiae cursus completus, Series Latina 63* (Parisiis: Garnier Fratres, 1882), c 756.

²⁴ „Ad beatitudinem percipiendam fortunae *instabilitas* adspirare non possit.” Uo., c 685.

²⁵ „Veram igitur beatitudinem in summo Deo sitam esse, necesse est.” Uo., c 765.

Georg Ziegler tehát a javak rendszerezését és lényegében azonos kritériumok alapján történő elutasításukat Boethius értekezéséből meríthette. Az ott már meglévő elemekből épített fel egy olyan logikus szerkezetet, amelyben következetesen végigvette az egyes javakat, és gazdag példa- és idézetanyagot mozgósított annak érdekében, hogy meggyőzze olvasóját: azok nem felelnek meg az általa felállított kritériumoknak, következésképpen egyik sem lehet a Legfőbb jó.

Korábban már részletesen összehasonlítottuk a *Discursus* Boethiusra visszavezethető keresztény sztoikus koncepcióját és Justus Lipsius 1584-ben közreadott *De constantia* című művét, amelyet Ziegler akár még ismerhetett is.²⁶ Mindkettejüknél kulcsszerepet játszik a *bonum* és a *constantia*. Ziegler a Legfőbb jó elnyerését a földön nem látja lehetségesnek, ezért arra tanítja olvasóját, hogy a földi javak megvetésével, hittel tekintszen a túlvilágra. Lipsius szerint állhatatossággal kell átvészelnii a földi megpróbáltatásokat. Az Állhatatosság definíciója nála: „Az Elmenek Egyenes és meg-Mozdulhatatlan ereje, mely a külső szerencsékkel fel nem fuvalkodik, avagy a szerencsetlenségek miatt (magat) el nem hadgya.”²⁷ Az „állhatatosság” Zieglernél is fontos szerepet játszik, hiszen az a Legfőbb jó egyik kritériuma. Lipsiusnál az Állhatatosságot az emberekben a Vélekedés és az Indulatok veszélyeztetik. Ezek érvényesülése következtében az emberek az egyes javakat tévesen ítélik meg. A rosszakat könnyen jóknak nézik.²⁸ Vannak tehát kapcsolódási pontok a két szerző között, de Lipsius hatása Zieglernél nem mutatható ki. Viszont a kor olvasói egységben látták ezt a két művet, amint az David Hilcken fent idézett vélekedése mutatja Zieglerhez intézett levelében.

Az újsztoicizmusnak ezzel a Ziegler által kialakított és Boethiusra visszavezethető koncepciójával tehát számolni kell a kora újkorban. A német *Welt Spiegel* már megjelenésének évében, 1599-ben kapható volt az őszi frankfurti könyvvásáron.²⁹ Ennek is tulajdonítható, hogy hatása nem korlátozódott a Baltikumra, hanem áterjedt Európa protestáns országaira. Ehhez valószínűleg az is hozzájárult, hogy szerzője 1601-től már Königsbergben élt és alkotott. Itt írta meg a *Welt Spiegel*-ben megígért traktátusát az örök életről, amelynek 1612. évi königsbergi kiadása

²⁶ SZENCI, *Discursus de summo...*, 34–37 [Bevezető tanulmány].

²⁷ LASKAI, *Válogatott művei*, 78.

²⁸ Uo., 82.

²⁹ BUCHHOLTZ, *Geschichte der Buchdruckerkunst...*, 45.

csupán irodalmi adatból ismeretes,³⁰ fennmaradt viszont a Stettinben 1615-ben kiadott második³¹ és harmadik része.³²

Közben némi címmódosítással 1613-ban Giessenben újra megjelentette az eredeti latin változatot *De conservanda vera beatitudine et considerata rerum humanarum incertitudine discursus theologicus, ethicus, politicus, historicus* címen.³³ Ez a kiadás Nicolaus Hampelius giesseni nyomdász ajánlólevelével jelent meg. Kiegészült még egy fejezettel, amely fejléce szerint az utolsó, *De bonis animi* című fejezethez tartozik, és azt taglalja, hogy „vajon e század összes javának birtoklása vagy élvezete kielégítheti-e az emberi lelket?”³⁴

A következő évben a német *Welt Spiegel* Ziegler által bővített és átdolgozott kiadása jött ki a stettini Dubern nyomdából.³⁵

Az eredeti, rigai német változatot Ziegler halála után először 1638-ban³⁶ adták ki Lüneburgban. Elhagyták belőle Georg Fahrensbach életrajzát, viszont csatol-

³⁰ Georg ZIEGLER, *Tractat von der Freude der Auserwählten aus der freudenreichen Gesellschaft im ewigen Leben* (Königsberg, 1612). Így idézi: RECKE–NAPIERSKY, *Allgemeines Schriftsteller- und...*, 1: 351.

³¹ Georg ZIEGLER, *Discursus de summo bono, seu vera beatitudine. Das ist Freuden Spiegel der Auserwehlten Kinder Gottes in diesem Leben ... Aus heiliger Göttlicher Schrift, den alten lieblichsten Patribus, Augustino vnd Bernhardo, wie auch aller Welt furnembsten ... Historien beschreiben, Theil 2* (Alten Stettin: Johan Dubern, 1615). Két példányát Szczecinben a Pomerániai Könyvtárban (Książnica Pomorska) őrzik, mikrofilm másolata megtalálható Münchenben (Bayerische Staatsbibliothek).

³² Georg ZIEGLER, *Obiecta gaudiorum vitae aeternae. Das ist Freuden Spiegel der Auserwehlten Kinder Gottes im ewigen Leben ... Dritter Theil. Aus heiliger Goettlicher Schrift, den Patribus, Augustino vnn Bernhardo, mit ... Welt furnembsten Historien gezieret, menniglichen in diesen letzten betrubten Zeiten zum Trost ... gestellet* (Alten Stettin: Johan Dubern, 1615). Két példányát Szczecinben a Pomerániai Könyvtárban (Książnica Pomorska) őrzik, mikrofilm másolata megtalálható Münchenben, <http://hpb.cerl.org/record/DE-604.VK.BV022326937>; hozzáférés: 2024. október 15.

³³ Georg ZIEGLER, *De conservanda vera beatitudine et considerata rerum humanarum incertitudine discursus theologicus, ethicus, politicus, historicus* (Giessen: Nicolaus Hampelius, 1613); VD17 23:279778T.

³⁴ „An omnium hujus saeculi bonorum possessione, sive fruitione humanus animus exatiari possit?” Uo., 335–348.

³⁵ Georg ZIEGLER, *Discvrsvs de certa incertitvdine rerum hvmanarvm, das ist: Weltdt oder trawr Spiegel der Welt. Menniglichen zu diesen letzten Zeiten fuergestellet auss ... Goettlicher Schrift vnd aller Welt furnemsten lieblichsten Historien ... Auffz new vbersehen vnd vermehret* (Alten Stettin: Johan Dubern, 1614). Példányát Szczecinben a Pomerániai Könyvtárban (Książnica Pomorska), mikrofilm másolatát Münchenben őrzik, <http://hpb.cerl.org/record/DE-604.VK.BV022327020>; hozzáférés: 2024. október 21.

³⁶ Georg ZIEGLER, *Weltspiegel, darin gehandelt wird von der Welt Leben, Wesen und Unbeständigkeit aus göttlicher Schrift und weltlichen Historien. Neben einem schönen Tractat, wie sich ein Diener Gottes Worts in all seinem Thun halten sol, daß sich die Zuhörer nicht ärgern* (Lüneburg: Johann und Heinrich Stern, 1638); VD17 3:000406Z.

ták hozzá Johann Eberlin von Günzburg (1465–1533) 1525-ben Luther tanácsára megjelentetett elmélkedését arról, miként járjon el a prédikátor, hogy ne bosszantassa fel a hallgatóságot. Egy másik, a főműhöz ugyancsak szervesen hozzá nem tartozó, ruhaviseletről szóló értekezés kíséretében 1664-ben adták ki újra Lüneburgban a *Welt Spiegel*.³⁷ Ezeknek a lüneburgi német kiadásoknak a címében már hangsúlyosan szerepel a „világ állhatatlansága” („der Welt Unbeständigkeit”) is.

A *Discursus*nak két német átdolgozása ismeretes még. Időrendben a korábbi gondozója David Meissner volt, aki 1606-ban,³⁸ 1610-ben³⁹ és 1611-ben⁴⁰ Stettinben jelentette meg.

A másik német változat elkészítése Josquinus Betuleius nevéhez fűződik, és először 1609-ben Hanauban jelent meg *Welt Spiegel*... címen.⁴¹ A szakirodalomban újra és újra felbukkan az a feltételezés, hogy a Gosvinus / Josquinus Betuleius / Betulejus valójában álnév, és Zieglert takarja.⁴² A rostocki egyetem digitalizált matrikulájából azonban kiolvasható, hogy Josquinus Betuleius 1585-

³⁷ Georg ZIEGLER, *Welt-Spiegel. Darinn ordentlich und richtig von der Welt Leben, Wesen und deroselben Unbeständigkeit gehandelt wird. Alles aus H. Göttlicher Schrift, wie auch weltlichen lieblichen Historien und Exempeln außgeführt ... Anitzo seiner Würdigkeit halben in diß neue Format eingerichtet und auff Begehren mit dem Tractätlein M. J. E. von der heutigen Alomodischen Kleider-Tracht vermehret* (Lüneburg: Die Sterne, 1664); VD17 23:287179N.

³⁸ David MEISSNER, *Discursus de incertitudine rerum humanarum, oder Welt Spiegel. Menniglichen zu diesen letzten Zeiten für die Augen gestellet und aus Heiliger Göttlicher Schrift und aller Welt fürnembsten nützlichsten unnd lieblichsten Historien hiebevordurch einen guthertzigen Christen beschrieben. Itzo aber auf vieler Leuchte vleissigs anhalten von newen durchsehen und in Druck verfertigt* (Alten Stettin: Johan Dubern, 1606); VD17 39:123525G.

³⁹ David MEISSNER, *Discursus de incertitudine rerum humanarum, oder Spiegel der Welt, zu disen letzten Zeiten menniglich für die Augen gestellet, beyde aus Göttlicher Heiliger Schrift und weltlichen ... Historien, hiebevordurch einen guthertzigen Christen beschrieben, Itzo ... von newen durchsehen unnd ... verbessert* (Alten Stettin: Johan Dubern, 1610); VD17 23:636234S.

⁴⁰ David MEISSNER, *Discursus de incertitudine rerum humanarum oder Speigel der Welt zu disen letzten zeiten menninglichen fuergestellet... auffß new auffgelegt* (Alten Stettin: Johan Dubern, 1611). Példányát Varsóban (Biblioteka Narodowa), mikrofilm másolatát Münchenben őrzik, <http://hpb.cerl.org/record/DE-604.VK.BV022326804>; hozzáférés ideje: 2024. október 21.

⁴¹ Josquinus BETULEIUS, *Discurs von dem höchsten Gut, welchem die Welt zu allen Zeiten mit Ernst und Fleiss nachtracht, sonsten, wegen allerhand ausserlesenen Biblischen, weltlichen Historien vnd Exempeln gantz anmutig vnd nützlich zu lesen. Vor diesem vnder dem Titel eines Weltspiegels in Druck aussgangen, an jetzo aber, auff fürnemer guthertziger begeren von newem vbersehen vnd menniglich zu Gut an Tag geben* (Hanau: Johannes Halbey, 1609); VD17 23:285333T.

⁴² GOTTZMANN-HÖRNER, *Lexikon der deutschsprachigen...*, 330; MONOK István, „Hasonlóságok és eltérések a Köztes-Európa kora újkori könyvtörténetében: Szempontok és példák”, in *Episcopus, Archiabbas Benedictinus, historicus ecclesiae: Tanulmányok Várszegi Asztrik 70. születésnapjára*, szerk. SOMORJAI Ádám és ZOMBORI István, METEM könyvek, 233–246 (Budapest: METEM – Historia Ecclesiastica Hungarica Alapítvány, 2016), 244.

ben húsvétkor, David Chytraeus rektorsága idején iratkozott be az itteni egyetemre.⁴³ Származását *Susatensisként* jegyezték fel, tehát a vesztfáliai Soestban született. A *Welt Spiegel* ajánlólevelében beszámol arról, hogy a *Discursus* egy példányához 1601-ben jutott hozzá. Többször is kézbe vette, főleg a benne olvasható példák és históriák miatt tartotta érdekesnek, mert azok felvidították és elszórakoztatták azokban az izgalmas, veszélyes és szomorú időkben.⁴⁴ Az a tény pedig, hogy egykori *praeceptor*ának, Chytraeusnak az elismerő nyilatkozata is olvasható a könyvben, megerősítette őt abban a szándékában, hogy újra kiadja a könyvet. Idézte is Chytraeus véleményét, amely szerint az olvasó nem tud betelni e könyv olvasásával, és bele sem fárad abba.⁴⁵ Népszerűségét igazolja az a tény is, hogy Betuleius verzióját 1615-ben⁴⁶ és 1616-ban Frankfurtban,⁴⁷ majd 1618-ban Lőcsén is kiadták.⁴⁸

Összegzésképpen elmondható, hogy a jelenlegi ismeretek szerint a négy 16. századi rigai kiadást tizenegy követi a 17. században, csakhogy amíg Rigában három latin és egy német változat jelent meg, addig a 17. században egy latin (Giessen, 1613) és tíz német nyelvű változatban vált ismertté, beleértve a Betuleius-féle német változat lőcsei kiadását is. (1. kép)

⁴³ http://matrikel.uni-rostock.de/id/100038728?_searcher=918394e3-26d4-4a67-bfae-0b3945c80bb3&_hit=0 ; hozzáférés: 2024. január 25.

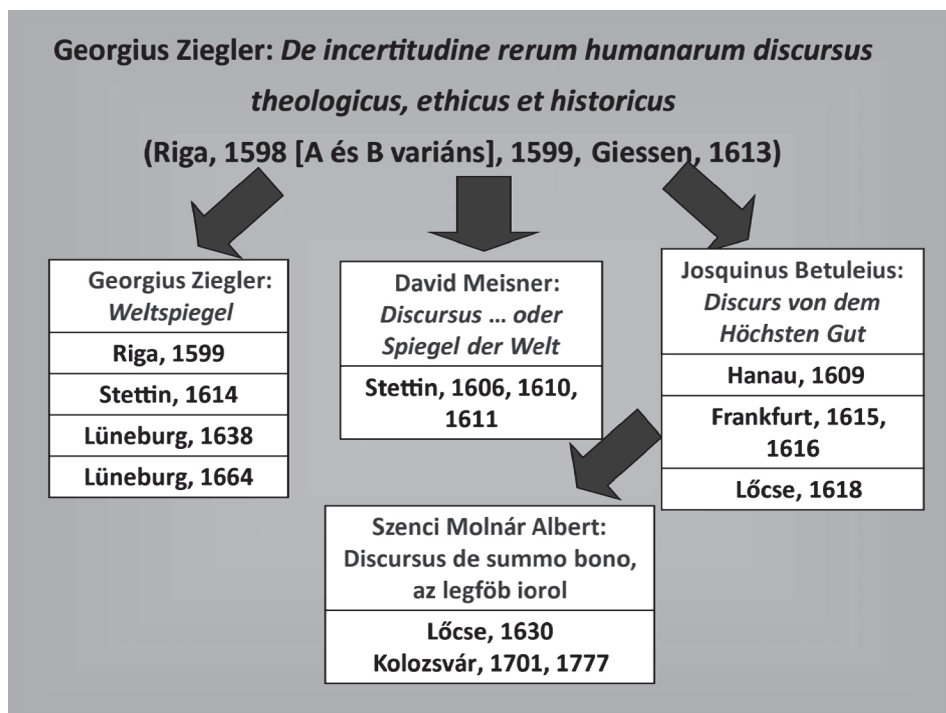
⁴⁴ „an angeregten orten, geschwinden, gefährlichen und betrübten zeiten zum öfftern belustigt und ergetzet” BETULEIUS, *Discurs von dem...*,)(iii)a.

⁴⁵ „Ich [...] befinde, daß dieselbe materia so darinn tractirt, nicht allein ordentlich und richtig gehandelt, besonder auch mit herrlich und lieblichen Historien und Exempeln, schönen Sprüchen und Gleichnissen also aussgestrichen und gezieret wird, daß dadurch des Lesers gemüt wunderbarlich inflammirt, unnd das Buch zu lesen unnd belieben angetrieben wird, daß er lesens nicht satt, noch müde werden kan.” Uo.,)(iii)b)-)(iii)a.

⁴⁶ Josquinus BETULEIUS, *Discurs von dem höchsten Gut, welchem die Welt zu allen Zeiten mit Ernst und Fleiß nachbracht ... von neuem übersehen und ... an Tag geben* (Frankfurt: Johann Halbey, 1615). A berlini Staatsbibliothekban őrzött példány a második világháborúban megsemmisült. Vö. <https://lbssbb.gbv.de/DB=1/LNG=DU/CLK?IKT=12&TRM=360140424> ; hozzáférés: 2024. január 25.

⁴⁷ Josquinus BETULEIUS, *Discurs von dem höchsten Gut, welchem die Welt zu allen Zeiten mit Ernst und Fleiß nachtracht, sonsten, wegen allerhand außerlesenen Biblischen, weltlichen Historien vnd Exempeln gantz anmutig und nützlich zu lesen. Vor diesem under dem Titel eines Weltspiegels in Druck außgangen, an jetzo aber ... von newem vbersehen vnd menniglich zu Gut an Tag geben* (Frankfurt: Johannes Halbey, 1616); VD17 75:649373G.

⁴⁸ Josquinus BETULEIUS, *Discurs von dem höchsten Gut, welchem die Welt zu allen Zeiten mit Ernst vnd Fleiß nachtracht. Sonsten wegen allerhandt außerlesenen Biblischen, Weltlichen Historien unnd Exempeln gantz anmutig und nützlich zu lesen. Vor diesem durch Josqvinvm Betvleivm zu Hanaw im Druck außgangen. Jetzo ... nachgedruckt* (Leutsch: Verlag Herrn Antonii Kramers, durch Danielem Schultz, 1618, RMNy 1164).



*A Discursus latin és német változatai (1598–1664)
és magyar fordításának kiadásai (1630–1777)*

A német mellett további fordítások is készültek. Időrendben az első Andreas Laurentii 1620-ban Stockholmban svédül megjelent munkája,⁴⁹ majd 1630-ban adták ki Lőcsén magyarul Szenci Molnár Alberttől.⁵⁰ Ezt követte a dán változat 1648-ban Koppenhágában a helsingöri illetőségű Laurentius Christensøn Rhod fordításában. Ismeretlen fordító munkájaként 1652-ben, 1654-ben, 1663-ban és 1687-ben, tehát összesen négy alkalommal adták ki hollandul.⁵¹ Ez összesen négy nyelven további hét változatot jelent.

⁴⁹ Andrea LAURENTII, *Speculum mundi, thet är Werldennes spegel, allom menniskiom ... för ögonen stält: ... aff Georgio Cieglero. Och nu förswenskat och aff trycket vthgangen aff Andrea Laurentii* (Stockholm: Ignatius Meurer, 1620). Példányai a Svéd Királyi és Nemzeti Könyvtárban (Kungliga biblioteket – Sveriges nationalbibliotek): <https://libris.kb.se/bib/2514511>; hozzáférés ideje: 2024. október 21.).

⁵⁰ Lásd az 1. jegyzetet!

⁵¹ [Georg ZIEGLER], *Konst-spiegel der weereldlikke vermaken. Vertoonende het wonderlik ge-woel der kaizeren, koningen, vorsten en geleerde lieden, om te koomen tot de bezittinge van het hoogste goed, ... / In 't Hooch-duydsch beschreeven door Georgium Cieglerum, En nu in 't Ne-*

A 18. században Szenci Molnár magyar fordítása 1701-ben és 1777-ben Kolozsvárott is megjelent.

A könyv népszerűségét az Európában uralkodó bizonytalanság (*incertitudo*) és világvége-hangulat magyarázza, amelyre a német kiadások így utaltak: „in diesen letzten betrubten Zeiten”, „zu diesen letzten Zeiten”. A Baltikumban a 16. században a livóniai háború, egész Európában a 17. század első felében a harmincéves háború érlelődése, majd kitörése, itthon a törökkérdés megoldatlansága, az erdélyi hadi események, majd a század utolsó évtizedeiben a lipóti abszolutizmus erősödése stb. miatt vált bizonytalanná és zűrzavarossá az élet.

A folyamatosan gyarapodó olvasóréteg számára valószínűleg azért is volt kedves olvasmány, mivel *Welt-Spiegeln*ként, azaz mint a világ tüköre igyekezett az élet minden területét átfogni. Tematikusan – az egyes földi javak köré – csoportosított bibliai és történelmi példáival igen gazdag műveltséganyagot közvetített. *Loci communes* gyűjteménynek is felfogható. Így például a híres épületekről szóló fejezet részletesen leírja Hercules tizenkét munkáját és a világ hét csodáját.⁵² Ez utóbbi Molnár iskolai használatra is szánt *Lexicon*ának 1611. évi kiadásába is belekerült.⁵³

Hozzájárulhatott népszerűségéhez az is, hogy mondanivalója nem kötődött kifejezetten egy felekezethez. Tény, hogy Ziegler evangélikus volt, és az észak-európai kiadások is evangélikus nyomdákban kerültek ki. Ugyanakkor Hanauban, Frankfurtban, Amsterdamban, majd a 18. században Kolozsvárott is református nyomdákban adták ki.

Tekintsük át röviden a *Discursus* hazai megjelenéseit! A Betuleius-féle *Welt-Spiegel*nek az 1618. évi löcsei kiadása⁵⁴ igen gazdag praelimináriával jelent meg Daniel Schultz nyomdájában. A címlap után a kiadónak, Anton Kramer löcsei kereskedőnek a címere és annak verses leírása szerepel *M. E. V.*-től, minden valószínűség szerint Elias Ursinustól. A nyomdász aláírás nélküli *Vorredj*ét nyolc üdvözlővers követi latin és német nyelven. Szerzőik az akkori felföldi intelligencia

derduytsch overgeset (Amsterdam: Niclas Franzen – Christoffel Cunradus, 1652). (Példánya Párizsban a Nemzeti Könyvtárban [Bibliothèque Nationale].) Amsterdam, Isaac Weesel, 1654. (Példánya Hágában a Királyi és Nemzeti Könyvtárban [Koninklijke Bibliotheek – Nationale bibliotheek].) Amsterdam, Baltus Wild, 1663. (Példánya Amsterdamban az Egyetemi Könyvtárban [Universiteitsbibliotheek].) Amsterdam, Joannes Boekholt, 1687: https://lib.uva.nl/discovery/fulldisplay?vid=31UKB_UAM1_INST:UVA&search_scope=DN_and_CI_and_PURE&docid=alma990003537880205131 (hozzáférés: 2024. október 21.). Példánya uo.

⁵² „Herculesnek tizenket munkáiról”, in SZENCI, *Discursus de summo...*, 322–326; „Ez világunk hét Csudái”, uo., 326–336.

⁵³ SZENCI MOLNÁR Albert, *Lexicon Latio-Graeco-Hungaricum ... Item dictiones Ungaricae singulari studio collectae, Latine conversae* (Hanau: Thomas de Villiers, 1611, RMNy 1012), 910–912.

⁵⁴ Lásd a 48. jegyzetet!

jeles képviselői: Elias Ursinus lőcsei prédikátor és rektor, Samuel Spilenberger lőcsei városi orvos, Joannes Bocatius kassai tanácsos, Caspar Kramer lőcsei városi tanácsos, P. C. M. D. monogrammal valószínűleg Paul Kramer orvosdoktor, Georgius Peschovius iglói rektor, Joannes Sowenitz lőcsei bíró és Ludovicus Frölich szepesváraljai rektor.

„E lőcsei kiadás kedves volta”⁵⁵ és kelendősege később három könyvnyomtatót is arra indított, hogy magyar fordítására kérje fel Szenci Molnár Albertet. Feltételezésünk szerint egyikük Schultz Dániel kassai tipográfus lehetett, aki mint lőcsei nyomdász 1618-ban Betuleius német *Welt-Spiegel*ét kinyomtatta. 1623-tól Kassán folytatta működését, ahol Lőcsétől eltérően főleg magyar nyelvű könyveket adott ki, így bizonyára a magyar *Discursus*t is szívesen vállalta volna. Molnár Alberttel amúgy is munkakapcsolatban volt, hiszen 1625-ben Kassán jelentette meg *Consecratio templi noviját*.⁵⁶ A másik nyomdász ifj. Klösz Jakab lehetett Bártfán. Végül is Molnár a lőcsei Laurenz Brewer ismételt kérésének eleget téve fogott bele a fordításba. Munkáját Darholtz Ferenc Sáros megyei földbirtokosnak ajánlotta, aki nagyvonalú támogatásával kisegítette anyagi gondjaiból. Bizonyos, hogy hazatelepülése után zaklatott és bizonytalan körülményei miatt nem volt ellenére ilyen témájú művet lefordítani. Vallási meggyőződésének teljesen megfelelt. Históriakat és történeteket ő maga is szívesen olvasott. Még Heidelbergben 1623-ban került a birtokába Marcus Antonius Coccius Sabellicus gyűjteménye, az *Exemplorum libri decem* (Strassburg, 1518),⁵⁷ amelyet a benne található bejegyzések szerint a *Discursus*-fordítása megjelenési évének végén, 1630. december 30. és 1631. február 22. között olvasott folyamatosan.⁵⁸ Könyvébe több helyen kiírta a margóra egy-egy történet főszereplőjének a nevét, sőt a római Pantheon leírása mellé oda-rajzolta a templom képét a margóra.

Szenci Molnár Albert magyar fordításáról a *Discursus* kritikai kiadását bevezető tanulmányomban részletesen írtam.⁵⁹ Ez a fordítás több mint hetven esztendő

⁵⁵ SZENCI, *Discursus de summo...*, 90.

⁵⁶ SZENCI MOLNÁR Albert, szerk., *Consecratio templi novi, azaz az uyonnan feleppitetett bekeczi templumnac dedicalása es megszentelésekor ... ez 1625. esztendőnc első napján tétetött praedicatióc ... Ezecc mellé adattac az ott tött praedikatiockal egynihány egyenlő értelmű praedikatióc* (Kassa: Schultz Dániel, 1625, RMNy 1334).

⁵⁷ Marcus Antonius SABELLICUS, *Exemplorum libri decem, ordine, elegantia et utilitate praestantissimi: Ad christianae pietatis augmentvm et decus* (Strassburg: Mathias Schurerius, 1518); VD16 S 34.

⁵⁸ A könyv az Országos Széchényi Könyvtár Kézirattárában a Quart. Lat. 3979 jelzeten található. Vö. P. VÁSÁRHELYI Judit, „Néhány adat Szenci Molnár Albert munkásságához”, in *Collectanea Tiburtiana: Tanulmányok Klaniczay Tibor tiszteletére*, szerk. GALAVICS Géza, HERNER János és KESERŰ Bálint, 263–269 (Szeged: JATE, 1990), 267–268.

⁵⁹ SZENCI, *Discursus de summo...*, 39–79.

múlva, 1701-ben Tótfalusi Kis Miklós kolozsvári műhelyében újra megjelent.⁶⁰ Jól beleillett e nyomda kiadói profiljába. Az iskolázást és a műveltség terjesztését szem előtt tartó, tudós nyomdász a bibliai és világi históriákkal és példákkal tarkított könyvet szívesen adta olvasói kezébe, ugyanakkor éppen azokban az években élte át élete kálváriáját, így a könyv koncepciójával teljesen azonosulni tudott. Szenci Molnár életművét is igen nagy becsben tartotta. Bibliai revíziója során Molnár *Oppenheimeri Biblia*-kiadásához⁶¹ igyekezett visszatérni az 1645. évi amsterdami kiadás⁶² hibáinak kijavításakor. Ugyanannak a Tremellius–Junius-féle latin bibliafordításnak⁶³ valamelyik későbbi kiadását használta, amelyre Károlyi Gáspár és fordítótársai a fordításkor, Molnár Albert pedig a vizsolyi Biblia⁶⁴ újrakiadásaihoz támaszkodott.⁶⁵

Tótfalusi Kis Miklós nem írt előszót a kolozsvári *Discursushoz*. Az 1630-as kiadás praelimináriái közül csak Samuel Spilenberger lőcsei városi orvos versét közölte *In honorem translatoris D[omini] A[lberti] M[olnari]*, de azt is lerövidítette. Szenci Molnár szövegén ugyanazokat a helyesírási módosításokat hajtotta végre, amelyeket más műveiben már megszokhattunk tőle (Vrak helyett Urak, Legföb helyett Leg-föb, szentölt helyett szentelt stb.). A bibliai könyveket magyarul nevezte meg, és magyar kiejtés szerint, ékezetekkel írta le (Esaiás helyett Ésaiás, Cor. helyett Kór[inthusiaknak írott levél]). Több idegen nevet és szót magyarított (Nagy Alexander helyett Nagy Sándor; dátumát helyett tzejllyát stb.).

⁶⁰ Georg ZIEGLER, *Discursus de summo bono, a' leg-föb jóról, melyre e' Világ mindenkoron serényen és valóban vágyódik: A' Bibliai és Világi sokféle Históriákért és Példákért olvasásra kedves és hasznos*, ford. SZENCI MOLNÁR Albert (Kolozsvár: M. Tótfalusi K. Miklós, 1701, RMK I 1628).

⁶¹ KÁROLI Gáspár, ford., *Szent Biblia: Az Az Istennek Ő Es Uy Testamentomában Foglaltatott egész szent Írás*, s. a. r. SZENCI MOLNÁR Albert (Oppenheim: Levinus Hulszius özvegye, Hieronymus Galler, 1612, RMNy 1037).

⁶² KÁROLI Gáspár, ford., *Szent Biblia, az az Istennek Ő és Uy Testamentomában foglaltatott egész Szent Írás. Magyar nyelvre fordítatott Cároli Gáspár által, es mostan negyedszer [2] A' franciai nótákra Molnar Albertvl rendelt Soltár könyvel [3] Palatinatusi Catechismussal s egy-házi könyörgéseknek és ceremóniáknak formáival egyetembe ki botsattatott a' belgiomi académiákban tanuló magyaroknak forgolódások által*, s. a. r. SZENCI MOLNÁR Albert (Amstelodamban: Jansonius János, 1645, RMNy 2091).

⁶³ Immanuel TREMELLIUS és Franciscus JUNIUS, ford., *Testamenti Veteris Biblia sacra sive libri canonici, priscæ Iudaeorum ecclesiae a Deo traditi, Latini recens ex Hebraeo facti* (Frankfurt am Main: Andreas Wechel, 1579); VD16 B 2888.

⁶⁴ KÁROLI Gáspár, ford., *Szent Biblia, az az Istennek O es Wy testamentymanac prophetác es apostoloc által meg iratott szent könyvei* (Vizsoly: Mantskovit Bálint, 1590, RMNy 652).

⁶⁵ VÁSÁRHELYI, *Szenci Molnár Albert...*

Újabb több mint hetven esztendő elteltével a *Discursus* ismét megjelent a kolozsvári református kollégium nyomdájában,⁶⁶ amelynek szellemisége és kiadói gyakorlata a Tótfalusi Kis által kialakított utat követte. A szöveg közlésében különösebb változtatás nem figyelhető meg.

A magyar *Discursus* versbetétei közül néhányat a korábban Nyéki Vörös Mátyásnak tulajdonított⁶⁷ *Tintinnabulum tripudiantium az az A' földi részeg szerentsének és ditsőségnek álhatatlan lakodalmában tomboló jora intő tsengettyűje* protestáns nyomdákban megjelent egyes kiadásainak a függelékében is közreadtak. A *Tintinnabulum/Tsengettyű* katolikus és protestáns kiadásait Jenei Ferenc különítette el és jellemezte.⁶⁸ Az utóbbiak a latin címkezet elhagyásával *Az földi reszek [sic!] szerentsének álhatatlan lakodalmában tombolok jóra intő tsengettyűje* hibás címmel jelentek meg, és a szövegből kihagyták a kifejezetten katolikus strófákat. Az első olyan kiadás, amelybe a „Hogy ez Könyvnek utollya üressen ne maradjon, tehát még-is a' kegyes Olvasónak egy néhány szép intő Verseket hozok elő” bevezetés után közreadtak tizenhárom költeményt a *Discursus*nak a Test, a Szerencse, a Gazdagság és a világi dicsőség javait elutasító részeiből, hely és év nélkül jelent meg. A betűtípusok alapján kiderült, hogy Lőcsén adták ki 1675 körül.⁶⁹ A további hasonló kiadások általában Budán, Pozsonyban és Kassán jelentek meg a 18. század folyamán a Landererek és utódaik műhelyében, valamint Pozsonyban Spayzer Ferenc kiadásában. Az utolsó, jelenleg ismeretes ilyen edíció 1809-ben hagyta el a sajtót Budán a Landerer nyomdában.⁷⁰ A *Tsengettyűnek* különösen az első része fogalmaz meg a *Discursus*hoz hasonló gondolatokat, úgymint a világi jók csalárd

⁶⁶ Georg ZIEGLER, *Discursus de summo bono, a' leg-főbb jóról, melyre e' Világ mindenkoron serényen és valóban vágyódik. A' Bibliái és Világi sokféle Históriákért és Példákért olvasásra kedves és hasznos, mellyet Deákból Magyarra fordított Szentzi Molnár Albert, és most a' közönséges haszonra Világra botsáttatott harmadszor* (Kolozsvár: Református Collegium, 1777). Vö. PETRIK Géza, összeáll., *Magyarország bibliographiaja 1712–1860, 1–4* (Budapest: Dobrowsky, 1888–1892), 1: 536.

⁶⁷ PAP Balázs, „A *Tintinnabulum tripudiantium* szerzőségéhez”, *Irodalomtörténeti Közlemények* 110 (2006): 77–98; RÉGER Ádám, „A *Tintinnabulum tripudiantium* szerzője és forrása”, *Irodalomtörténeti Közlemények* 118 (2014): 77–98.

⁶⁸ JENEI Ferenc, s. a. r., Pécseli Király Imre, Miskolczi Csulyak István és Nyéki Vörös Mátyás versei, Régi magyar költők tára: XVII. század 2 (Budapest: Akadémiai Kiadó, 1962), 484.

⁶⁹ [s. A.], *Az földi reszek szerentsének álhatatlan lakodalmában tombolok jóra intő tsengettyűje, melly az világ tsalardsagát [a]zember negy utolso dolgainak' zengesevel kinek-kinek eleibe adgya* (Lőcse: Brewer, 1675, RMNy 4028).

⁷⁰ [s. A.], *Az földi reszek szerentsének álhatatlan lakodalmában tombolok jóra intő tsengettyűje, melly az világ tsalardsagát az ember négy utolso dolgainak zengesevel kinek-kinek eleibe adgya* (Buda: Landerer Anna, 1809); vö. PETRIK, *Magyarország bibliographiaja 1712–1860...*, 3: 689. Példánya megtalálható Budapesten, az ELTE Egyetemi Könyvtárban.

volta, és hogy minden, amit a világ nagyra becsül, elenyészik, éppen ezért nem kell ragaszkodni hozzá stb.

És hogy ennek az értekezésnek a versrészletei a 20. században is újra életre tudtak kelni, az Stoll Béla *Régi Magyar Költők Tára*-beli Szenci Molnár-kötetének köszönhető. Ő ugyanis 1971-ben a *Szenci Molnár Albert költői művei* kötetben a genfi zsoltárok kritikai kiadását követően a *Discursus* összes versbetétét közreadta Molnár *Egyéb versei* között.⁷¹ Ezek közül ihlette meg néhány 1974-ben Vass Lajos zeneszerzőt, aki Szenci Molnár Albert születésének 400. és a Csehszlovákiai Magyar Tanítók Énekkara megalakulásának tizedik évfordulója alkalmából *De summo bono* (az *Legfőbb Jóról*) címmel kantátát írt tenorszólóra és vegyeskarra. Ebben több latin és magyar versidézetet megzenésített. A kantátát Szenci Molnárnak az a *Ritka az oly üdő* kezdetű alkalmi rögtönzése vezeti be a változandóságról, amelyet Hoggaeus Márton Philelphus-kötetébe jegyzett be.⁷² Majd a *Discursus*-fordítást felhasználva a Test, a Gazdagság, a Szépség, a Hatalom és az Elme javainak a Legfőbb jó voltára kérdez rá sorban a kórus és az énekes, ezekre feleletül hangzik el egy vagy több verses idézet latinul és/vagy magyarul. Zárásképpen a LXVIII. genfi zsoltár első két versét énekli a teljes gárda, hirdetvén Isten „nagy dicsőségét és az ő sok csodatéteményét”.

A magyar *Discursus* hatása a 21. században is töretlen. 2004-ben facsimile kiadását a Kossuth Kiadó jelentette meg az OSZK-val együttműködve az *Amor librorum* sorozatban bibliofil és szerényebb papírkiadásban.⁷³

Igazat kell hát adnunk Turóczi-Trostler Józsefnek, aki azt vallotta, hogy „Egyetemes, emberi-etikai jellegénél fogva a római Stoa aránylag korán, súrlódás és akadály nélkül talál utat a magyar szellemi életbe”.⁷⁴ Ez a megállapítás azonban nemcsak a *Keresztény Senecára* igaz, hanem erre a Boethius felfogását továbbörökítő, gazdag példaanyagot mozgósító, olvasmányos *Discursus de summo bono* ra is, amely a lipsiusi *constantia*-felfogással párhuzamosan hódította meg Európát Stockholmtól Kolozsvárig 1598 és 1777 között. A magyar fordítás és egyes részletei pedig később sem merültek feledésbe.

⁷¹ SZENCI MOLNÁR Albert, *Költői művei*, s. a. r. STOLL Béla, *Régi magyar költők tára*: XVII. század 6 (Budapest: Akadémiai Kiadó, 1971), 368–380.

⁷² FRANCISCI PHILEPHI, *Satyrarum* (Venetiis: Bernardinus Vercellensis, 1502). A vers kiadása: SZENCI, *Költői művei*, 383.

⁷³ GEORG ZIEGLER, *Értekezés a Legfőbb jóról: Discursus de summo bono, az Legfőbb iorol*, ford. SZENCI MOLNÁR Albert, *Amor librorum* (Budapest: Kossuth, 2004).

⁷⁴ TURÓCZI-TROSTLER, *Keresztény Seneca*, 11.

Discourse on the Supreme Good

Discursus theologicus, ethicus et historicus de Summo Bono (1598–1777)

(Summary)

The paper aims to draw attention to the concept of *Summum bonum*, which was very popular in the early modern period and is based on the work *Consolatio Philosophiae* written by Boethius, a philosopher and statesman in the 5th and 6th century. The concept originates from Georg Ziegler, Lutheran pastor in Riga, who in his treatises: *De incertitudine rerum humanarum discursus theologicus, ethicus, historicus* (Riga, 1598) in Latin and *Weltspiegel* (Riga, 1599) in German, set out to show in a readable way, by means of Biblical and secular stories and wise sayings which of the thisworldly goods is the 'highest and noblest good that all men should desire'. He concludes that the Supreme Good can be found only in God, since none of the worldly goods – neither the goods of the flesh, nor of Fortune, nor of worldly honour and glory, nor even of the mind – prove to be true, complete and constant, which are the three criteria of the Supreme Good.

The paper refers to the points of connection between this concept of *Summum bonum* and the Neo-Stoicism of Justus Lipsius. It discusses the editions, revisions (altogether 15) and translations of the *Discursus* in the 16th and 17th centuries (seven editions in four languages). It deals in more detail with its edition printed in the territory of historical Hungary (Lőcse [today: Levoča, SK], 1618), as well as with the Hungarian translation by Albert Szenci Molnár (Lőcse, 1630) and its later editions in the 18th century (Kolozsvár [today: Cluj-Napoca, RO] 1701, 1777). Certain parts in verse of the Hungarian *Discursus* lived on even in the early 19th century and composer Lajos Vass undertook to set them to music in 1974.

BÁTHORY ORSOLYA

PÁZMÁNY ÉS SENECA*

Pázmány egyik legkedveltebb szerzője volt Lucius Annaeus Seneca minor, azaz az ifjabb Seneca. A teljes életműben több mint félezer hivatkozást találunk rá, ennek körülbelül a hatvan százaléka a *Prédikációkban* kapott helyet.¹ A nagyszámú hivatkozás és lefordított idézet alapján tulajdonképpen Pázmányban tisztelhetjük Seneca prózai műveinek első magyar fordítóját.² Elsőként Lukácsy Sándor hívta fel a figyelmet Pázmánynak a korabeli „átlagot” is meghaladó Seneca-kedvelésére. Az *Irodalomtörténeti Közlemények* 1992-es évfolyamában megjelent „Magyar Seneca” című nem oly hosszú, de annál fontosabb tanulmányában számos támpontot nyújtott a prédikációkban hivatkozott Seneca vizsgálatához.³ Lukácsy cikkében Bendi Nándor statisztikájára támaszkodott, amely szerint Szent Ágoston után Seneca a második leghivatkozottabb szerző a *Prédikációkban*, összesen 312 említéssel és citátummal.⁴ Ez még akkor is kiugró számnak számít, ha tudjuk, hogy Seneca világi és vallásos irodalomra gyakorolt hatása épp a 17. század első felében érte el az addigi legmeredekebb felívelését.⁵ Ez utóbbival kapcsolatban Lukácsy megjegyzi, hogy természetesen az egyházat nem Seneca pogány sztoicizmusa vonzotta, hanem az, amit keresztényinek tartott filozófiájában, vagyis a keresztény Seneca.⁶ Más pogány szerzőkhöz hasonlóan Seneca is azért kaphatott helyet a ke-

* A tanulmány a K 137815. számú OTKA-pályázat keretében készült.

¹ PÁZMÁNY Péter, *A római anyaszentegyház szokásából minden vasárnapokra és egy-néhány innepekre rendelt evangéliomokról prédikációk* (Posonban: Typ. Societatis Jesu, 1636, RMK I 663).

² Tüskés Gábor, „L. Annaeus Seneca: Philosophische Schriften: lateinisch und deutsch. Hg. von Manfred Rosenbach, Sonderausgabe, 5 Bde, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1999, 1–5. kötet”, *Helikon: Irodalomtudományi Szemle* 66 (2000): 242–244, 243.

³ LUKÁCSY Sándor, „Magyar Seneca”, *Irodalomtörténeti Közlemények* 96 (1992): 261–274.

⁴ BENDI Nándor, *Pázmány Péter prédikációi és az ókori klasszikusok* (Székesfehérvár: Egyházmegyei Nyomda, 1910), 21–25. Idézi: LUKÁCSY, „Magyar Seneca”, 268. Lukácsy Sándor hozzáfűti, hogy pontatlanságuk ellenére Bendi adatai tájékoztatásra alkalmasak.

⁵ TURÓCZI-TROSTLER, *Keresztény Seneca*, 6.

⁶ LUKÁCSY, „Magyar Seneca”, 267.

resztény szövegek világában, mert írásaiban a természetes emberi erkölccsel összhangban álló nézeteket vallott.⁷ Ennek megfelelően szolgálhatta a katolikus hívek morális épülését azon etikai program keretében, amelynek közvetítése a poszt-tridentinus prédikációkkal szembeni elvárásként fogalmazódott meg a korban.⁸ Pázmánynál ugyanakkor a kvantitatív jellemző mellett legalább annyira fontos a Seneca-recepció intenzitása, fajsúlyos volta. Némelyik prédikációjában nemcsak egyszerűen idézi az antik auktort, de Seneca gondolatai, idézett szövegei lesznek a beszéd elsődleges argumentációs pillérei.⁹ Erre jó példa a közismert *A gyilkosságról és haragról* című prédikáció, amelyben összesen ötvennégyyszer idézi Senecát a másik kedvencel, Plutarkhossal váltogatva.¹⁰ A Senecától vett idézetek olykor meglepően kiemelt, emblematis helyen szerepelnek, jelezve azok programadó funkcióját. Így a prédikációs kötet elején álló Szentháromság Egy Istenhez szóló ajánlásban, amely lényegében egy imádság, Pázmány a *De vita beatából* vett citátummal fejezi ki elszántságát a lelki tökéletesedésre irányuló törekvésében.¹¹ Az ajánlás után közvetlenül pedig mintegy programadó mottóként szintén egy, a Luciliusnak címzett hatodik levélből származó Seneca-citátum áll.¹²

Seneca a Pázmány-oeuvre *Prédikációkon* kívüli részében is hangsúlyosan jelen van, összesen körülbelül 200 jelölt hivatkozással. Ezek nagy része a *Naturales quaestiones*ből való, Pázmány a grazi *Physica*-jegyzeteinek elejére is innen illesztett be egy idézetet mottóul a Hippokratésztól és ifjabb Pliniustól származó citátumok után.¹³

⁷ GÁBOR Csilla, *Káldi György prédikációi: Források, teológia, retorika*, Csokonai könyvtár 24 (Debrecen: Kossuth Egyetemi Kiadó – Debreceni Egyetem, 2001), 57.

⁸ BITSKEY István, *Humanista erudíció és barokk világkép: Pázmány Péter prédikációi*, Humanizmus és reformáció 8 (Budapest: Akadémiai, 1979), 15–16; BITSKEY István, „Pázmány prédikációi és a Tridentinum”, in *Pázmány nyomában: Tanulmányok Hargittay Emil tiszteletére*, szerk. AJKAY Alinka és BAJÁKI Rita, 77–86 (Vác: Mondat Kft, 2013), 79, 82.

⁹ LUKÁCSY, „Magyar Seneca”, 268.

¹⁰ PÁZMÁNY Péter, *A Római Anyaszentegyház szokásából, minden vasárnapokra és egy-néhány innepekre rendelt evangeliomokról, predikációk*, 2, s. a. r. KANYORSZKY György, Pázmány Péter összes munkái 7 (Budapest: Magyar Kir. Tudományegyetemi Nyomda, 1905), 195–215.

¹¹ PÁZMÁNY Péter, *A Római Anyaszentegyház szokásából, minden vasárnapokra és egy-néhány innepekre rendelt evangeliomokról, predikációk*, 1, s. a. r. KANYORSZKY György, Pázmány Péter összes munkái 6 (Budapest: Magyar Kir. Tudományegyetemi Nyomda, 1903), XIX. Az ajánlás imajellegeről: LUKÁCSY, „Magyar Seneca”, 270.

¹² PÁZMÁNY, *A Római Anyaszentegyház...*, XX.

¹³ PÁZMÁNY Péter, *Physica*, ed. Stephanus BOGNÁR, Petri cardinalis Pázmány Opera omnia: Series latina 2 (Budapest: Magyar Kir. Tudományegyetemi Nyomda, 1895), [XI]. (A továbbiakban a modern Pázmány-szakirodalomban használt rövidítéssel: PPOO, II.)

Az alábbi táblázat tartalmazza a teljes Pázmány-életműben előforduló Seneca-szövegekre való jelölt hivatkozások hozzávetőleges számát.¹⁴

<i>Seneca művei</i>	<i>Hivatkozások száma</i>
<i>Naturales quaestiones</i> (Természettudományos vizsgálódások)	220
<i>Epistulae morales</i> (Erkölcsei levelek)	145
<i>De ira</i> (A haragról)	47
<i>De vita beata</i> (A boldog életről)	35
<i>De tranquillitate animi</i> (A lelki nyugalomról) / <i>Quod in sapientem non cadit iniuria</i> (A bölcsset nem érheti igazságtalanság)	17
<i>De providentia</i> (A gondviselésről)	14
<i>De consolatione ad Marciam</i> (Marcia vigasztalása)	10
<i>De beneficiis</i> (A jótéteményekről)	8
<i>Medea</i>	3
<i>Consolatio ad Polybium</i> (Polybius vigasztalása)	3
<i>Declamationes</i> (Controversiae – Suasoriae) (idősebb Seneca műve)	2
<i>De clementia</i> (A nagylelkűségről)	2
<i>De brevitae vitae</i> (Az élet rövidségéről)	2
<i>Hercules furens</i> (Örjöngő Hercules)	2
<i>Hercules Oeteus</i> (Hercules az Oeta hegyén)	2
<i>De constantia</i> (A bölcs állhatatossága)	2
<i>Thyestes</i>	1
<i>Consolatio ad Helviam</i> (Helvia vigasztalása)	1
<i>Agamemnon</i>	1
<i>Hippolytus</i> (Phaedra)	1
<i>Oedipus</i>	1
Összesen	519

A hozzávetőleges számok tisztázása után érdemes megvizsgálni, Pázmány vajon miért kedvelte az átlagosnál is jobban Senecát, és mely állapotában használhatta a még éppen formálódó Seneca-szövegkorpuszt. Természetesen azonnal felmerül a kérdés, érdemes-e egyáltalán Pázmány idézéstechnikájával kapcsolatban magukkal a Seneca-művekkel foglalkozni és azok Pázmány számára való elérhetőségét vizsgálni, hiszen a *litterae* korabeli művelői, köztük például épp a prédikációszerzők nagy valószínűséggel tematikus idézetgyűjteményeket (florilégiumokat) használtak segédletül. Számolhatunk-e egyáltalán tényleges kötethasználattal,

¹⁴ SENECA, *Prózai művei, 1–2*; SENECA, *Drámái*, szerk. FERENCZI Attila és TAKÁCS László (Budapest: Szentpál, 2006).

vagy figyelmünket inkább Pázmány valódi forrásaira, a különféle *flores*okra és *polyantheák*ra kellene fordítanunk? A kérdést jobbára csak a *Prédikációk*kal, illetve általában a katolikus barokk prédikációkkal kapcsolatban vizsgálták. Itt elsősorban Gábor Csillának a Pázmány-kortárs Káldi György forráshasználatával kapcsolatos meglátásaira támaszkodhatunk. Gábor Csilla (ahogyan Bitskey István is) lényegében azon az állásponton van, hogy a barokk prédikációk nagy tömegű forrás- és idézetanyagának mozgósításához elengedhetetlen az idézeteket tartalmazó segédkönyvek, florilégiumok használata, ugyanakkor a hivatkozott források pontos, „helyrajzi” megjelölése az eredeti, teljes művek használata révén történni lehetett meg.¹⁵

A mennyiségi átalakulásnál azonban fontosabb azt kiemelni, hogy – a humanizmus »ad fontes« igényével összhangban – határozott nyomait találjuk a felhasznált források eredetiben való forgatásának, ennek következményeként pedig a hivatkozások pontosságára kell felhívunk a figyelmet. [...] Az idézetek tekintélyes mennyisége ennek ellenére valószínűvé teszi a florilégiumok használatát is, ám szerzőnk az esetek nagy részében feltehetően utólag az eredeti művekben visszakereste az onnan vett hivatkozásokat, kiegészítve azokat a segédkönyvekből hiányzó adatokkal.¹⁶

Rajhona Flóra ugyanakkor pontos citátum- és locusegyezéseket talált Pázmány pünkösdi utáni ötödik vasárnapra írt első, „gyilkosságról és a haragról” szóló prédikációja és Cornelius a Lapide kommentároskötetei között.¹⁷ Az egyezések között Seneca *De irája* is szerepel.¹⁸ Ezek a konkrét kimutatások azonban még mindig csak a prédikációkat érintik, az életmű többi részének, elsősorban az egyetemi filozófiai jegyzetek és a vitairatok általános forrás- és azon belül is Seneca-használatát nem. Elképzelhető ugyanis, hogy ezen műfajoknál a szövegalkotásakor nem volt szükség a florilégiumok prédikációírást megkönnyítő kényelmi tematikájára. Seneca filozófiai műveinek ugyanis eleve aforizma- vagy gnómagyűjtemény-jelleget ad az a sajátos szövegalkotási mód, amelyet leegyszerűsítve az „egy mondat – egy bölcsesség” formulával tudunk jellemezni. A mondatok összekapcsolás nélküli egymás mellé állítása, a körmondatok kerülése, a logikus tagolás és a gondolati következetesség, a zárt szerkesztés hiánya jelentősen megkönnyíti a hasznosítható

¹⁵ BITSKEY, *Humanista erudíció...*, 54–57.

¹⁶ GÁBOR, *Káldi György prédikációi...*, 56.

¹⁷ RAJHONA Flóra, „Pázmány Péter prédikációinak forrásairól”, in *Textológia és forráskritika: Pázmány-kutatások 2006-ban*, szerk. HARGITTAY Emil, Pázmány Irodalmi Műhely: Tanulmányok 6, 113–124 (Piliscsaba: PPKE BTK, 2006).

¹⁸ Uo., 120.

gondolat- és szövegegységeknek az eredeti kontextusból való kiemelését és vendégszöveggként való átkontextualizálását.¹⁹

Tüskés Gábor Seneca-recenziójában remekül összefoglalta mindazon stiláris jegyeket, amelyek közül néhányat Pázmány maga is követett bizonyos korai műveiben. A leginkább eklatáns példa erre a rendkívül szatirikus hangvételű egzotikumként számontartott *Peniculus papporum* és bővített változata, a *Logi alogi*.²⁰

[Seneca] kedveli [...] a hatásos, merész képeket, hasonlatokat és metaforákat, a történelemből, a mitológiából és a gyakorlati életből merített példákat. Gyakran alkalmaz szatirikus karikatúrákat és groteszk túlzásokat, ellentéteket és paradoxonokat, s viszonylag sűrűn és aforisztikus szentenciákkal, gondolati játékokkal és verses betétekkel. Ügyesen kihasználja az adott beszédhelyzet lehetőségeit, a cél érdekében nem riad vissza a hoszszú kitérésektől, asszociatív gondolatkapcsolásoktól, átfedésektől és ismétlésektől sem, s nem egyszer rendkívül hatásos retorikai betéteket illeszt fejtegetéseibe.²¹

Pázmány kedvelte a Senecánál nagy számban előforduló, morális életbölcsségeket közvetítő szentenciákat (gnómákat).²² Sík Sándor szerint „ez az eleven, magyaros szentenciózus kifejezőmód” Pázmány stílusának elengedhetetlen része volt.²³ Öry Miklós továbbá kiemeli, hogy „a szentenciózus beszédű Pázmány nagyon szerette a Szentírásból a sapientális könyvek (vagyis Jób, Zsolt., Péld., Préd., Én., Bölcs., Sír. és Báruch) mondásait és praktikus életbölcsségét.”²⁴

Stílusa mellett természetesen az általa érintett számtalan téma is vonzóvá tette Senecát Pázmány számára. Már a 12. századi Salisburyi János is egyebek mellett ezért méltatta az antik szerzőt *Metalogicon* című művében.

¹⁹ Vö. Tüskés, „L. Annaeus Seneca...”, 243.

²⁰ [PÁZMÁNY Péter], *Peniculus papporum* [...] *Ioannes Iemicius parochus Senqvicensis scribat* (Posonii: Typ. archiepiscopalis, 1610, RMNy 1002). (Az 1611-es kiadás: RMNy 1024.); [PÁZMÁNY Péter], *Logi alogi* [...] *Ioannes Iemicius scribat* (Posonii: Typ archiepiscopalis, 1612, RMNy 1040). Sík Sándor szerint ezek Pázmány „legrejtélyesebb” művei. Sík Sándor, *Pázmány: Az ember és az író* (Budapest: Szent István Társulat, 1939), 410. Újabbban: BÁTHORY Orsolya, „Pázmány Péter *Peniculus papporum*”, in *A reformáció emlékezete a kora újkorban: Protestáns és katolikus értelmezések a 16–18. századi Magyarországon*, főszerk. SZÁRAZ Orsolya, szerk. FAZAKAS Gergely Tamás és IMRE Mihály, *Loci Memoriae Hungaricae* 7, 283–292 (Debrecen: Debreceni Egyetemi Kiadó, 2018).

²¹ Tüskés, „L. Annaeus Seneca...”, 243. Seneca stílusáról lásd még: Michael von ALBRECHT, „Seneca’s Language and Style”, in *Brill’s Companion to Seneca Philosopher and Dramatist*, eds. Gregor DAMSCHEN and Andreas HEIL, 699–744 (Leiden–Boston: Brill, 2014).

²² BITSKEY, *Humanista erudíció...*, 63.

²³ Sík, *Pázmány...*, 336.

²⁴ ÖRY Miklós, „Pázmány az ige szolgálatában”, *Szolgálat* 1 (1969/2): 47–70, 66.

Senecát két okból méltán dicsérik sokan: utolérhetetlen ugyanis az erény magasztalásában és az erkölcsstanban; szellemes a stílusa: halmozza a rövid és tömör szentenciákat, szóalakzatokkal csillog, úgyhogy szükségszerűen megnyeri azok tetszését, akik kedvelik az erényt vagy az ékesszólást. [...] egyetlen más moralistát nem lehet találni a pogányok között, vagy csak keveset, akinek szavait, gondolatait oly termékenyen felhasználhatnád minden ügyedben, mint az övét. Ugyanis mindenre megvan a megfelelő válasza.²⁵

Ez az idézet lehet a kulcs Pázmány feltűnő mértékben megmutatkozó Seneca-kedveléséhez is, hiszen a logikai és természetfilozófiai egyetemi jegyzeteitől a vitairatokon át egészen a prédikációkig minden írásához tudott meríteni Seneca szinte valamennyi szövegéből, beleértve a tragédiákat is. További indok lehet az antik bölcselő szeretetére, hogy a Pázmány számára ugyancsak nagyon fontos műben, Kempis *Krisztus követésében* is számos Seneca-reminiszcenciát találunk.²⁶

Pázmány a grazi jezsuita egyetem bölcsészeti kurzusán 1598–1600 között tanított. A filozófiai fakultás három éve az Arisztotelész-életmű három nagy anyagrészeinek (logika, fizika, metafizika) oktatását jelentette.²⁷ A logikai és fizikai kurzusok anyagát később Pázmány maga rendezte/rendeztette egybe azzal a céllal, hogy a nagyszombati egyetemen majd tankönyvként használják.²⁸ A *Dialectica* (a logika humanista elnevezése) címmel összegyűjtött anyag magában foglalja a bevezető fejezeteken kívül a Porphüriosz *Isagogéjához* és Arisztotelész logikai műveihöz írt kommentárokat. Pázmány viszonylag gyakran hivatkozik ezekben tekintélyi érv gyanánt az *Erkölcsei levelekre*, főleg a 49., 50., 60., 66., 88., 90. és 99. számú darabokra.²⁹ Mindjárt a tankönyv elején a logika szó meghatározásához a 90. levelet használja fel, ebben Seneca a filozófia és a bölcsesség különbözőségét tárgyalja. Pázmány a jegyzeteit számos antik, középkor- és újkori, skolasztikus és nem skolasztikus Arisztotelész-kommentárból állította össze.³⁰ Ezek közül a legfontosabbakban közel

²⁵ Joannes SARESBERIENSIS, *Metalogicon*, ford. ADAMIK Tamás (Budapest: Szent István Társulat, 2003), 85.

²⁶ Matthias LAARMANN, „Seneca the Philosopher”, in DAMSCHEN, *Brill's Companion to Seneca...*, 61.

²⁷ ÖRY Miklós és SZABÓ Ferenc, „Pázmány Péter: 1570–1637”, in PÁZMÁNY Péter, *Válogatás műveiből, 1–2*, szerk. ÖRY Miklós, SZABÓ Ferenc és VASS Péter, tan. ÖRY Miklós és SZABÓ Ferenc, 1: 11–86 (Budapest: Szent István Társulat, 1983), 21, 93.

²⁸ PÁZMÁNY Péter, *Dialectica*, ed. Stephanus BOGNÁR, Petri cardinalis Pázmány Opera omnia: Series latina 1 (Budapest: Magyar Kir. Tudományegyetemi Nyomda, 1894), Prologus, XIX. (A továbbiakban: PPOO, I.)

²⁹ PPOO, I, 3, 8, 11, 45, 46, 50, 87, 194, 435, 596.

³⁰ Pázmány *Logica*-jegyzetének forrásaihoz lásd: GERENCSÉR István, *A filozófus Pázmány*, Palaestra Calasanciana 19 (Budapest: Élet, 1937), 37–40; http://www.ppek.hu/konyvek/Gerencser_Istvan_A_filozofus_Pazmany_1.pdf; hozzáférés: 2024. március 11.

sem találunk annyi Seneca-hivatkozást, mint Pázmánynál. A jezsuita Francisco de Toledo logikakommentárjában, valamint az *Introductio in dialecticam* című művében mindössze két hivatkozás van Senecára,³¹ Pedro da Fonseca kompendiumaiban pedig egy sincs.³² A korabeli nem jezsuita logikai szakirodalomból a domonkos Chrysostomus Javellus (1470 k.–1538) szintén mellőzi Senecát, ahogyan Pázmány kedvenc filozófusa, Jacopo Zabarella (1533–1589) is.³³ Ez alapján feltételezhető, hogy az *Erkölcsei leveleket* Pázmány egyéni invenciójától hajtva vont be fokozott mértékben az argumentációt alátámasztó antik auktorok közé.

Az egyetemi fizikakurzusra összeállított kéziratosszerű jegyzetanyag tartalmazza az arisztotelészi fizikához írt kommentárokat, így a *De physica* nyolc könyvéhez, valamint az egymással szorosabban összefüggő *De Coelo*, *De generatione et corruptione* és a *Meteorologica* (vagy *Meteora*) traktátusokhoz tartozó magyarázatokat.³⁴ Ezekben számos hivatkozást találunk a *Naturales quaestionesra* (*Természettudományos vizsgálódások*). Senecának a kor fogalmai szerint természettudományos, vagyis természetfilozófiai értekezései a leggyakrabban hivatkozott szövegek, körülbelül 220 említéssel az egész Pázmány-életműre vonatkozóan. Ennek nagy része nem meglepő módon az Arisztotelész *Physicá*ját magyarázó előadásjegyzeteiben olvasható. A *Természettudományos vizsgálódások* ilyen nagyarányú szerepeltetése ugyancsak Pázmányra jellemző sajátosságnak látszik. Az általa leginkább használt forrásokban, mint például a coimbrai kollégium kommentársorozatának a *Physicához*, a *De coelóhoz* és a *De generatione et corruptione*hez írt kötetekben megközelítőleg sincs annyi hivatkozás Seneca *Naturales quaestiones*ére.³⁵ Még a *Meteoro-*

³¹ Francisco de TOLEDO, *Introductio in dialecticam Aristotelis* (Venetiis: Aegidius Regazzola, 1574); Francisco de TOLEDO, *Commentaria una cum quaestionibus in universam Aristotelis logicam* (Coloniae Agrippinae: Arnold Birckmann, 1573). A coimbrai kollégium Arisztotelész-kommentársorozatából (*Cursus Conimbricensis*) a *Dialecticához* szólót Pázmány még nem használhatta, mivel az csak 1606-ban jelent meg.

³² Pedro da FONSECA, *Institutionum Dialecticarum libri octo* (Olysippone [Lisszabon]: Joannes Blavius, 1564); Pedro da FONSECA, *Isagoge Philosophica* (Olysippone [Lisszabon]: Antonius Alvarez, 1591).

³³ Chrysostomus JAVELLUS, *Commentarii in Logicam Aristotelis* (Lugduni: Sebastianus B. Honoratus, 1555); Iacobus ZABARELLA, *Opera logica* (Venetiis: Paulus Meietus, 1578).

³⁴ PPOO II. (lásd 13. jegyzet); PÁZMÁNY Péter, *Tractatus in libros Aristotelis De caelo, De generatione et corruptione atque in libros Meteororum*, ed. Stephanus BOGNÁR, Petri Cardinalis Pázmány Opera omnia, Series latina, 3 (Budapest: Magyar Kir. Tudományegyetemi Nyomda, 1897). (A továbbiakban: PPOO, III.)

³⁵ *Commentarii Collegii Conimbricensis S. J. In Octo Libros Physicorum Aristotelis Stagiritae*, Coimbra, A. Mariz, 1592; *Commentarii Collegij Conimbricensis Societatis Iesu In Libros Meteororum Aristotelis*, Lisboa, S. Lopes, 1593; *Commentarii Collegii Conimbricensis S. J. In Quatuor libros de Coelo Aristotelis Stagiritae*, Lisboa, S. Lopes 1593; *Commentarii Collegii Conimbricensis S. J. In duos libros De Generatione et Corruptione Aristotelis Stagiritae*, Coimbra, A. Mariz, 1597.

logiához írt kommentárban találunk húsznál több utalást Seneca ezen művére, de ennél csaknem hatszor több van Pázmány ugyanezen témához írt jegyzetében.³⁶ Ez azért is meglepő, mert az arisztotelészi kommentárok kiadásán (*Cursus Conimbricensis*) fáradozó coimbrai csoport portugál jezsuita tagjai közül épp Pedro da Fonseca ajánlotta egy levelében a *Naturales quaestiones* olvasását.³⁷

Pázmány, függetlenül attól, hogy használt idézetgyűjteményeket, jól ismerhette Seneca egyes műveit. Ez még akkor is elképzelhető, ha a tanulóéveiben érvényben lévő oktatási szabályzat, a *Ratio studiorum Borgiana* által előírt órarend a grammatica és humaniora osztályok számára szinte kizárólag Cicero olvasását és recitálását tette kötelezővé.³⁸ Csak a legfelső (retorikai) osztályban került sor Lucanus, Livius, Sallustius, Caesar és Seneca tragédiáinak („Hercules furens ac Oetaeus”) olvasására.³⁹ Már az 1599-es *Ratio studiorum* előtti jezsuita oktatási szabályzatok is a Cicero nevével fémjelzett ékesszólást – ahogyan a Ratio írja, az *eloquentia perfectát* – és az általa képviselt klasszikus műveltséget tették meg képzésük eszményének.⁴⁰ A jezsuita humanisták (Francesco Benci, Jacob Pontanus [Spanmüller], Antonio Possevino, Melchior de la Cerda)⁴¹ és mások ebbe a „ciceroniánus konzervativizmusba” igyekeztek becsempészni más szerzőket, mondván a legnagyobb szónok által kínált drága portéka nem minden gyermekre illik.⁴²

³⁶ PPOO, III, 418–551.

³⁷ P. Petrus da Fonseca S. I. P. Hieronymo Nadal S. I. commissario generali, Conimbricae, 14. Januarii 1562 in Ladislaus LUKÁCS, szerk., *Monumenta paedagogica Societatis Iesu, II–III: 1557–1572* (Romae: Institutum Historicum Societatis Iesu, 1974), 319: 53

³⁸ Seneca olvasását még a 17. század végén sem ajánlották a jezsuita tankönyvek „kiszámíthatatlan és érdes stílusa” miatt. Joseph de JOUVANCY, *Magistris scholarum inferiorum Societatis Jesu de ratione discendi et docendi* (Florentiae: Michael Nestenius, 1703). Vö. Robert SCHWICKERAT, *Jesuit Education: Its History and Principles Viewed in the Light of Modern Educational Problems* (St. Louis: B. Herder, 1903), 385.

³⁹ Georg Michael PACHTLER S. J., ed., *Ratio studiorum et institutiones scholasticae Societatis Jesu per Germaniam olim vigentes collectae concinnatae dilucidatae*, Tomus I, Ab anno 1541 ad annum 1599, (Berlin: A. Hofmann und Comp., 1887), 318; ÖRY Miklós, *Pázmány Péter tanulmányi évei*, szerk. BERZSÉNYI Gergely, Pázmány irodalmi műhely: Tanulmányok 5 (Piliscsaba: Pázmány Péter Katolikus Egyetem Bölcsészettudományi Kar, 2006), 24–25; Ladislaus LUKÁCS, szerk., *Monumenta paedagogica Societatis Iesu, IV: 1573–1580* (Romae: Institutum Historicum Societatis Iesu, 1981), 377; LUKÁCS, *Monumenta paedagogica Societatis...*, 214.

⁴⁰ Gabriel CODINA, „The «Modus Parisiensis»”, in *The Jesuit Ratio Studiorum: 400th Anniversary Perspectives*, ed. Vincent J. DUMINUCO S. J., 28–49 (New York: Fordham University Press, 2000), 40.

⁴¹ Robert Aleksander MARYKS, *Saint Cicero and Jesuits: The Influence of the Liberal Arts on the Adoption of Moral Probabilism* (Aldershot: Ashgate, 2008), 92.

⁴² „Est profecto merissimum aurum, est purpura, sunt gemmae, quae in tabernis Ciceronianis venalia proponuntur: ... at non omnibus illa convenient: non ad omne corpus illae tanquam vestes: non ad omnem pedem illa velut calceamenta quadrant ...” Jacobus PONTANUS, *Progymnasmata Latinitatis*, 1–3 (Ingolstadii: David Sartorius, 1588–1594), 1: Praefatio, szltan;

A Seneca iránti humanista rajongás is minden bizonnyal hatással volt az ignáci *Lelkigyakorlatoktól* inspirált, de az *artes liberales*ban gyökerező jezsuita oktatásra, így a tanulóknak – köztük Pázmánynak – volt alkalmuk megismerkedni az említett két tragédián kívül az *Erkölcsei levelekkel* és a dialógusokkal is.⁴³ Ezt támasztja alá egy 1609-es, a lengyel jezsuita provinciának szóló levél is, amely a kollégiumi rektoroknak előíranyozza, hogy ne elégedjenek meg a Calepinussal (vagyis a kor legelterjedtebb latin szótárával), egy grammatikával és Cicero leveleivel, hanem több, az ismeretek bővítését szolgáló szerzőt is, így történetírók munkáit, exemplum- és aforizmagyűjteményeket, valamint Plutarkhosz, a filozófus Seneca műveit és a *Polyantheát*⁴⁴ is szerezzék be, minthogy ezek mind a szabad, mind a kötött latin beszéd gazdagságát és eleganciáját szolgálják.⁴⁵ Seneca oktatásba való beszívargásának oka lehetett az is, hogy a jezsuiták közül néhányan foglalkoztak Seneca-szövegkiadásokkal, mint például Andreas Schott (1552–1629), aki a *Collegio Romanó*ban tanára,⁴⁶ valamint Martin Delrio (1551–1608), aki pedig tanártársa volt Pázmánynak a grazi egyetem teológiai fakultásán.⁴⁷

Mindezek után felmerül a kérdés, milyen Seneca-kiadáshoz juthatott hozzá Pázmány, a Seneca-szöveggyűjtemény mely állapotában lévő szövegeket használhatott. Ez azért sem mellékes, mert épp az ő irodalmi tevékenysége előtt nem sokkal kristályosodott ki a Seneca-életmű normatív szövegkorpusza. Ez utóbbi kialakulása azért sem érdektelen, mert a legfrissebb, neves szerzők tanulmányait felvonultató Seneca-tanulmánykötetektől (a Brill- és Cambridge-*Companionok*)⁴⁸ több lényeges információ kimaradt erre vonatkozóan.

idézi MARYKS, *Saint Cicero and...*, 92; Brian DUNKLE, S. J., „Classics, Patristics and the Development of the Jesuits Ratio Studiorum”, in *Jesuit Education and the Classics*, eds. Edmund P. CUEVA, Shannon N. BYRNE and Frederick Joseph BENDA, 41–54 (Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Pub., 2009), 41–42.

⁴³ Edward J. VODOKLYS S. J., „Refracting Contemporary Issues through Classical Texts in Jesuit Education: Using Cicero’s De Officiis to Examine the «Just War» Theory in Our Post 9/11 World”, in CUEVA–BYRNE–BENDA, *Jesuit Education...*, 138.

⁴⁴ Josephus LANGIUS, *Polyanthea nova, hoc est, opus suavissimis floribus celebriorum sententiarum tam graecarum quam latinarum refertum* (Lugdunii: Lazarus Zetzner, 1604).

⁴⁵ „[...] libri exemplorum, similitudinum, apothegmatum, adagiorum, item Plutarchus, Seneca philosophus, Polyanthea, libri phrasium, solutae et vinctae orationis, et huiusmodi ad copiam et elegantiam latini sermonis comparandam.” Ladislaus LUKÁCS, szerk., *Monumenta paedagogica Societatis Iesu*, vol. 7, *Collectanea de Ratione Studiorum Societatis Iesu: 1588–1616* (Romae: Institutum Historicum Societatis Iesu, 1992), 409.

⁴⁶ ÖRY, *Pázmány Péter tanulmányi évei*, 102.

⁴⁷ Delrio Szentírás-magyarázatot tanított akkoriban. ÖRY Miklós, „Pázmány kegyelemvitája a grazi egyetemen”, in *Pázmány Péter emlékezete: Halálának 350. évfordulóján*, szerk. LUKÁCS László és SZABÓ Ferenc, 9–98 (Roma: U. Detti, 1987), 15.

⁴⁸ DAMSCHEN and HEIL (eds.), *Brill’s Companion to Seneca Philosopher...*; BARTSCH and SCHIESARO (eds.), *The Cambridge Companion to Seneca*.

SENECA MEGÍTÉLÉSE

Turóczi-Trostler József 1936-os *Keresztény Seneca* című kismonográfiájának középpontjában a jezsuita Johann Baptist Schellenberg (1586–1645) 1637-ben megjelent *Seneca christianus id est Flores christiani ex L. Ann. Senecae Epistolis collecti* című florilégiuma és annak magyar verziója, vagyis Kéri Sámuel *Keresztyeny Senecája* (Bécs, 1654) állt. Mivel Pázmány Schellenberg művének megjelenésekor már nem élt, az ő Senecáját az ezt megelőző Seneca-hagyományban kell keresnünk, amely recepciós hagyománynak éppúgy része volt Seneca krisztianizálása, ahogyan a prehumanista szövegkritika purgáló (és ezzel együtt további problémákat kreáló) tevékenysége, valamint – az egyebek mellett – a Seneca-divat nyomán kibontakozó neosztoicizmus. A *Seneca christianus* antikvitásban gyökerező előzményeit, mivel szorosan nem tartoztak a tárgyhoz, Turóczi-Trostler csak vázlatosan írta meg tanulmányában, ráadásul az azóta eltelt csaknem száz évben is számos eredmény született nemcsak a keresztény, de általában a Seneca-recepcióval kapcsolatban is. Érdemes tehát legalább vázlatosan kitérni a Seneca-szövegek hagyományozódására, európai befogadástörténetére, felhasználva a szakirodalom újabb eredményeit.

Seneca már a maga korában is közkedvelt író volt, főleg a fiatalok körében, a kortárs és későbbi megítélése azonban nem volt mentes a kritikától. Gaius császár (Caligula) a szemére vetette, hogy „csupa versenybeszédet ír”, és retorikája olyan, „mint a mész nélküli homok” (*arena sine calce*). A Caligulánál kompetensebb kortárs, Quintilianus bírálata is szigorú volt: *Szónoklattanában* hét szakaszon (*Inst.* 10.1.125–131) át kritizálja Seneca írói attitűdjét és főleg stílusát. Érdemes idézni itt hosszabban a szöveget, hogy kellően árnyalt képet kapjunk.

...csakis a hibáiért rajongtak, mindenki ezeket igyekezett majmolni, már amennyire tehetségéből tellett: [...] Pedig volt számos nagyszerű erénye is: élénk és sokoldalúan termékeny szellem, kivételes szorgalom, széleskörű műveltség, habár segítői, akiket egyes dolgok föl kutatásával megbízott, olykor-olykor tévútra vezették. Hiszen a tudományoknak szinte minden területével foglalkozott; beszédei, költeményei, levelei, diálogusai közismertek. Bölcselőnek kissé felületes, de az erkölcsi gyarlóságot rendületlenül üldözte. Művei tele vannak ragyogó gondolatokkal, sok mindent már csak erkölcsi mondanivalójáért is érdemes elolvasni tőle, stílusa viszont szinte velejéig romlott, s még ártalmasabbá teszi, hogy a benne hemzsező hibák csábítók. Az ember azt szeretné, bárcsak a saját tehetségével, de valaki más ízlésével alkotott volna: mert ha egynémely dolgot elvetett volna, ha a kifinomult stílusért nem bolondult volna annyira, ha nem imádott volna mindent, ami egyénieskedő, ha szétördelt mondataival nem aprózta volna el mondanivalója súlyát, akkor a művelt emberek egybehangzó dicsérete, nem pedig

az iskolásfiúk lelkenedezése övezné. Azonban még így is ajánlatos olvasmány azoknak, akik a szigorúbb stílus tanulmányozásával ízlésüket eléggé megszilárdították, már csak azért is, hogy fejlesszék ítélőképességüket. Mert mint mondtam, sok minden elismerésre méltó benne, sok minden egyenesen csodálni való, csak ne feledjük elválasztani a bűzát az ocsútól. Bár ő maga megtette volna: egy ekkora tehetség érdemes lett volna arra, hogy magasabbra törjön; de amit akart, elérte.⁴⁹

Seneca gyakorlati erkölcsfilozófiai mondanivalója tehát alapjában nem hagyott kivetni valót maga után, stílusa viszont annál inkább. És valóban, miközben aforisztikus mondásait ezerszámra másolták évszázadokon át, Seneca stílusának nem akadt teoretikus védelmezője ezen idő alatt egészen Erasmusig és a teljes kritikai rehabilitációt elvégző Lipsiusig.⁵⁰ Senecát noha lehúzta a pogány irodalomkritika (Quintilianus mellett még az „archaizálók két vezéralakja”, Fronto és Gellius is nemtetszését fejezte ki⁵¹), annál nagyobb népszerűsége tett szert a keresztények között, ahogyan az már a korai egyházi írók körében is tapasztalható volt.⁵² Tertulianus († 220 körül) csak mint „Seneca saepe noster” (*De anima* 20.1.) emlegette; Lactantius († 325), aki Seneca számos, mára elveszett írásához (*Exhortationes*, *De immatura morte*, *Libri morales* és *Libri moralis philosophiae*) hozzáférhetett, még azt is feltételezte, hogy Seneca áttért volna a kereszténységre, ha valaki kizárólag az evangélium üzenetét közvetíti neki (*Divinae institutiones* 6.24.14.). A keresztény szimpátianyilatkozatok Jeromosnál (347–420) érték el csúcspontjukat, aki a római filozófust felvette a keresztény írók katalógusába, a *De viris illustribus*ba. Jeromos volt az, aki a Pál apostollal való apokrif levelezést Senecának tulajdonította, és egyezéseket vélt felfedezni a stoikusok és a kereszténység között („Stoici, qui nostro dogmati in plerisque concordant” – *Commentaria in Isaiam* 4.11).⁵³ Szent Ágoston (354–430), bár műveiben csak futó érdeklődést mutatott Seneca iránt, a pogány politeizmus kritikusaként tüntette fel őt, és elfogadta Jeromos tézisént Seneca és Pál levelezéséről (*Epist.* 153.14.)⁵⁴ Ezt a 4. század közepén keletkezett,

⁴⁹ Marcus Fabius QUINTILIANUS, *Szónoklattan*, ford. ADAMIK Tamás és mások (Pozsony: Kalligram, 2008), 678–679.

⁵⁰ LAARMANN, „Seneca the Philosopher”, 59, 64.

⁵¹ Uo., 54. ADAMIK Tamás: *Római irodalom: A kezdetektől a nyugatrómai birodalom bukásáig* (Pozsony, Kalligram, 2009), 633.

⁵² LAARMANN, „Seneca the Philosopher”, 54.

⁵³ Uo.; Peter WALTER, „Senecabild und Senecarezeption vom späten Mittelalter bis in die frühe Neuzeit”, in *Der apokryphe Briefwechsel zwischen Seneca und Paulus: Zusammen mit dem Brief des Mordechai an Alexander und dem Brief des Annaeus Seneca über Hochmut und Götterbilder eingeleitet*, Hgg. Alfons FÜRST et alii, Sapere 11, 126–146 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2006), 130.

⁵⁴ LAARMANN, „Seneca the Philosopher”, 54–55.

vélhetőleg iskolai laudációs retorikagyakorlatot másfél évezreden át gondolták eredeti levelezésnek főleg úgy, hogy azokat Jeromos és Ágoston tekintélye is hitelesítette. A levelezés nagymértékben felkeltette a prehumanisták figyelmét is, és bár érzékelték, hogy annak stílusa meg sem közelíti Senecáét, ódzkodtak hamisnak nyilvánítani, mivel az egyházatyák igazolták valóságát. Így inkább „ráerősítettek” Seneca állítólagos keresztény elköteleződésére azáltal, hogy bizonyítékokat kerestek arra a mai napig fel-felbukkanó legendára, miszerint Seneca nemcsak Szent Pál apostol barátja, hanem maga is keresztény volt.⁵⁵

A SZERZŐSÉG(EK) KÉRDÉSE

A kora középkorban csak egyetlen Senecát ismertek, neki tulajdonították mind az idősebb Lucius Annaeus Seneca (Kr. e. 55 – Kr. u. 40 körül) retorikai írásait (*Controversiae*), mind az azonos nevű fia (Kr. e. 1 – Kr. u. 65) erkölcsfilozófiai műveit és az ugyanezen név alatt fennmaradt tragédiákat.⁵⁶ Apa és fia életművét a prehumanisták sem választották szét, viszont az „ad fontes” módszerének kizárólagos alkalmazásával a Seneca-írások közül kiemelték a drámákat. Az 5. századi Sidonius Apollinaris egyik versében Martialis epigrammáját felhasználva (1.61.7) különbséget tett a „bozontos Platont” követő filozófus, aki hasztalan tanította Nerót, és a drámaíró (*tragicus*) Seneca között, aki viszont „megremegtette Euripidész színpadát”.⁵⁷ Miután a 14. században újra felfedezték Tacitus *Annales*ának 11–16.

⁵⁵ A ténylegesen kereszténnyé lett Senecáról szóló legenda Albertino Mussatótól (1261–1329) és Giovanni Colonnától (†1348) származik. LAARMANN, „Seneca the Philosopher”, 59. Boccaccio Dante-kommentárjában (*Esposizioni sopra la Comedia di Dante*, 1373–1374) még a Tacitus által leírt haláljelenetet (*Ann.* 15.64) is úgy értelmezte, mintha Seneca, aki már megkapta a „lélek keresztségét” (*baptismus flaminis*), a vízkeresztséget pótolta volna, amikor a halála meggyorsítása érdekében belemerült a meleg vízzel teli fürdőkádba. WALTER, „Senecabild und Senecarezeption...”, 129; Harry M. HINE, „Seneca and Paul: The First Two Thousand Years”, in *Paul and Seneca in Dialogue*, eds. Joey DODSON and David BRIONES, 22–48 (Leiden: Brill, 2017), 31.

⁵⁶ LAARMANN, „Seneca the Philosopher”, 53. A Marcus és Lucius praenoment használó Annaeusok (*gens Annaea*) sorából származik a Senecák mellett többek között Cornutus, Lucanus és Florus. Legújabban Lucius Annaeus Cornutus vonatkozásában a *gens Annaeáról*, valamint ifjabb Senecáról lásd: TAKÁCS László, „At te nocturnis iuvat inpalescere chartis” (*Persius, Satirae*, 5, 62): Egy sztoikus filozófus és irodalomkritikus Nero udvarában – *Lucius Annaeus Cornutus élete és művei* (Budapest: MTA doktori értekezés kézírata, 2020), https://real-d.mtak.hu/1400/7/dc_1831_20_doktori_mu.pdf; hozzáférés: 2024. március 14.

⁵⁷ Non quod Corduba praepotens alumnis / facundum ciet, hic putes legendum, / quorum unus colit hispidum Platona / incassumque suum monet Neronem, / orchestram quatit alter Euripidis, ... (Sidonius Apollinaris, *Carmina*, 9.230–234.) LAARMANN, „Seneca the Philosopher”, 59.

könyvét, kétségek merültek fel azzal kapcsolatban, hogy az a Seneca, aki Nero parancsára öngyilkosságot követ el a 15. könyvben (*Ann.* 15.60–64), azonos lehet-e a tragédiászíró Senecával, akinek az *Octavia* című drámája beszámol a császár haláláról.⁵⁸ Boccaccio emiatt nemcsak ezt az egy pszeudodarabot, de az összes tragédiát is a filozófus Seneca egy fiatalabb rokonának, Marcus Annaeus Senecának tulajdonította, ezzel jó 400 évre elválasztva egymástól a *Seneca philosophus* (vagy *moralist*) és a *Seneca tragicus*.⁵⁹ Seneca műveinek első nyomtatott kiadása (Nápoly, 1475) tükrözte ezt a filológiai fordulatot: az *editio princeps* együtt közölte ugyan a valódi és ál-, idősebb és ifjabb Seneca-írásokat, az eredeti Seneca-tragédiákat viszont mellőzte.⁶⁰ A *Seneca tragicus* eltérő személyként, illetve személyekként való azonosítása mellett szólt az is, hogy a filológusok úgy érezték, a drámák szellemisége, etikai nézőpontja és stílusa nem egyeztethető össze a morálfilozófiai írásokban olvasottakkal.⁶¹ Rodolphus Agricola (1445–1485) és Rotterdami Erasmus is fenntartották a filozófus és a tragédiaköltő közötti különbséget.⁶² Még Justus Lipsius is négy szerzőt feltételezett a tíz fennmaradt Seneca-tragédia mögött.⁶³ A 16. század végén a jezsuita Martin Delrio *Syntagma tragoediae latinae* című művében hiteles módon igazolta,⁶⁴ hogy (épp az *Octavia* kivételével) valamennyi Seneca-dráma egyetlen szerző műve, mégpedig Lucius Annaeus Senecáé,⁶⁵ ennek ellenére még 1740-ben is jelent meg olyan *Tragoedia*-kiadás, amelynek címlapján Lucius és Marcus Annaeus Seneca szerepelt szerzőként.⁶⁶

her”, 59; Susanna E. FISCHER, „Systematic Connections between Seneca’s Philosophical Works and Tragedies”, in DAMSCHEN, *Brill’s Companion to Seneca...*, 745.

⁵⁸ Többen Lucius Annaeus Cornutusban vélték fölfedezni az *Octavia* című pseudosenecai *fabula praetexta* szerzőjét. TAKÁCS, „At te nocturnis iuvat inpalescere chartis”, 16, 125.

⁵⁹ Roland MAYER, „Personata Stoa: Neostoicism and Senecan Tragedy”, *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 57 (1994): 151–174, 152; Jan MACHIELSEN, „The Rise and Fall of Seneca «Tragicus»”, *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 77 (2014): 61–85, 63. Seneca tragédiáinak szerzőségéről lásd még: Thomas D. KOHN, „Who Wrote Seneca’s Plays?”, *The Classical World* 96 (2003): 271–280.

⁶⁰ WALTER, „Senecabild und Senecarezeption...”, 132.

⁶¹ FISCHER, „Systematic Connections between...”, 745.

⁶² WALTER, „Senecabild und Senecarezeption...”, 128.

⁶³ Justus LIPSIUS, *Animadversiones in Tragoedias quae L. A. Senecae tribuuntur* (Lugduni Batavorum: Franciscus Raphelengius, 1588).

⁶⁴ Martinus Antonius DELRIUS, *Syntagma tragoediae latinae in tres partes distinctum*, 1–3 (Antwerpen: Ioannes Moretus, 1593–1594). A háromkötetes mű Delrio 1576-os, Seneca tragédiáit tartalmazó könyvének bővített változata, amely a szövegkiadás és a kapcsolódó jegyzetek mellett a tragédia műfajáról és metrumairól szóló értekezést, Seneca életrajzát és műveit tárgyaló tanulmányt is tartalmaz.

⁶⁵ MACHIELSEN, „Rise and Fall...”, 63.

⁶⁶ L. et M. Annaei SENECAE, *Tragoediae*, ill. Thomas FARNABIUS (Venetiis: Franciscus Pitteri, 1740).

A Seneca-korpusz azon másik, nem a prehumanistáktól kreált, hanem már a kora középkortól meglévő problematikus pontja, miszerint Seneca maior retorikai írásait is fia műveiként azonosították, még a 17. század elejéig fennállt. A 15. században megszorodó Seneca-életrajzokban a műveikkel együtt a két személy életidejét is összevonták, amelynek köszönhetően a filozófus több mint százévesen követte el az öngyilkosságot.⁶⁷ A szétválasztáshoz a kezdeti lépéseket Andrea Alciati (1492–1550) már a 16. században megtette, de annak az életműben való kanonizálására csak Justus Lipsius 1605-ös, majd Andreas Schott 1607-es Seneca-kiadásában került sor.⁶⁸ Míg Lipsius csak az idősebb Seneca *declamatio*inak elhagyásával jelezte a változást, addig Schott saját *Opera omnia*jában a két szerző életművét immár külön identifikációval közölte, viszont Seneca maiort hibásan azonosította a Marcus praenomen révén.⁶⁹

A SENECA-SZÖVEGEK HAGYOMÁNYOZÓDÁSA ÉS A MEGBÍZHATÓ SZÖVEGKORPUSZ MEGTEREMTÉSÉRE IRÁNYULÓ TÖREKVÉSEK

Az antik szövegekhez kritikával közelítő humanizmus egy több ponton is megterhelt Seneca-szövegagyományt örökölt a középkortól. Seneca írásainak évszázadokon át tartó folyamatos továbbadása ahhoz vezetett, hogy noha több eredeti mű elveszett, a korpusz egyre nagyobb lett a különféle, a késő ókorban és középkorban összeállított pszeudoírások, hamisítványok, hamis attribúciók és kivonatok jóvoltából.⁷⁰

A legismertebb apokrif, a Seneca és Szent Pál közti levelezés mellett több epitome is terjedt kéziratban a kora középkortól. Ezek sorában találjuk az *Erkölcsei*

⁶⁷ LAARMANN, „Seneca the Philosopher”, 61; HINE, „Seneca and Paul...”, 31–32.

⁶⁸ LAARMANN, „Seneca the Philosopher”, 53; WALTER, „Senecabild und Senecarezeption...”, 129; James KER, *The Deaths of Seneca* (Oxford – New York: Oxford University Press, 2009), 198. Stephen Hinds a két személyt egyesítő Senecát hívja szellemesen „Single super-Senecának”. Stephen HINDS, „Petrarch, Cicero, Virgil: Virtual Community in Familiars 24, 4”, *Materiali e discussioni per l'analisi dei testi classici* (Re-Presenting Virgil: Special Issue in Honor of Michael C. J. Putnam) 52 (2004): 157–175, 162.

⁶⁹ L. Annaei SENECAE et M. Annaei SENECAE, *Quae extant opera*, szerk. Andreas SCHOTT (Paris: Perier, 1607). Schott korábbi, 1604-es *opera omnia*-kiadásának címlapján frappáns módon elhagyta a praenomeneket. [SENECA], *Annaei Senecae tum rhetoris tum philosophi Opera omnia*, cura Andreas SCHOTT (Genevae: Johannes Vignon, 1604).

⁷⁰ A Seneca elveszett műveiből fennmaradt fragmentumokat először Lipsius közölte az *opera omnia*t bevezető előzékszövegek után: SENECA, *Opera quae exstant...*, XXX–XXXVI. Az elveszett művekről lásd: Anna Maria FERRERO, „Lost and Fragmentary Works”, in DAMSCHEN (ed.), *Brill's Companion to Seneca...*, 207–212.

levelekből készült *De paupertate* (A szegénységről) című művet, valamint a 8. században összeállított *Monita* című kivonatot, amelynek több különböző Seneca-mű a forrása. A Seneca neve alatt terjesztett, a *Monitá*hoz hasonló maximagyűjtemények voltak még a *De remediis fortuitorum*, a *De moribus*, a *De verborum copia*, a *De mundi gubernatione*, valamint a *Proverbia Senecae* (amit egyszerűen csak *Senecának* hívtak).⁷¹ Ezekből további florilegiumok, katéna- és *dicta*-katalógusok ágaztak szét, és a továbbadás során mindinkább a homályba vesztek az eredeti Seneca-szöveghelyek.⁷² A középkorban ugyancsak népszerű erkölcsi kompendium, a *De quattuor virtutibus* (*Formula honestae vitae*) valójában Bragai Szent Márton (556–579) műve volt, aki feltételezhetően Seneca elveszett *De officiis* című írását használta fel, ahogyan a *De irából* is készített egy kivonatot.⁷³ Mint láttuk, az első nyomtatott Seneca-gyűjtemények tükrözték a kéziratos szöveghagyományt, vagyis keveredtek bennük az eredeti és a *spuria* szövegek.

A Seneca-korpusz megtisztítását Petrarca kezdte meg, két írást, a *De quattuor virtutibus*t és a *De moribus*t rekesztve ki a korpuszból, ugyanakkor a legismertebb pszeudoírást, a Seneca és Szent Pál közötti levelezést benne hagyta. Végül 1515-ben Erasmus vette a bátorságot és zárta ki ezt az apokrif iratot a valódi Seneca-szövegek sorából elsősorban stílusbeli megfontolások alapján.⁷⁴ Erasmus az első kiadás (1515) előszavában azt állította, hogy nem kevesebb mint 4000 hibát szüntetett meg, néha csak konjektúrákkal (*coniecturis*).⁷⁵ 1528-ban Erasmus egy florilegiumot is készített a Seneca-szövegekből, és 1529-ben, majd 1537-ben újból kiadta a Seneca-írásokat, utóbbi posztumusz jelent meg. Az 1529-es, szintén bázeli kiadásban az első magyar klasszika-filológus, Matthaeus Fortunatus (†1528) *Naturales quaestiones*-szövegközlése mellett Rodolphus Agricola *Declamationes*-magyarázatai (a *Declamationes* más néven *Controversiae*,

⁷¹ George MacDonald Ross, „Seneca’s Philosophical Influence”, in *Seneca*, ed. Charles Desmond Nuttall Costa, 116–165 (London: Routledge, 1974), 130–131. Stephan PABST, „Anonymität und Autorschaft: Ein Problemaufriss”, in *Anonymität und Autorschaft: Zur Literatur- und Rechtsgeschichte der Namenlosigkeit*, Hg. Stephan PABST, Studien und Texte zur Sozialgeschichte der Literatur 126, 1–34 (Berlin: De Gruyter, 2011), 37; WALTER, „Senecabild und Senecarezeption...”, 133.

⁷² PABST, „Anonymität und Autorschaft...”.

⁷³ Miriam T. GRIFFIN, *Seneca on Society: A Guide to De Beneficiis* (Oxford: Oxford University Press, 2013), 166.

⁷⁴ Erasmus egyik levelében (*Epist.* 2092) azt írja: „Non dubito quin vel mulio vel agaso Senecae minus inepte fuerit scripturus”, vagyis „nincs kétségem afelől, hogy még Seneca öszvérhajcsára vagy lovászinasra is kevésbé ügyetlenül írt volna”. A levelet idézi: Alfons FÜRST, „Testimonien”, in FÜRST, FUHREH, SIEGERT, WALTER, *Der apokryphe Briefwechsel...*, 76.

⁷⁵ Roland MAYER, „Seneca Redivivus”, in *The Cambridge Companion to Seneca*, eds. Shadi BARTSCH and Alessandro SCHIESARO, 277–288 (Cambridge: Cambridge University Press, 2015), 284.

az idősebb Senecától) és Fernandus Pincianus *Castigationesa* is helyet kapott.⁷⁶ Érdekes módon sem Fortunatus, sem Pincianus (Fernando Núñez de Guzmán, 1472–1552) neve nem szerepel a legújabb, tekintélyes Seneca-*Companion*okban, holott Pincianusra egy 1587-es párizsi szövegkiadás mint *Senecae obstetrixre* (Seneca bábája) utal, hiszen ő is megjelentetett egy *opera omniát* 1536-ban, nem sokkal Erasmus után.⁷⁷ A mérvadó Seneca-tanulmánykötetektől ugyancsak kimaradt Celio Secondo Curione (1503–1569) 1557-es összkiadása.⁷⁸ Curione előszavának tanúsága szerint főleg Erasmus és Pincianus kiadásai alapján rendezte sajtó alá a Seneca-műveket, ugyanazokat a szövegeket eliminálva az oeuvre-ből, mint Erasmus. A korábbi Seneca-kiadókkal ellentétben, akik tartózkodtak a szövegek tartalmi elemzésétől, a neolatin költő és filológus Marc Antoine Muret (Muretus, 1526–1585) saját összkiadásához írt kommentárjában már igyekezett közelebb hozni egymáshoz Seneca filozófiáját és a keresztény tanítást.⁷⁹ A Pázmány számára elérhető kiadások közül természetesen még Justus Lipsius (1547–1606) Seneca-edícióját kell megemlítenünk. A *L. Annaei Senecae Philosophi opera quae exstant omnia, a Ivsto Lipsio emendata et scholijs illustrata* (Antwerpen 1605) korának legteljesebb és legmodernebb Seneca-kiadásának számított, noha a tragédiákat nem, „csak” a prózai műveket tartalmazta. A mű az auktorral való harminchét éves foglalatosság csúcspontja volt, az 1604-ben megjelent *Manuductionis ad Stoicam philosophiam libri* is eredetileg a kritikai szövegkiadás bevezetőjéül szolgált.⁸⁰

⁷⁶ L. Annaei SENECAE, *Opera ... per Des. Erasmum Roterod. et Matthaëum Fortunatum ... emendata ... adiecta sunt scholia D. Erasmi Roterodami ... Beati Rhenani ... Rodolphi Agricolae, emend. Desiderius ERASMUS* (Basileae: Herweger, 1537). WALTER, „Senecabild und Senecarezeption...”, 134. Fortunatushoz lásd: PAJORIN Klára, „Fortunatus, Matthaëus (Szerencsés Máté; Eger, 1528)”, in *Magyar művelődéstörténeti lexikon...*, 3, 169; Peter G. BIETENHOLZ and Thomas Brian DEUTSCHER (eds.), *Contemporaries of Erasmus: A Biographical Register of the Renaissance and Reformation* (Toronto–Buffalo–London: University of Toronto Press, 1995), 45–46.

⁷⁷ L. Annaeus SENECA, *Scripta quae extant* (Parisiis: Iacobus Dypuys, 1587), 637.

⁷⁸ [SENECA], *L. Annaei Senecae Philosophi Stoicorum omnium acutissimi Opera quae extant omnia*, ed. Secundo Celio CURIONE (Basiliae: Herwagen, 1557).

⁷⁹ [SENECA], *L. A. Seneca a M. Antonio Mureto correctus et notis illustratus*, ed., ill. Marcus Antonius MURETUS (Romae: Grassius, 1585); WALTER, „Senecabild und Senecarezeption...”, 135. LAARMANN, „Seneca the Philosopher”, 64.

⁸⁰ Uo.

A PÁZMÁNYNÁL KIMUTATHATÓ SENECA-KIADÁSOK

A kérdés már csak az, hogy korának Seneca-szövegkiadásai közül melyik az, amit kimutathatóan használt Pázmány, vagy legalábbis amire támaszkodott az a florilégum, amit bevont a forrásai közé. Feltételezhetően Pázmány vagy nem vett tudomást Andreas Schott fontos filológiai eredményéről, vagy egy azt megelőző kötetet használt. Legalábbis erre utal, hogy az 1609-es *Öt szép levélben* és az 1637-es *Kalauzban* is ifjabb Seneca műveiként utal a rétor Seneca írásaira.

Bizonyosan konkrét Seneca-kötetre, méghozzá az általa személyesen is ismert Martin Anton Delrio tragédiakiadásának 1594-es bővített változatára hivatkozott a már említett fizikakurzushoz írt jegyzeteinek szerkesztett változatában.⁸¹ Érdekes lehet, hogy egy, a kor fogalmai szerint természettudományosnak nevezett munkában drámákat vonnak be tekintélyi érv gyanánt, mindenesetre Pázmány a testi kiterjedés (*De terminis substantiarum*) kapcsán szóba kerülő gigászokhoz az *Oedipust* (91. sor), a *Hercules Oetaeust* (1137.) hivatkozta.⁸² Ugyanebben a részben beszél a démonok, incubusok, succubusok létezéséről, illetve azok emberekkel való testi érintkezésének lehetőségéről.

Némelyek tévesen úgy vélik, hogy az ördögök nem képesek nőkkel közöszlenni [...], kivéve, ha nem csupán azt akarják állítani, amit Delrio is előad az *Örjöngő Herkuleshez* írt kommentárjában: „az ördögök nem képesek a természetes módon, élőlények módjára, saját lényükből származó mag elhullajtásával közöszlenni.”⁸³

⁸¹ Delrio démonológiai munkájára – Martinus Antonius DELRIUS, *Disquisitionum magicarum libri sex in tres tomos partiti* (Lovanii: Rivius, 1599) – is találunk hivatkozást Pázmánynál: PPOO III, 12.

⁸² PPOO III, 284, 286, 373, 461.

⁸³ „[...] male ergo nonnulli putant non posse daemones commiscere foeminis ut Chrysostomus Hom. 22. in Genes. [...], nisi forte solum dicere velint, ut exponit Del Rio Comment. in Herculem furem n. 447., daemones non posse naturali more animalium, semen ex propria substantia decidendo congregari.” PPOO III, 286. Az 1605-ös *Tíz bizonyágban* Luther ördögtől való fogantatásával kapcsolatban írja, „azt olvasom hogy az eo Annia [...] Luthert [...] az eor-deog mestersegebeol szüle:” PÁZMÁNY Péter, *Az mostan támadt új tudományok hamisságának tíz nyilvánvaló bizonyága és rövid intés a Török Birodalomról és vallásról* (1605), szerk. AJKAY Alinka és HARGITTAY Emil, Pázmány Péter művei 2 (Budapest: Universitas Kiadó, 1605/2001), 40: 12–15. Még Pázmány saját kezű bejegyzése a lap alján is távolságot tart a témától: „Azt iriak hogy az ördög hált lidercz modra az Luther anniaval, es hogy annak csinalmania es fayzasa, mert noha az ördögnek fayzasra ualo ereie es természeti nincsen eo magatul, de az firfiuij magot ördögghi mestersegeuel az azzoni emberbe öntuen, az fayzasnak eszközi lehet es alkotoia.” Uo., 40. A *Kalauzban* hasonló módon fogalmaz: „Azért, azt olvasom Luther felől: hogy, nem mindenestül az természet folyása szerént születtetett; hanem, az Eordög bagzott Lidércz módgyára az Annyával, és annak csinálmanya, és fajzása volna. Ezt én, magam újából nem szoptam: hanem, tíz, vagy több fő tudós embereket nevezhetek, kik közzül némellyek, még életében

A szöveg egyrészt azért érdekes, mert első ránézésre azt hihetjük, hogy Pázmány-nak csak mindössze az egyik hivatkozása Delrio drámakommentárja, ám ha visszakeressük az *Örjöngő Hercules* 447. sorához („Halandók égi nászt nem ülhetnek soha”)⁸⁴ írt jegyzetet, azt látjuk, hogy a teljes eszmefuttatás Delriótól származik.⁸⁵ Másik érdekessége az idézetnek, hogy ugyanezt a kérdést, vagyis az „ördögnek fajzásra való erejét” feszegeti az 1605-ös *Tíz bizonytságban*, majd az 1613-as *Kalauzban* is Luther fogantatásával kapcsolatban. Pázmány ezeken a helyeken látszólag nem foglal állást, csak megosztja a nagyobb, magyar nyelvű nyilvánossággal, amit „olvasott”, és amit mások „írnak”, tudniillik hogy Luther nemzőapja az ördög volt. Az egyetemi közegben, latinul viszont bevallja, hogy Delrióhoz hasonlóan nem hiszi, hogy az ördög képes embergyermek nemzésére.

Pázmány ugyanígy Seneca *Phaedrájához* (*Hippolytus*, 929) és *Hercules Oetaeusához* (1437.) írt magyarázatokhoz folyamodik, amikor azt kívánja igazolni, hogy a föld ellenkező oldalán is élnek emberek, akik számunkra „antipódusok”, nekik pedig mi „adversipódusok” vagyunk.⁸⁶ A hullócsillagok témakörében az *Agamemnon* 466. sorára („Stellae cadunt”) hivatkozik tekintélyi érvként.⁸⁷

Még egy utolsó apró nyomot tennék hozzá ahhoz, hogy Pázmány mely Seneca-szöveg hagyományt használhatta. Ez pedig a *De tranquillitate animi* (A lelki nyugalomról) és a *De constantia sapientis* (A bölcs állhatatosságáról) című dialógusok idézésére vonatkozik. Erasmus 1515-ös és 1529-es, valamint Celio Secondo Curione 1557-es Seneca-kiadásában a hagyományos műbeosztás szerint még egy írásként szerepelt a két dialógus *De tranquillitate vitae libri duo* címmel. Ebben az első könyv megegyezett a későbbi *De tranquillitate animi*vel, a második könyv *Quod in sapientem non cadit iniuria* alcímmel szerepelt a kiadásokban. Először Muret kiadásában találjuk szétválasztva a két művet, amelyből az első már a ma is használatos címmel szerepel: *De tranquillitate animi* és nem *vitae*. A második dialógusnak végül Justus Lipsius adta a *De constantia sapientis* címet, amely mellett a *Quod in sapientem non cadit iniuria* már mint alcím olvasható. Pázmánynak a prédikációs kötet összeállításakor vélhetőleg Lipsius 1605-ös kommentáros Seneca-kiadása vagy az azt használó florilégium lehetett a keze ügyében, ezt valószínűsíti

Luthernek ezt szemére hánták.” PÁZMÁNY Péter, *Isteni igazságra vezérleo kalauz* (Pozsony: Typ. archiepiscopalis, 1613, RMNy 1059), 181. PÁZMÁNY Péter, *Igassagra vezérloe kalauz* (Posonban: Typ. Societatis Jesu, 1623, RMNy 1293), 204; Péter PÁZMÁNY, *Hodoegus: Igazságra-vezérő kalauz* (Posonban: Typ. Societatis Jesu, 1637, RMNy 1697), 200.

⁸⁴ SENECA, *Drámái*, 32 (Eiler Tamás fordítása).

⁸⁵ DELRIO, *Syntagma tragoediae latinae...*, 3: 259.

⁸⁶ „Terram non solum in nostro hemispherio sed in averso etiam habitari, ac proinde dari antipodes nobis, seu aversipedes a nobis certissimum est.” PPOO, III, 373.

⁸⁷ PPOO, III, 461.

legalábbis, hogy mint *De constantia sapientis* hivatkozik Seneca ezen dialógusára. A *Prédikációknál* korábbi műveiben viszont mint *Quod in sapientem non cadit iniuria* utal rá, ami azzal együtt, hogy a másik dialógusra *De tranquillitate animi*-ként és nem *De tranquillitate vite*-ként hivatkozik, azt sejteti, hogy a Muret-féle kiadást is használhatta, vagy legalábbis ismerte az abban lévő műcímeket.

Konklúzióként elmondható, hogy Pázmány, hasonlóan más egyházi írókhoz, a sztoikus filozófia recepciója nélkül használta fel Seneca szövegeit. Jóllehet a *Seneca Christianust* halála évében adták ki, Pázmány az írásaiban teljes mértékben a keresztény ügy, a jezsuita oktatás és a tridentinumi katolikum szolgálatába állította Senecát. Viszonyulása az antik auktorhoz a korábban említett Salisburys Jánoséhoz közelít: csodálja Seneca stílusát, szereti tömör és frappáns bölcsességeit, de legfőképpen talán azt, hogy „mindenre megvan a megfelelő válasza”.

Pázmány and Seneca

(Summary)

Lucius Annaeus Seneca minor, or Seneca the Younger, was one of Pázmány's favourite authors, with more than half a thousand references to him in his own entire oeuvre, about sixty percent of which are in the *Prédikációk* (*Sermons*). The large number of references and translated quotations means that Pázmány was actually the first Hungarian translator of Seneca's prose works. Besides the quantitative characteristic, the intensity and specificity of Seneca's reception are just as important. In some of his *Sermons*, he not only simply quotes the ancient author, but Seneca's thoughts and quoted texts become the primary argumentative pillars of his discourse. For composing the *Sermons* Pázmány demonstrably used compilations of excerpts, florilegia and probably quoted Seneca from them, but we cannot exclude the use of works in volumes. However, Seneca also plays an important role in other works of Pázmány, such as his commentaries on Aristotle and his polemical writings. Did Pázmány also use florilegia for these, or did he borrow the texts from separate Seneca-volumes? And regardless of the form of the source, can Pázmány's references to Seneca be used to identify specific editions of texts that bear the results of humanist Seneca-philology? The question is not uninteresting since the normative corpus of Seneca's texts began to reach its present state shortly before Pázmány's literary activity. As a pretext for answering these questions the paper provides a schematic overview of the transmissions of original and pseudo-Seneca texts, the development of the corpus of writings known today, and the reception of Seneca in Europe.

HARGITTAY EMIL

A „CLARISSIMUS VIR”, JUSTUS LIPSIUS PÁZMÁNY PÉTER MŰVEIBEN

Mindenféle prekoncepció nélkül, de nagy várakozással és kíváncsisággal láttam neki a téma kidolgozásának. Pázmány tizenhat alkalommal idézi Justus Lipsiust vagy hivatkozik műveire. Összesen hét Pázmány-műről van szó, amelyekben nyolc Lipsius-műre hivatkozik vagy idézi. Vegyük sorra a Lipsius-előfordulásokat.

Pázmány fiatalon a grazi egyetem filozófiaprofesszora volt. Fennmaradt több ezer oldalnyi előadásanyagában egy helyen említi meg Lipsiust. A *Physicában* a folyók eredetéről szólva, a Dunával kapcsolatban arról ír, hogy vajon megfordítható-e a folyók iránya, s itt Lipsiusra, a *De admirandis Romaera* hivatkozva írja: „nihil esse quod humana ingenio non possit effici.”¹ Azaz: nincs olyan, amit ne lehetne elérni emberi találékonysággal.

Pázmány második, nyomtatásban megjelent magyar nyelvű művében, az 1605-ben kiadott *Tíz nyilvánvaló bizonyosság* című vitairatában is szerepel Lipsius neve, egyetlen előfordulással. A Lipsius-hivatkozás Pázmánynak a félholdas török címmel kapcsolatos fejtegetésében jelenik meg. Minthogy Konstantinápoly címerében már ott volt a félhold, ebből következett, hogy a város elfoglalása után az egész birodalomban ezt használják. E helyen Pázmány Lipsius nyomtatásban megjelent levelezésgyűjteményére hivatkozik.²

Mint az ismeretes (egyes fennmaradt munkapéldányok alapján tudható), Pázmány nyomtatásban megjelent műveit azoknak egy-egy példányába befűzött lapokon és marginális megjegyzésekkel is kiegészítette. Ez történt a *Tíz nyilvánvaló*

¹ „...ait Lipsius lib. 3. *De admirandis Romae* cap. 13.” – PÁZMÁNY, *Physica*, 546. – A hivatkozott mű: Justus LIPSIUS, *Admiranda sive de magnitudine romana libri IV* (Antverpiae: Joannes Moretus, 1598).

² „Lipsius lib. 1. *Quaest. Epist. 16.*” – PÁZMÁNY Péter, *Az mostan támadt új tudományok hamisságának tíz nyilvánvaló bizonyossága és rövid intés a Török Birodalomról és vallásról*, s. a. r. AJKAY Alinka és HARGITTAY Emil, Pázmány Péter művei 2 (Budapest: Universitas Kiadó, 2001), 166. – A hivatkozott mű: Justus LIPSIUS, *Epistolarum selectarum centuria singularis ad Italos et Hispanos* (Antverpiae: Joennas Moretus, 1601).

bizonyság esetében is. Pázmány kéziratos kiegészítéseiben három helyen találunk újabb Lipsius-hivatkozásokat.

A *Tíz nyilvánvaló bizonyosság* második részében azt az állítást vitatja Pázmány, hogy az újítók szerint minden bűn egyenlő súlyú lenne és örök kárhozatot eredményez.³ A mű kéziratos kiegészítésében ehhez a részhez újabb Lipsius-hivatkozást hoz Pázmány a *Manuductionis ad stoicam philosophiam libri tres* harmadik könyvének 21. disszertációjából, ahol Lipsius egyedi paradoxonnak, „singulare paradoxum”-nak nevezi a bűnök egyenlőségéről vallott nézetet.⁴

A *Tíz nyilvánvaló bizonyosság* kéziratos kiegészítéseinek egy helyén Lipsius *Monita et exemplum politicájára* hivatkozik Pázmány. Az 1605-ös nyomtatott szövegben a tévelygésekről szóló részben írja: „Hollandiába nem reghen egy keoniuat niomtatanac, *De Tribus impostoribus Moyse, Christo, Mahometo. Az három csalardrul, Moysesrül, Christusrul, Mahometrül.*”⁵ Itt az angol teológus Guilelmus Reginaldus (William Reynolds) szerepel 1597-es *Calvino-turcismusával* a margón hivatkozásként, de a kéziratos kiegészítésekben Pázmány Lipsius *Monitáját* is idézi az I. liber 4. caputjából a *De impietate* című részből. Lipsius a fentiekhez elítélőleg még hozzáteszi: „O impute, o impie!” (Ó, szemtelen, ó, istentelen!)⁶

Az új Pázmány kritikai kiadás meggyőzően bizonyította, hogy a *Tíz nyilvánvaló bizonyosság* és a *Felelet Magyarai Istvánnak* egy időben keletkezett. Igazolják ezt azok a hivatkozások, amelyek e művek között vannak: az 1603-ban megjelent *Felelet Magyarai Istvánnak* többször is hivatkozik a *Tíz nyilvánvaló bizonyosság* kéziratra, az 1605-ben megjelent *Tíz nyilvánvaló bizonyosság* pedig a két évvel korábban kiadott *Feleletre*.⁷ Ahogy a *Tíz nyilvánvaló bizonyosság*nak fennmaradt bőséges kiegészítéseket tartalmazó munkapéldánya, úgy a *Feleletnek* is. Bár a nyomtatott kiadásban

³ PÁZMÁNY, *Az mostan támadt...*, 81. Az újítók ezért a (jó) cselekedetek érdemszerző erejét is vitatják.

⁴ „Vide Lips Manuduct ad Stoic philosophiam lib. 3. disput 21.” – PÁZMÁNY Péter, *Tíz bizonyosság* (1605): *Jegyzetek a szövegkiadáshoz*, szerk. AJKAY Alinka, közreműködők BÁTHORY Orsolya és VARSÁNYI Orsolya (Budapest: Universitas Kiadó – EditioPrinceps Kiadó, 2012), 261. – A hivatkozott mű: Justus LIPSIUS, *Manuductionis ad stoicam philosophiam libri tres*, *L. Annaeo Senecae, aliisque scriptoribus illustrandis* (Antwerpiae: Plantin, 1604), 152–152. Lásd még: PÁZMÁNY, *Tíz bizonyosság* (1605)..., 263: „Lipsius fol. 106.”

⁵ PÁZMÁNY, *Az mostan támadt...*, 95.

⁶ „Calvino Turcis[mi] illo fol. 4. Quidam omnia mysteria vitae ac mortis Christi irrident, cuiusmodi sunt in Hollandia, Zelandia et Belgio innumerabiles, qui libros scribunt De tribus impostoribus Christo, Mahomete, Moyse. Lipsius in Monitis politicis lib. 1. cap. 4.” PÁZMÁNY, *Tíz bizonyosság* (1605)..., 271. A hivatkozott mű és locus: Justus LIPSIUS, *Monita et exempla politica: libri dvo, qui virtutes et vitia principum spectant* (Antverpiae: Joannes Moretus, 1605), 22. Lásd <https://play.google.com/books/reader?id=oTGlfyvQO44C&pg=GBS.PA22&hl=hu> ; hozzáférés: 2024. augusztus 28.

⁷ AJKAY Alinka, „Pázmány Péter a vitairó”, *Irodalomtörténeti Közlemények* 126 (2022): 3–30.

még nem szerepel Lipsius neve, a kéziratok kiegészítéseiben már igen, ismét a *Monita et exempla politicára* egy olyan helyen, amely megerősíti, hogy a különböző természeti jelenségek nem szolgálhatnak későbbi események előrejelzéséül, ezekben hinni nem szabad.⁸

Pázmánynak szintén korai műve az 1607-ben megjelent *Keresztyéni felelet a megdicsőült szentek tiszteletirül* című vitairata, amelyben Gyarmati Bíró Miklós művére válaszolt. A latin nyelvű ajánlás a frissen katolizált későbbi nádor Forgách Zsigmondnak, Losonczi Anna második férjének szól. A felekezetváltás tette lehetővé, hogy Balassi Bálint Campianus-fordítását is neki ajánlhassa a mű kiadója, a jezsuita Dobokay Sándor. Egyik öccse Forgách Ferenc esztergomi érsek, a másik Forgách Mihály humanista, akinek fennmaradt Lipsiusszal való levélváltása. Pázmány Forgách Zsigmondnak szóló ajánlásában így ír róla: „*Forgách Mihály* volt ez, magas elméjű, nagy műveltségű ifjú, ki korát és állapotát meghaladó görög és latin tanultságával a nemesebb műveltség minden forrásait kimeríté; a Szentírást, és különösen Sz. Pál leveleit betéve tudta; Kálvinnak (kinek mérgét beszívta) *Institutio*-it és a jeles Lipsius Justus *Politica*-it⁹ szóról szóra, elméje rengeteg képességével, bár egyben bokros családi gondok is foglalkoztatták, sorba kitanulta; a vallás felől vetélkedő könyveket, kivált a maga felekezetéből eredőket, mind végig forgatta”.¹⁰

A *Keresztyéni felelet* másik Lipsius-hivatkozása a Szűz Mária csodatételeiről szóló részben kerül elő: „Bodogh azzonnak, szantálan csuda tetelit szamlallia elő *Horatius Tursellinus* a Lauretombeli haznak historiaiaba, *Iustus Lipsius* a Sichemi-

⁸ „Lips, lib. 1. Monitor polit cap. 5. Monito 5. n. 12. Tiberio exulanti Rhodi Thrasyllus Mathematicus praedicat Imperium, ad turrim ducit, Tiberius quaerit, quid sydera de ipso Thrasyllus. Ait ille anceps sibi et paene ultimum discrimen instare etc. Ibidem te quaerit Lipsius, an liceat ab his eventa quaerere; probat nullomodo licere.” PÁZMÁNY Péter, *Felelet (1603): Jegyzetek a szövegkiadáshoz*, szerk. BÁTHORY Orsolya és HARGITTAY Emil (Budapest: Universitas Kiadó, 2014), 71.

⁹ Az eredetiben: „clarissimi viri Justi Lipsii Politica”. PÁZMÁNY Péter, *Keresztyéni felelet a megdicsőült szentek tiszteletirül, értünk való könyörgésekrül és segítségül hívásokrül*, s. a. r. KISFALUDY Árpád Béla, Pázmány Péter összes munkái 2 (Budapest: Egyetemi Nyomda, 1895), 330.

¹⁰ Kisfaludy Árpád Béla fordítása: uo. 329–330. – „Forgách Mihály (?–1603) a két fivér öccse volt. A strassbourgi és wittenbergi egyetemen tanult, a tudományok pártolója volt, később katonai pályára lépett. 1588-ban még azt írta Justus Lipsiusnak bátyjáról, hogy méltatlan katolikussá lett, és már püspök Magyarországon.” HARGITTAY Emil, szerk., s. a. r., *Régi magyar levelestár XVI–XVII. század, 1–2*, Magyar hírmondó (Budapest: Magvető, 1981), 1: 237–238. Vö. PÁZMÁNY Péter, *Keresztyéni felelet a megdicsőült szentek tiszteletirül, értünk való könyörgésekrül és segítségül hívásokrül (1607)*, s. a. r. AJKAY Alinka (Budapest: Universitas Kiadó, 2016), 248. Katolizálásáról: TUSOR Péter, „Forgách Zsigmond katolizálása: Egy római misszilis (irodalom)történeti forrásértéke”, in *Eruditio, virtus et constantia: Tanulmányok a 70 éves Bitskey István tiszteletére*, szerk. IMRE Mihály, FAZAKAS Gergely és SZÁRAZ Orsolya, 640–645 (Debrecen: Debreceni Egyetemi Kiadó, 2011).

ai, es Hallensis Bodogh azzonirul irt könibe.”¹¹ Pázmány itt az 1604-ben Antwerpenben megjelent Lipsius-műre hivatkozik, amelynek címe: *Diva Virgo Hallensis. Beneficia eius et Miracula fide atque ordine descripta*.

Lipsius neve Pázmány levelezésében is előfordul egy helyen, mégpedig Beythe István németújvári református lelkésznek Grazból 1606. január 23-án címzett saját kezű levélmásolatában. E levélben számos mitológiai, történeti, irodalmi adattal és logikai érveléssel igyekszik bizonyítani Luther ördögtől való származását. A kérdést már a *Tíz nyilvánvaló bizonyosság*ban is fölvetette, és utólag, a műhöz illesztett 120 oldalas kéziratos kiegészítéseket tartalmazó részben közölte is a levelet. Az ördög fajzásáról szóló rész (ahogyan a teljes *Tíz nyilvánvaló bizonyosság* szövege és a kéziratos kiegészítések nagy része is) átdolgozva bekerült a *Kalauz*ba. A kéziratos kiegészítésben található latin szöveg a *Kalauz*ban így szerepel: „jöllehet az ördögnek teste nincsen; de azért a levegő-égből és egyéb elementumokból, formált testben latorkodhatik az aszonyokkal, mint szent Agoston, *Lib. 15. de Civitate DEI, cap. 23.* megbizonyította. Sőt ördögi mesterségekkel a férfiútul magot vévén, nemzésnek-is eszköze lehet, a mint Justus Lipsius, *lib. 1. Stoicae Philosoph. cap. 20.* bizonyította Lactantius, Justinus, Clemens Alexandrinus, Eusebius, Tertullianus, Sulpitius írásából.”¹² Lipsius alapján még azt is hozzáteszi Pázmány: „Lipsius azt-is e mellé veti, hogy az ő lakta helyén Lovaniumban ismért efféle fajokat.”¹³ E helyen Bornemisza Pétert is tanúztatja Pázmány: „Bornemisza Péter sem tagadgya, hogy az ördög lidércz módgyára latorkodik az emberrel és utánna veti, hogy hallott oly aszonyokat, mellyekkel az ördög lakott, és efféléknek fiok született, kik nagy ördögösök voltak.”¹⁴ A csatolt jegyzetben Pázmány az *Ördögi kísértetek* szerzőjét a *Kalauz* mindhárom kiadásában Bormegiszának nevezi.¹⁵

Pázmány utolsó nagy műve az alig fél évvel halála előtt megjelent prédikációs kötete. Ebben Pázmány hét helyen hivatkozik Lipsius műveire.¹⁶ Az első esetben A „nosce te ipsum”-mal kapcsolatban utal rá, a *Mely üdvösséges a magunk-ismerése* témájú prédikációban, közvetlenül a vonatkozó Seneca-hivatkozás után.¹⁷ Majd egy másik helyen az atyák tiszteletét illetően idézi fel Seneca és ezzel összhangban Lipsius példáját, az Etna kitörésekor apjukat kimentő két fiú történetét az *Atyák*,

¹¹ PÁZMÁNY, *Keresztyéni felelet...*, 189.

¹² PÁZMÁNY Péter, *Hodoegus: Igazságra vezérlő kalauz*, s. a. r. Kiss Ignác (Budapest: Egyetemi Nyomda, 1897), 285; PÁZMÁNY, *Tíz bizonyosság* (1605)..., 337.

¹³ „...a mint Justus Lipsius, *lib. 1. Stoicae Philosoph. cap. 20.* bizonyította”: PÁZMÁNY, *Hodoegus...*, 285.

¹⁴ Uo. Lásd még: PÁZMÁNY, *Tíz bizonyosság* (1605)..., 336.

¹⁵ Uo., 12.

¹⁶ PÁZMÁNY, *A Római Anyaszentegyház...*, 82, 275, 318, 347; PÁZMÁNY, *A Római Anyaszentegyház...*, 409, 445, 472.

¹⁷ „Lipsius, *ibi. n. 122.*”; PÁZMÁNY, *A Római Anyaszentegyház...*, 82.

anyák tiszteletiről szóló beszédében.¹⁸ A házasságban élő *aszszonyok tanuságáról* szóló prédikációban Lipsius *Monita politicajára* hivatkozva így ír Pázmány: „Az ifiabbi *Theodósius* császár, szokatlan nagyságú almát ada feleségének: az aszszony, *Paulinusnak* adá: *Paulinus*, nem tudván, hogy a császártól jött, a császárnak ajándékozá. Megkérde a császár feleségét, hová tette az almát? Azt felelé, hogy megette; és bolondságból, esküvéssel bizonyítá. Akkor a császár az almát kimutatá: és megöletvén *Paulinust*, feleségét elűzé; mely Jerusalemben szentül végezte életét. Ládd-e, aprólék dologból, mi következik?”¹⁹

Máshol (*Az urak és szolgák tisztiről* szóló beszédében) Senecára és Lipsiusra utalva az istentelen lator szolgákról így ír: „annyi ellenséget tart ember házában, mennyi lator szolgát.”²⁰ Egy másik helyen (*A feslett társok és hízelkedők távoztatásáról* szóló beszédében) a hízelgés elítéléséről van szó: „Maga a hízelkedő nem minket szeret, hanem azt, amit halász [hallasz] töllünk: *Spei mentitur*, reménséért hazud, nyelve mézzel és téjjel foly, de szíve sokszor epével teli: szóval böcsületet és barátságot mutat, de valósággal esztelennek itél; és vagy csúfol, vagy csalni akar rajtunk.”²¹ Máshol (*A halálról* szóló beszédében) egy anekdotát mond el V. Károlyról „Ötödik *Károly* császár, ki eszébe vévén, hogy semmi úgy nem tartóztatta embert a bűnöktől, mint a halál emlékezeti: sok esztendő k forgásában, mindenkor egy fedett tarszekerben magával hordozta koporsoját es mivel azt a szekeret legközelebb járatta magához, sokan azt itílték, hogy elrejtett drága kincseit hordoztatta rajta.” E helyen a marginális bejegyzése szerint Lipsius a *Monita et exempla politicára* hivatkozik, hozzátéve Miksa császár hasonló esetét.²² Végül a felfuvalkodásról szólva elítéli az ide példaként hozható Julius császárt. Pázmány Lipsiust tanúztatja, mégpedig a *De constantia* egy helyére utal *A kevélységről* szóló beszédében.²³

¹⁸ Uo., 275. Pázmány Senecával együtt idézi Lipsiust, de itt is csak „ibi” szerepel: „Vide Lipsium ibi. n. 213.”

¹⁹ Uo., 318–319. „Vide Lipsium, Monit. Politic. l. 1. c. 5. Monito 1.”

²⁰ Uo., 347.: „Seneca, ep. 47. Lipsius, ibi.”

²¹ PÁZMÁNY, *A Római Anyaszentegyház...*, 409. „Senec, epi, 59. ex Lipsii Lectione.” – Senecával együtt hivatkozza.

²² Uo., 445. – A hivatkozás: „Lips 2. Monit. Polit. cap. 14. Qui de morte cogitare nolunt similes sunt iis, qui hostis gladium oculos claudunt, quasi non sentiant, quod non vident.” (Akik nem akarnak a halálra gondolni, olyanok, mint azok, akik az ellenség kardja [látán] becsukják a szemüket, mintha nem is tudnának arról, amit nem látnak.)

²³ Uo., 472: „Tekíncsd *Julius* császárt, ki azzal dicsekedett, hogy a pártosok-kivül tizen-kétszer száz-ezer ellenséget emésztetett fegyverrel.” A hivatkozás: „Lipsius de Constant. lib.2., cap. 22.” A prédikációk más Lipsius-hivatkozásai Lipsiussal kapcsolatban többször is csak ezt említik: „ibi”, azaz ibidem, ugyanott. Ebből a *Constantiára* való hivatkozásból derülhet ki talán, hogy valójában ezt a prédikációt írhatta a legkorábban, ezért hivatkozott csak „ibi”-vel a többi esetben.

Összefoglalásul megállapítható, hogy Pázmány többször is idézi Lipsius híres műveit. Több tízezer egyéb hivatkozása mellett csekélynek látszik a fent bemutatott Lipsius-hivatkozások száma. Ugyanakkor különösen figyelemreméltó, hogy a kinyomtatott *Felelet Magyarai Istvánnak* és a *Tíz nyilvánvaló bizonyosság* esetében gondot fordított arra, hogy e műveket kéziratos formában kiegészítő bejegyzéseibe további Lipsius-locusokat vegyen föl, gazdagítva hivatkozásrendszerét. Mindéből annak ellenére sem bontakozik ki egy sajátos (katolikus) Lipsius-értelmezés, hogy Lipsiussal nem vitatkozik, minden esetben álláspontját alátámasztó autoritásként hivatkozik rá. A *Prédikációkban* többnyire megtaláljuk a Lipsius-hivatkozások előtt a megfelelő Seneca-helyet is, közvetlenül a Lipsius-hivatkozás előtt feltüntetve. A *Prédikációk* első Lipsius-hivatkozása esetében nem jegyzi fel Pázmány a művet, csupán az „ibi” (=ibidem, uo.) rövidítést tünteti fel. Ez arra utalhat, hogy a prédikációk végleges formába öntése, a megírás ideje nem követte az egyházi év alkalmait következetesen, s a többször is felhasznált Lipsius-mű teljesebb megjelölése egy későbbi alkalomra, de már megírt beszédben van.

Pázmány Lipsius-hivatkozásainak feltárását tovább segítené, ha ismertek lennének az általa bizonyosan használt, esetenként lapszám szerint idézett Lipsius-művek. Az újabban publikált Pázmány-könyvtár kötetei között – az eddig feltárt adatok alapján – Lipsius írásai közül egyetlenegy sem szerepel, sőt Mészáros Klára közlése szerint az általa még nem publikált, a Pázmány könyvtárára vonatkozó adatok között sincs Lipsius-mű.

Összeségében elmondható, hogy Pázmány egész életművében elszórta megtalálhatók a Lipsius egyes műveire való hivatkozások a grazi előadásoktól kezdve a *Prédikációkig*. Ezek többnyire csak egy-egy életbölcsest vagy művelődéstörténeti kuriózumot illusztrálnak. Nem arról van szó tehát, hogy ezek az utalások valamely mélyebb lipsiusi vallási-filozófiai gondolatot elemeznének, bizonyítanának vagy cáfolnának a maga részletességében. Bitskey István szerint Pázmány Lipsius-hivatkozásaival valamiféle divatot követett, „korigényt” elégített ki.²⁴ Meglepőnek tűnhet ez a megállapítás, mindenesetre a fennmaradt adatok ezt nem cáfolják meg, s a neosztoicizmus kora újkori népszerűsödése magyarázatot ad erre. Ne feledjük, Kálvin is kiadta kommentárokkal Seneca *De clementiáját* (1532), még mielőtt Lipsius a neosztoicizmust diadalra juttatta volna.²⁵

Pázmány gondolkodásmódjától nem idegen a sztoikus eszmerendszer néhány fontos eleme, ezt bizonyítják hivatkozásai. Ezt erősíti meg az igen nagy számú Seneca-hivatkozás is. A sztoicizmus jelentős mértékben hatott már az egyház-

²⁴ BITSKEY, *Humanista erudíció...*, 29, 83-84, 131.

²⁵ Robert BEES, „Stoa, Stoizismus”, in *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*, Bd 8, Hg. Gert UEDING, 134–135 (Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2007).

atyákra, főleg morális műveiken mutatható ki a befolyás, amely a 16–17. században megerősödött. Erasmus florilégiumot állít össze műveiből. Az újralfelfedezett Seneca eszméinek egyik népszerűsítője éppen Justus Lipsius volt. A sztoicizmus gondolatai jórészt visszatérnek Pázmánynál is, de „a halálról, az örök életről és a test feltámadásáról szóló keresztény tanítással átalakítva; *a krisztusi hit fényében a pogány »consolatio« hitből fakadó reménységgé változik át*”.²⁶ Pázmány tehát a sztoikus filozófusok alaptételeit nem vette át, de – főleg prédikációinak egy részében – hasznosította az antik szentenciákat és erkölcsi intelmeket.

Árnyalt gondolkodásában felmerül az ökumenizmus lehetősége is, amely egyáltalán nem idegen gondolkodásának logikájától és empatisztikus képességétől.²⁷ Pázmány gondolkodásmódjára a tágasság jellemző, az általa legtöbbet idézett, feldolgozott szerzők ezt bizonyítják. Műveiben jól megfér Arisztotelész racionalizmusa, Seneca sztoicizmusa, Szent Ágoston transzcendenciája, Kempis misztikája, Loyolai Ignác vallásos lendülete és gyakorlatiassága. Ebben az „egyetemességi-gény”-ben²⁸ érthető módon kap helyet Lipsius szintetizáló gondolatvilága.

The „clarissimus vir”, Justus Lipsius in the works of Péter Pázmány

(Summary)

This paper seeks to answer the question: how are the works of Lipsius, one of the most popular and quoted authors of the early modern period in Europe, and a typical figure of neo-Stoicism, present in the writings of Pázmány? Pázmány was familiar with many of Lipsius' works. In total, he quotes Justus Lipsius or refers to his works 16 times. There are references to Lipsius in the treatises, sermons, correspondence and Latin works. To what extent did they influence Pázmány's thinking, and how did he incorporate Lipsius' works into his thought? Pázmány was influenced by the Stoic-neo-Stoic authors, he used their works while retaining his theological understanding.

²⁶ SZABÓ Ferenc, „A sztoicizmus befolyása Pázmány prédikációira”, in SZABÓ Ferenc, *Reformáció és katolikus megújulás: Válogatott Pázmány-tanulmányok*, 154–167 (Budapest: Szent István Társulat, 2018), 158.

²⁷ HARGITTAY Emil, „»Nincs oly rossz könyv, melyben semmi jó nem található«: A tolerancia és ökumenizmus gondolata Pázmány műveiben”, in *A XIX. század vonzásában: Tanulmányok T. Erdélyi Ilona tiszteletére*, szerk. KICZENKO Judit és THIMÁR Attila, Pázmány irodalmi műhely: Tanulmányok 3, 67–73 (Piliscsaba: Pázmány Péter Katolikus Egyetem BTK, 2001).

²⁸ BITSKEY, *Humanista erudíció...*, 101.

AZ IRODALMI RECEPCIÓ

ÁCS PÁL

„KI MAGÁÉ LEHET, AZ NE LEGYEN MÁÉ”

Rimay és Seneca

AZ ISMERETLEN RIMAY

Van annak némi előnye, amikor egy antik műalkotás hirtelen bukkan elő a teljes ismeretlenség homályából. A föld vagy a tenger mélyéről előkerült ókori szobrokra nem nehezedik rá évszázadok műértelmezéseinek nyomasztó terhe, mivel felfedezésük előtt időtlen időkön át nem látta őket senki. Rimay János írói életműve is ilyen archeológiai lelet: egyfelől régi, másfelől új. A 20. század közepe előtt jószérével még a legképzettebb filológusok sem tudtak pontos képet alkotni Rimayról, arról a költőről, akit a ma érvényes irodalomtörténeti kánon „a magyar késő reneszánsz legjelentősebb íróegységének”-nek,¹ a „16–17. század legjelentősebb magyar költőjének” tart.² A teljes ismeretlenségből az abszolút (tudományos) elismertségig vezető folyamat szinte csak egy fél évszázadig tartott.

Kölcsey Ferenc 1825-ben írt *Balassa* című verse jól példázza azt a nehezen oszló, átláthatatlan ködöt, amelyben ekkor még összekeveredtek Balassi Bálint és tanítványa, Rimay János versei: „Szélvész mérge tépi lengő vitorládát, / Bocsásd le, hű Remény, biztos áncoradat, / S habok közt nyugtatván roncsolt hajócskádat, / Fordítsd mosolygva rám még egyszer orcádat!”³ Kölcsey itt különböző Rimay-versekből kölcsönzött kifejezésekkel dúsitja fel saját *Balassáját*. Az „anchorás REMÉNSÉG” az *Encomia et effecta virtutum*⁴ című Rimay-költeményben olvasható, a tengeren hánykódó gálya szélvész szaggatta vitorlájának képét pedig a *Senkit a pénz és kincs*⁵ vagy az *Ez világ, mint egy kert*⁶ kezdetű költeményekben találhatta

¹ Ötvös Péter, „Rimay János költészete és a magyar későreneszánsz”, in *Magyar irodalomtörténet*, szerk. Horváth Iván és mások (Budapest: Gépeskönyv, 2020–2021), <https://f-book.com/mi/index.php?chapter=0907OTVORIMA> ; hozzáférés: 2024. október 1.

² JANKOVITS László, „Rimay János levele Naprághy Demeterhez”, *Arrabona: Múzeumi Közlemények* 57 (2019): 59–72, 59.

³ KÖLCSEY Ferenc, *Összes költeményei – Nemzeti hagyományok – Parainesis*, szerk. SZABÓ G. Zoltán, Osiris klasszikusok (Budapest: Osiris, 2008), 144.

⁴ RIMAY, *Összes művei*, 136; RIMAY, *Írásai*, 154.

⁵ RIMAY, *Összes művei*, 130; RIMAY, *Írásai*, 115.

⁶ RIMAY, *Összes művei*, 74; RIMAY, *Írásai*, 107.

Kölcsey. Ebben nem csak az az érdekes, ahogyan Kölcsey tudatában összemosódott Balassi Rimayval, hiszen ekkortájt még ez volt az általános: a „Balassa” mint fogalom az *Istenes énekek* című vallásos versgyűjteményt jelentette, függetlenül attól, hogy abban Balassi, Rimay és más „poéták” versei is olvashatók voltak.⁷ Amit Kölcsey Balassi-imitációnak vélt, az valójában Rimay-imitáció. A *Himnusz* költőjének nyilvánvalóan egy olyan rendezetlen Balassi–Rimay-féle *Istenes énekek* volt a birtokában, amelyben a két költő művei össze lettek keverve.⁸ Amit a *Nemzeti hagyományokban* „Balassáról” ír, az inkább Rimayra illik: „Balassa ritkán fogadta el a való költői szellem intéseit, s többnyire kegyeskedő gondolatokkal foglalatoskodván hevét elhidegítette, s nagy tünemény közöttünk nem lehetett.”⁹ Voltaképp az az érzékenység izgalmas itt, ahogyan Kölcsey figyel Rimay sztoicizmusára, filozófusi életszemlélettel ruházva fel elképzelt Balassiját. Láthattuk, hogy a habzó, viharos tengeren vergődő gálya allegóriájából kibontott sztoikus életigazság Rimay egyik jellegzetes verszárlata, ezt emelte át saját költeményébe Kölcsey. Alighanem Kölcsey volt az első, aki (a maga módján) ráirányította a figyelmet Rimay költészetének legfontosabb eszmei forrására, a sztoicizmusra – anélkül azonban, hogy a valós szövegkorpuszt ismerte volna.

Ez a helyzet nem változott meg gyökeresen még akkor sem, amikor csaknem száz évvel Kölcsey után megjelent Rimay verseinek első tudományos kiadása, Radvánszky Béla munkája,¹⁰ és napvilágot látott a Rimayról szóló máig egyetlen monográfia Ferenczi Zoltántól.¹¹ A *Balassa-kódex*¹² 1874-es felfedezésének és Szilády Áron 1879-es úttörő Balassi-kiadásának¹³ köszönhetően ekkorra már sikerült némiképp leválasztani Rimay János életművét Balassiéről, de Rimay írásai továbbra is összekeveredtek unokaöccsének és költőtársának, Madách Gáspárnak a műveivel. Mindazonáltal Ferenczi Zoltán már a sztoicizmusban találta meg azt az eszmekört és életvezetési modellt, amely Rimay gondolatvilágát leginkább befolyásolta: „Nyugodt, mint egy bölcs, sok tekintetben catói jellem, de ennek érdesége és zord szigora nélkül, sok tekintetben stoikus, de mint feltétlenül Krisztus-

⁷ Erről legújabban: HORVÁTH Margaréta, „Újabb problémafelvetések az *Istenes énekek* kiadástörténetéhez”, *Verso: Irodalomtörténeti folyóirat* (Pécs) 6 (2023/1): 29–50.

⁸ Uo., 30–39.

⁹ KÖLCSEY, *Összes költeményei...*, 204.

¹⁰ RIMAY János, *Munkái*, szerk. RADVÁNSZKY Béla (Budapest: Magyar Tudományos Akadémia, 1904).

¹¹ FERENCZI Zoltán, *Rimay János, 1573–1631*, Magyar történelmi életrajzok (Budapest: Athenaeum, 1911).

¹² VADAI István, átirás, szerk., tan., *Balassa-kódex*, a fakszimile szövegét közlésezi KÖSZEGHY Péter (Budapest: Balassi Kiadó, 1994).

¹³ BALASSI Bálint [Gyarmathi], *Költeményei*, szerk., tan. SZILÁDY Áron (Budapest: Magyar Történelmi Társulat, 1879).

nak jámbor szívű híve, a keresztyén ember türelmével és jóságával, egyszersmind azonban erős erkölcsi öntudatával és bíráló szellemével.”¹⁴ Ipolyi Arnold kiadásában már korábban ismertté váltak Rimay úgynevezett *Államiratai*, benne levelezése is.¹⁵ Ez tette lehetővé Ferenczi számára, hogy Epiktétosz és Seneca műveit jelölje meg Rimay sztoicizmusának alapforrásaiként.¹⁶ Mindazonáltal amikor például Ferenczi Rimay Seneca-ismeretéről beszélt, természetes módon Madách Gáspár műveire is hivatkozott, hiszen azok jó részét ő még Rimayénak vélte.¹⁷

Rimay írásművészetét valójában csak akkor ismerte meg az irodalomtudomány, amikor Eckhardt Sándor 1955-ben kritikai kiadásban adta ki a költő összes lírai és prózai munkáját, valamint leveleit.¹⁸ De még ez a nagy hatású, megkerülhetetlen, ám mára sok szempontból szinte teljesen elavult könyv sem avatta kanonikus költővé Rimayt. Az Eckhardt által sajtó alá rendezett Rimay-összes tudvalevőleg az általa korábban készített Balassi kritikai kiadás¹⁹ mellékterméke volt. Bevallottan azzal a jogos tudományos célkitűzéssel készült ez a könyv, hogy a mester (Balassi) és a tanítvány (Rimay) életműve egyszer s mindenkorra el legyen választva egymástól.²⁰ Klaniczay Tibor volt az, aki ezután – Eckhardt kiadását tanulmányozva, kritizálva, javítva²¹ – az 1950-es évek végén végül is felismerte Rimayban a Balassitól különböző, önálló szellemiségű és stílusú, nagy formátumú költőt. A neosztoicizmusban találta meg Klaniczay a Rimay művészi alkotásait leginkább befolyásoló eszmerendszert, költői stílusát pedig a manierizmusban határozta meg.²²

Miért szükséges mindezt ismételten hangsúlyozni? Azért, mert csak így magyarázható meg igazán az a jelentős kontraszt, amely Rimay mostanra kialakult kanonbeli szerepe és valós ismertsége között mutatkozik. Rimay mint költő ugyanis – láthattuk – a modern kor szülötte, irodalomtörténeti pályafutása a második világháború után kezdődött, akkor vált igazán népszerűvé, amikor az irodalmi

¹⁴ FERENCZI, *Rimay János, 1573–1631*, 206–208.

¹⁵ RIMAY János [alsó sztrégovai és rimay], *Államiratai és levelezése*, szerk. IPOLYI Arnold (Budapest: Magyar Tudományos Akadémia, 1887).

¹⁶ FERENCZI, *Rimay János, 1573–1631*, 48, 124, 213.

¹⁷ Uo., 124.

¹⁸ RIMAY, *Összes művei*.

¹⁹ BALASSI Bálint, *Összes művei, 1*, összeáll. ECKHARDT Sándor (Budapest: Akadémiai Kiadó, 1951); BALASSI Bálint, *Összes művei: Prózai művek, pótlások az 1. kötethez*, összeáll. ECKHARDT Sándor (Budapest: Akadémiai Kiadó, 1955).

²⁰ Erről újabban: BALÁZS-HAJDU Péter, *Zsengék, töredékek, kétes hitelűek: A Madách-Rimay-kódexek Szerelmes énekek című füzetének versanyaga*, Irodalomtörténeti füzetek 181 (Budapest: Reciti, 2019).

²¹ KLANICZAY Tibor, „Hozzászólás Balassi és Rimay verseinek kritikai kiadásához”, *A Magyar Tudományos Akadémia Nyelv- és Irodalomtudományi Osztályának Közleményei* 11 (1957): 265–338.

²² KLANICZAY, „A magyar későreneszánsz...”, 326–332.

modernitás s később a teret nyerő posztmodern keresni kezdte önnön kora újkori előzményeit, előfutárjait. Erre kiválóan alkalmasnak tűnt az ismeretlenségből előbukkant, izgalmasan komplikált és olykor szinte már érthetetlen, manierista Rimay. Klaniczay nevezetes tanulmánya óta persze rendkívül tekintélyes Rimay-irodalom jött létre,²³ ez azonban bizonyos fókig megtevesztő is lehet. Rimay életművének mélyebb megértése és irodalomtörténeti feldolgozása még mindig várat magára. Aki kicsit is megpróbált már bemerészkedni a Rimay körüli filológiai és eszmetörténeti problémák bozótosába, az jól tudja, hogy ez sok tekintetben ma is felfedezetlen terület. Fogalmunk sincs például, hogy mikor született a költő,²⁴ hol és hogyan szerezte azt a páratlanul gazdag klasszikus műveltséget, amellyel kétségtelenül rendelkezett. Csaknem ezer kötetre rúgó könyvtárából pusztán néhány darabot ismerünk.²⁵ Sztoicizmusról és manierizmusról beszélünk Rimay életművében, mégsem értjük igazán a költő eszmevilágát, és számos megközelítési kísérlet után sincsenek egzakt foglmaink az úgynevezett magyar manierista irodalom poétikájáról sem.²⁶ Ugyancsak sok nagyszerű próbálkozás után sem teljesen világos számunkra, milyen írói eljárásokat alkalmazva hozta létre Rimay latin humanista műveltséggel átitatott magyar nyelvű verseit és prózáját.²⁷

²³ A magyar irodalomtörténeti bibliográfia a kezdetektől 1970-ig 52 Rimay-tételt sorol fel: STOLL Béla, VARGA Imre és V. KOVÁCS Sándor, szerk., *A magyar irodalomtörténet bibliográfiája 1772-ig* (Budapest: Akadémiai Kiadó, 1972), 457–459. A Nemzetközi Reneszánsz Bibliográfia 103 Rimay-tételt ismer 1970 és 2024 között, ám ez az utóbbi szám korántsem teljes. *Bibliographie internationale de l'humanisme et de la Renaissance: International Bibliography of Humanism and the Renaissance* (Genève [1966–2013]–Turnhout [2014–]: Droz [1966–2013]–Brepols [2014–], 1966–), ed. International Federation of Societies and Institutes for the Study of the Renaissance, <https://www.brepols.net/series/ibhr-o> ; hozzáférés: 2024. augusztus 28.

²⁴ ÖTVÖS Péter, „Az ősz hajú gyermek: Puer senex a magyar irodalmi kultuszban”, in *Értelmiségi karriertörténetek, kapcsolathálók, írócsoportosulások*, 2, szerk. BÍRÓ Annamária és BOKA László, 37–46 (Nagyvárad: Europrint, 2017). JANKOVITS, „Rimay János levele...”, 62–64; SZENTMÁRTONI SZABÓ Géza, „Egy vitatott évfordulóról: 450 éve született Rimay János”, *Napút: Irodalom, művészet, környezet* 21 (2019): 32–34; ÖTVÖS, *Rimay János költészete...*

²⁵ BÁN Imre, „Rimay János egyik könyvének sorsa”, *A Debreceni Kossuth Lajos Tudomány-Könyvtárának Évkönyve*, 1958, 67–68; RITOÓKNÉ SZALAY Ágnes, „Rimaiana”, *Irodalomtörténeti Közlemények* 86 (1982): 660–667; RITOÓKNÉ SZALAY Ágnes, „Rimay János verse egy Petrarca-kötetben”, in *Jankovics József 50. születésnapjára*, szerk. [KÖSZEGHY Péter], 8–9 (Budapest: Balassi Kiadó – Rebakucs, 1999).

²⁶ AMEDEO DI FRANCESCO, „A manierizmus kérdése – Klaniczay után”, in *Religió, retorika, nemzettudat régi irodalmunkban*, szerk. BITSKEY István és GÖRÖMBEI András, Csokonai könyvtár 31, 265–286 (Debrecen: Kossuth Egyetemi Kiadó, 2004); ÁCS, „A késő reneszánsz...”

²⁷ MERÉNYI VARGA László, „A manierista stíluseszmény Rimay levelében”, *Irodalomtörténeti Közlemények* 74 (1970): 503–507; BENE, „Rimay Múzsája”; JANKOVITS László, „A könnyező orvos: Rimay János Ilona-verse”, *Irodalomtörténeti Közlemények* 122 (2018): 785–802; ÖTVÖS, *Rimay János költészete...*

Az utóbbi évek kutatása – elsősorban Bene Sándor,²⁸ Jankovits László²⁹ és Kruppa Tamás³⁰ munkái – fényesen bebizonyították, hogy Rimay latin nyelvű írásai, köztük úgynevezett „irodalmi levelei” nem érthetők meg a Rimay által jól ismert, feltételezhető antik és kora újkori források pontos ismerete, az általa és kortársai által használt bonyolult utalásrendszerek iránti kreatív érzékenység nélkül. Ötvös Péter ezeknek az új elemzéseknek a tanulságát egy friss Rimay-szintézisben úgy összegezte, hogy Eckhardt Sándor Rimay-fordításai mára „menthetetlenné” váltak.³¹ Még inkább áll ez a megállapítás azokra a „megfejtésekre”, amelyek Rimay homályosnak és rejtélyesnek tűnő magyar vers- és prózaszövegeire vonatkoznak. Elég itt a „vízi hüvelmény” Rimay-féle *hapax legomenon*jára gondolnunk, amelyről komplett elméletek születtek, ám úgy tűnik, hogy a megnyugtató tisztázástól még mindig igen messze vagyunk.³²

Amikor Rimay latin szövegeit értelmezi a kutatás, a roppant nehézségek ellenére mégiscsak rendelkezésre állnak – ma már kereshető, digitális formában is – azok a segédeszközök, amelyek több-kevesebb biztonsággal eljuttathatnak bennünket a szerző forrásaihoz. Jó példa erre Jankovits László egyik nemrégiben publikált Rimay-tanulmányának függeléke. A kutató itt az antik és humanista szövegek kritikai kiadásában alkalmazott eljárások szerint teljesen korrekt és megnyugtató módon mutatta ki Rimay egyik latin versének ó- és kora újkori szövegpárhuzamait, hozzátéve persze, hogy ezek „nem vezetnek szerkezeti vagy tartalmi kapcsolatokhoz, inkább Rimay műveltségének és tehetségének bizonyítékai: mutatják azt, hogy a szerző a régiek veretes nyelvén tud megszólalni”.³³

„SAVANYÚ, FEKETE KÖKÉNY”

Rimay magyar szövegeinek tanulmányozásakor efféle segédeszközök nem állnak rendelkezésre. A komplikált, nehezen értelmezhető magyar nyelvű Rimay-helyek általában nem vetíthetők rá olyan szövegtörzshoz, amelyben azok megtalálhatnák a maguk helyét és pontos értelmét. Nem mintha nem lennének kiváló nyelv-történeti szótáraink. A probléma inkább abból adódik, hogy Rimay járatlan uta-

²⁸ BENE, „Rimay vindicatus...”.

²⁹ JANKOVITS, „Rimay János levele...”.

³⁰ KRUPPA Tamás, „Megjegyzések a Bocskai-féle kiáltvány és Rimay János portai orációjának háttéréhez”, *Lymbus: Magyarisztudományi Közlemények* 12 (2014): 17–37.

³¹ ÖTVÖS, „Rimay János költészete...”.

³² JANKOVITS László, „Hüvelmény: Rimay János egyedi kifejezése”, *Acta Historiae Litterarum Hungaricarum* 29 (2006): 107–114.

³³ JANKOVITS, „Rimay János levele...” 65.

kon indult el, amikor magyar nyelvű írásait az antik klasszikusok és a humanisták esztétikai normái szerint igyekezett megfogalmazni. Könnyebb kijelenteni, hogy a költő az anyanyelvű humanizmus sajátos formáját hozta létre, mint pontosan kimutatni, hogy miként működik ez az intertextuális szövegalkotó eljárás.

Tekintsünk el most attól, hogy az anyanyelvű humanizmus fogalma³⁴ bizonyos önellentmondást is tartalmaz, hiszen a humanizmus a *studia humanitatis* művelését jelenti, amely szorosabb értelemben véve nem is lehet anyanyelvű. Fogadjuk el mégis, hogy léteztek a korban efféle vernakuláris technikák, elég itt Sylvester Jánosnak a magyar vulgáris idióma és a magyar nyelvű időmértékes verselés kialakításában tett úttörő lépéseire³⁵ vagy az egyre szaporodó 16. századi auktorfordításokra³⁶ utalni. Rimay irodalmi törekvései abban különböznek elődeiétől, hogy az antik mintákhoz *hasznló* anyanyelvű irodalmi normákat óhajtott teremteni, az ókori mesterek alkotásaival valamiképp kongeniális műveket szeretett volna létrehozni. Tökéletesen tisztában volt ugyanakkor azzal is, hogy az antik minták anyanyelvű követése elsősorban kreativitást igényel, az irodalmi nyelv megújítását, sok vonatkozásban megteremtését.³⁷ És még ennél is magasabbra tette a lécet Rimay: teljesen új beszédmódok megalkotását tűzte ki célul, hiszen jól tudta, hogy az ókori mintákat képtelenség az anyanyelvű irodalomba mechanikusan átplántálni. Magyarul nem lehet „a régiek veretes nyelvén megszólalni”, mert a magyar önálló, a latintól erősen különböző nyelv, klasszikus auktorai a 16–17. században még nem léteztek, következésképpen a létrejövő anyanyelvű humanista irodalom igazodik is a klasszikus normákhoz, meg nem is. Kölcsey már megszólalhatott egy elképzelt 16. századi költő nyelvén, így járt el a *Himnuszban* is, Rimay azonban ezt még nem tehette meg, és ha tehette is volna, nem akarta. Kölcsey hátra, Rimay előre tekintett.

A Rimay-szövegek értelmezési nehézségei sokszor ezekből a sajátos körülményekből fakadnak. Klaniczay Tibor többször hangoztatta: messze vagyunk még attól, hogy akár csak Rimay János legjelentősebb prózaszövegét, Balassi Bálint verseinek tervezett kiadásához írt nevezetes előszavát kellőképpen megértsük.³⁸

³⁴ Warren BOUTCHER, „Vernacular Humanism in the Sixteenth Century”, in KRAYE, *The Cambridge Companion to Renaissance...*, 189–202.

³⁵ Ács Pál, „Nyelvek harca: Sylvester János irodalmi programja”, in Ács Pál, *Átszítált idő: Tinóditól Tandoriig*, 45–57, 445–455 (Budapest: Kalligram, 2014).

³⁶ Ezek előszámlálása nem feladatunk most. Elég itt Szophoklész, Euripidész, Sallustius, Horatius, Ovidius műveinek 16. századi magyar fordításait megemlíteni.

³⁷ Ács Pál, „A magyar irodalmi nyelv két elmélete: az erasmista és a Balassi-követő”, *Magyar irodalomtörténet...*, <https://f-book.com/mi/index.php?chapter=0302ACSPAMAG> ; hozzáférés: 2024. október 1.

³⁸ Főként szóban, konferencia-előadásokhoz fűzött hozzászólásaiban emlegette ezt Klaniczay Tibor. Ő maga viszonylag keveset írt Rimay Jánosról.

Pedig ez az írás Rimay irodalmi törekvéseinek legpontosabb összefoglalása, költői hitvallás és költészettan egyszerre.³⁹ Valóban igencsak bonyolult, nehezen érthető latin–magyar próza ez. Általában annyit szokás felfogni belőle, hogy Rimay meseterében, Balassi Bálintban olyan költőt látott, aki az „első”, „közép” és „utolsó időbeli” (feltehetőleg az ókori, a középkori és a kortárs, főként latin költőkre utal itt Rimay) auktorok „nyomdokát *hasonlatos nemű* írásával jó móddal” követte. (Kiemelés tőlem – Á. P.)⁴⁰ Vagyis – így értjük ezt általában – Balassi és persze Rimay költészetére is alkalmazhatók a klasszikus retorika és poétika szabályai.

A vernakuláris humanizmus azonban ennél jóval bonyolultabban működött. Arra kevésbé szokás figyelni, hogy Rimay mennyire komoly problémaként élte meg a magyar nyelv fejletlenségét, képtelenségét – ahogy ő mondta, „csonkaságát, tompaságát”⁴¹ – az árnyaltabb tartalmak („tudomány”)⁴² kifejezésére. Ez az elmaradott honi nyelv az ő számára Balassi előtt és Balassi után is „savanyú, fekete kökény”⁴³ volt, és nagyon távol állt még attól a vágyott céltól, amelyet egyedül a zseniális Balassinak sikerült megközelítenie, így lett az ő költészete „szép pirossággal gyönyörködtető, tudomány ékességivel elvegyített, teljes magyarságú megért édes cseresznye”.⁴⁴ Rimay szerint egyedüli kivételként Balassi volt képes „az Helicon erdejének kies árnyékában éneklő és beszélő Múzsák szavát”⁴⁵ érteni, senki más. A hangsúly tehát Rimaynál a magyar nyelv felemelésén, gazdagításán van, mivel ez a nyelv még igencsak „szükséges, fogyatkozott, Parnassus hegyére ezelőtt nem érkezett”.⁴⁶ Természetesen arról nincs szó, hogy a magyar nyelv eleve, belső grammatikai adottságaitól fogva képtelennek tűnt arra, hogy megfeleljen a kívánt elvárásoknak, ilyesmire Rimay nyilvánvalóan nem gondolt.

„SENECA MESTEREM”

Az iménti okfejtésből az is következik, hogy az esetek többségében nem tudhatjuk egészen biztosan, Balassi vagy Rimay mikor váltanak át a klasszikusokéhoz „hasonlatos nemű” vagy legalábbis ilyennek szánt magyar nyelvre. Lássunk először egy példát Balassitól.

³⁹ RIMAY, *Összes művei*, 39–43; RIMAY, *Írásai*, 45–53.

⁴⁰ Rimay: *Írásai*, 52.

⁴¹ Uo., 50.

⁴² Uo., 52.

⁴³ Uo., 51.

⁴⁴ Uo., 51.

⁴⁵ Uo., 52.

⁴⁶ Uo., 52.

Akár *conceit*ónak is nevezhető ez a meghökkentő, paradox gondolatalakzata:

Én szerelmemnek mert akkor leszen vége, mikor a folyóvizek
Visszafolyók lesznek, s mindenfelé hegyek árkokká lőnni kezdenek,
Kik, hogy meglegyenek, magad is jól tudod azt, hogy lehetetlenek.
(*Csak búbanat...*, 12. vsz.)

Propertiusnál pedig ezt olvassuk:

nulla prius vasto labentur flumina ponto
(I. 15. 29)

Mert a folyók megfordulhatnak a torkolatuknál
(*Horváth István Károly ford.*)

Vajon kijelenthető-e teljes bizonyossággal, hogy Balassi Propertiustól kölcsönözte ezt a paradoxont? Nyilvánvalóan nem, csak valószínű. Mert az is lehet – miként ezt Eckhardt Sándor jelzi⁴⁷ –, hogy Ovidius *Heroides*éből jutott el hozzá valami-képp ez a fordulat:

Cum Paris Oenone poterit spirare relictā,
Ad fontem Xanthi versa recurret aqua.
(Her. 5. 29.)

Majd Oenonétól elválva Paris ha tud élni,
folyjon visszafelé Xantus, ahonnan eredt
(*Muraközy Gyula ford.*)

Arra is kell gondolnunk, hogy akár közvetett úton is elérkezhetett Balassihoz a római költők ötlete, de arra is, hogy Propertiustól vagy Ovidiustól függetlenül önmaga is kitalálhatta ugyanezt. Azzal a lehetőséggel is számolnunk kell, hogy Propertius és Ovidius valamely hellenisztikus görög költő mára már ismeretlen

⁴⁷ ECKHARDT Sándor, „Balassi Bálint irodalmi mintái”, in ECKHARDT Sándor, *Balassi-tanulmányok*, szerk. KOMLOVSZKY Tibor, Irodalomtörténeti könyvtár 27, 172–252 (Budapest: Akadémiai Kiadó, 1972), 209.

művéből kölcsönözték ezt a precíőz, manierisztikus⁴⁸ költői képet.⁴⁹ A lényeg az, hogy Balassi gondolatalakzata nem *azonos* sem Propertiuséval, sem Ovidiuséval, csupán *hasonlít* rájuk.

Rimay János magyar nyelvű auktoridézeteivel és -reminiszcenciáival ugyanez a helyzet. Csak akkor lehetünk igazán biztosak abban, hogy Rimay magyar nyelven idéz valamely latin szerzőtől, amikor az író maga is kijelenti, hogy éppen szöveget kölcsönöz valahonnan, idéz, utal stb. A legismertebb példák Rimay Rákóczi Györgyhez írt leveleinek⁵⁰ auktoridézetei Cicerótól, Iszokratésztől és másoktól.⁵¹ Hasonlóképpen bizonyosak lehetünk a szöveg- és gondolatkölcsonzésekben, ha a magyar textus megnyugtató hosszúságban mutat teljes tartalmi egyezést feltételezett forrásával. (Hogy mi az hosszúság, amely a filológust megnyugtatja, azt mindig ő maga dönti el.)

Mivel Rimay írói életművére a Justus Lipsius által képviselt újsztoicizmus gyakorolta a legnagyobb hatást,⁵² érthetően a sztoa klasszikus és újkori képviselőitől származó idézeteket kereste leginkább mindenki a költő írásaiban.⁵³ Naprágyi Demeterhez intézett nagy jelentőségű irodalmi levelében maga a költő is nyomatékosította, hogy az egyéb szerzők mellett Epiktétosz és Seneca azok, akikkel szívesebben beszélget, „hogynem egyéb emberekkel”.⁵⁴ A sztoicizmus két név szerint is említett klasszikusát Justus Lipsius korszerű és népszerű filozófiai művein szűrte át saját írásaiba Rimay, miként ezt az utóbbi fél évszázad Rimay-kutatása bebizonyította,⁵⁵ különösképpen Epiktétosz Rimayra tett hatását emelve ki.⁵⁶ Az ebben a levélben olvasható – Rimay sztoicizmusát jól karakterizáló – Epiktétosz-

⁴⁸ BORZSÁK István, „Az antik manierizmus kérdéséhez”, *Antik Tanulmányok* 22 (1975): 233–246.

⁴⁹ ADRIAN HOLLIS, „Propertius and Hellenistic Poetry”, in *Brill's Companion to Propertius*, ed. Hans-Christian GÜNTHER, Brill's companions in classical studies, 92–125 (Leiden–Boston: Brill, 2006).

⁵⁰ RIMAY, *Összes művei*, 434–442; RIMAY, *Írásai*, 224–236.

⁵¹ KECSKEMÉTI GÁBOR, „A böcsületre kihaladott ékes és mesterséges szóllás, írás”: *A magyarországi retorikai hagyomány a 16–17. század fordulóján*, Irodalomtudomány és kritika: Tanulmányok (Budapest: Universitas Kiadó, 2007), 417–443.

⁵² Erre legkorábban – még Klaniczay Tibor előtt – Vargha Anna nemzetközi vonatkozásban is kiemelkedő értekezése irányította rá a figyelmet: VARGHA, *Iustus Lipsius és...*

⁵³ Itt említhető lenne voltaképp minden komolyabb Rimayval foglalkozó tanulmány, ezek közül most csak kettőt nevezünk meg: KESERŰ, „Epiktétosz magyarul...”; BENE, „Rimay vindicatus...”.

⁵⁴ RIMAY, *Összes művei*, 234; RIMAY, *Írásai*, 212.

⁵⁵ VARGHA, *Iustus Lipsius...*; KLANICZAY, „A magyar későreneszánsz...”; ÁCS Pál, „A hallgatás művészete: Rimay János és az újsztoikus ars dissimulandi”, in ÁCS, *Átszítált idő...*; BENE, „Rimay vindicatus...”.

⁵⁶ KESERŰ, „Epiktétosz magyarul...”.

idézet latin forrását már Eckhardt Sándornak sikerült megtalálnia, hozzátéve, hogy „némi kis eltérés itt is van”.⁵⁷

A másik nevesített nagy ókori sztoikusról, Senecáról kevesebb szó esik Rimay kapcsán,⁵⁸ noha őt egyenesen „mesterének”⁵⁹ nevezte a magyar költő, jól tudva, hogy a Lipsius körül tömörülő nyugat-európai értelmiségiek már-már házi szent-jükként tisztelték a római bölcset.⁶⁰

Különösnek tűnhet mindezek után, hogy a kutatásnak a közelmúltig egyetlen konkrét, szó szerinti Seneca-idézetet vagy akár allúziót sem sikerült azonosítania Rimaynál. Ennek nyilvánvalóan az az oka, hogy ilyen betű szerinti átvételek Rimaynál szinte alig szerepelnek. Miként ez már bebizonyosodott, a költő stilsztikája nem annyira imitatív, mint inkább aemulatív jellegű volt.⁶¹ Rimay Seneca-hivatkozásai tehát komoly problémát okoztak a kutatóknak. Érdeemes sorra venni ezeket.

Rimay három ízben nevezi meg Senecát latin idézeteinek forrásaként. Az első citátum a költő Naprágyi Demeterhez írt, fent említett irodalmi levelében található. Rimay attribúciója egyértelmű, és az idézet is majdnem pontos:

„Jucundum est esse secum quam diutissime, cum quis se dignum quo frueretur effecit”,
mint Seneca igen szépen mondja.⁶²

Apró eltéréssel (Rimay két szót felcserélt: Senecánál *secum esse* áll) könnyedén megtalálható ez a szöveg Seneca 58. erkölcsi levelének 32. versében:

Jó dolog együtt lenni önmagunkkal, ameddig csak lehet, ha már saját társaságunkra méltóvá formáltuk magunkat.

(Kopoczky Rita ford.)⁶³

Az idézet azonosítása érthetetlen módon mindeddig elmaradt, a Rimay-kiadások elsiklottak felette, jellemző módon Seneca neve még Eckhardt Sándor Rimay-kiadásának névmutatójából is hiányzik.

⁵⁷ RIMAY, *Összes művei*, 236.

⁵⁸ VÖ. KECSKEMÉTI, „A böcsületre kihaladott...”, passim; BENE, „Rimay vindicatus...”, passim.

⁵⁹ RIMAY, *Összes művei*, 234; RIMAY, *Írásai*, 212.

⁶⁰ ÁCS, „A késő reneszánsz...”, 38.

⁶¹ KECSKEMÉTI, „A böcsületre kihaladott...”, 440.

⁶² RIMAY, *Összes művei*, 234; RIMAY, *Írásai*, 213.

⁶³ SENECA, *Prózai művei*, 1–2, 1: 255.

A második – sokkal problémásabb – Seneca-hivatkozás ugyanebben a Rimay-levélben található, éppen ott, ahol a költő „mesterének” nevezi Senecát:

[...] mert ugyanis az én Seneca mesterem, qui **agenda et omittenda** percepit, si in percepta re ipsius **animus non transfiguratus est**”

[annak, aki érti, hogy mit kell tennie és mit kell elkerülnie, ha a lelke nem alakult át a megértés során]”.⁶⁴

Vajon miért nem kísérelte meg azonosítani ezt a Seneca-locust eddig senki? Az egyik indok az lehetett, hogy ez a szövegrészlet ebben a formában nem is Senecától való. Úgy lehetett érteni, hogy az egyébként is magyar–latin keveréknyelven írt episztola itt is éppen latinra vált, és csupán nagy általánosságban vonatkozik a textus Seneca tanításaira, elsősorban az *Erkölcsei levelek*re. Ennek a műnek a Rimayra tett hatását Eckhardt Sándortól⁶⁵ Bene Sándorig⁶⁶ már többen valószínűsítették.

A másik ok talán az volt, hogy az 1950-es évektől felfutó Rimay-kutatás nagyobb hangsúlyt helyezett Epiktétosz hatására, mint Senecáéra. Egyrészt azért, mert – láthattuk – a Naprágyinak írt Rimay-levélben található Epiktétosz-idézet azonosítható volt. Másrészt azért, mert Epiktétoszt autentikusabb, eredetibb sztoikus gondolkodónak tudták, mint Senecát. „Senecától és Marcus Auréliustól eltérően Epiktétosz nem az eklektikus, középső sztoa tanaiból merített, hanem visszanyúlt az iskola-alapítókhoz. Annyira, hogy a régi sztoa tanításaiból (amelyeknek dokumentumai szinte csak romjaikban maradtak ránk) Epiktétosz őrizte meg a legtöbbet” – szögezte le Keserű Bálint.⁶⁷ Természetes reflexió volt ez Turóczi-Trostler József korábbi, meghatározó erejű tanulmányára, a *Keresztény Senecára*.⁶⁸ Tudvalevő, hogy Turóczi-Trostler dolgozata elsősorban a barokk kori *Seneca Christianusszal* foglalkozott. Keserű máshová helyezte a hangsúlyt. Rimayban (helyesen) olyan késő reneszánsz alkotót látott, akinek írásművészete még nem hozható kapcsolatba a barokkkal. Ám a Seneca- és Epiktétosz-kutatók azóta kimutatták, hogy Seneca és Epiktétosz gondolkodása és filozófiai nyelvhasználata rendkívül közel állt egymáshoz.⁶⁹ És amióta

⁶⁴ RIMAY, *Összes művei*, 234; RIMAY, *Írásai*, 212.

⁶⁵ RIMAY, *Összes művei*, 217.

⁶⁶ BENE, „Rimay vindicatus...”, 153.

⁶⁷ KESERŰ, „Epiktétosz magyarul...”, 3.

⁶⁸ TURÓCZI-TROSTLER József, „Keresztény Seneca”, in TURÓCZI-TROSTLER József, *Magyar irodalom – világirodalom: Tanulmányok, 1–2*, 2: 156–218 (Budapest: Akadémiai Kiadó, 1961).

⁶⁹ A. A. LONG, *Epictetus: A Stoic and Socratic Guide to Life* (Oxford: Clarendon Press, 2002), 19–20; ALDO SETAIOLI, „Seneca and the Ancient World”, in BARTSCH-SCHIESARO, *The Cambridge Companion to Seneca*, 255–265.

az is teljesen világossá vált, hogy Rimay Epiktétoszt is, Senecát is Justus Lipsius szemével nézte,⁷⁰ komoly jelentőséget kell tulajdonítanunk annak, hogy Rimay így aposztrofálja a római bölcset: „Seneca mesterem”. Hiszen – Bene Sándorral szólva – Lipsius volt „Seneca első autentikus újkori értelmezője”,⁷¹ Rimay pedig Lipsius legelkötelezettebb magyar követője.

Az is igaz, hogy a manapság mindenki számára rendelkezésre álló digitális auktorhiadásokban akár szavanként rákereshetünk Rimay úgynevezett Seneca-idézetére. A legjellemzőbb *transfiguratus* szó azonnal nyomra is vezet bennünket, és eligazít Seneca 94. erkölcsi levelének 48. verséhez:

„Philosophia,” inquit, „dividitur in haec, scientiam et habitum animi. Nam qui didicit et **facienda ac vitanda** percepit, nondum sapiens est, nisi in ea, quae didicit, **animus eius transfiguratus est...**”

A filozófia – mondja Arisztón – ezekre oszlik: a tudásra és a lélek állapotára. Mert aki megtanulta és fölfogta, hogy mit kell megtennie és mit kell elkerülnie, az még nem bölcs, ha nem alakította lelkét olyanná, amilyeneket megtanult.

(Németh András ford.)⁷²

Egyértelmű, hogy ezt a Seneca-locust alkalmazta Rimay. A *facienda ac vitanda* átalakul, *agenda et omittenda* lesz belőle, ám az *animus eius transfiguratus est* szinte szó szerint megmarad, ezért is lehetett könnyedén megtalálni az idézetet. Egyúttal az is azonnal világossá válik, hogy a szóban forgó bölcsesség nem is Senecától való, ő szintén csak idézi, mégpedig az évszázadokkal korábban élt Khioszi Arisztóntól, aki éppen hogy a régi (első) sztoikus iskola egyik képviselője volt. A Seneca által körbejárt probléma tehát már az első sztoikus nemzedék vitáiban felmerült. Arisztón Zénónnal és Khrüszippossal szemben a jó élet elsődleges – mi több, kizárólagos – kritériumaként az erkölcsöt nevezte meg. Filozófustársai viszont a jó és helyes élet lényegét a logika (vagyis az episztemológia), a fizika (a természet tanulmányozása) és az erkölcs hármasságában látták.⁷³ Arisztón a logikát és a fizikát lényegtelennek tartotta a jó és helyes élet szempontjából. Az egész 94. Seneca-levél Arisztón etikájáról szól. Seneca Arisztón felfogását osztja itt, és elgondolásai nem sokban különböznek Epiktétosz moráljától. Tehát Rimay ezúttal – Seneca közvetítésével – az autentikus, hamisítatlan, eredeti sztoikus taní-

⁷⁰ BENE, „Rimay vindicatus...”, passim.

⁷¹ BENE, „Rimay vindicatus...”, 38.

⁷² SENECA, *Próza művei*, 1–2, 1: 459–460.

⁷³ CAREY SEAL, „Theory and Practice in Seneca’s Writings”, in BARTSCH–SCHIESARO (eds.), *The Cambridge Companion to Seneca*, 212–223.

tások *egyikét* eleveníti föl. Arra hivatkozva volt szokás elválasztani Senecát Epiktétosztól, hogy az előbbi kevésbé támaszkodik az eredeti, „első” Sztoa tanításaira. Itt viszont ennek épp az ellenkezőjét láthatjuk. Ha ezek után egybevetjük ezt a Seneca–Arisztón-szentenciát a Rimay-szövegben alább következő, Eckhardt Sándor által már azonosított Epiktétosz-idézetrel, láthatjuk, hogy ugyanannak a sztoikus gondolatnak a kétféle megfogalmazásáról van szó, vagyis élet és filozófia egységéről, amely Rimay költészetének egyik alapgondolata volt.

A következő szó szerinti utalás Senecára Rimay Pázmány Péterhez intézett irodalmi levelében olvasható:

De Nagyságos Uram, *magnis intervallis magnae arbores nascuntur* [hosszú időközökben nőnek magas fák], azt írja Seneca...⁷⁴

Ez az utalás már régóta foglalkoztatja a Rimay-filológiát, hiszen mindenki észlelte, hogy Rimay egyik legszebb költeményének kezdősoraival mutat félreérthetetlen egyezést: „Az idő ósága nevel magas fákat”.⁷⁵ Havas László az 1982-es keszthelyi Rimay-ülésszakon tartott előadásában számolt be a Seneca-hely utáni sikertelen nyomozásáról: „állítólag Senecától származik – fejtette ki Havas –, ám Eckhardt nem adja meg a pontos Seneca-helyet... Szolgáljon részben mentségül a szövegkiadónak, hogy az említett Seneca-idézetnek magam sem tudtam a nyomára bukkanni. A gnómát a nálunk közkézen forgó florilegiumok nem tartalmazzák, s a kérdéses hely hiányzik a *Thesaurus Linguae Latinae*ből is, legalábbis az *intervallum* címszó alatt hiába keressük. Az azonban kétségtelen, hogy maga a gondolat valóban nem idegen az antikvitástól, s részben Cicerónál, részben éppen Senecánál találkozunk több hasonló megfogalmazással. Lehet tehát, hogy Rimay emlékezetből, nem egészen pontosan idézte a sztoikus római bölcsét, ám elképzelését mégis helyesen tolmácsolva...”⁷⁶ Ami az állítólagos Seneca-idézet keletkezését illeti, Havas Lászlónak igaza volt. A szöveg így nem található meg Senecánál. Azt tehát nem róhatjuk fel Havasnak, hogy nem találta meg azt a Seneca-helyet, amelyből Rimay kiindult, hiszen ehhez neki még nem álltak rendelkezésre a kereshető, digitális auktorkiadások.

Ezeket az új lehetőségeket kihasználva viszont szinte pillanatok alatt megoldható a probléma. Tényleg nem létezik a Rimay „idézte” Seneca-locus. Az viszont több mint valószínű, hogy Rimay az *Erkölcsei levelek* két egymáshoz közeli szöveg-

⁷⁴ RIMAY, *Összes művei*, 416; RIMAY, *Írásai*, 221.

⁷⁵ RIMAY, *Összes művei*, 148; RIMAY, *Írásai*, 149.

⁷⁶ HAVAS László, „Költői időszemlélet a későreneszánsz és a barokk határán”, *Irodalomtörténeti Közlemények* 86 (1982): 667–677, 671.

helyének olvasmányélményéből rakta össze a Pázmánynak írt „Seneca”-sort – mi-ként ezt egy korábbi tanulmányban már részletesebben kifejtettem.⁷⁷

(1) Ep. 41.3:

Si tibi occurrerit **vetustis arboribus** et solitam altitudinem egressis frequens lucus et conspectum caeli <densitate> ramorum aliorum alios protegentium summovens, illa proceritas silvae et secretum loci et admiratio umbrae in aperto tam densae atque continuae fidem tibi numinis faciet.

Ha évszázados, rendkívül magas fákkal telt erdőbe jutsz, hol az egymásra boruló ágak árnyéka eltakarja az égboltot: az égbenyúló fák, a hely titokzatos magányossága és a szabad ég alatt annyira egybefonódó, annyira sűrű, csodálatos árnyék felkelti benned az isten hatalmában való hitet.

(Sárosi Gyula ford.)⁷⁸

(2) Ep. 42.1:

Iam tibi iste persuasit virum se bonum esse? Atqui vir bonus tam cito nec fieri potest nec intellegi. Scis quem nunc virum bonum dicam? hunc secundae notae; nam ille alter fortasse tamquam phoenix semel anno quingentesimo **nascitur**. Nec est mirum **ex intervallo magna generari**: mediocritas et in turbam nascentia saepe fortuna producit, eximia vero ipsa raritate commendat.

Meggyőződött már derekasságáról az a barátod? Pedig hát olyan hamar nem válhat valaki derék férfivá, s nem is ismerhetik el annak. Tudod, kit nevezek most derék férfinak? Amolyan másodrangút. Mert elsőrangú minden ötszáz évben talán csak egyszer születik, akár a fénixmadár. S nem is csoda, hogy hosszú szünetek után támad a nagyság; közepes és a tömeg tetszésére termett dolgot gyakran hoz létre a sors, kitűnőt viszont éppen ritkasága ajánlja.

(Kurcz Ágnes ford.)⁷⁹

⁷⁷ Ács Pál, „Az elégikus hangvétel kezdetei a magyar lírában: Rimay János és Propertius”, in *Történeti változatok elégiára*, szerk. FERENCZI Attila és HAJDU Péter, Párbeszéd-kötetek 7, 35–54 (Budapest: L'Harmattan, 2021), 46–48.

⁷⁸ SENECA, *Próza művei*, 1–2, 1: 206.

⁷⁹ Uo., 1: 208.

Ma már világosan látjuk, hogy Rimay *Az idő ósága* kezdetű, tőle szokatlan módon tömör költeményének megkomponálásakor két különböző antik forrásból indult ki: Propertius egyik elégikus sorpárjából (Prop. 3. 1. 23–24.), valamint Seneca 41. és 42. erkölcsi leveleiből. A locusok pontos ismerete lehetővé teszi Rimay kreatív idézéstechnikájának nyomon követését, tanulmányozását. Láttuk, hogy az előző, Naprágyi Demeter-levélbéli Seneca-idézet esetében joggal beszélhetünk szabad, pontatlan, emlékezet szerinti hivatkozásról. Ezúttal azonban az „idézett” Seneca-szöveget két különböző levélben elszórtan sikerült csak megtalálnunk. Felmerül a kérdés: nem arról van-e szó, hogy Rimay immár saját magyar versének kezdősorait fordította vissza latinra, amikor Pázmány Péternek levelet írt? A latin és a magyar nyelv között rugalmas közvetlenséggel mozgó Rimay emlékeztetett arra, hogy magyar verse variáció volt egy Seneca-témára. Ám amikor idézett belőle, akkor nem magát a témát, hanem annak variációját citálta. A *magnis intervallis magnae arbores nascuntur* csak nehezen feleltethető meg Senecának, ám kitűnően adja vissza Rimay saját, Seneca ihlette versének első sorát: „Az idő ósága nevel magas fákat”. Ha így volt, akkor nem idézetről, hanem önidézetről kell beszélnünk.

AZ ELSŐ MAGYAR NYELVŰ BÖLCSELETI ÍRÁS

És ha már felütöttük itt Senecát, érdemes tovább olvasni a 42. erkölcsi levelet, majd mellé tenni Rimay egy lapos filozófiai minitraktátusát, amelynek Eckhardt Sándor az *Elmélkedés az életről* címet adta:

[6] Hoc itaque in his quae affectamus, ad quae labore magno contendimus, inspicere debemus, aut nihil in illis commodi esse aut plus incommodi: quaedam supervacua sunt, quaedam tanti non sunt. Sed hoc non pervidemus et gratuita nobis videntur quae carissime constant. [7] Ex eo licet stupor noster appareat, quod ea sola putamus emi pro quibus pecuniam solvimus, ea gratuita vocamus pro quibus nos ipsos impendimus. Quae emere nollemus si domus nobis nostra pro illis esset danda, si amoenum aliquod fructuosumve praedium, ad ea paratissimi sumus pervenire cum sollicitudine, cum periculo, cum iactura pudoris et libertatis et temporis; adeo nihil est cuique se vilis. [8] Idem itaque in omnibus consiliis rebusque faciamus, quod solemus facere, quotiens ad institorem alicuius mercis accessimus; videamus, hoc quod concupiscimus, quanti deferatur. Saepe maximum pretium est, pro quo nullum datur. Multa possum tibi ostendere, quae acquisita acceptaque libertatem nobis extorserint; nostri essemus, si ista nostra non essent. [9] Haec ergo tecum ipse versa, non solum ubi de incremento agetur, sed etiam ubi de iactura. „Hoc perituum est.” Nempe adventicium fuit; tam facile sine isto vives quam vixisti. Si diu illud habuisti, perdis postquam satiatus es; si non diu,

perdis antequam adsuescas. „Pecuniam minorem habebis.” [10] Nempe et molestiam. „Gratiam minorem.” Nempe et invidiam. Circumspice ista, quae nos agunt in insaniam, quae cum plurimis lacrimis amittimus; scies non damnum in is molestum esse, sed opinionem damni. Nemo illa perisse sentit, sed cogitat. Qui se habet, nihil perdidit. Sed quoto cuique habere se contigit? VALE.

[6] Ezért hát mindarról, amire sóvárgunk, amire nagy erőfeszítéssel törekszünk, be kell látnunk, hogy vagy teljesen haszontalan, vagy több benne a kár, mint a haszon. Bizonyos dolgok fölöslegeseek, mások nem érik meg az árukat. De ezt nem látjuk át, és úgy rémlik: ingyen van, ami a legdrágább volt. [7] Ostobaságunk lepleződik le, mikor úgy véljük, csupán azt „vásároltuk”, amiért pénzt adtunk, és ingyenesnek hívjuk, amiért önmagunkkal fizettünk. Nem szívesen költünk erre vagy arra, ha házunkat kell érte adnunk, ha valamilyen kies fekvésű, termékeny birtokot, de igencsak hajlandónak mutatkozunk a vásárlásra lelki nyugalmunk árán, veszélyek árán, a szemérem, a szabadság és a szabadidő feláldozása árán: olyannyira igaz, hogy nem érdektelenebb a szemünkben önmagunknál semmi sem. [8] Így hát minden elhatározásunkban és cselekedetünkben tegyük úgy, ahogyan tenni szoktunk, ahányszor odalépünk egy áruját kínáló kereskedőhöz. Nézzük meg, mennyiért adja a kívánt portékát. Gyakran annak van a legnagyobb ára, amiért semmit sem kapunk. Mutathatnék neked sok mindent – ha megszereztük, elfogadtuk, kicsavarva kezünkől a szabadságot. A magunkéi lennének, ha azok nem lennének a mieink. [9] Hányd-vesd ezt meg alaposan, ne csak amikor a nyereségről, hanem akkor is, amikor a veszteségről van szó. „Ezt bizony elveszítem.” Hiszen csak kívülről jött; éppoly könnyen fogsz élni nélküle, mint ahogy azelőtt éltél. Ha sokáig volt a tiéd, elveszítéd, miután elegend lett belőle, ha nem sokáig, elveszítéd, mielőtt hozzászoktál volna. „Kevesebb pénzed lesz.” Igen, és kevesebb gondod. „Csökken a tekintély.” Igen, és az irigység is. [10] Vedd szemügyre mindazt, ami örülségsbe sodor minket, aminek vesztét könnyekkel siratjuk; megtudod majd, hogy nem a kár kellemetlen, hanem a kárról alkotott elképzelés. Hogy valami elveszett, senki sem érzi, csak rágódik rajta. Ha önmagadat birtokolod, semmit sem vesztettél el. De hány embernek sikerül önmagát birtokolnia? Éljen egészségben!⁸⁰

Rimay János: *Elmélkedés az életről*

Minden ez világi fő állapot, uraság, hatalom s egyéb minden az szerencsétől követhető dolgok is úgy lehetnek mind jók, s mind örövendeteseek, hogyha ember bírván velek, bírhat igen magával is, s az ő maga csendesz lelki békességét és életit meg nem háborítván nincs az ő marhái hatalmába. Valamit kívánunk azért az szerencsétől jövő

⁸⁰ Uo., 1: 209–210. Rimay fogalmazványa ma már nem található meg az esztergomi Prímási Levéltár *Rimayana* gyűjteményében, így csak a régi kritikai kiadásból reprodukálható.

[illegible]

*Rimay János: Elmélkedés az életről. Saját kezű fogalmazvány.
Eckhardt Sándor fotója nyomán*

dolgokban, kikre nagy munkával s fáradsággal igyekeztünk sokszor, meg kell néznünk és ítélnünk, több nyugalom, több lelki csendesség vagy-e benne, hogynem több haszontalanság, bosszú és keserves bú, gond. Némelyek oly dolgok akadnak előnkben, hogy szükségünk nincs egy cseppnyire is rájuk, s mégis nagy kívánságot teszünk felőlek, hogy mienkké tehessek azokat, s legyen oly állapotban is részünk, amely áll-

apatnak viselése nélkül könnyen ellehetnénk. Osztan abban vagyunk megtévelyodotak, hogy csak az olyféle dolgot alítjuk, hogy vöttünk áron, akiért pénzt adtunk, az mely dolgokért peniglen mi magunkat adtuk, elvesztvén érettek mind szabadságunkot, s mind jó lelki csendességünket is, ingyen valóknak alítjuk őket, kiket bizony meg sem vennénk, ha csak házunkot vagy gyümölcsöskertünket kellene is értek adnunk, s mégis készek vagyunk szemérmünknek, szabadságunknak és időnknek elvesztésével s pazarlásával veszedelmünkkel is hozzájuk jutnunk és férnünk. Így sok ember nem tart semmit önmagánál alább való dolgot, hogy amiért néha egy szerető lovát vagy szamarát s egyéb marhájának csak tizedrészt is nem adnája, ömagát adja érette. Nagy árát adjuk azért, elhiggyed, s igen megfizetünk érte, amit ingyen valónak alítunk, hogyha szintén egy pénzt nem adtunk is érte. Sok dolgot mutathatnék és sok állapotot számlálhatnék, akikhez midőn fértünk, s abba avattuk magunkat, kiráztuk keblünkéből szép szabadságunkot, mellyek nélkül hogyha ellehetnünk volna, megtartottuk volna magunkot magunknak, de azoknak az birodalmára szorgalmatoskodván, eladtuk tőlünk magunkot, s elhagyattunk mimagunktól. Jól vigyázz ez okaért temagadra, s mindent eltávoztass, amit láthatsz, hogy tégedet elvonna magadtól, semmit se tarts temagadnak feljebb való dolgot temagadnál. Micsodát? Kevesebb pénzed leszen-e azzal? Kevesebb gondod és szorgalmatosságod is, kevesb bosszúd s félelmed is. Böcsületed kevesebb-é? Kevesb, de csak az bolondok előtt, akik az aranyas bolondokon csudálkoznak, a te hasznod ebben ez, hogy kevesb irégységed is lesz. Tartsd temagadot meg temagadnak, mert aki magának tartja magát meg, nem vesz semmit az el, de hány ember vagyon e világon, aki magának tartsa meg magát, s valami kis állapotot ne tartson is nagyobbnek magánál, kiért magát, szabadságát, kedvét s lelki csendességét s életit is sokszor elárulja. – Azt cselekedjük annak okaért minden mi tanácsunkba igyekezetünkbe és dolgunkba, amit cselekedni szoktunk az áros emberhez való jövésünkbe, jól meglássuk, amit megkívántunk, mennyi áron adattassék, s minemő legyen az marha. Mert etc.⁸¹

Ezt a rövid filozófiai elmélkedést nevezte Eckhardt Sándor „az első magyar nyelvű bölceleti írás”-nak. Forrásait már ő is Seneca erkölcsi leveleiben kutatta, de nem találta.⁸² Joggal sürgette ennek felderítését Keserű Bálint: „Ebben a minőségben megérdemelné, hogy forrásait pontosan tisztázzák. Jó lenne ugyanis választ találni az Eckhardt által felvetett kérdésekre: milyen célból íródott ez az elmélkedés, nagyobb önálló mű részlete-e, stb.”⁸³ Keserű Bálint Epiktétoszról kiinduló eszmefuttatásnak vélte ezt a fontos kis Rímay-prózá, én magam is így értelmeztem egy

⁸¹ RÍMAY, *Összes művei*, 153; RÍMAY, *Írásai*, 239–240.

⁸² RÍMAY, *Összes művei*, 217.

⁸³ KESERŰ, „Epiktétos magyarul...”, 6.

régebbi tanulmányomban.⁸⁴ Jó okkal, hiszen Rimay és Seneca szorosan kapcsolódnak a sztoicizmus és egyben Epiktétosz legfőbb tanaihoz. Mindhárom bölcselő a tőlünk független dolgok rabságából a tőlünk függőkhöz való menekülésben találta meg az emberi szabadság lényegét.

A forrás ismeretében most hosszan tanulmányozhatnánk a Seneca-szövegtől elváló, de ahhoz szüntelenül visszataláló Rimay-féle szövegalkotás technikai részleteit. Ám elegendő egymás mellé tenni Senecát és Rimayt, azonnal könnyen belátható, hogy nem fordítást, hanem kreatív, költői interpretációt olvasunk. Kísérlet ez egyszersmind a magyar filozófiai nyelv megteremtésére is. Az is szembetűnő, hogy gondolati értelemben nem egy átkrisztianizált Seneca beszél itt magyarul, a *Seneca Christianus*⁸⁵ ezúttal nem kap hangot. Szinte tapintható, miként válik az elmélyült Seneca-szövegismeret Rimay költészetének tápanyagává: „Magadot magadnak ad meg az bölcsesség”⁸⁶ – így fogalmazza versbe Rimay a senecai alapgondolatot *Udvar s irigy tiszték* kezdetű költeményében. Az emberi és költői integritás, a szabadság védelmezőjeként fellépő Rimay Seneca szavait önti magyar formába. Ugyanebben a költeményben, egy sorral följebb olvasható a Rimayra talán leginkább jellemző, jól ismert szentencia is: „Ezt penig jó tudnod, ha nem szép mondás-é: / Ki magáé lehet, az ne legyen másé.” Latin forrás híján is valószínűsíthető, hogy mire gondolt itt a költő: *Alterius non sit qui suus esse potest* – így szólt Paracelsus híres jelmondata. Vehette akár tőle is Rimay. Ám ugyanez a bölcsesség először Cicerónál fordul elő (*De republica* 3, 25, 37), nyilván innen jutott Paracelsushoz. Népszerűvé vált ugyanez a mondás a középkorban mint Aiszóposz *A királyt kérő békák* című meséjének értelmezése.⁸⁷ Innen is, onnan is, amonnan is ismerhette a költő. Ám ha rátekintünk a Rimay értelmezte Seneca-levél utolsó előtti mondatára, nehezen szabadulunk a gondolattól, hogy a legtöbbet idézett Rimay-verssor is egy Seneca-locus költői átformálása, belevetítése a cicerói szentenciába: *Qui se habet, nihil perdidit* – *Aki magának tartja magát meg, nem vesz semmit az el.* És ezen a ponton érdemes visszapillantani az elsőként említett Seneca-citátumra: „Jó dolog együtt lenni önmagunkkal, ameddig csak lehet, ha már saját társaságunkra méltóvá formáltuk magunkat.” Nem lehet kétséges, hogy ez is ugyanennek a sztoikus gnóménak az emulációja. Ez a gondolat erőteljesen foglalkoztatta Senecát és Rimayt is.

⁸⁴ Ács Pál, „Rimay János udvari embere”, in Ács Pál, „Az idő ósága”: *Történetiség és történet-szemlélet a régi magyar irodalomban*, 211–219 (Budapest: Osiris Kiadó, 2001), 218–219.

⁸⁵ Chiara TORRE, „Seneca and the Christian Tradition”, in BARTSCH–SCHIESARO, *The Cambridge Companion to Seneca*, 266–276.

⁸⁶ RIMAY, *Összes művei*, 129; RIMAY, *Írásai*, 112.

⁸⁷ Renzo TOSI, *Dizionario delle sentenze latine e greche* (Milano: Rizzoli, 1991), Nr 1074.

Hány Seneca-idézetet találtunk Rimaynál? Szigorúan véve talán egyet sem. Tágabb vonatkozásban azonban nem is keveset, sőt, az is kiderült, hogy a költő legfontosabb és legjellemzőbb gondolatai, mi több, legismertebb verssorai is Seneca szavait visszhangozzák, akit méltán nevezett „mesterének”.

“Let no man belong to another that can belong to himself” –

János Rimay and Seneca

(Summary)

The history of Hungarian literature considers János Rimay, who lived at the turn of the 16th and 17th centuries, to be the most important late Renaissance poet who wrote in Hungarian. This scholarly opinion has only been formed in the last half century or so. In earlier times, Rimay's poetic oeuvre was confused, both in editions and in the public consciousness, with the poems of his master, the great Renaissance poet Bálint Balassi. Only modern philology has managed to separate the two literary corpus. It was then that it became clear that Rimay wrote in a vernacular style based on late humanist foundations, his main sources being the ancient and early modern Stoic writers Justus Lipsius, Epictetus, and Seneca. The present paper is the first attempt to identify Rimay's quotations of Seneca in verse and prose. Among Rimay's adaptations of Seneca in Hungarian, the Hungarian translation of one of Seneca's 'Moral Letters' stands out, which can rightly be called the first Hungarian philosophical writing.

LACZHÁZI GYULA

NEOSZTOICIZMUS, MEDITÁCIÓ ÉS FÉRFIASSÁG RIMAY JÁNOS KÖLTÉSZETÉBEN

Rimay János költészetének értelmezésében a Balassihoz való viszony vizsgálata mellett a neosztoicizmus esztétörténeti és a manierizmus stílustörténeti fogalma kapott meghatározó szerepet a 20. század második felének irodalomtörténeti értékeléseiben. Éppen ezért nem szorul magyarázatra, hogy a Lipsius-féle neosztoicizmushoz sok szálon kapcsolódik munkássága: többen több oldalról elemezték már ezt.¹ Nemrégén Bene Sándor minden eddigi értelmezőnél alaposabban olvasta össze Rimay költészetét és a lipsiusi *De constantiát*, részletesen bemutatva, hogyan távolodott el a sztoikus eszmék megverselésére törekvő Rimay a mestere, Balassi költői örökségétől.²

Itt most a neosztoicizmus költői megjelenítésének kérdését a férfiasság fogalmából kiindulva igyekszem újragondolni: úgy vélem ugyanis, hogy ezt a szempontot alkalmazva árnyalni lehet az eddigi megfigyeléseket, s Rimay költészetének néhány eddig nem vizsgált aspektusa is megvilágítható.

A dolgozat így ahhoz az utóbbi években többek által is megfogalmazott belátáshoz kapcsolódik, amely szerint nemcsak a női szempont elméleti és történeti vizsgálata hozhat fontos belátásokat az irodalmi művek értelmezésében, hanem általában a nemi szerepek, s így a férfiasságkonstrukciók elemzése is.³

A neosztoicizmus esetében e szempont felvetése azért mutatkozhat relevánsnak, mert a sztoikus bölcs eszménye a kora újkorban, de különösen Lipsius *De constantiájában* határozottan férfieszményként fogalmazódik meg. Marian R. Sperberg-McQueen amerikai Fleming-kutató egy Lipsiusról és a nőkről szóló ta-

¹ KLANICZAY, „A magyar későreneszánsz...”, 54–55.

² BENE, „Rimay Múzsája”.

³ A férfikutatások történetéről lásd: Raewyn W. CONNELL, *Férfiak: Eltűnő szerepek*, ford. DUDIK Annamária Éva (Budapest: Noran, 2012), 27–78; Jürgen MARTSCHUKAT und Olaf STIEGLITZ, *Geschichte der Männlichkeiten* (Frankfurt – New York: Campus Verlag, 2008), 33–50; Harry BROD, „The Construction of the Construction of Masculinities”, in *Constructions of Masculinity in British Literature from the Middle Ages to the Present*, ed. Stefan HORLACHER, 19–32 (New York: Palgrave Macmillan, 2011).

nulmányában arra hívta fel a figyelmet, hogy Lipsius kertjében a nőknek nincs helyük, s hogy a *De constantia* neosztoikus eszménye erősen mizogün jellegű.⁴ Lipsius ugyanis a női nemet, a nőiséget rendre az általa károsnak, kiirtandónak vélt érzelmekkel s így a gyengeséggel azonosítja, a sztoikus erényt a férfiak kiváltságaként tüntetve fel. A *De constantiában* felvázolt életeszmenynek sem a szerelem, sem a házasság nem része, a neosztoicizmus itt mint az aggregények filozófiája jelenik meg. Legnyilvánvalóbb ez a tendencia a sírást elítélő – gyakran idézett – helyen: „Mert úgy kell jó polgároknak lennünk, hogy jó férfiak is legyünk, nem lészünk penig, valamikor gyermekek avagy asszonyemberek módjára sírunk és kesergünk.”⁵ További példa lehet a bujdosásról szóló fejezetek egyikében az indultól gyötört embernek a szerelem miatt szenvedő Didóhoz való hasonlítása (az *Aeneis* IV. énekére hivatkozva):

Mint Virgilius írja ama nőtén szarvas felől, ki vigyázatlansága miatt a Créta béli berkekben lappangó vadásztúl nyíllal meglövettetvén, – azon szigetben a Dicte nevű hegyeken és erdőkön alá s fel futkos, de héjában: mert, mint azon Poëta hozzászi, – oldalában vagyon őnéki a halálos nyíl: – úgy vattok ti is, kik ez indulatoknak nyilával teljességgel megsebesítettetek.⁶

Az okosság és az indulatoknak, a vélekedéseknek való kiszolgáltatottság ily módon férfiaság és nőiesség kettősségeként is jelentkezik a *De constantiában*.⁷ Exp-

⁴ Marian R. SPERBERG-McQUEEN, „Gardening Without Eve: The Role of the Feminine in Justus Lipsius’ *De constantia* and in Neo-Stoic Thought”, *The German Quarterly* 68 (1995): 389–407.

⁵ LASKAI, *Válogatott művei*, 90. (Saját modernizált átírásom – L. Gy.)

⁶ Uo., 75.

⁷ Sperberg-McQueen dolgozatával szemben felvethető, hogy talán túlságosan is messzire megy, amikor a nők hiányát a *De constantiában* Lipsius nőellenességének jeleként értelmezi. Hiszen nemcsak Lipsius kertjében nem volt helye a nőknek, de a *De constantia* megjelenése után még több mint ötven év telt el addig, hogy az első nőt, Anna Maria Schurmannt – ugyan lefátyolozva, de – beengedték egy hollandiai egyetemre. Emellett ellentmondani látszik érvelésének, hogy a *De constantiában* olyan szöveghelyeket is találni, amelyekben a bölcsesség a nőiséggel összefüggésben jelenik meg. Bene szerint Lipsius a *De constantiában* az állhatatosságot mint „minden dolgoknak asszonyát” említi: BENE, „Rimay Múzsája”, 308. Valójában a szóban forgó helyen Lipsius a filozófiát nevezi így, mely elvezethet az állhatatossághoz: LASKAI, *Válogatott művei*, 118. Lipsius itt amellet érvel, hogy a „külső tudományok”, azaz a „szabad mesterségek” és a múzák nem vezethetnek el a lelki békéhez, ehhez bölcsességre van szükség. Érvelésében szembeállítja az orátorok és a poéták édességét a philosophia vastagabb eledelével, valamint a magokban sikamló és puha nymphákat a philosophia savanyúbb borával (Uo., 118): az édesség, a puhaság a nőiséget asszociálja, amelyet a (férfiasabb) philosophiának meg kell erősítenie. Lipsius gondolatmenetének konklúziója, hogy a múzákat a bölcsesség erejével mint férjünkkel kell összekötni. (Uo., 119.) A Pénélopé-hasonlat e gondolatmenetbe illeszkedik.

licit módon szól Lipsius a nők képességeiről a *Politicában*, azt a kérdést taglalva, vajon alkalmasak-e arra, hogy uralkodók legyenek; mellett érvel, hogy a férfiak alkalmasabbak rá, s ezt többek között azzal támasztja alá, hogy szerinte Isten a nőknek nem adott állhatatosságot: „minden asszony hamar megváltozik”. Mízőgün érvelésében ezen túl állítja, hogy az Isten teljes okosságot sem engedett a nőknek, akik gyengék, és hajlamosak a kegyetlenségre, valamint a bujaságra is.⁸

E dolgozatnak nem feladata annak taglalása, jogos-e Sperberg-McQueen feminista alapú kritikája. A férfiasság kérdése szempontjából megfigyelései azért relevánsak, mert felhívják a figyelmet arra, hogy Lipsius művében egy markáns férfiasságkonstrukció fogalmazódik meg, amely különbözik más korabeli modellektől, így azoktól a vallásos gyökerű koncepcióktól is, melyekben az érzelmek, a férfikönnyek is konstitutív szerepet kapnak.⁹

Kétségtelen viszont, hogy – amint arra Bene felhívta a figyelmet – egy helyen Ilona, azaz az Odüsszeia Helénája mint a Constantia maga jelenik meg. (Uo., 81.) BENE, „Rimay Múzsája”, 301. Persze az Ilona által nyújtott szívet vidámító italtól, népenthesztől a férfiak várhatják a gondoktól és a bánattól való megszabadulást. E szöveghelyek megítélésétől függetlenül a sztoicizmus és a férfiasság kora újkori eszménye között nyilvánvalóan létezik affinitás, hasonlóság, elsősorban az önfegyelem, az érzelmek fölötti uralom követelménye terén. A kora újkor jellemző elképzelése ugyanis, hogy a nők kevésbé képesek uralkodni érzelmeiken, kiszolgáltatottak azoknak, racionalitásuk kevésbé fejlett. A neosztoicizmus és a férfiasság közötti affinitásról lásd még: Claudius SITTIG, „»Der Zeuge von meiner Poesie«: Männlich-homosoziiales Begehren in Paul Flemings Freundschaftsdichtung”, in *Was ein Poëte kan! Studien zum Werk von Paul Fleming*, Hgg. Stefanie AREND und Claudius SITTIG, 205–232 (Berlin: De Gruyter, 2012), 232. Sittig fontos megfigyelése, hogy a sztoikus eszmény és a férfiasság (korabeli) koncepciója között nemcsak az önuralom, a fegyelmezettség követelménye terén figyelhető meg homológia, hanem a tekintetben is, hogy mindkettő performatív jellegű: sem a sztoikus autarkia, sem a férfiasság nem eleve adott, hanem csak gyakorlat útján érhető el, és újra és újra bizonyítandó, megerősítendő. Az újabb kutatások ugyanakkor arra is felhívják a figyelmet, hogy a sztoicizmus kora újkori recepcióját téves lenne kizárólag a férfiak ügyének tekinteni. A sztoikus szerzőknek női olvasóik is voltak, s többen is kísérletet tettek a neosztoikus eszmék, így a constantia ideáljának nőkre való alkalmazására is (legalábbis az angol irodalomban). Lásd: Erin WINBERG, „»Urging helpless patience«: Domesticity, Stoicism, and Setting in The Comedy of Errors”, *Early Modern Literary Studies* 22 (2016): 1–21. Seneca számára nem volt kérdéses, hogy férfiak és nők egyaránt képesek lehetnek a sztoikus erények megvalósítására, a kora újkorban azonban problémaként jelentkezett, vajon a constantia ugyanúgy értelmezhető-e nők, mint férfiak esetében.

⁸ LASKAI, *Válogatott művei*, 189–190.

⁹ Ilyen modell például a jezsuiták Szent Ignác példájára támaszkodó férfiassága. Erről lásd: Ulrike STRASSER, „Manly Missions: Reforming European Masculinity, Converting the World”, in *Missionary Men in the Early Modern World: German Jesuits and Pacific Journeys*, ed. Ulrike STRASSER, 45–78 (Amsterdam: Amsterdam University Press, 2020). Az érzelmek, a könnyek protestáns megítéléséről lásd: FAZAKAS Gergely Tamás, *Síralmas imádság és nemzeti önszemlélet: A lamentációs és penitenciás sírás a 17. század második felének magyar református imádságkönyveiben*, Csokonai könyvtár 50 (Debrecen: Debreceni Egyetemi Kiadó, 2012).

Hogyan viszonyul e férfiaságmodellhez Rimay költészete? Nyilvánvalóan vannak olyan versei, amelyekben felfedezhetők a sztoikus koncepció nyomai: így az *Ez világ, mint egy kert...*, ahol a veszélyekkel és a mostoha külső körülményekkel dacoló katonák példája szemlélteti a sztoikus életelveket; a külső javakat és a világi megbecsülést elutasító bölcs szerepét propagáló *Udvar s irigy tiszték...*; vagy a lelki gyötrelmet okozó szerelemmel való szakítást bejelentő *Cupido, ne, nyilad...* kezdetű vers. Ugyanakkor a bűnvallást és az imádságokat is magában foglaló, a hit egyedüli üdvözítő erejét hangsúlyozó vallásos-meditatív versgyűjteménye összességében igen messze áll a neosztoikus eszménytől – legalábbis, ha az érzelmek megítélését tartjuk szem előtt. A következő fejtegetések néhány, a sztoikus tematikához kapcsolódó verset előtérbe állítva igyekeznek megvilágítani e kettős viszonyt.

Azt, hogy Rimay esetében egyáltalán jogosult ennek a szempontnak a felvetése, először egy nem verses példával szeretném alátámasztani. Rimaynak I. Rákóczi Györgyhez a *Fejedelmeknek serkentő órája* Prágai András által készített fordítása kapcsán írt levele olyan megállapításokat is tartalmaz, amelyek a férfiaság kérdését a stílus problémájával kapcsolják össze. Rimay Ciceróra hivatkozva többek között azt hangsúlyozza, hogy az írást oltalmazni kell a beteges lankadságtól, a szárazságtól, s arra kell törekedni, hogy lehetőleg erős, egészséges, nedvdús legyen:

Tanít emellett arra is, hogy írásunkat igen száraz ösztövérségétől és nedvességétől, levétől s vérértől fogvatkozott betegeskedő lankadozásától is oltalmazzuk intvén, hogy: Etsi non plurimi sanguinis sit, habeat tamen succum aliquem oportet, ut etiamsi maximis illis viribus careat, sit, ut ita dicam, integra valetudine. Ha szinte igen bővelkedő nem lehet írásunknak tagja s állapotja, de szükséges, hogy néműnemű nedvességgel, s leve legyen, úgy hogy ha ama derekas vastag erőbeli nem lehet is, hogy így szóljak, épséges egészséggő legyen.¹⁰

Mint azt Kecskeméti Gábor megállapította, Rimay itt aránylag közel áll az eredeti kontextuális értelemhez – jóllehet általában Ciceróra hivatkozva annak valódi intenciójával ellentétes elveket hirdet.¹¹ Cicero a hivatkozott helyen az egyszerű szónoki stílust írja le, azt elkülönítve a középső és a díszes, pompás, szónoki hévvel átfűtött stílustól, rámutatva, hogy e stílus ugyan egyszerűnek tűnik a hallgatósnak, de használata valójában nagy mesterségbeli tudást igényel, a különféle retorikai eszközök tudatos alkalmazását követeli meg.

¹⁰ RIMAY, *Írásai*, 229.

¹¹ KECSKEMÉTI, „Rimay retorikai nézeteinek...”, 189.

Rimay, akárcsak Cicero, a kíváncsnak tartott és az elítélt stílust testi metaforákkal, a test állapotaival, a beteg-egészséges, a száraz-nedves, a lankadt-erős ellentétpárokkal jellemzi. Ez a metaforika mind Cicero retorikai írásaiban, mind a korabeli retorikai irodalomban általánosan elterjedt volt; s mint arra újabban többen is rámutattak, a stíluseszmény ilyenfajta jellemzése nemi vonásokkal is rendelkezik, hiszen a kíváncsnak tartott stílus egyúttal férfiasként jelenik meg. Különösen jól mutatja ezt, hogy az erőtlenség, lankadt (vagy akként megbélyegzett) stílus jelölésére használt „enervis”, „sine nervis” vagy „mollis” kifejezések a férfi nemi szerv állapotára is vonatkoztathatók voltak.¹² Míg Cicero szerint a helyes stílus vérbő, az általa elítélt ázsiai stílust többek között „zsírtól csöpögő”-nek nevezi.¹³ Cicero tehát a szóban forgó szöveghelyen – vélhetően az őt, illetve stílusát férfiatlansággal vádolókkal szemben védekezve – saját stíluseszményének férfias voltát hangsúlyozza. A stílus problémája már az ókorban is összekapcsolódott a férfiasság kérdésével: mind az antik, mind a humanista retorikai hagyományban gyakori az erős, robusztus, energikus, férfias stílus és a lágy, nőies stílus szembeállítása.¹⁴ A kora újkorban a szikárabb, férfiasabb stíluseszmény melletti állásfoglalást találhatunk például Erasmusnál vagy Justus Lipsiusnál.¹⁵

Rimaynál az írás „tagját” (membra) jellemző lankadság-erő, betegség-egészség, szárazság-nedvdűsság metaforikus ellentétpárok (ahol a lankadt az „enervis” magyar megfelelője) ehhez a hagyományhoz kapcsolódnak, s így segítségükkel ő is stílusának férfiasságát hangsúlyozza. Ugyanakkor, mivel – mint arra Kecskeméti Gábor rámutatott – Rimay úgy foglal állást Ciceróval együtt a redundáns próza ellen, hogy közben redundáns stílusban ír, joggal merülhet fel a kérdés, vajon saját stílusa megfelel-e a férfias stílus eszményének. Az elmeelt a stíluseszmény lényegének tekintő Rimay gyakorlata nemcsak Cicero álláspontjától különbözik, de a korszak európai irodalmában erősen jelentkező anticiceronianus, a szikár stílus mellett állást foglaló tendenciájától is.

Rákóczi Györgyhez intézett levelében Rimay a stílus kérdésének taglalása után éles udvarkritikát fejt ki. Jankovics József szerint Rimay véleménye (más korabeli megnyilatkozásokkal együtt) azt bizonyítja, hogy ekkor valóban létezett egy „a

¹² Patricia PARKER, „Virile Style”, in *Premodern Sexualities*, eds. Louise FRADENBURG and Carla FRECCERO, 201–222 (New York – London: Routledge, 1996); John DUGAN, *Making a New Man: Ciceronian Self-fashioning in the Rhetorical Works* (Oxford: Oxford University Press, 2005), 110–111.

¹³ Marcus Tullius CICERO, „A szónok”, in Marcus Tullius CICERO, *Válogatott művei*, szerk. HAVAS László, 181–255 (Budapest: Európa, 1974), 187. Vö. DUGAN, *Making a New...*, 271.

¹⁴ Lásd még erről: SIMON Attila, „Performativitás és actio: Cicero a szónoki előadásról”, in SIMON Attila, *Affektív megértés: Hermeneutikai határmezsgyék az antik esztétikában, retorikában és poétikában*, 165–195 (Budapest: Ráció, 2022), 186–187.

¹⁵ Lásd: PARKER, „Virile Style”, 201, 206.

divat túlhajszolásában az extravaganciáig, a puhánysáig, az elnőiesedésig, a terméketlenségig és a kimerülésig eljutó” réteg.¹⁶ Az udvar elnőiesedésének bírálata nyilvánvalóan párhuzamba állítható a stílus nőiességének elítélésével. Érdeemes itt felidézni egy olyan Cicero-szöveghelyet, amelyet ugyan Rimay nem illeszt be írásába, de nem sokkal az általa idézett kijelentés után áll:

Mert ahogy némelyik asszony nincs felcicomázva, és éppen ez illik hozzá, éppen úgy ez az egyszerű beszédstílus az, amely még díszítőelemek nélkül is gyönyörködtet. Mindkettőben van valami, amivel elbűvöl, de ez nem vehető észre. Félre kell tennie tehát minden feltűnő dísz, akár a csillogó gyöngysort: még hajfodorító sütővasat sem szabad használnia; el kell vetnie a szépítőszerkeket: a fehér arcfestéket s a pirosítót is mindenestül; csak a választékos finomság és a jó ízlés maradjon meg beszédében.¹⁷

E locus megerősíti, hogy a dísztelenség és a díszítettség kettőssége a stílusra éppúgy alkalmazható volt, mint a nemek jellemzésére. Bár Rimay elméleti álláspontja és gyakorlata e levélben kétségtelenül ellentmondásosnak tűnik, az megállapítható, hogy (az irodalomtörténet által manieristának nevezett) stíluseszményét is férfiasként fogalmazza meg – miként (amint látni fogjuk) határozottan férfiként jelenik meg a sztoikus színezetű versek bölcs beszélője is. Talán az a kettős játék, amelyet Rimay a Prágai-levélben űz (egy álláspont nyílt elfogadása, majd a gyakorlatban az attól való eltérés), más műveire is jellemző, és a sztoicizmusához, a Lipsius-féle neosztoikus férfiaságeszményhez való viszonyulásában is megfigyelhető.

Kézenfekvőnek tűnik a nőellenesség neosztoikus, lipsiusi témáját összefüggésbe hozni Rimay szerelmi költészetével. Nem túl nagy számú szerelmes versét Rimay valószínűleg – csakúgy, mint az őt ezek megírására ihlető mestere, Balassi – valamifajta ciklusba rendezte. Ennek rekonstrukciója azonban éppoly nehéz, mint Balassi kompozíciójáé, csak feltételezések fogalmazhatók meg.¹⁸ Azok az ér-

¹⁶ JANKOVICS József, „Udvarellenes tendenciák a 17. század eleji magyar költészetben”, in JANKOVICS József, *Ex Occidente...: A XVI. századi magyar irodalom európai kapcsolatai*, Régi magyar könyvtár: Tanulmányok 3, 23–37 (Budapest: Balassi Kiadó, 1999). Mint arra Thomas Laqueur felhívta a figyelmet, az elnőiesedéstől való félelem nyomai – amelyekről Rimay sorai is tanúskodnak – már a reneszánsz udvari traktátusi irodalomban is fellelhetők. Thomas LAQUEUR, *A testet öltött nem: Test és nemiség a görögöktől Freudig*, ford. SZABÓ Valéria és mások (Budapest: Új Mandátum, 2002), 139.

¹⁷ CICERO, „A szónok”, 202.

¹⁸ Lásd erről: HORVÁTH Iván és TÓTH Tünde, „Rimay János ifjúkori versgyűjteményének rekonstrukciója”, *Palimpszeszt* 17 (2002): <http://magyar-irodalom.elte.hu/palimpszeszt/zemplenyi/06.htm>, hozzáférés: 2024. október 1.; SINKA Zsófia, „Feltevések bozótjában: A Balassakódex Rimay-részéről”, *Acta Historiae Litterarum Hungaricarum* 29 (2006): 231–238.

telmezők, akik többé-kevésbé koherensnek tekintik a *Balassa-kódex*ben szereplő szerelmes versek sorát, úgy látják, hogy ezekből kirajzolódna egy történet körvonalai, amely azonban lényegileg különbözik a Balassi verseiből kiolvashatótól: a Rimay-versek szerelmes hősének útja a szenvedélyes szerelemtől való megszabadulás irányába vezet, a beszélő énje itt az okosságra, a bölcsességre alapozva nyeri el önazonosságát.¹⁹ Ez nyilván összhangban van a neosztoikus gondolkörrel is.

A *Balassa-kódex*ben elsőként szereplő versben (*Szólítván nevemen...*) – Venus szavain keresztül – a hősnek az az alapvető vágya fogalmazódik meg, hogy a szerelem rendelkezzen az állandóság, a hűség vonásaival is, s ne okozzon szenvedést. Venus itt igen előzékenynek és megértőnek mutatkozik, s a férfit, akinek erős fenntartásai vannak vele kapcsolatban, arról biztosítja, hogy létezik a szerelem olyan változata, amely őt, mivel okos, nem fogja megsebezni. Lidia – Venus szavai szerint – olyan hölgy, aki nemcsak előnyös külsővel rendelkezik, de belső értékei alapján alkalmas lehet a kölcsönös, hűséges szerelem megvalósítására is. Az áldott szerelem azonban Lidiával nem realizálódik. A *Mi lett? Azt kérdehetné...* kezdetű versben a férfi egy újabb, Lidiától különböző kegyes iránt gyullad szerelemre. Az áldott szerelem Lidiával nem a kegyes viselkedése, hanem a vágy által újabb szerelembe sodort férfi hűtlensége miatt nem valósul meg. De miért kárhoztatja a férfi az őt Lidiával megajándékozó Venust, ha a boldog szerelem saját hibájából nem jött létre? Mint arra Bene Sándor rámutatott, Venus hazudott a férfinak, de nem azért, mert Lidia nem olyan kiváló, mint állította, hanem mert a szerelem természete szerint állhatatlan.²⁰ Így a hűtlen férfi joggal tekintheti magát Venus áldozatának.²¹

A versekből világosan kirajzolódik a szerelem okozta szenvedéstől való mentesülés igénye, ami egyúttal a petrarkista szerelmi költészet kritikája is. Ez a vágy fogalmazódik meg már a *Szólítván nevemen...* kezdetű versben is (Venus szájába adva). S a *Mi lett? Azt kérdehetné...* kezdetűben szintén felsejlik a szerelem meghaladásának perspektívája: a beszélő ugyanis itt szörnyű megromlásnak nevezi a szerelembe esést, amelynek következtében az egész szíve elmérgeződött: ez sztoi-

¹⁹ Ács Pál, „Rimay János korai versciklusai”, in Ács, „Az idő ósága”...; ORLOVSZKY Géza, „Rimay János és a sztoicizmus”, in *Magyar irodalom*, szerk. GINTLI Tibor, Akadémiai kézikönyvek, 183–195 (Budapest: Akadémiai Kiadó, 2010); BENE, „Rimay Múzsája”.

²⁰ Uo., 315. A Venus, fajtalan hús... kezdetű versben Diana szavai határozottan utalnak arra, hogy Venus megcsalta a férfit.

²¹ A Venus szájába adott ének (*Vajon, s de mi haszon...*) jelezheti, hogy a vendégségben megismert kegyes állhatatlan. Ellentmondásnak tűnhet, hogy a férfi maga is hűtlen, állhatatlan (hiszen elhagyja Lidiát), Venus szavai mégis csak a nőt nevezik így. A petrarkista költészetben azonban (s így Balassi verseiben is) elfogadott, hogy a férfi különböző hölgyekbe szerelmes.

kus perspektívát jelez.²² A szerelem kialakulásának ilyen értékelése nyilvánvalóan utólagos perspektívából történhet, azaz a beszélő jelene és a történet jelene itt elválík egymástól. A szerelembe esést megéneklő darab így módon már előlegezi a *Cupido, ne, nyilad...* konklúzióját. A vers hőse – az első vers kiindulól helyzetéhez hasonlóan – ismét „távol járdogál” Cupidótól, illetve Venustól, de most már az őt védő kegyessel az oldalán. A kegyes segítségével a férfi elköteleződik a buja szerelem megtagadása mellett.

Jankovits László szerint a kegyes rendelkezik a constantia lelki erényével, s e tekintetben kiválóbb a *Balassa-kódex* első szerelmes Rimay-versében feltűnő poétafiguránál.²³ Bene Sándor szerint a kegyes azonos (a szerinte cikluszáró, *Én édes Ilonám...* kezdetű versben megjelenő) Ilonával, és így maga a Constantia.²⁴ A kegyesnek a constantia erényével való felruházása valóban plauzibilis, hiszen (legalábbis a férfi szerint) elég erős, hogy küzdjön Venusszal („Ellened erőbűl még ki nem fogyott”). Némi kételyre adhat okot ugyanakkor, hogy a vers nem tartalmaz arra vonatkozó utalást, hogy a kegyesnek korábban magának is ellent kellett volna állnia Venus, illetve Cupido erejének, azaz a szerelemnek. Így azt is gondolhatjuk, hogy ereje csupán a másoknak nyújtott segítségben nyilvánul meg. Ezen túlmenően az idézetben szereplő „még” szócska azt a lehetőséget is jelezheti, hogy a kegyes ereje egyszer elfogyhat – ez esetben azonban aligha lehetne a constantia megtestesítője.²⁵ Akárhogy is, a Venus elleni küzdelemben a kegyes mutatkozik aktívnak, s a nyílnak a kegyes által történő eltávolítását szem előtt tartva úgy tűnhet, hogy a férfi teljesen passzív. Ez azonban nem igaz – elsősorban azért, mert a férfi a vers

²² A vers elemzése újabban: JANKOVITS László, „Részlet Rimay János Szép magyar komédiájából: »Mi lelt? Azt kérdehetnéd ...«”, in *Hamlet felnevet: Írások P. Müller Péter hatvanadik születésnapjára*, szerk. PANDUR Petra, ROSNER Krisztina és THOMKA Beáta, 121–127 (Pécs: Kronosz, 2016). Jankovits szerint a vers a Balassi szerelmi költészetének nyelvében való jártasságról tanúskodik, de egyúttal az azzal kapcsolatos aggályokat is jelzi. A vendéggel való váratlan találkozás esetleg felidézheti még Gisquardus és Gismunda históriáját is, hiszen a tragikus sorsú szerelmesek itt is egy vendégségben ismerkednek meg: „Lón, hogy király urakat vendéglené, / Bal kéz felől szép Gismundát ülteté, / Ellenében Gisquardust helyhezteté, / Az kegyetlen Cupido ezt örülé.” JANKOVICS József, KÖSZEGHY Péter és SZENTMÁRTONI SZABÓ Géza, szerk., *Régi magyar irodalmi szöveggyűjtemény II: A 16. század magyar nyelvű világi irodalma* (Budapest: Balassi Kiadó, 2000), 334.

²³ JANKOVITS László, „Rimay elválík”, in *Tárgyi, nyelvi és dramaturgiai magyarázatok, konkordanciák: Tanulmányok a 80 éves Nagy Imre tiszteletére*, szerk. JANKOVITS László és mások, 189–201 (Pécs: Pécsi Tudományegyetem, 2020), 199.

²⁴ BENE, „Rimay Múzsája”, 315.

²⁵ A „még” értelmezhető szembeállításaként, utalva valakire, akinek már elfogyott az ereje. A férfi hős maga – a *Szólítván nevemen...* kezdetű vers szerint – inkább került Venust, mintsem erővel küzdött vele. Ennek ellenére vélekedhetünk úgy, hogy a „még” rá vonatkozik: ő a maga módján szállt szembe Venusszal.

beszélője, s mert a nyíltól való megszabadulás után tudatosan felvállalja, hogy szakít Venusszal. A beszélő itt már nem a szenvedést hozó szerelem uralma alatt áll: ugyan a kegyes segítségével, de saját maga köteleződik el a valóban áldott szerelem mellett. Az első, *Szólítván nevemen...* kezdetű vershez képest lényeges különbség, hogy a férfi itt már a szenvedély okozta szenvedést megtapasztalva utasítja el Venust: ilyen értelemben a *Cupido, ne, nyilad...* kezdetű versben megjelenő férfialak kiválóbb, mint az első versben szereplő. Ugyanakkor nem biztos, hogy kevésbé kiváló, mint a kegyes, aki hozzásegítette a helyes út megtalálásához. Az utolsó strófában szereplő „Te hatalmad ellen véle viaskodom” kijelentést nem kell feltétlenül úgy értenünk, hogy a férfi csak a kegyes segítségével képes szembeszállni Venusszal (azaz hogy a férfi a nőre van utalva), hanem azt is jelentheti, hogy immár hasonló erkölcsű társakként küzdenek, egymást is segítve.

De vajon mi garantálja, hogy a férfi kitart elhatározása mellett, és nem lesz újra Venusnak kiszolgáltatott szerelmes? Vajon lehetséges-e megszabadulni az újabb és újabb tárgyat kereső vágytól? S mi az áldott szerelem, amely ezt lehetővé tenné? Rimay verseiből erre vonatkozóan nem olvasható ki határozott válasz. Az áldott szerelem fogalma sem itt, sem az első versben nem nyer határozott kontúrokat; arra lehet következtetni, hogy nem érzéki, testi, buja, az akarat racionális kontrollján kívül álló, az erkölccsel ellenkező, rendezetlen, bűnös vonzalom, s hogy esetleg a házasságot célozza.²⁶ A kegyes talán Diana seregéből való, vagy legalábbis a Diana által képviselt felfogást követi.²⁷ De ha így van, akkor vajon miféle szerelmet képvisel, hiszen Diana hívei „Tiszta, szép életben,/ Mint rózsát szép kertben / Élteket be is zárták”? Bene szerint a *Cupido, ne, nyilad...*-ban említett áldott szerelem azért különbözik a *Szólítván nevemen...* kezdetűben Venus által említettől, mert ezt már Constantia (azaz Ilona) biztosítja.²⁸ Ez esetben is kérdés azonban, milyen az a szerelem, amely a constantiából ered.

Ötvös Péter érdekes megfigyelése szerint Rimayra általában is jellemző, hogy „csak negativitásával tudta magát igazán meghatározni”, s ezért szerelmi költészetének legbriliánsabb sorai is a Venus hatalmát kárhoztatók (a *Venus, fajtalan hús...* kezdetű versben).²⁹ Szerelmes versei ugyanakkor egy általánosabb problémát is jeleznek, nevezetesen azt, hogy a sztoikus eszmény és a szerelmi költészet viszonya lényegéből kifolyólag feszültségektől terhelt. Hiszen a petrarkista szerel-

²⁶ Balassinál az áldott szerelem fogalma a *Szép magyar komédiában* jelenik meg, Credulus nevezi így Angelicával való kapcsolatát (Actus I, scena 2) – eszerint az áldott szerelem annyit jelentene: boldog, zavartalan szerelem.

²⁷ Erre utalhat, hogy a Diana által íratott ének a *Cupido, ne, nyilad...* kezdetű vers előtti szerelmi tematikájú vers a *Balassa-kódexben*.

²⁸ Uo., 315.

²⁹ Ötvös, *Rimay János költészete...*

mi költészet alanya a szenvedélyek által megosztott szubjektum, e költészet lényege az érzelmek, a lelki gyötrődés megjelenítése; a sztoicizmus eszménye pedig az értelmére támaszkodó autark bölcs. Éppen ezért kérdéses, lehetséges-e egyáltalán olyan szerelmi költészet, amely a sztoikus eszményt pozitív módon jeleníti meg. Rimay János *Én édes Ilonám...* kezdetű műve mintha ilyen vers megírására irányuló kísérlet lenne. Bene Sándor elemzése szerint Rimay ötvözi benne a petrarkista toposzkészletet és a neosztoikus „metanyelvet”, a petrarkista szerelem nyelvén vezet harcot a fajtalan hús kísértései ellen.³⁰

Nem tudjuk, hogy az *Én édes Ilonám...* kezdetű vers és Rimay többi szerelmes verse milyen kapcsolatban áll: lehetséges a szerelmes versek utolsó darabjának tekinteni (ez esetben azt is gondolhatjuk, hogy a kegyes azonos Ilonával), de egy elveszett ciklus nyitódarabjaként is felfogható, s az is elképzelhető, hogy nincs szerkesztési kapcsolata más versekkel.³¹ A sok értelmezési problémát felvető költeményről annyi bizonyosan állítható, hogy benne a *Cupido, ne nyilad...* kezdetű versben elutasítottól különböző szerelemeszmény körvonalazódik. Úgy tűnhet, hogy az Ilonát megszólító műben testet ölt az a sztoikus eszmény, amely a korábban elemzett versekben inkább mint elérendő cél, vágyott állapot jelenik meg. Bene Sándor szerint az állhatatos Ilona a keresztény sztoicizmus allegorikus megjelenítője, s míg a Lidia-szerelem azért nem lehetett stabil, mert Venus uralma alatt született, az Ilona-szerelem már Venus megtagadásának jegyében fogan.³²

A vers és a sztoicizmus kapcsolata szempontjából kulcsfontosságúnak tűnik az okosság szerelmet mérséklő szerepére való utalás az ötödik versszakban; ez sajnos – vélhetőleg szövegromlás miatt – igen nehezen értelmezhető, így nehéz megítélni, pontosan hogyan is szelídíti meg a szerelmet az okosság Rimay versében, vajon milyen az értelem által uralt szerelem, s miben különbözik a Lipsius által vélekedésekként értelmezett indulatoktól, valamint a venusi szerelemtől.³³

Ezzel kapcsolatban meg kell jegyezni, hogy a szenvedély mérséklésének gondolata idegen a sztoikusoktól. Legalábbis Seneca határozottan elutasította ezt a lehetőséget. Az *Erkölcsei levelek* 85. darabjában például így ír:

³⁰ BENE, „Rimay Múzsája”, 304–309.

³¹ Lásd erről: JANKOVITS, „A könnyező orvos...”.

³² BENE, „Rimay Múzsája”, 317. Bene szerint Ilona a *De constantiából* került Rimay versébe. Értelmezésével szemben elgondolkodtató ellenérveket vonultatott fel JANKOVITS, „A könnyező orvos...”.

³³ Ács Pál (Eckhardt Sándort követő, a kézirat feltételezett hibáját javító) olvasata szerint: „Idővel peniglen / Megérhet eszében, / Kit okosság jól rá mért”. RIMAY, *Írásai*, 71. Vadai István (a kézirathoz hű) olvasata szerint: „Idő ad pediglen meg érhet esze ebben, kit okosság jól rá mért”, <https://magyar-irodalom.elte.hu/gepesk/rimay/krit/ir0377.htm>. Orlovsky Géza és Szilasi László olvasata pedig: „Idő ad peniglen, megérhet ész ebben, kit okosság jól rá mért”, <https://szelence.elte.hu/rimay/balassa.html#13>; hozzáférés: 2024. augusztus 28.

Továbbá, ha az ész érvényesül, még csak el sem kezdődnek a szenvedélyek; ha az ész ellenére lobbannak fel, hiába ellenzi, megrögződnek. Hiszen könnyebb fellobbanásukat megakadályozni, mint lendületüket kormányozni. [...] Egyedül az erény ismer mérsékletet, a lelket gyötrő rossz tulajdonságok nem fogadják magukba. [...] Tehát a szenvedélyek sem ismernek mértéket. [...] Ha nem rajtunk múlik, vannak-e szenvedélyeink, az sem rajtunk múlik, hogy mekkorák. Ha hagyta, hogy fellobbanjanak, kiváltó okaikkal együtt nőnek, és oly hatalmasak lesznek, amilyenekké csak lehetnek. De micsoda esztelenség azt hinni, ha egyszer valaminek a kezdete hatalmunkon kívül esett, befejezése hatalmunkban áll? Hogy lesz elég erőm annak véget vetni, aminek meggátlásához nem voltam elég erős?³⁴

S a *De constantiában* Lipsius is a szenvedélyek kiirtásáról beszél:

Édes Atyám [...] vigy engemet ahová akarsz és taníts meg, jobbit meg és igazgass. Kész a beteg minden orvosságnak bévételére, akár tűzzel, akár vassal nyúl is hozzám. Sőt, úgy mond Lángius, mind a kettővel egyaránt, mert néhol a hejábanvaló Vélekedéseknek pozdorjáját kell megégetni, néhol az indulatoknak csemetéit kell gyökerestül kivagdálni.³⁵

A sztoikus elméletalkotásban egyébként fellelhető az érzelmek pozitív koncepciója. A téves vélekedéseken alapuló veszélyes szenvedélyekkel szemben a helyes ítéletből, biztos tudásból kiinduló, az értelemmel összhangban lévő érzelmekről van szó (eupatheia), amelyek akár a barátság vagy a szerelem formájában is nyilvánulhatnak.³⁶ E koncepcióban azonban nincs lehetőség a kétféle érzelem közötti átmenetre, a veszélyes szenvedély átalakulására.³⁷

³⁴ Lucius Annaeus SENECA, *Erkölcsei levelek*, ford. KURCZ Ágnes (Budapest: Európa, 1975), 209–210.

³⁵ LASKAI, *Válogatott művei*, 81. Lipsius szerint az indulat első zsenge kezdeményeit lehet orvosolni külső eszközökkel, de a kifejlett indulatot nem. A férfiasság szempontjából figyelemre méltó az idézetben, hogy Lángius atyjának nevezi Lipsiust, s hogy a szigorú atyai nevelést jogosnak tartja.

³⁶ STEIGER Kornél, „A sztoikus etika és Epiktétosz lélektérápiája”, in EPIKTÉTOSZ, *Összes művei*, ford., szerk., tan. STEIGER Kornél, Electa, 325–354 (Budapest: Gondolat Kiadó, 2016, 2. kiad.), 332; Margaret R. GRAVER, *Stoicism and Emotion* (Chicago: The University of Chicago Press, 2007), 173–190.

³⁷ A szöveghely értékelése szempontjából releváns lehet még, hogy a lutheránus tradíció kritikusan viszonyult az értelem lehetőségeihez. Melanchthon (Luthert követve) a *Loci communes*-ben többek között azt hangoztatta, hogy bár a külső cselekedetekben tagadhatatlan az akarat bizonyos szabadsága, a belső szenvedélyek nem állnak az egyén hatalma alatt, s éppen ezért a szenvedély csak egy másik szenvedéllyel győzhető le. Philip MELANCHTHON, *Loci communes rerum theologicarum, seu hypotyposes theologiae [1521]*, ed. Heinrich Ernst BINDSEIL,

Annyi azonban biztos, hogy a vers férfi beszélője szerelmesként, a szerelem-től szenvedőként jelenik meg, aki a szenvedéstől való megszabadulásra vágyik. Az ötödik versszakban körvonalazott okos szerelem nem annyira megvalósult állapot, mint inkább a beszélő által elérni remélt, vágyott eszmény. Néhány sor egyértelműen jelzi, hogy a beszélő számára a szerelem – a jelenben – szenvedés forrása: Ilona szerelme égeti, s az égés vérét emészt; Ilonáért hervad, szíve búsul (negyedik versszak); magát orvosra szoruló betegnek nevezi (hatodik versszak). A szerelem hevességét mutatja a harmadik versszakban a szív elhevülése („elhivülése”), valamint a szívnek Ilona szépségébe való belemerülése is. Más sorok arra utalnak, hogy a kölcsönös szerelem boldogsága a jövőben remélt állapot: a beszélő azt állítja, hogy Ilona szavát nem unná (első versszak); azt kéri tőle, ne vesse meg szerelmét (negyedik versszak); lehetséges orvosának nevezi őt (hatodik versszak); szerelmét, jóindulatát kéri (hetedik versszak).

Az okosság mérséklő ereje a szerelem sértő erejével áll szemben, azt megszüntető tényezőként szerepel, s az említett, nehezen értelmezhető sorok alighanem egy jövőbeni állapotra, lehetőségre utalnak („idővel megérhet”). Olybá tűnik, hogy az egyszerre szép és okos Ilonával elképzelt állhatatos szerelem inkább vágyott állapot, mintsem a jelenben megélt viszony, s mibenléte, a szerelem és a sztoikus eszmény ötvözésének módja sem nyer teljesen egyértelmű jellemzést a versben. Az okosság által mérsékelt, kordában tartott szerelem eszménye különbözik a más versekben Venusszal és Cupidóval azonosított szerelemtől, de a sztoikus bölcs Lipsius *De constantiá*jában megjelenő alakjától is meglehetősen távol áll. Lehet, hogy Ilona Lipsius művéből került Rímay versébe, ám Lipsiusnál nem esik szó sem kölcsönös szerelemről, sem arról, hogy a szerelem bármilyen módon összeegyeztethető lenne a sztoikus bölcs eszményével.³⁸ A Rímay-vers beszélője olyasmire vágyik, ami szerelem is, de mégsem az.³⁹ Szerelem és okosság össze-

Corpus Reformatorum 21 (Braunschweig: Schwetschke, 1854), 90, 92. E koncepció szerint az egyén csak Isten segítségével lehet úrrá bűnös szenvedélyein. A verset pragmatikus kontextusban szemlélve pedig azért tűnik nehéznek a szóban forgó szöveghely értelmezése, mert a szerelmet felváltó vagy mérséklő okosságra való hivatkozás mai fogalmaink szerint legalábbis kevésbé tűnik összeegyeztethetőnek az udvarlás helyzetével – a versben azonban pozitív eszményt képvisel.

³⁸ Jóllehet a szerelem elgondolható az *eupatheia* egy formájaként, az értelemmel összhangban levő érzelmként is (lásd GRAVER, *Stoicism and Emotion*, 185–190), e felfogás nem jelenik meg sem Lipsiusnál, sem Senecánál. „A szerelem esztelen barátság” – írja Seneca 9. erkölcsi levelében. SENECA, *Erkölcsi levelek*, 30.

³⁹ Rímaynak a szerelmi költészet és a sztoicizmus vegyítésére irányuló törekvése nem társtanlan az európai költészetben. Hasonló tendencia figyelhető meg például Paul Flemingnél. Lásd erről: Jochen SCHMIDT, „Petrarkizmus und Stoizismus: Die Kreuzung konträrer Diskurse in Paul Flemings Liebeslyrik”, in *Stoizismus in der europäischen Philosophie, Literatur, Kunst und*

békítésének eszménye azt is jelenti, hogy a szerelem a barátságához válik hasonlatossá, hiszen mentes a nagy szenvedélytől.⁴⁰ A korabeli viszonyok kontextusában leginkább a hűséges házastársi viszonyra gondolhatunk mint az okos szerelem lehetséges konkrét keretére.⁴¹ Az okos szerelem azonban a versben mint vágyott jövőbeni állapot fogalmazódik meg; a vers jelenében a szerelemtől szenvedő férfi a tökéletesként jellemzett nő jóindulatának kiszolgáltatottként jelenik meg. Ez lát-szólag ugyan ellentétes a nemek közötti patriarchális hierarchiával, a férfi kiszolgáltatottságát azonban kompenzálja, hogy ő írja a verset, míg a nő néma.

E dolgozat keretei nem teszik lehetővé Rimay más verseinek a férfiasság szempontjából való alaposabb elemzését – csupán néhány megjegyzésre van tér. Rimaynak a sztoicizmus hatását legerősebben mutató költeményei elmélkedő, moralizáló jellegűek, s egy megkomponált versgyűjtemény részét képezik.⁴² Bene Sándor szerint e versek azt jelzik, hogy Rimay kezdetben lelkesedett Lipsius *De constantiá*jáért, ugyanakkor arra is felhívja a figyelmet, hogy a megkomponált versgyűjtemény a Lipsius-rajongástól való eltávolodást is jelzi: ezzel függ össze, hogy Rimay költészetében a hit kerül a középpontba.⁴³

A férfiasság kérdéskörét szem előtt tartva szembetűnő az élet hadakozásként való metaforikus értelmezése: ennek nyomait nemcsak az *Ez világ mint egy kert...* kezdetű versben fedezhetjük fel, ahol a helytállás példáiként – a középső, Balassi *Egy katonaénekét* imitáló részben – a harcban forgolódó katonák szerepelnek, hanem a *Második könyv* első versében és az előtte álló prózai bevezetőben is. A prózai szövegben Rimay lényegében Lipsiusnak az érzelmekre vonatkozó tanait

Politik: Eine Kulturgeschichte von der Antike bis zur Moderne, 1–2, Hg. Barbara NEYMEYR, 1: 771–786 (Berlin – New York: De Gruyter, 2008).

⁴⁰ Az ingatagnak, mulékonynak tekintett szerelemmel szemben többen a barátságban véltek felfedezni az intim kapcsolatok stabil formáját, és voltak, akik úgy látták, a házasságot is erre kellene alapozni. Lásd például Michel de MONTAIGNE, „Vergilius sorairól”, in Michel de MONTAIGNE, *Esszék*, 1–3, ford. CSORDÁS GÁBOR (Pécs: Jelenkor, 2001–2003), 3: 79, 81. További példákat hoz: Keith THOMAS, *The Ends of Life: Roads to Fulfillment in Early Modern England* (Oxford: Oxford University Press, 2009), 215–217. Jóllehet a sztoikusok éppen azért részesítik előnyben a barátságot a szerelemmel szemben, mert az nem a szenvedélyen alapul, a barátság diskurzusába eleve kódolva van annak lehetősége, hogy a szenvedélyek mérséklése, azaz a férfiasság és a sztoikus eszmény megvalósítása meghiúsul. A barátság könnyen lehet túlságosan is intenzív érzelmek forrása, s így ellentétbe kerülhet a sztoikus életelvekkel, mint arról például Paul Fleming költészete tanúskodik. Lásd erről: SITTIG, „Der Zeuge von...”, 222.

⁴¹ Ezt a koncepciót igen részletesen kimunkálva megtaláljuk Gyöngyösi István *Csalárd Cupidójában*.

⁴² Lásd erről: RIMAY, *Írásai*, 295.

⁴³ BENE, „Rimay Múzsája”, 327–329. Valamint: BENE, „Christus medicus...”. Bene szerint a kezdeti rajongást tükrözi többek között az *Ez világ, mint egy kert...* vagy az *Én édes Ilonám...* Úgy vélem, hogy a Lipsiustól való különbség nyomai már e versekben is felfedezhetők.

összegzi, rámutatva, hogy a jó szerencséből származó pozitív, valamint a rossz szerencséből származó negatív érzelmek, azaz a vidámság és a szomorúság „számtalan ütközeteket, sok veszedelmeket szoktanak lelkünknek terhelésére magukkal hozni, ha jó móddal s mértékletességgel nem tudjuk magunkot közöttök viselnünk és dühösségeket fegyverünkkel megelőznünk”.⁴⁴ A katonai metaforika itt a *De constantiá*ból ered: Langius csatát vív az indulatokkal, vitézeit és seregeit harcra küldi a nyomorúságok ellen, ágyúkkal ostromolja Lipsius bánatát.⁴⁵ A bánat és a vidámság veszélyeit ecsetelve Rimay kifejti, hogy „kész vitézség is kívántatik” ezek leküzdésére. Majd Szent Jóbra hivatkozva az életet vitézségnek és harcnak nevezi.⁴⁶ A prózai bevezetőt követő *Vitézség embernek föld felett élete...* kezdetű vers a földi javak megvetésére, a mértékletesség szükségességére figyelmeztet, de mindenekelőtt a hit általi üdvözülés tanát közvetíti. Ez a kontextus is jelzi, hogy az *Ez világ, mint egy kert...*-ben megjelenő vitézek a keresztény sztoicizmus példaként értendők.⁴⁷ Ebben a versben a személytelen leírás (harmadik személyű alakok, a beszélő nem szól első személyben, személyes tapasztalatot nem említ) is a sztoikus távolságtartás, *distancia* kialakítására irányuló törekvésként értelmezhető; ezt támogatja, hogy a beszélő nem valamilyen konkrét háborút ír le, hanem általában a világ pusztulását, a *vanitást*. Az utolsó két versszak a sztoikus elvek szentenciaszerű foglatatát adja, a negatív érzelmektől való megszabadulásra, a sors elfogadására intve.⁴⁸ E versszakok azonban nemcsak az olvasónak adott tanács-

⁴⁴ RIMAY, *Írásai*, 99.

⁴⁵ Lásd: LASKAI, *Válogatott művei*, 92, 100. A lipsiusi metaforikáról és senecai gyökereiről lásd: Andreas Urs SOMMER, „Das Leben als Krieg: Eine Leitmetapher bei Seneca und Lipsius”, in NEYMEYER, *Stoizismus in der...* Mint Sommer rámutat, a katonai metaforika Senecánál nem a birodalmi militarizmus szolgálatában áll, hanem éppen a militarizmus semlegesítését valósítja meg azáltal, hogy a harcot privát ügyként mutatja be: ha az igazi harc a lelki nyugalomért, az erény megvalósításáért folytatott küzdelem, akkor a valós katonai összecsapások harcként elvesztik jelentőségüket. Uo., 642. Sommer szerint a katonai metaforika használata Lipsiusnál a diszciplinárizálás Gerhard Oestreich által favorizált koncepciójával hozható összefüggésbe. Lipsius a *Politicában* (az utolsó két könyvben) részletesen foglalkozik a katonai étellel, annak diszciplinárizálására törekedve. A *De constantia* innen nézve az öndiszciplinárizálás feladatát látja el, amely a diszciplinárizálás előfeltétele. Uo., 644–653. A hadakozásról értekező Lipsius ugyanakkor hangsúlyozza, hogy ő maga nem katona: „Én hadnagy avagy vitéz nem vagyok, hanem ki ezeknek idejekorán intést és tanácsot adhatok”. LASKAI, *Válogatott művei*, 317. A polgárháborúkat taglalva pedig hangsúlyozza, hogy a bölcs és jó polgárnak joga van távol maradni a küzdelmekről: „Én úgy ítélem, válasszon valamely várost, mely üres a hadakozástól, míg ezek véghez nem mennek”. Uo., 410. Lipsius ugyan erősen eszményíti a katonai vitézséget, de nem tekinti személyesen követendő példának.

⁴⁶ RIMAY, *Írásai*, 99–100.

⁴⁷ Miként Rimay *Katonák hadnagya...* kezdetű verse esetében is.

⁴⁸ A vers értelmezési lehetőségeiről lásd: BITSKEY István, „Egy Rimay-vers világa”, in BITSKEY István, *Eszmék, művek, hagyományok: Tanulmányok a magyar reneszánsz és barokk*

ként, tanításként értelmezhetők, hanem úgy is, hogy a beszélő itt önmagát igyekszik megnyugtatni. Ez lényeges különbség a *De constantiához* képest: ott Langius instruálja Lipsiust a sztoikus elvek követésére – a versben viszont nem tudjuk, ki beszél s kihez. Az azonban biztos, hogy aki beszél, maga is vágyik a megvigasztalódásra, önmagát is biztatja. A versben megszólaló hang korántsem tűnik magabiztosnak, inkább egy szorongó, melankolikus beszélőt idéznek meg a világban tapasztalható pusztulást leíró versszakok, s így az írás egy bizonytalan, bánat sújtotta, megnyugvást kereső beszélő monológjaként is felfogható, amelyben a sztoikus elvek csak a lelki csendesség elérésének lehetséges – de nem feltétlenül sikerre vezető – módjaként jelennek meg.

Az *Ez világ, mint egy kert...* kezdetű versben a katonaélet felelevenítése nem a katonaélet, hanem a katonai erkölcs propagálását szolgálja, a kínoktól és a keservektől való megszabadulás, a sors csendes szívvel való elfogadása így univerzális eszményként jelenhet meg. Határozottan férfias magatartás körvonalazódik ugyanakkor az *Udvar s irigy tisztek...* kezdetű versben, ahol a sztoikus eszmék hatása elsősorban nem a kedvezőtlen külső események elfogadásának követelményében, hanem a világi javak, a társadalmi megbecsültség kérdésével összefüggésben, az anyagi javak, a világi előmenetel elutasításának formájában jelentkezik. Az *Udvar s irigy tisztek...* beszélője érvelését összegezve a sztoikus oikeiózis-tannal egyetértésben fogalmazza meg az önmagával való melegeződés eszményét.⁴⁹ A záró versszakok azt is mutatják, hogy az evilági lét által nyújtott külső javak elutasításának esetében a sztoicizmus és a kereszténység könnyen összehangolható volt („Alázd meg magadat, függj az egy Istentől”; „Ki magáé lehet, az ne legyen másé”, illetve „Magadot magadnak ád meg az bölcsesség”). A vers poétikai megalkotottságát szem előtt tartva azt állapíthatjuk meg, hogy az *Ez világ, mint egy kert...*-hez hasonlóan e vers is felfogható önbiztatásként.

A sztoikus versek egy nagyobb kompozíció részei. Az első könyvben a bűnvallás a meghatározó. A második, a szenvedés ellenszereit tematizáló könyvben a sztoikus érveket tartalmazó versek mellett olyan imákat is találunk, amelyek a szenvedést artikulálják: ilyen például a *Kedvező szemeddel, nézz nagy Isten reám...* kezdetű. Az imák az elkeseredés artikulálását teszik lehetővé – ezért is fordíthatja ki a *Kedvező szemeddel...* a sztoikus metaforikát. A kötet egészét tekintve az *Ez világ mint egy kert...*-ben és a többi sztoikus tematikájú versben megfogalmazódó morálfilozófiai tanácsra vonatkozóan azt állapíthatjuk meg, hogy ezek a lelki

irodalomról, Csokonai könyvtár 7, 85–96 (Debrecen: Kossuth Egyetemi Kiadó, 1996); SZILASI László, *A sas és az apró madarak: Balassi Bálint költői nyelvének utóélete a XVII. században*, Humanizmus és reformáció 30 (Budapest: Balassi Kiadó, 2008), 189–194; BENE, „Rimay Múzsája”, 326–327.

⁴⁹ Az oikeiósísról lásd: STEIGER, „A sztoikus etika...”, 325–328.

csendesség elérésének csak egy aspektusát jelenítik meg, de emellett a vallás, a hit elmélyítése is hangsúlyos szerepet kap: a lelki csendesség nem az egyén teljesítményeként, az értelemre támaszkodva érhető el, hanem csak Isten kegyelmétől várható. Ez egyúttal azt is jelenti, hogy Rimay – legalábbis az érzelmek megítélése tekintetében – igen messze kerül Lipsiustól. A férfiaság szempontjából összegezve úgy fogalmazhatunk, hogy Rimay bizonyos versei közel állnak a Lipsius-féle neosztoikus férfieszményhez, vagy legalábbis ennek hatását mutatják, de ez az eszmény a vallásos tematikához igazodva jelentősen módosul.

Azt természetesen nehezen lehetne állítani, hogy a férfiaság kérdése Rimay költészetének központi problémája. Rimay versei alapvetően a lelki csendesség lehetőségeit kutatják, a költészet által kísérlik meg a szenvedést enyhítő vigasztalás megvalósítását. A férfiaság szempontjának érvényesítése mégis hasznos lehet, mivel hozzájárulhat olyan – a sztoicizmus recepciója szempontjából is meghatározó – kérdések átgondolásához, mint a filozófiai és a vallásos vigasz lehetőségének egymáshoz való viszonya, továbbá az érzelmek és az értelem hozzájárulása a lelki csendesség eléréséhez.

Neostoicism, meditation and masculinity in the poetry of János Rimay

(Summary)

The relationship between János Rimay and neo-Stoicism is well documented in literary history. The neo-stoic ideas in János Rimay's meditative poetry appear as a possible, but not necessarily salutary, way of removing sorrow, which the speaker of the poems sometimes approaches with uncertainty, criticism and distance. The paper aims at rethinking the question of the representation of neo-Stoicism in János Rimay's poetry from the point of view of masculinity: this perspective can shed light on several aspects of Rimay's poetry that have not been examined so far. The questions discussed in the paper are linked to the insight, expressed by many in recent years, that not only the theoretical and historical analysis of the feminine aspect can provide important insights for the interpretation of literary works, but also the analysis of the constructions of masculinity. In the case of neo-Stoicism, this aspect may seem relevant because the ideal of the Stoic sage is formulated in the early modern period, but especially in Justus Lipsius' *De constantia*, as a distinctly masculine ideal. This trait of neo-Stoicism can be observed in Rimay's poetry, but at the same time the neo-Stoic model of masculinity in his poems is problematic in several ways.

MOLNÁR DÁVID

„ÉLNI KEZDEGETNI BOLONDOK’ SZOKÁSA”

Filiczki János sztoikus intelmeiről

A következő oldalakon arra a kérdésre keresem a választ, hogy ha Filiczki nem is nevezhető sztoikus költőnek, vajon találhatók-e sztoikus gondolatok, közhelyek az életművében. Az irodalmi-filozófiai nyomozás a hidegebb nyomok felől közelít a forróbbak felé, és jellemzően olyan szerzőkre koncentrálok, akik legalább a hagyomány szerint sztoikusoknak (is) nevezhetők, és Filiczki vagy megnevezi őket, vagy az intertextualitás humanista játékán keresztül egyértelművé teszi a forrását. Mivel a kora újkori sztoicizmust mint egységes filozófiai-erkölcsi elvet lehetetlen lenne számon kérni nemcsak Filiczkin, de úgy általában véve a gondolatokban vállaltan gazdagabb humanista irodalmi műveken is, elsősorban a közhelyekben fel-felcsillanó sztoikus életbölcseességekre szeretném felhívni a figyelmet. A feladat azért sem tűnt lehetetlennek, mert a legtöbb olyan szerző, akiknek a művét forrásként megnevezi (leszámítva a humanista edukációtól elvárható iskolás utalásokat Vergiliusra, Ovidiusra és Horatiusra), vagy akiket egyértelműen felfedezhetünk a verseiben, azok a fenti kritériumnak megfeleltethetők, és bátran nevezhetők sztoikusoknak (is).

1. SZTOBAIOSZ

Az első Ióannész Sztobaiosz (5. század), akinek az antológiája nélkül semmilyen sztoikus szöveggyűjteményt nem adnak ki. Filiczki az *In Dosonem nummibasium* című költeményében megszólított szereplő nevét Plutarkhosz *Coriolanusá*-ból (11.3.1–4.1) vehette, amely III. Antigonosz makedón király (Kr. e. 263–221) gúnynevére, a *Dószón*ra utal. A görög szó olyan emberre céloz, aki mindig csak ígéretet, de végül sosem adja oda, amit ígért. A vers *nummibasium* szava ’zsugorí’-t, ’fösvény’-t jelent, tehát a beszélő névvel alkotott címet valahogy úgy adhatjuk vissza, hogy a „folyton csak ígérető fösvényre”. Filiczki figyelmezteti a vers *Doson*ját, hogy jól gondolja meg, mit ígér, és számoljon ígéretének hitelével is. A vers kilencedik sorának „*mente prius versa*” kifejezése után találunk egy

lábjegyzetet: „*Stob. l. de Mor.*” Ez Sztobaiosz gyűjteményének etikai részére utal (*Εκλογαὶ φυσικαὶ καὶ ἠθικαὶ*). Itt Filiczki valószínűleg az egyik olyan korabeli Sztobaiosz-kiadásra hivatkozik, amelyik *Sententiae* címen gyűjtötte össze a görög szerző szemelvényeit.

In Dosonem Nummibasium

Estne iuvare tibi promittere non tua, Doson?
 Officiis ita mox te superabo meis.
 Accipe Thrax rapidis quicquid ferus occupat armis,
 Quicquid et in venis India dives habet,
 Quicquid ab occasu mercator solis ad ortum,
 Sollicitus quicquid navita cogit opum.
 Regia sed turpis res est promittere multa;
 Rustica stare fide at voce probata Dei.
 Mente prius versa, quam quid promiseris ulli,
 Ast ubi promittis, re tueare fidem.
 * Stob[aei] l[iber] de Mor[ibus].

2. JUSTUS LIPSIUS

Filiczki egy negyvenkét soros versében Thököly I. Istvánt szólította meg (inc. Eximium quiddam est: claros habuisse parentes):¹ *Elégia a vallásosságról és a legjelesebb tudományok kiválóságáról a nemes fiatalembernek, Thököly István úrnak, a*

¹ Ioannes FILICZKI FARKASFALVANUS, *Xenia Natalitia etc. Magnificis, generosis, egregiis, nobilissimis viris, prudentia, eruditione, maxima rerum experientia, et virtute praestantissimis, D[omi]nis. Mecaenatibus, ac patronis suis, omnibus Christianae pietatis officiis colendis, ad edendum geni sui indicium, animi grati testimonium, debitae observantiae monimentum, strenae loco in recens ineuntis Anni M. DC. IV. felix auspiciu[m], felicioru[m] processu[m], felicissimu[m] exitu[m], ac laetiu[m] semper recursu[m], ab Ioanne Filiczio Farkasfalvano Hungaro Sepusio dedicata, consecrata, et oblata* (Pragae: Typis Schumanianis, 1604), B7r-B8r: Elegia ad generosum virum iuvenem, ut summo nobilitatis genere, sic pietate, et disciplinaru[m] virtute clarissimu[m], D[omi]n[u]m Stephanu[m] Teökeöli Magnifici D[omi]n[i] Sebast[iani] Teökeöli L[iberi] B[aronis] in Kaismarck etc. filiu[m]. D[ominu]m fautores suos, omni reverentiae cultu digniss[im]os verus nobilis non nascitur, sed fit. Humiles et plebeiae animae domi resident, nobiliores caelum imitantur et gaudent motu. Dii bona sua precibus et labore vendunt etc. Az utóbbi szentencia Filiczki életművében többször is felbukkan. Erasmus 1153. adagiumára utalhat: Exercitatio potest omnia (Gyakorlással minden lehetséges). A rotterdami mesternél még ezt is olvashatjuk: „Extat apud Graecos proverbialis sententia: Θεοὶ τὰγαθὰ τοῖς πόνοις πωλοῦνται, id est Dii bona laboribus vendunt.”

késmárki stb. nagyságos Thököly Sebestyén báró úr fiának [ajánlva]. És az ő mindenkitől tisztelt és nagyrabecsült támogatójának, aki bár nem született nemesnek, mégis legnagyobb érdemei szerint azt elnyerte. A kisszerű és plebejus lelkek otthon maradnak. A nemesebbek az eget utánozva örvendeznek a mozgásnak. Az istenek javaikat imáért és munkáért árulják stb. A vers a címben is olvasható két szentenciát fejt ki. Az első Justus Lipsius (1547–1606) Philipp de Lannoy-nak írt *ars apodemica*-levelében található (fordítás M. D.):

A kisszerű és plebejus lelkek saját földjükhöz ragadva otthon maradnak. Istenibb az a lélek, amely utánozva az eget maga is örömet leli a mozgásban. Így aztán a nagyszerű emberek mind régen, mind a mi időnkben utazgatnak. De nem ám csupán élvezetből, hanem azért, hogy javukra válják. Bárki képes csatangolni, járkálni, ide-oda mászkálni, de csak kevesen tudnak kutatva és tanulva, vagyis rendesen utazni.²

A fenti bölcsességet – mint általában a Filiczki-corpus sztoikusnak nevezhető utalásait – csak Lipsius neve köti a sztoicizmushoz. Filiczki versének 23–32. sorai vonatkoznak a lipsiusi életbölcsességre. Költőnk ezt azzal vezeti be, hogy rendkívüli dolog ugyan, ha valaki – miként Thököly – kiváló szülők nevét viseli, azonban e név jó hírét nem elég csak élvezni, fenntartani is erőfeszítéseket igényel. De még ha ez az örökkévalóságig kitartana is (márpedig elhalványodó árnyékként tűnik el a nap fényében), akkor is kérdéses, hiszen valójában nem a gyermek, hanem sokkal inkább a szülők dicsőségét hirdeti. Mivel lehet igaz dicsőséget szerezni? Csakis fegyverrel vagy művészettel. Ezeket pedig sem sors, sem pedig vad erő el nem ragadhatja. Filiczki azt ajánlja Thököly Istvánnak, hogy a dicsőséget ő is saját érdeme szerint igyekezzon elnyerni, és törekedjen erényeivel az ég felé. Izzadjon Apollón küzdőterén, és találkozzék mindenféle tudományokban jeles férfival. Legyen az a Bodrog partján, vagyis Sárospatakon; a Neißé partján, vagyis Görlitzben; vagy a Neckar mellett, vagyis Heidelbergben: „Quid memorem Bodrog aut Nissum, quibus ora rigasti? Quid vitrei Nicri curva fluente canam?” Persze – teszi hozzá a 17–20. sorban – talán még az ithakai bölcs, vagyis Odüsszeusz sem utazott be annyi földet, és nem ismert meg annyi nyelvet, mint István: „Quid terras procul hinc alio sub sole repostas:

² Lipsius Philipp de Lannoy-nak címzett *ars apodemica*-levelében található: „Humiles istae et plebeiae animae domi resident et adfixae sunt suae terrae. Illa diviniior, quae coelum imitatur et gaudet motu. Itaque sive prisco sive nostro aevo peregrinati fere sunt Viri Magni. At non cum voluptate solum, sed cum fructu. Vagari, lustrare, discurrere quivis potest; pauci indagare, discere, id est vere peregrinari.” Georgius LOYSIUS, *Pervigilium Mercurii, in quo agitur de praestantissimis peregrinantis virtutibus* (Speyer: Vidua Bernardini Albini, 1600), 102.

quid referam linguae munera plura tuae? Callidus haud Ithacus tantum telluris obivit, haud tantos vocis noverat ille sonos?”³

Ezek után fejti ki tíz sorban Lipsius fenti idézetét, hiszen kétségkívül a neme-sebb szellemi tevékenységek közé tartozik a sokféle nyelv és szokás megismerése. Ámde azok, akik az atyai otthon kicsiny tűzhelyét el sosem hagyva más nép szokásait megismerni sem akarják, és anyanyelvükön kívül semmilyen más nyelven nem is akarnak társalogni, pont olyanok, mint a tücskök. (Hiszen a tücskök is csak odújuk bejáratáig jutva ciripelnek. Tücsöknyelvük határai tücsökviláguk határait jelentik.) De nemcsak tücskök, hanem csigák is. Lipsius „illa diviniior, quae coelum imitatur et gaudet motu”-mondatát parafrázálja: „hiszen a csillagok is mozognak az ég csúcsán, sőt maga az ég is mozog, miként a Nap is járja oda ’s vissza örök útját. Akkor az ember – aki jobbik részét is ezektől nyerte – miért bóduljon örökké csigaként a házában.”

Filiczki versének erre vonatkozó 23–32. sora:

Multorum mores, linguas cognoscere multas,
Ingenii certe est nobilioris opus.
Gryllorum similes hos auguror esse, paternae
Qui numquam foculum deseruere domus,
Quique suae praeter matris commercia linguae,
Ullius populi non didicere modos.
Astra moventur in arce poli, polus ipse movetur,
Titan perpetuas itque redditque vias.
Cur homo, qui partem potiore accepit ab illis,
In cochlea deses torpeat usque sua?

A csigára (eredetileg teknősre) vonatkozó képet megtaláljuk Alciati emblémáskönyvében is.⁴ Alciati ugyan Pheidiasz éliszi Aphrodité-szobrára utal, aki a lábát – Pauszaniász (6.25.1) szerint – egy teknősön pihentette, azonban a kiadásokhoz készített illusztrációk gyakran csigát ábrázoltak teknős helyett: „Testudo molli quam pede diva premis?” Az embléma a női hírnévről szól: a nőnek hírnevéhez nem szükséges testi szépségét is a világ elé tárnia (*Mulieris famam, non formam vulgatum esse oportere*). Ennek egyik összetevője lenne a teknős/csigá, amelyen Vénusz támasztja a lábát. Ez pedig a leányok jó hírnevének a szimbóluma, akik azt

³ Természetesen ez is toposz. Lásd például Bocatius versének utolsó két sorát Szepsi Csombor Mártonhoz: „Vive diu, patriamque iuva, quem iuvit, Ulyssis / More, mari ac terra cernere multa procul.” BOCIATIUS, *Opera quae exstant...*, 860.

⁴ Andrea ALCIATI, *Emblematum liber* (Augsburg: Henricus Steynerus, 1531), Flv.



1. ábra: Alciati, 1531

2. ábra: Alciati, *Emblemata*, Padova, 1621

csak úgy őrizhetik meg, ha otthon és csendben maradnak, miként a teknős vagy a csiga, amelyek sosem hagyják el a házukat.

Miskolci Gáspár így ír erről a „jelenségről”:⁵

A' Tsigák és Tekenös békák azoknak-is jeles kiábrázolójok, a' kik soha hazájokon kívül nem bújdosnak. Mert miképenhogy a' Tsigá vagy Tekenös béka az ő hazáját mindenkor 's mindenütt a' hátán hordozza, 's nem-is tudja kívül mitsodás, szép-é, undok-é? fejr-é vagy fekete? vagyoné valami hija? Illyek nagyobb részént az otthon putzokban (Udvari Skólában) nevedekett Fő Rendeknek fiai, a' kik mivelhogy hazájokon kívül tsak valamennyire sem mennek, ehez képest sem hazájoknak derekas nagy fogyatkozásit nem érzik, sem más jól rendeltetett Respublikáknak igazgatását nem látják 's nem-is tudják, hát hogy-hogy tudnák hazájoknak halálos nyavalyáját bóldogúl orvosolni? Apelles igen

⁵ MISKOLCZI Gáspár, *Egy jeles vad-kert, avagy az oktalan állatoknak, úgymint (1.) A' Négy lábúaknak, (2.) A' Madaraknak, (3.) Az Halaknak, (4.) A' Tsúszó-mászó állatoknak, (5.) A' Bogaraknak, öt Könyvekbe foglaltatott tellyes Historiaja*, Melly Elsőben A' Tudós és Híres Franzius Farkas, Wittebergai Sz. Irás Magyarázó Doktor által Deák nyelven irattatott, és sok ízben kinyomtatott. Azután a' Bóldog Emlekezetü Miskolczi Gáspár, Sok szép Ekklesiáknak mind Magyar-Országban, mind Erdélyben hasznos Tanítója által, Magyar nyelvre fordíttatott. Mostan pedig a' Magyar Nemzet kedvéért mint olyan hasznos Munka, közönséges haszonra Világra bot-sáttatott (Lőcse: [Brewer Zsófia], 1702), 578.

nevezetes képiró, Venust egy igen nagy Tekenös békán állva szokta vólt ki-irni, ezzel azt akarván jelenteni, hogy a jó Asszonyban igen szép ditséretes dolog az, ha az ő házatól messze nem távozik, hanem otthon dolgát teszi.

Ennek a gondolatnak a fonalát szövi tovább Filiczki a vers 33–34. sorában: az istenek nem arannyal és egyéb káprázattal ajándékozzák meg az övéiket, hanem igazán értékes dolgokkal. Persze a „sült galamb nem repül az ember szájába”, vagy ahogy Filiczki írja: a nyúl a kutyáéba. („Dant di dona suis, sed non per somnia et auras, nec lepus infestorum involat ora canum.”) Így kapcsolódik össze az erasmusi adagium a munkáról és a lipsiusi gondolat az otthonülés szellemi tunyaságáról. A peregrináció az a fáradságos munka, amely belehajszolja a nyulat a kutya szájába. Táplálja a tudományt!⁶ A tanulás, vagyis „bújdosás” fáradságos munkája már Thököly István számára is elhozta az égi korona jutalmát.

3. JOSEPH HALL

A nyulat hajkurászó kutya képen keresztül érkezünk meg az „angol Senecaként” is ismert norwichi püspök, Joseph Hall (1574–1656) alakjához,⁷ aki viszont nem volt túl jó véleménnyel a sztoikusokról: olyan kutyákhoz hasonlította őket, akiknek ugyan gyors a lábuk, de tökéletlen a szimatuk.⁸ Mintha teljes önbizalommal rohannának a rossz irányba. Vagyis mások ugyan „Senecának” becézték, és talán maga Hall is nagyra becsülte e megszólítást, de úgy tűnik, ebben semmiképp sem Seneca sztoikus oldala imponált neki.⁹

⁶ A nyúl figurája sokféle szimbolikus jelentéssel bír. A kutyák elől a dombon felfelé rohanó nyúl alakja a világi bűnök elől menekülő erényeket is szimbolizálja, amelyek az ég, vagyis Isten felé tartanak. Mivel úgy tartották, hogy a nyúl nyitott szemmel alszik, a kontemplatív élet szimbóluma is. VÍGH Éva, *Állatszimbólumtár A-Z* (Budapest: Balassi Kiadó, 2019), 240.

⁷ Lásd: Ádám SMRCZ, „When the Stoic Chameleon Came Across the Cylinder: Stoicism and the Matter of Confessions”, *Elpis* 11 (2018/2): 51–66. Filiczkiel kapcsolatban egyáltalán nem érdektelen Joseph Hall *Praxis pietatis* című művének cseh fordítása és recepciója: PAPP Ingrid, „A *Praxis pietatis* cseh nyelvű fordítása”, *Irodalomtörténeti Közlemények* 123 (2019): 621–638.

⁸ A fentebbi Lipsius-idézethez nemcsak a kutyákkal kapcsolódik Joseph Hall, hanem „utazáselméletével” is. Az 1617-ben megjelent *Quo vadis?* című művének utazásellenessége az emberi hiúságok egyik legsúlyosabbikaként aposztrofálja az utazás divatját. JOSEPH HALL, *Quo vadis? A Iust Censure of Travell as it is Commonly Undertaken by the Gentlemen of Our Nation* (London: Edward Griffin for Nathaniel Butter, 1617). Ezzel kapcsolatban lásd: MACZELKA Csaba, *A kora újkori angol utópiák magyar története* (Kolozsvár: Erdélyi Múzeum Egyesület, 2019), 170.

⁹ SMRCZ, „When the Stoic...”, 51.

Filiczki a *Mundus alter et idem* című utópikus satíráját biztos, hogy ismerte. Verseinek fiktív beszélő neveiben többször megtaláljuk ennek a „morális topográfának” a nyomát.¹⁰ Viszont Mercurius Britannicus, vagyis Hall nem emiatt nyerte el az „angol Seneca” nevet, hanem egy angol nyelvű könyvéért, az először 1606-ban megjelent *Heaven upon Earth* című művéért.¹¹ Ezt viszont szinte biztos, hogy nem ismerte Filiczki.

És hogy miért említjük meg egyáltalán Joseph Hallt? Egyrészt mert a kortársak és az utókor szemében sztoikus szerzőnek számít még akkor is, ha magát nem gondolja annak. Vagyis jó példa arra, mennyire bonyolult a kora újkori humanista alkalmi költészetben egyértelműen kimutatni egy sztoikus szerző hatását. Ezek alapján nevezhetünk akár „kriptosztoikusoknak” is bizonyos szerzőket? De mindezekén túl – Hallt akár sztoikusnak látjuk, akár nem – fontos kiemelni, hogy Filiczki jelenti valószínűleg Joseph Hall legelső és nagyon sokáig egyetlen magyar recepcióját.¹²

4. CICERO

Több Cicero-utalást is felfedezhetünk Filiczki verseiben. A *Sine virtute nemo beatus esse potest* (Erény nélkül senki sem lehet boldog) című vers a *De natura deorum*-ból (1.48.5.) jól ismert gondolatot fejt ki huszonnyolc sorban.¹³ Mit sem érnek az olyan világi hívságok, mint a vagyon, a hatalom vagy a jeles ősök nevei, amikor egy egész birodalom is akár egyetlen nap alatt romba dőlhet.

A másik vers a Johann Piscator lányának esküvőjére írt epithalamium, amely meg is nevezi a forrást.¹⁴ Allegorikus alakokat (Castitas, Concordia, Religio stb.) szólaltat meg, akik jókívánságaikat fejezik ki az ifjú párnak. Frugalitas (józanság,

¹⁰ MOLNÁR, *Versőrlő malomkőnek korpája?*..., 333–338, 342–344, 346. A VD17 katalógusában négy kiadását találjuk meg 1605 és 1608 között Frankfurt–London és Hanau–London nyomtatási hellyel (VD17 23:641450S; VD17 23:254946R; VD17 1:066901K; VD17 32:646530F). Egy német fordítását is ismerjük 1613-ból (VD17 23:298618A). A kiadások helyének bizonytalanságáról lásd: John Millar WANDS, „The Early Printing History of Joseph Hall’s *Mundus Alter et Idem*”, *The Papers of the Bibliographical Society of America* 74 (1980): 1–12. A legrészletesebb és legfontosabb magyar összefoglalást lásd: MACZELKA, *A kora újkori...*, 161–195.

¹¹ Joseph HALL, *Heaven upon Earth: Or of True Peace, and Tranquillity of Minde* (London: John Porter – Humphrey Lownes, 1606).

¹² Bod Péter könyvtárában is megvolt a *Mundus alter et idem* valamelyik kiadása. Lásd: RADVÁNSZKY Béla, „Bod Péter könyvtárának jegyzéke”, *Magyar Könyvszemle* 9 (1884): 58–86, 79.

¹³ FILICZKI DE FILEFALVA Iohannes, *Carmina quae exstant omnia*, szerk., introd., comm. Dávid MOLNÁR, *Bibliotheca Scriptorum Medii Recentisque Avorum: Series Nova* 20 (Budapest: Reciti, 2023), 48.

¹⁴ Uo., 157–160.

mértékletesség) azt a tanácsot adja, hogy mindig teljen úgy az életünk, mintha holnap kellene Istennek számot adnunk róla, de azért tervezzünk úgy, mintha még ezer évszázad lenne előttünk (83–86. sor):

Sic semper aevi tempora transigant,
 Ceu danda vel cras sit ratio Deo,
 Sic semper utantur paratis,
 Saecula mille velut supersint.

Filiczki a nyolcvannegyedik sorhoz lábjegyzetben megjegyezte: „Cicero”. Pontos helyet nem adott meg (talán Cic. Phil. 14, 2, Cic. Luc. 97; vagy Cic. nat. deor. 1, 70?). A Cicero-utalások is azt mutatják, hogy Filiczki ismerhette a sztoikus filozófiai elveket, de – miként a fenti Lipsius-idézetnél – nem lehet egyértelműen kimutatni a szövegeiben. A korábbi példák is a világ működését frappánsan és közhelyesen leíró szentenciák parafrázisai. A sztoicizmus pedig csupán egy-egy csipetnyi összetevőjük.

5. SENECA ÉS JUAN LUIS VIVES

A sztoicizmus szempontjából két ígéretes szerző Seneca és Juan Luis Vives (1492–1540), akiket több mint egy tucat helyen fedezhetünk fel Filiczki verseiben. Azért tárgyalom őket egy fejezetben, mert érdekességüket főleg az az intertextuális szimbiózis adja, amely a késő humanista versírási gyakorlatot is elgondolkodtatóan példázza.

Semmi meglepő nincs abban, hogy az általános humanista műveltséghez képest is meglepően jól tájékozott Filiczki ismerte Senecát és így a római szerzőhöz kapcsolódó sztoikus bölcsességeket is.

A fent megemlített Cicero-utaláshoz jól kapcsolódik egy másik korai verse is (1603 decembere). A cseh nemest, Jaroslaus Smirziczky a Smirziczet (1588–1611) Görlitzből való elutazása alkalmából egy senecai passzus (*Epist. mor. ad Lucilium* 41.6.5) megidézésével búcsúztatja, amely szerint a lovat nem teszi gyorsabbá az arany zabla (*Non faciunt equum meliorem aurei freni*).¹⁵

De nemcsak a versekben találhatjuk meg Seneca nyomait, hanem a neki szóló albumbejegyzésekben is, amelyek közül néhányat egyértelműbben is sztoikusnak nevezhetünk.

¹⁵ Uo., 115.

1608. április 21-én idősebb Debreceni Dormány István (†1648) egy számtalan-szor kiadott, Senecának tulajdonított könyvből, a *De quattuor virtutibus cardinalibus*ból származó bölcsességet írt be Filiczki albumába (46^v): „Praesentia ordina, futura provide, praeterita recordare.” (Rendezd el a jelent, gondoskodj a jövőről, emlékezz a múltra.)

A katona és diplomata Hieronymus Curione (1579–1614) 1613. november 3-án egy Seneca-idézettel kedveskedett költőnknek Bázelen (31^r). Filiczki emlékkönyvként egy 1599-es, leideni Alciati-kiadást használt.¹⁶ Curione bejegyzése a 124. számú, *In momentaneam felicitatem* (Múlékony boldogság) című emblémát kommentálja a bejegyzésével. A fenyőfa tetejéig felfutó kevély tök hiába képzelet magát a legmagasabb fának, dicsősége a beköszöntő téllal véget ér. Seneca *Thyesteséből* (596–597) így szól az idézet: „Nulla sors longa est, dolor ac voluptas invicem cedunt, brevior voluptas.” Vagyis: Semmilyen szerencse nem tart sokáig, a fájdalom és gyönyör egymást váltják, a gyönyör viszont rövidebb ideig tart.

1615. július 6-án Wittenbergben a teológusprofesszor ifj. Balthasar Meisner (1587–1627) írt be egy Seneca-idézetet (*Dialogi* 12.5.4.6–12.5.5.1) arról, hogy a szerencsétlenség még soha senkit sem tett tönkre, de a jószerencse csalfasága annál inkább (57^v): „Neminem adversa fortuna comminuit, nisi quem secunda decepit.”

Több mint egy tucat olyan, egy-két disztichonnyi Filiczki-verssel is találkozunk, amelyek a prágai koszorús költő, Georgius Carolides a Carlsperga (1569–1612) versének a parafrázisai. Carolides viszont Vives számos kiadást megért szentenciagyűjteményét verselte meg. E bölcsességek között szerepelnek olyanok is, amelyek Senecára hivatkoznak.

a) Filiczki marburgi lakótársának, Melchior a Seidlitznek valószínűleg 1609-ben írta be az albumába *Muniendus animus sapientia* című disztichonját,¹⁷ amely szerint lelkünket bölcsességgel kell felvérteznünk: hogy erős legyen a test, bölcsesség járja át a lelkünket, mert a tiszta lélek biztos segítségül szolgál a kezeknek.

Ut corpus valeat, mentem sapientia tingat,
Mens manibus certam sana ministrat opem.

¹⁶ Adamik Lajosnak tartozom köszönettel az azonosításért.

¹⁷ Johannes FILICZKI DE FILEFALVA, *Carminum liber primus; Carminum liber secundus, sive miscella epigrammata* (Basileae: Typis Johannis Schroeteri, 1614), 34.

A vers Carolides *Animo corpus fulciendum* című disztichonjának a parafrázisa,¹⁸ amely szerint ha lankad is a test, ne rogyjunk össze a munkától, mert a hűségese lélek mindig kész segíteni:

Langueat ut corpus, tamen haud succumbe labori:
Mens manibus promptam fida ministrat opem.

Carolides versén keresztül érkezünk meg Vives szentenciagyűjteményéhez, amely a Carolides-versből ismert cím után (*Animo corpus fulciendum*) szinte ugyanezekkel a szavakkal írja körül a gondolatot.¹⁹ Hogy a tisztességes munka súlya alatt fogyatkozó testi erők miatt össze ne omoljunk, erőlködjük a lélek is, hogy a kókadtság és görnyeteg testet megtartsa: „Non succumbendum operibus honestis, et deficientibus corporis viribus, animi conatus tantus sit, ut labens ac decidens corpus sustentet: ex Seneca libro de vita beata.”

Ahogy a szövegből jól látszik, Vives el is irányítja az olvasót Senecának a boldog életről (*De vita beata*) szóló dialógusához, amelyben megtaláljuk az idevonatkozó mondatot (20.3.2–3): „Ego laboribus, quanticumque illi erunt, parebo, animo fulciens corpus.”

b) A *Magno vendendum tempus* című kétsoros az élet rövidségére és időnk elvesztegetésének a veszélyére inti az olvasót.²⁰ Az idő nagyon értékes jószág; vigyázzunk rá, mert ha elveszítjük, nem tudunk belőle többet vásárolni. Ha valami időtállót szeretnénk, akkor cselekedjünk helyesen, csináljunk valami jót:

Quod nusquam mercere, cave male perdere tempus:
Sitque probum, quod agis, si stabile esse cupis.²¹

Ugyanezen cím alatt Carolidesnél is megtaláljuk a verset, csak a prágai költő hasznos dolgot ajánl cselekedni:

¹⁸ Georgius CAROLIDES A CARLSPERGA, *Farrago symbolica sententiosa, perpetuis distichis explicata* (Pragae: Typis M. Danielis Adami, 1597), C5^r.

¹⁹ Ioannes Ludovicus VIVES, *Ad veram sapientiam introductio. Eiusdem satellitium animi, sive symbola, principum institutioni potissimum destinata* (Lipsiae: Impensis Voegelinianis, 1599–1600), H2^r.

²⁰ FILICZKI, *Carminum liber primus...*, 100.

²¹ Ugyanott görögre is lefordítja:

Μεγάλου δεῖ πολεῖσθαι τὸν χρόνον
Φεῦγε μάτην διάγειν ὠνητὴν οὐποθὶ ὥραν.
Καὶ καλὰ πράττε ἀεὶ. πάντα γὰρ ἄλλα βλάβη.

Quod nusquam vanet temere fuge perdere tempus,
Utile quod sit agas, nam reliquum omne perit.²²

Itt is Vives egyik szentenciáját verseli meg Carolides. A szentencia címe: „Az idő takarékos sáfára” (*Tempori parcus dispensator*).²³ Idézi a régi mondást: „Takarékoskodj az idővel!” Semmi sem drágább nekünk. Hiszen az idő nem más, mint maga az élet, amelyről azok állítják a leginkább, hogy szeretik, akik a legnagyobb időpocsékolók, naplopók. Vives itt is megadja a forrást, és Senecának az élet rövidségéről (*De brevitae vitae*) szóló [10.] dialógusát nevezi meg: „Et istud vetus: tempori parce. Nihil carius debet nobis esse. Quippe nihil aliud est tempus, quam vita, quam unusquisque tantum se amare profitetur, cum nullius rei magis sit prodigum, quam temporis. Seneca de brevitae vitae eorum spectat.”

c) Ugyanezt a témát látjuk Filiczki *Temporis minister* című disztichonjában is, amely – ezek után már semmi meglepetés nincs ebben – egy Vives-szentencia Carolides-parafrázisának az átírata. Ráadásul ebből Filiczki mindjárt készít két latin és két görög verziót is.²⁴

Commoda ne tribuas damnosis tempora rebus:
Quae fugit a nobis, hora redire nequit.

Χρόνου ὑπηρετής
Οὐκ ἀνάλισκε ἐὼν χρόνον εἰς κακὰ ἔργματα. ἢ γὰρ
Ἄρτι ἀπῆλθ’ ὥρη, νίσσεται οὐδέποτε.

Aliud
Vita quid est humana, brevis nisi temporis usus?
Ergo impende pie, quod tibi cumque datur.

Εὖ διάτριβε χρόνον, φειδῶστε. τί γὰρ βίος ἄλλο,
Σύντομος ἢ καιροῦ χρήσις ἀποικομένου;

Az emberi élet rövid, az is elrohan előlünk, megállítani nem lehet. Így hát kár lennie haszontalan dolgokra pocsékolni. Töltsük kegyesen azt, ami adatott.

²² CAROLIDES, *Farrago symbolica sententiosa*..., B3^r.

²³ VIVES, *Ad veram sapientiam*..., F4^{r-v}.

²⁴ FILICZKI, *Carminum liber primus*..., 17–18.

Carolides verse szinte szó szerint megegyezik Filiczki első verziójával:²⁵

Temporis minister
Commoda ne tribuas vitiosis tempora rebus,
Quae fugiunt, nullo sunt reditura pede.

Vives ugyanezen a címen foglalja össze szentenciáját Platónra, Ciceróra és Senecára hivatkozva. A Seneca-hivatkozás megint a *De brevitae vitae* jelentheti. Mindenkinek alkalmazkodnia kell az időhöz! Ne is reménykedjen abban senki, hogy saját dolgainak a szolgálatára kényszerítheti. Inkább mi engedelmeskedjünk a most kényszerének.²⁶

d) Végül egy másik „Seneca-verset” is idéznék Filiczkitől, amely Édes Gergely feldolgozásán keresztül a tanulmány címét is ihlette. A református lelkész Csíkihez intézett versét zárja azzal a sorral, hogy „Élni kezdegetni bolondok’ szokása”,²⁷ amely Seneca Luciliushoz írt erkölcsi leveleiből a tizenharmadikra utal, és amely az innen származó latin mondás fordítása: *Stultorum est semper incipere vivere*. Filiczki verse:²⁸

Senecae epistola 13: Stultorum est semper incipere vivere

Cur semper stultos manet ultrix poena; fluentis
Cur vitae semper vertere vela parant?
Incipiunt, non perficiunt, quae mens bona dictat:
Hoc est, quod stultis res male quaeque cadunt.²⁹

²⁵ CAROLIDES, *Farrago symbolica sententiosa...*, B3^r.

²⁶ VIVES, *Ad veram sapientiam...*, F4^r: „Temporis minister. Allusio ad vetus oraculum. Tempori pare, de quo Plato, et Cicero, et Seneca. Accomodare se debet unusquisque tempori, nec speret coacturum se tempora, ut suis rebus serviant, ipse potius praesenti rerum statui subseruiat.”

²⁷ Érdemes idézni az egész verset:

Csíki! te mindennap csak készülsz jól élni,
Miért nem tudod hát magadat tökéllni
Arra, a’ mi jóvá tenné az életet
És megalégítené a’ jó természetet?
Nem tudod, hogy ez egy nagy Bölcsnek mondása:
Élni kezdegetni bolondok’ szokása?
ÉDES Gergely, *Íramat’i és danái* (Vác: Máramarosi Gottlieb Antal, 1803), 76.

²⁸ FILICZKI, *Carminum liber primus...*, 109.

²⁹ Ennek is megírta a görög verzióját:

Μωρῶν ἐστὶν αἰὶ ἀρχεσθαι ζῆν
Πικρὰ βλάβην ἀσεβῆς βίωτος μωροῖσιν ἐνεῖκε·

A vers megint Carolides parafrázisa (de nem Vives-parafrázis), aki szintén Seneca *Epistulae morales ad Lucilium* című művének közkinccsé adaptálódott részét dolgozza fel (13.16.3–4 [13.19]), vagyis bolondok azok, akik állandóan csak élni kezdegetnek: „*Inter cetera mala hoc quoque habet stultitia: semper incipit vivere.*” Ők azok, akik mindig csak gondolkodnak, de sosem cselekednek. Vagyis ahelyett, hogy élnék, csak tervezik az életüket. A bosszúálló, jogos büntetés miért csak kerülgeti a bolondokat? – teszi fel a kérdést Filiczki. A rohanó élet miért mindig csak készül, hogy vitorláival más irányba kormányozza magát? Elkezdni, de sosem befejezni, amit a józan ész diktál? Na, ez az, amiért a bolondok minden dolga csak rosszul végződik.

Carolides úgy fogalmazza meg ugyanezt a témát,³⁰ hogy bolondok azok, akiknek mindennap teher a rossz élet, és mindennap meg is változtatnák azt, de mégsem teszik. Mindig csak hozzáfognak, de végül sohasem próbálják ki az új életüket. Ez pedig azért van, mert a bolondok vég nélkül hordozzák a dolgaikat. Mindig csak cipelik, de le nem rakják azokat.

Stultorum est semper incipere vivere. Idem Epistola 13.

Quotidie poenis stultos mala vita molestat,

Quotidie stultis novanda venit.

Incipiunt semper, conantur vivere nunquam:

Hoc est, quod stulti res sine fine gerunt.

ÖSSZEFOGLALÁS

A fenti példákából azt a következtetést vonhatjuk le, hogy Filiczki épp annyira nevezhető sztoikusnak, mint akár platonikusnak vagy arisztotelianusnak, hiszen mind Platón-, mind pedig Arisztotelész-művekre is találunk nála utalásokat. Nem is a források az érdekesek, amelyekben semmi meglepőt nem találunk (leszámítva Joseph Hall művét), hanem az a mód, ahogyan Filiczki és feltehetőleg általában az alkalmi költészet humanista verselői ezeket az esszenciális gondolatmagokat felhasználják, beleépítik a verseikbe. Filiczki is jellemzően közhelyeket dolgoz fel a kéznél lévő, iskolás corpusból, amit némi pedagógiai célzatú ismeretterjesztés is motiválhat, ahogyan Vives közismert szentenciagyűjteményét is. Ugyanakkor egy

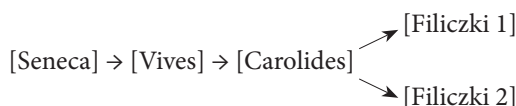
Πικρὰ νέος μωροῖς καὶ ξένος ἐστὶ βίος

Αἰὲν ἐπάρχονται. τὸ ζῆσαι δ' οὐποτε εὖρον.

Тоўнека оі мωροὶ πάντα τελοῦσι κακῶς.

³⁰ CAROLIDES, *Farrago symbolica sententiosa...*, F3v.

másik szinten is játékba hozza ezeket a gondolatcsírákat. Ennek a célközönsége az a humanista értelmiségi közeg, amely már inkább a stílus és a forma tanult és mégis újszerű játékát keresi egy-egy közhelyesen elcsépett gondolat mögött. Erre nagyon jó példák lehetnek a fenti Seneca-bölcsességek, amelyek egy intertextuális játék során átöltöztetik, új ruhába bújtatják az eredeti gondolatot. Például a *Temporis minister* című vers textuális motívumhagyományának a sormintája – mint parafrázis parafrázisának a parafrázisa – így néz ki:



Vagy ha Filiczki a saját versét parafrazeálja, akkor a parafrázis parafrázisa parafrázisának a parafrázisáról van szó:



És ha mindehhez hozzávesszük saját görög fordításait is, akkor a parafrázis parafrázisa parafrázisának a görög parafrázisáról beszélhetünk:



Sőt még tovább gondolhatjuk, és a parafrázis parafrázisa parafrázisának a görög parafrázisának a görög parafrázisaként is leírhatjuk a sormintát:



Mi is történik itt? Egy klasszikus, sztoikus szerzőtől – jelesül Senecától – származó gondolatnak vagy szövegrésznek Vives megadja az esszenciális kivonatát prózában. Ezt egy esetleges humanista megverseli egyetlen disztichonban, amelyet aztán parafrazeál Filiczki több változatban is. Végül tehát Filiczki már a saját szövegvariánsait is alapanyagnak tekinti ebben a költői játékban. Ezek a Filiczki-versek akkor most Seneca-pafrázisok, Vives-pafrázisok vagy Carolides-pafrázisok? Abban is egészen biztosak lehetünk, hogy mind Carolides, mind pedig Filiczki jól ismerte Seneca és Vives műveit is. Sőt Filiczki jó eséllyel nem Carolidestől tudja, hogy Seneca-gondolatról van szó. (Akárhogyan olvashatta, hiszen ezeknek a sztoikus Seneca-szentenciáknak egy része már a középkorban is mottóvá, közhellyé alakul át. És a kora újkorban számos példán látjuk, hogy már eleve verses mottóként dolgozzák fel.)

De vajon kihagyhatjuk-e az értelmezésből a két közvetítő szerzőt? Vagy megfordítva a kérdést: mi van, ha Filiczkit itt nem is Seneca érdekli, hanem Carolides Seneca-verse mint forma? Tehát elsősorban a carolidesi formával akar játszani, nem a senecai tartalommal. Vagy esetleg tartalmában egy Seneca-parafrázis, míg formájában egy Carolides-parafrázis lenne?

Játsszunk tovább a humanista „közköltészet” működési módjával: Filiczki verse mennyiben lenne más, ha közvetlenül Seneca művének idevonatkozó részletét használja fel? A senecai mottó mennyire tekinthető még egyáltalán senecainak Filiczki görög versfordításában? E gondolattranszformáció oldata milyen hígításban éri el azt az állapotot, amikor már inkább érezzük Filiczki-, mint Seneca-gondolatnak? Pláne, ha Filiczki meg sem nevezi a sorminta kiindulópontját, vagyis Senecát.

Ám ha tisztában volt is költőnk a Vives-szentencia mögött megbújó Seneca-mottóval, vajon ennyi áttételen keresztül ez mennyiben számítható még senecai hatásnak? De másként is feltehetjük a kérdést: biztos, hogy olvasott sztoikus szerzőket az, akinél találunk – szerintünk – sztoikus szerzőkre utaló gondolatfoszlányokat? És ha egy gondolat eredetileg sztoikus is, ennyi áttételen keresztül, ilyen hígításban beszélhetünk-e még sztoikus gondolatról? Sztoikus bölcselkedés-e egy olyan sztoikus szellemi közkinccs vagy közhely, amelynek sztoikus eredetéről már alig van valakinek bármi fogalma is?

Ennek működési módjára a legjobb példa Albert Camus, akinek 1932-ben született ifjúkori írásai között ugyanezt a be nem vallott senecai gondolatot találjuk. A tizenkilenc éves Camus épp az élet értelmén rágódik, amikor belép egy **bolond** a hálósobájába. Hadd idézzem az egész „sztoikus” részt:

Amikor a bolond belépett a szobámba, nagyon szomorú voltam. Szomorú voltam, mert nem tudtam, hogy mi akarok lenni, de határozottan éreztem, hogy nem akarok az maradni, ami vagyok. Kerestem az élet értelmét, ennek az életnek az értelmét, amit nem is ismertem. Épp ekkor lépett be a bolond a szobámba és ezt mondta nekem: „Te sosem lehetsz boldog, ha folyamatosan azt keresed, ami boldoggá tesz. Te sosem fogsz élni, ha az élet értelmét keresed. Éppúgy a leggazdagabb érzelmek is el fognak kerülni, ha elemezni akarod azokat.”³¹

³¹ „Lorsque le fou est entré dans ma chambre, j'étais très triste. J'étais triste parce que je ne savais pas ce que je voulais être tout en sentant très vivement que je ne voulais pas demeurer ce que j'étais. Je cherchais le sens de la vie, de cette vie que je ne connaissais pas. C'est alors que le fou est entré dans ma chambre et m'a dit: «Tu ne pourras jamais être heureux si tu continues à chercher de quoi est fait le bonheur. Tu ne pourras jamais vivre si tu cherches le sens de la vie. De même que les émotions les plus fécondes te fuiront si tu veux les analyser.»” ALBERT CAMUS, *Essais*, ed. Roger QUILLIOT et Louis FAUCON (Paris: Gallimard, 1965), 1171.

Van-e ennél szemléletesebb példája annak, hogyan működnek a filozófiai, irodalmi, kulturális szellemi közkincsek? Camus hiába nem ismerte Filiczki parafrázisait, mégiscsak összeköti őket egymással Seneca, ahogy Vivesszel, Carolidesszel, sőt ad absurdum még Édes Gergellyel is. Ráadásul az egzisztencializmus miatt Camus még valamennyire sztoikusnak is nevezhető! Ha nagyon a feje tetejére akarjuk állítani, akkor úgy is fogalmazhatnánk, hogy itt egy sztoikus Camus egy egzisztencialista Filiczkivel Senecán keresztül társalog.³²

Végezetül: Filiczki verseiben találkozhatunk sztoikus gondolatokkal, amelyeket jellemzően ő is valamilyen maximába, szentenciába csomagol. De ahogyan utaltam is már rá, Filiczki verseiben inkább az a transzformációs, intertextuális, intermediális folyamat az érdekes, amely a felismerhető sztoikus – és bármilyen más – filozófiai gondolatot egyrészt művészi játékba hozza a humanista értelmiségi közeg olvasóival összekacsintva, másrészt pedig az iskolásabb olvasói réteg kedvéért kilúgozza, sokszor egy-egy vállra tetoválható felirattá, lapszélre firkálható summává zsugorítja, könnyen befogadható receptté silányítja és vulgarizálja. Ennek az alkotói játéknak a bevett fogásait és gyakorlatát érdemes lenne majd egy nagyobb humanista irodalmi anyagon is megvizsgálni, hogy mindebből végül le lehessen vezetni egy kimondottan az intertextuális játékra koncentrált általánosabb érvényű kora újkori poétikát is.

The 'fool's habit of starting to live': on the Stoic admonitions of János Filiczki

(Summary)

János Filiczki Filfalvi (?1583-1622), a Calvinist, was the poet of the occasional poem. In his poems he operated with a network of platitudes and intellectual commonplaces that the educated recipients or readers of his poetry could decipher with a joy of recognition. To be on the safe side, he tries to 'craft' his poems unobtrusively, without any intellectual excesses or debauchery. He wants to stay in the middle, and the surest way to do this is to work with classical allusions and clichés. Like so many of his contemporaries, his most striking intellectual characteristic is that he seems to be a man without qualities, capable of assuming any role for the sake of a thought, a line or a mental gesture. Although he refers to Plato or Aristotle, he is not in the least Platonic or Aristotelian. Although he is a Calvinist, Calvinism is perhaps even harder to find in his texts than the crumbs of classical philosophical trends.

³² Külön csavart ad a részletnek, hogy számos hamis Camus-idézet forog közszájon. Ki tudja, talán ez sem Camus-tól származik? Habár a fenti idézet nem szerepel benne, de ezzel kapcsolatban lásd: Giovanni GAETANI, „The Noble Art of Misquoting Camus: From its Origins to the Internet Era”, *The Journal of Camus Studies*, 2015, 37–49.

However, all this may be interesting from the point of view that Filiczki – precisely because of the genre demands of casual poetry – reacts sensitively, as an intellectual litmus paper, to the fashionable, often vulgarized intellectual trends of the time. The roots of most of his indirect references to moral philosophy, wrapped up in mainly paraphrased platitudes, can be found in Stoicism. But Filiczki, at least in his poetry, can in no way be called Stoic, even if we can find in his volumes Seneca, Juan Luis Vives or Justus Lipsius. Through a collection of these Stoic reflections, my paper will seek to answer the question of where Filiczki might have read them.

PETRŐCZI ÉVA

KÉT SZTOIKUS HŐS

Pápai Páriz Ferenc és Pierre Du Moulin

Tudtommal az élete elég jelentős részét Angliában leélő, ott közmegbecsülésnek örvendő, míg hazájában többnyire üldözött, olykor legfeljebb megtűrt Pierre Du Moulint (aki Buhy francia városkában született 1568. október 16-án egy hugenotta lelkész fiaként) életének „menedékvárában”, Angliában igazán nagyra tartották. Hosszabb ottani tanulmányok (London, Cambridge) és békés, nyugodt szolgálati évek jutottak neki Albionban. Legmagasabb szigetországi titulását, a canterburyi székesegyház prebendáriusi rangját I. Jakab, a „bibliás király”, John Donne pártfogója adományozta neki. Hét hollandiai esztendő is megszakította franciaországi éveit Leiden városában, ahol először kiváló peregrinus diák, később pedig már tanár volt. Hazájához, hugenotta gyökereihez való ragaszkodását és sztoikus nyugalmat mi sem bizonyítja inkább, mint az, hogy éppen a francia protestánsok egyik, igazán fenyegető „fekete évében” hazaköltözött, s négy esztendeig ifjúkori felnevelő iskolájában, a sedani teológián tanított, a fenyegető veszélyekre ügyet sem vetve. Három évvel később végül mégis ismét angliai menekülésre kényszerült, ahol a király „ecclesiastical sinecure”-t, azaz holtig tartó egyházi védelmet és egzisztenciát ajánlott fel számára. Ennek ellenére 1625-ben hősies hűséggel visszatért Sedanba, s ott tanított és írt egészen 1658-ban bekövetkezett haláláig.¹ Mindezek az életrajzi tények azt igazolják, hogy a folytonos vészhelyzeteket termő korabeli egyházi körülmények s a „papal tyranny”-t, a „pápai önkényt” támadó számos publikációja ellenére nem hiányzott belőle ugyanaz a sztoikus nyugalom és belső békesség, mint a nálánál jóval ifjabb, de sok szempontból nem kevésbé nehéz sorsú magyar fordítójából, Pápai Páriz Ferencből. Sajnálatos ugyan, hogy Molinaeus gazdag életművében nem találunk egy francia–latin és latin–francia szótárt, amely most szerencsésen rokonítható, párhuzamba állítható volna Szeneci Molnár Albert latin–magyar/magyar–latin *Dictionárum*ának a sztoicizmushoz

¹ Pierre Du Moulin, https://fr.wikipedia.org/wiki/Pierre_Du_Moulin; hozzáférés: 2024. január 22.

köthető, hatalmas és részletező címszó-készletével.² Ettől függetlenül e változatos és terjedelmes hazai szótár témánkat érintő magyar címszavai megvilágosíthatják számunkra, hogy a baseli medikusévei alatt a német mellett a francia nyelvben ugyancsak otthonossá vált jeles erdélyi magyar orvos – számos más francia olvasmánya mellett Molinaeus *Pax Animae*ját is tanulmányozva – miért döntött úgy, hogy saját orvosi kézikönyve, a *Pax corporis*³ kiadása után minössze négy évvel mintegy saját művét kiegészítő „ikerkönyvként” lefordítja és kiadja az ő gondolkodásához oly közeli Moulin művét.⁴ A szótár első kiadásának 499–500. oldalán csaknem fél oszlopnyi latin–magyar szópár bizonyítja, hogy Szenci Molnár nyomán a *Szótár* ugyancsak világot látott, s a latin és német nyelv mellett a francia idiómában is otthonos szellemi örökösének, Pápai Páriznak a világában a sztoicizmus, a szenvedések keresztyéni elviselése igazi életpillérnek számított.⁵ Fontos továbbá az is, hogy „Ferenc doktor”, nagy tisztelettel adózva elődje hatalmas munkájának, még tovább gazdagította, fejlesztette azt. Tehát maga ez a szokatlan mennyiségű és változatosságú, a sztoicizmusra utaló szótári címszó és szókapcsolat részben talán egyik lehetséges magyarázata lehet annak, hogy méltán óriási sikerű és gyakorlati hasznú *Pax corporis*a után nem sokkal Pápai Páriz Ferenc egy azt tökéletesen kiegészítő könyvvel, a *Pax animae*val jelentkezik. Igaz, egy eredetileg önmagában is nagy hírű francia mű magyar szövegváltozatával, s nem teljesen pontos tolmácsolásával, de tudjuk, hogy a kora újkori fordításokat nem tekinthetjük műfordításoknak a szó mai értelmében. Egyrészt a „kontrollszerkesztő” fogalma ekkor még teljességgel ismeretlen volt, másrészt a szövegeket átültető kegyes írók a „dulce” és az „utile”, a „gyönyörködtetni” és a „használni” közül még akkor is az utóbbit választották, ha nem voltak híján az erőteljes, színes, egyéni stílusnak. De lássunk most néhány, nagyon beszédes és jellemző példát a Pápai Páriz-féle *Dictionarium* sztoicizmus irányába mutató szókészletéből:

² PÁPAI PÁRIZ Ferenc, *Dictionarium Latino-Hungaricum, succum et medullam purioris Latinitatis, ejusque genuinam in lingvam Hungaricam conversionem, ad mentem et sensum proprium scriptorum classicorum, exhibens indefesso XV. annorum labore, subcisivis, ab ordinariis negotiis, temporibus collectum et in hoc corpus coactum* (Leutschoviae [Lőcse]: Haeredes Samuelis Brewer, 1708, RMK I 1746).

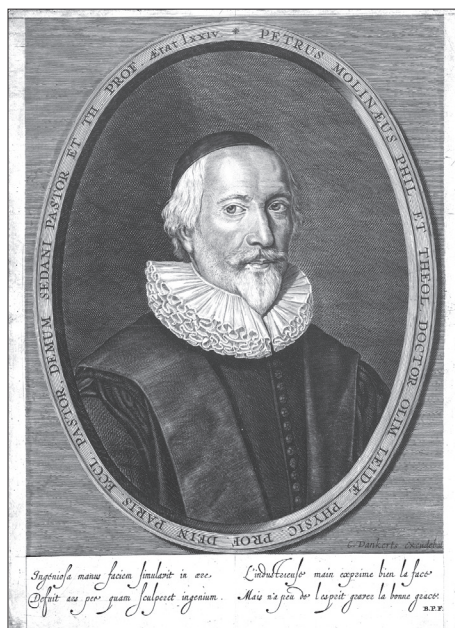
³ PÁPAI PÁRIZ Ferenc, *Pax corporis, az-az: az emberi testi nyavalyáinak okairól, fészkeiről, s azoknak orvoslásának módgyáról való tracta [...]* Ez harmadszori ki-adással pedig sok helyeken, utól nevezet szerint a nyóltzadik egész könyvvel bővített (Lőtsén: [özv. Brewer Sámuelné], 1701, RMK I 1746).

⁴ PÁPAI PÁRIZ Ferenc, *Pax animae, az az a lélek békességéről és az elme gyönyörűségéről való tracta* (Kolozsvár: Veresegyházi Szentyel Mihály, 1680, RMK I 1246).

⁵ PÁPAI, *Dictionarium Latino-Hungaricum...*, 499–500.

Sto, steti, statum, are. Állok, Meg-állok, Item. Elállom. Pulchrè Stetimus in Senatus. Jól viseltük magunkat a' Tanácsban. Stat per me. Rajtam áll. Stat à Senatu: A Tanátssal tartja [...] Stat sententia. Megáll a végezés [...] Stat cancer: Nem harapozik tovább a fene. [Az utóbbi akár egy orvosi szótárban is a helyén lehetne. – P. É.] [...] Animò sta: Jó értelmében meg-marad. Conditionibus stare: Megállani ígéretit. In fide stare: Hűségében meg-maradni.⁶

Mielőtt idézném a *Pax animae* egy-két epizódját, s ráadásként néhány mondatot a francia lelkész-szerzőre közvetlenül ható korabeli, a testre és a lélekre egyszerre figyelni igyekvő oxfordi és cambridge-i orvosi képzésről, érdemes közelebbről megsejlelnünk a mi Ferenc doktorunk nem azonosított szerzőségű, de a „béke embere” minősítéssel felékesített, közismert portréját. S ugyanilyen alaposággal tekinteni az idősebbik Cornelis Dankerts „Pierre Dumoulin” címmel jegyzett, az 1630-as években készült, beszédes portréjára, amelyet egy holland grafikus alkotott másik főhősünkről már nem leideni diák, hanem ottani oktatói korszakában. Nem kell ahhoz a fiziognómia kutatójának lennünk, hogy azonnal észre ne vegyük a két szelíd férfiú hosszúkás, elgondolkodó arcán uralkodó lelki s e kép készülte idején még fizikai békét. Nem testesek ők ketten, mint Luther vagy számos magyarországi és erdélyi reformátor, s nem is gyomorbajosan, sajnálatra méltóan



⁶ Uo., 547.

keszegek, mint a nagy lelkierejű, de gyöngye fizikumú Kálvin, hanem megjelenésükben, fellépésükben is teljes kiegyensúlyozottságot mutatnak.⁷

Ami test és lélek párhuzamos gyógyítását illeti, ebben a témában szeretném felhívni a figyelmet egy nagyon érdekesítő, 1946-os orvostörténeti cikkre: ez Phyllis Allen *Medical Education in 17th Century England* című írása, amelyből nyilvánvaló, hogy bár Molinaeus nem orvostudományt, hanem teológiát tanult Oxfordban és Cambridge-ben, ebben a két nagyon intenzív szellemiségű egyetemi városban, ezt a jótékonyan kettős, azaz *holisztikus gyógyászati* szemléletet, amely annyira rokonítja őt Pápai Páriz későbbi gyógyítói alapelveivel is, a nem-teológiai fakultások szellemiségének ismeretében, s azokkal egyet is értve teljesen a magáénak vallotta.⁸

Az amúgy is minden munkájában végtelenül szerénynek és többnyire még élete vészhelyzeteiben is rendkívül fegyelmezettnak bizonyuló Pápai Páriz naplójában (amelyet, nem véletlenül, éppen Szenci Molnár Albert életrajzájának üresen maradt lapjaira rovatolt!) csupán ennyit jegyzett fel 1680-ban a *Pax animae* első megjelentetéséről (manapság elképzelhetetlen, de példamutató alázattal és szerénységgel): „Edálám ez esztendőben a *Pax animaet*.⁹”

Rendkívül izgalmas, váratlan és meglepő az Apafi Mihály erdélyi fejedelméhez (akinek Pápai Páriz végtelen gondosságú és empátiájú háziorvosa volt, s gyakran osztozott a fejedelmi pár gyermekvesztéseinek fájdalában is) írt *Ajánló Levél*, amelyben a sztoicizmus értelmezése egészen különleges, szokatlan módon nyer megfogalmazást; nem egy kritikátlan rajongó, hanem annak téziseit és gyakorlatát gyakran túlzónak ítélő, kritikus elméhez illő:

Oka mind ezeknek [ti. a tudósok írásaiban fellelhető számtalan és logikátlan ellentmondásnak!] a' mi egyszer s' mind orvossága is, melly az emberi Indulat, mellyet ha ki magában jól igazgatni nem tud, az senkinek sem kemény, sem csendes igazgatását, sem parancsolattal sem jó példa adással való regnálását fel nem veheti.

⁷ Pierre Dumoulin (Cornelis Danckerts the Elder, 1630s), [https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Portret_van_Pierre_du_Moulin_op_74-jarige_leeftijd_Petrus_Molinaeus_Phil._\(..\)_et_Th._prof._Aetat_LXXIV_\(titel_op_object\),_RP-P-BI-6718.jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Portret_van_Pierre_du_Moulin_op_74-jarige_leeftijd_Petrus_Molinaeus_Phil._(..)_et_Th._prof._Aetat_LXXIV_(titel_op_object),_RP-P-BI-6718.jpg); hozzáférés: 2024. január 22. – Pápai Páriz Ferenc portréja, https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Franciscus_Papaz_Papai.jpg; hozzáférés: 2024. január 22.

⁸ Phyllis ALLEN, „Medical Education in 17th Century England”, *Journal of the Medicine and Allied Sciences* 1 (1946): 115–143.

⁹ PÁPAI PÁRIZ Ferenc, *Békességet magamnak, másoknak*, szerk. NAGY Géza (Bukarest: Kriterion, 1977), 172.

Ez matériáról nem sokan irtanak mert némely Bölcsék [a megszállott sztoikusok, P. É.] az Indulatot tellyességgel ki-igyekezték gyomlálni az okos emberből, mint nem oda való, hogy az semmiben ne gyönyörködgyék, semmitől ne féljen, semmire ne vádgyon, egy szóval semmin meg ne indullyon, és így élyen s' ne tudgya miért; haragudgyék, még-is jó kedve légyen, szomorkodgyék, még-is nevensen. Ez vala az Stoicus Philosophusoknak értelme, erre czéloz Senecának minden ez aránt való írása. De bizony képtelen dolog és bolondság, embert a'kiben nem csak Mennyei hanem Földi rész is vagyon, így képzélni. Mert még a' dicsőült lelkek is a' kik a testen kívül vadnak, az ő boldogságokban örülnek, gyönyörködnek, Istent s' egy mást szeretik, a' Szentek számának bé-teljesíttetését reménlik s' várják; Mind az Öröm pedig, Gyönyörködés, Szeretet, Reménség és kívánva várás tulajdonképpen való Indulatok; így ellenben a' Pokolban kinlódó lelkeknek minden kénnyok többire az indulatoskodás.

Mind okát mind orvosságát a' fellyebb említett emberek között való békétlenségnek és függetlenségnek le-írta ez gyönyörűséges Könyvben, melyet *Nagyságodnak* ajánlok, és melly szerént *Nagyságodat* boldogul neveltetni és élni kívánom, az hires Molineaus Péter... Hogy nem magamét hanem másét ajánlom, oka, mert azt bátran commendálhatom, a' messzünnen jött mindenkor kedvesebb, ez pedig éppen *Párisi* ajándék, idegen volt és *Nagyságoddal* hogy beszélhessen, ez el-múlt két esztendő alatt tanolta.¹⁰

Nem kevésbé fontos azonban *A' Békesség Szerető Olvasóhoz* szóló ajánlás sem, amely azt bizonyítja, hogy a szöveg átültetője a nem-fejedelmi teremtmények mellett a közemberekre ugyancsak igen komoly gondot fordít. Különösen az ismét csak a test-lélek együvé tartozására, a *Pax corporis* s a *Pax animae* örök elszakíthatatlanságára való figyelmeztetés itt is a lényeg:

Szokás volt az régi Rómaiaknál, hogy mikor osztán valamely hadi ember a' sok hadi sanyaruságok miatt el-törődött és az hadakozásból ki-fáradott, szokott fegyverét valamelyik Templomban emlékezetre felfüggesztette, és úgy nyugott meg. Ezt némineműképpen követni akarván én-is, minekutánna Isten segítségével a' Tudományokért idegen földön való bajos utazásimat békével el-végeztem volna, szokott fegyvereim közzül [legyen az könyv, téntásüveg, papiros, vagy lúdtoll, de akár szike és kötöző gyolcs, balzsamos üvegcsé P. É.] közönséges helyen hogy edgyet fel-függeszteném, arra gondolám magamat.

Mint hogy pedig valamit bujdosásomban az külső dolgokban láttam és hallottam, az mind had és harcz volt inkább, nem tartottam helyesnek lenni, hogy a' tüzet éles törrel

¹⁰ PÁPAI, *Pax animae*, az..., *3r-*4r.

piszkállyam és öldöklő s' harcra ösztönző fegyvert függeszszek szem eleiben, hanem ellenben ollyat, melly még a' többinek-is élit ki-vonnya, egy szóval, nem azt töttem fel hogy a fegyvert köszörüllyem, hanem inkább tokban tégyem.¹¹

Ezeket a szövegeket ízlelgetve váltig az jár az eszemben, milyen fontos volna, ha ebben a viharos 21. században beteljesülne Gyökössy professzor úr álma a teológusjelöltek lélektani szempontú felvételi vizsgájára, egy kötetlen „alkalmassági vizsgálati” beszélgetésre vonatkozólag. Ugyanez természetesen ugyanígy fontos és joggal elvárható volna a jelenkor medikus- és medikapalántáira vonatkozólag is, mert a testre és a lélekre, a rájuk bízott egyéniségekre való figyelés az ő esetükben legalább olyan fontos, mint a szaktudás és a diagnosztikai gépek ismerete. Hiszen sem a lelkipásztor, sem az orvos nem tereptárgyakkal dolgozik, szolgálata nem pusztá esetmegoldás, s egy-egy gyülekezeti tag vagy beteg sorsa végképp nem lehet pusztá statisztikai adat.

Sokan és sokat írtunk már Pápai Páriz Ferencről szólván az őt ért sok nagyenyedi méltánytalanságról – akár szakmai féltékenységgel, irigységgel átitatott kollégák, akár általuk alaposan felhergelt, ártatlan személyére uszított, félrevezetett diákok részéről. Ezért is esik most különösen jól belemerülnünk a *Pax Animae* két vendégszövegébe, két őszinte szívvel és tiszta elmével lelkesedő tanártárs vigaszt, igazságtételt és gyógyulást kínáló soraiba. Álljanak itt először Dési Márton teológiaprofesszor egyertelműen laudáló alkalmi költeményének zárógondolatai:

Azért bosszu állás állya te szivedet,
Mintha igen nagy kár találna tégedet
Holott semmi bántás részedben nem eshet
A' ki bölcsességből tészesz itiletet.
E' Bölcsesség titkát e' könyvben fel-leled.
Minden meséivel éppen ki-fejtheted
Mert meg-tanit arra, hogy Istenned féllyed
Mellyben van el-rejtve minden bölcseséged.
Te indulatidnak kezeden kormányát
Isten kegyelméből adgya hogy hatalmát
Meg-bírad s' semmivé tegyed ő dagállját
Mert itt meg-tanólhadd lelkednek Fő javát.¹²

¹¹ Uo., *4v.

¹² Uo., **8r.

A másik őszine hangvételő, dicséretmondó professzor, Kolosvári István nem a filozófiai tartalomra, hanem a fordító tényleges életútjára összpontosít, amikor Pápai Páriz magyar hitéletet és kultúrát egyszerre gyarapító szándékait meggyőzően hangsúlyozza:

„E’ Könyv fordítója
Magyar haza fija,
A’mint erről bizonyít.
Mindön Franciából
Költ könyves magától
Magyar haszonra fordít.
[...]
Isteni békesség,
Lelki gyönyörűség
Így születnék mindennek
Igy lenne szép hire
E’ könyvnek, s’ becsüje
Meszsze ki-terjesztetnék
A’ tudomány nőne
S’ Békesség terjedne
A’ Szentek így értenek.”¹³

Mostani áttekintésünket – ha már kortársi dicshimnuszokat idéztem – fejezzük be egy igazán ideillő, bár kétségtelenül szokatlan *Pax animae*-szemelvénnyel, amelyben Pápai Páriz rendkívül találó párhuzamot von a poézis túlzott, mértéktelen élvezete és az édes ételek okozta gyomorforgató csömör között. Ebben az intésben olyan, rendkívül egészséges, rokonszenves (mert önmérsékletre intő), vérbeli nevelőhöz méltó szándékot látok, amelyre ma, a mértéktelen, nagyon sok poétára és poetessára jellemző hübrisz korában érdemes volna odafigyelni. Ezek a szavak nem nélkülözik a sztoicizmussal való rokonságot sem:

A’ Poesis vagy vers szerzés igen gyönyörködteti az embert, csak hogy egy végben nem kell sokáig rajta ülni, mert úgy unalmat szerez, mint az édes étel, ha sokat észnek benne. Sokkal nagyobb gyönyörűség ezt olvasni, mint szerzeni, s’ írni. Ebben hasonló a’ Musikähoz, melly-is nagyobb multságára vagy a’ hallgatónak mint magának a’ musikásnak. A’ mint azért sokkal jobb egy sereg musikást hallgatni, mint közikben állani

¹³ Uo., **8^{r-v}.

s' vélek edgyütt musikálni, halgassuk inkább a' Poetákat mint sem számokat magunkal szaporítsuk. Inkább szeretem hogy énnékem légyen más mulatságom, mint sem én lennék másnak.¹⁴

Pápai Páriz, mint mindig, most is az életteli önismeret, s hívőként – a számára oly fontos és mai szóval élve „modellértékű” Szenci Molnár Alberthez hasonlóan – egyben az életöröm embere is. Ennek jegyében a kora önjelölt (gyakran teológus), szinte mindig alkalmi verseket faragó alkalmi költőket szelíden, de határozottan megdorgálja. Önismeretét, egészséges öniróniáját is megcsillantva hangsúlyozza: sokkal többet nyer az, aki a *poeta natusok* Istentől kapott tehetségében, szavaiban gyönyörködik, mint az, aki fűzfapoétaként mindenáron igyekszik „vélek edgyütt muzsikálni”.

Two Stoic Heroes: Pierre Dumoulin and Francis Pápai Páriz

(Summary)

In this paper I am talking about two seventeenth-century „athleta Christi”, the Huguenot Pierre du Moulin and Francis(Ferenc) Pápai Páriz, who, by the choice of the latter, a scholar of philisophy and medical sciences, ‘found’ each other, as author and throughout the pages of the ‘Pax animae’. Their biographies have a great deal in common. Joachim Du Moulin, the son of a Huguenot pastor, was trained as a protestant minister, in London and Cambridge, but his real honour came not from his native France, but from the Netherlands (where he studied and taught for a time in Leiden) and then from England. James I, the ‘King of the Bible’ (John Donne’s patron!), gave him a doctorate in theology and in 1615 he was made the prebendary of St Paul’s Cathedral. In 1621, however, when the position and acceptance of French Protestants in his homeland came under serious threat, he returned home and taught at the theology of Sedan. In 1624 he returned briefly to England, where he received an ‘ecclesiastical sinecure’ from James I, and with it a sort of honorary English citizenship. Due to this English background, and relative shelter, he returned to Sedan, served there from the year 1625, and died there in 1658. As for Francis Pápai Páriz, I will now emphasize some parallels with Pierre Du Moulin. The first is that he was, as his portraits and his books show, a man of complete peace and stoic tranquillity. So, writer and translator found each other, without any personal contact.

¹⁴ Uo., 654.

SMRCZ ÁDÁM

LIPSIUS MAGYAR FORDÍTÁSAINAK ELTÉRŐ SZEMLÉLETMÓDJAI

Laskai János és Egyházas-Boda József

BEVEZETÉS

Justus Lipsius munkáinak magyar fordításait mind ez idáig kevés figyelem övezte, és ez a kevés figyelem is Laskai János 1641-es *De Constantia* és *Politica*-magyarításaira koncentrált. Olvasói hol elmarasztalták, hol elnézőek voltak vele szemben, de kifejezetten méltató elbírálásban máig nem részesültek a magyarul *Justus Lipsiusnak az állhatatosságrul irt két könyvei* és a *Polgári társaságnak tudományarol irt hat könyvei* címeket viselő átültetések. A jelen dolgozatnak sem az a célja, hogy az említett hiányt kitöltse, hanem megelégszik annyival, hogy Laskai fordítási metódusának néhány sajátosságára rávilágítson.

Minderre egy sajátos kontextusban teszünk majd kísérletet. Jóllehet ugyanis, hogy Laskai recepciótörténete sem nevezhető éppen sikertörténetnek (viszonylagos közismertségét egyedül Tarnóc Márton 1970-es forráskiadásának köszönheti), Lipsiusnak létezett egy másik magyar fordítója is, akit a szakirodalom még elmarasztalásra sem méltatott: Egyházas-Rádóczi Boda Józsefnek az 1808-as, *Justus Lipsiusnak az Állhatatosságrul két könyvei* című munkája ugyanis mind ez idáig teljességgel elkerülte a kora modern sztoicizmus magyarországi recepciótörténetével foglalkozó kutatók figyelmét. Mindez azért is meglepő, mert Egyházas-Boda volt az a magyarító, aki először szólaltatott meg teljes Seneca-műveket¹ hazai nyelven (egészen pontosan a *De Consolatione*-t, a *De Brevitate Vitae*-t és a *De Providentiá*-t), méghozzá ugyanabban az évben (1808), amikor Lipsius-fordítása is megjelent. Egyházas-Boda tehát nemcsak a kora újkori, hanem az antik sztoa itthoni recepciójának szempontjából sem megkerülhető személyiség.

¹ A korábbi magyar nyelvű Seneca-kiadások, vagyis Kéri Sámuel (1654), Szilágyi Sámuel (1740) és Mihály István (1768) munkái kivétel nélkül Johann Baptist Schellenberg 1637-es kompilációjának, a *Seneca Christianusnak* az átültetései és átdolgozásai voltak; vö. Bíró Csilla, „Seneca Christianus a nagyszombati Sárlos Boldogasszony Társulat kiadványai között”, in *Barokk vallásos közösségek*, szerk. BOGÁR Judit és DÉRI Eszter, Pázmány irodalmi műhely: Lelkiségtörténeti tanulmányok, 43–53 (Budapest: MTA-PPKE Barokk Irodalom és Lelkiség Kutatócsoport, 2017).

Van azonban még egy körülmény, amely indokoltta teszi kettejük munkájának összevetését: a két fordítás keletkezése között nagyjából 160 év telt el, és semmi jel nem utal arra, hogy Egyházas-Boda tudott volna Laskai korábbi munkáiról. Mindez pedig amiatt érdekes, mert az idők mellett az erkölcsök is változni szoktak, így okunk van azt feltételezni, hogy a két átültetés anélkül érkezett meg merőben eltérő intellektuális, politikai és társadalmi környezetekbe, hogy egymásra a legkisebb hatást is gyakorolhatták volna. Ráadásul nemcsak a magyarországi viszonyok változtak meg a közbeeső idők során, hanem a kora modern sztoicizmus értelmezési horizontjai is el-eltolódtak, tehát a két fordító eltérő Lipsius-olvasataiból arra is következtethetünk, hogy a sztoicizmus általában vett megítélése miként módosult Magyarországon a 17. és a 19. század között.

Meglátásunk szerint a két fordítás szemléletmódja közötti egyik legmarkánsabb különbség az egyes felekezetekhez és a tágabb értelemben vett keresztény valláshoz való viszonyban érhető tetten. Míg Laskai bizonyos fordulatai arról árulkodnak, hogy szerzőjük köntörfalazás nélkül hajlandó felvállalni olyan felekezeti elköteleződéseket is, amelyeket Lipsius maga is elleplezni kívánt,² Egyházas-Boda – nevét meghazudtolván – egyenesen varázstalanítani kívánta forrásszövegét, vagyis amikor csak lehetősége volt rá, száműzni kívánt belőle minden lehetséges vallásos konnotációt.

Esztetörténészek a *neosztoicizmus* és *keresztény sztoicizmus* általuk megalkotott fogalmainak segítségével igyekeztek fáradtságot nem kímélve pozicionálni bizonyos kora újkori gondolkodókat az elmúlt évszázad során. Hozzájuk csatlakoztak később azok, akik szerint a sztoicizmus a modern kori ateizmus valóságos melegágya volt. Úgy gondolom, hogy Laskai és Egyházas-Boda párhuzamba állításából is az tűnik ki, hogy ezek a kategóriák részben pontatlanok, részben pedig félrevezetők, ennek bemutatása végett pedig (1) a fenti értelmezési kereteket szükséges előbb röviden áttekintenünk, majd (2) ezt követően térünk rá a két fordító tulajdonképpeni munkáira előbb *Előszavaikból*, *Ajánló leveleikből* rekonstruálható önértelmezéseik segítségével, végül (3) pedig átültetéseiknek néhány releváns szöveghelye alapján. Figyelmünket az utóbbi kapcsán a *De Constantia* metafizikai tárgyú szöveghelyeire összpontosítjuk majd, azokon belül is a *providentia*, a *fatum* és a *necessitas* fogalmainak értelmezésére.

² Ádám SMRCZ, „When the Stoic Chameleon Came Across the Cylinder – Stoicism and the Matter of Confessions”, *Elpis: Filozófiatudományi Folyóirat* 19 (2018/2): 51–66.

1. EGY „JÁMBOR FILOZÓFIA” ÉRTELMEZÉSI KERETEI

1.1. neosztoicizmus és keresztény sztoicizmus között

A neosztoicizmus kifejezés közismerten a 20. század első felében ütötte fel a fejét a filozófia- és eszmetörténeti diskurzusban, tehát jó 300 évvel azután, hogy az úgynevezett neosztoikusok nagy nemzedékének „életét a halál megneemesítette”.³ Tudomásunk van ugyan a szó két, 17. századi előfordulásáról is,⁴ ám a neosztoicizmus ezekben az esetekben még nem abban a „keresztény sztoicizmus” értelemben szerepelt, amelyet Léontine Zanta 1920-as, *La Renaissance du stoïcisme au XVIe siècle* című munkája óta megszoktunk. Zanta meghatározása szerint a neosztoicizmusban „két olyan filozófia, vagyis a sztoicizmus és a kereszténység találkozott egymással, amelyek lényegükön fogva erkölcsiek és vallásos jellegűek voltak [*essentiellement morales et religieuses*]”.⁵ Bár a morális mivolt mindkét esetben vitathatatlan, a sztoicizmus eredendően vallásos jellege már erősen megkérdőjelezhető. De ha eltekintünk is ettől a nehézségtől, és elfogadjuk, hogy a sztoicizmus szintén egyfajta vallás volt, akkor is nyitva marad az a kérdés, hogy Justus Lipsius ligete nem inkább valamiféle micsurini kertgazdaságra hasonlított-e, ahol a bolhát igyekeztek bármi áron keresztetni a görögdinnyével.

Azt ugyanis maga Zanta is elismeri, hogy a neosztoicizmusban keresztény és pogány tanok kereszteződtek egymással,⁶ ám ezt azért sem tartja különösebben aggályosnak, mert meglátása szerint a reformáció által előidézett morális és politikai válság közepette szinte bármilyen eszköz szentesíthető volt a világi és a keresztény gondolkodás újraintegrációja érdekében.

³ Vö. Lucius Annaeus SENECA, „Az élet szenvedéseiről és az elszántságról”, in: SENECA, *Pró-zai művei*, 1–2, 1: 132.

⁴ Az első ilyen szerző maga Kálvin volt, aki az *Institutióban* (1559) a sztoikusok kevélységének szokásos felemlgetése mellett egy helyen úgy fogalmazott, hogy „[a] keresztények között vannak olyan új sztoikusok [*novi stoici*], akik számára nemcsak az számít bűnös dolognak, ha sóhajtozunk vagy sírunk, hanem már az is, ha aggódni merünk [valami miatt]”. Iohannes CALVINUS, *Institutio Religionis Christianae libri quattuor* (Genevae: Oliva Roberti Stephani, 1559), 64. A kifejezés másik előfordulása pedig Leibniznél található, aki a *Sentiments de Socrate Opposés aux Nouveaux Stoiciens et Epicuriens* című különös írásában beszél neosztoikusokról (név szerint Descartes-ról és Spinozáról), akiket determinista okságelméletük miatt bírál: Gottfried Wilhelm LEIBNIZ, „Sentiments de Socrate Opposés aux Nouveaux Stoiciens et Epicuriens”, in: Gottfried Wilhelm LEIBNIZ, *Philosophische Schriften*, 4: 1677–Juni 1690, Hg. Heinrich SCHEPERS, *Sämtliche Schriften und Briefe*, 6: 4, 1384–1388 (Berlin: Akademie Verlag, 1999).

⁵ Léontine ZANTA, *La Renaissance du stoïcisme au XVIe siècle* (Paris: Slatkine, 1975), ii.

⁶ Uo., 63.

Ekképpen valósul meg a keresztény és a világi bölcs egymáshoz való közeledése, és válik lehetségessé az, hogy ketten egyetlen személlyé olvadjanak össze. A két áramlatnak, vagyis a keresztény és a pogány reneszánszsnak ekkor megy végbe az az egymással való elegyedése, amely egy újszerű és különleges sztoicizmust eredményez, és amit neosztoicizmusnak nevezünk.⁷

Érdemes megfigyelnünk, hogy Zanta következetesen *a* kereszténységről beszél partikuláris keresztény felekezetek helyett, amivel egyértelműen azt sugallja, hogy az általa *neosztoikus*nak nevezett gondolkodók valamilyen, a korszak felekezeti szembenállásain felülemelkedő, egységes keresztény világnézet megteremtésén fáradoztak a sztoicizmus segítségével. A pogány nézetekkel való esetleges kacérkodásuk ennél fogva pedig csak egyfajta irénista reálpolitikai gesztusnak tekintendő. Zanta tehát mindenekelőtt egy olyan eszmetörténeti irányzatként tekint a neosztoicizmusra, amely a maga korában egy egyértelműen kívánatos morális és politikai program megvalósításához vezet(hetett volna), és éppen ezért a jótékony homály leple alá igyekszik söpörni az azt belülről feszegető filozófiai és teológiai ellentmondásokat.

Julien-Eymard d'Angers részben ezek miatt az ellentmondások miatt érezte szükségét egy árnyaltabb kora újkori sztoicizmuskép megrajzolásának. Olvasata szerint ugyanis a sztoicizmusra vonatkozóan háromféle attitűdcsoport is azonosítható a 16–17. század szellemi életéből. Az elsőnek azok az általa szélsőségesnek nevezett szerzők voltak a képviselői, akik mindenféle belső feszültség fölött átsuhanván „egyszerűen és vegytisztán akarták megkeresztelni Zénón, Plutarkhosz és Seneca erkölcsi tanításait”.⁸ Velük szemben azonban a „kíméletlen antisztoikusok” (így Cornelius Jansen vagy Antoine Arnauld) mellett olyan „keresztény humanisták” is állást foglaltak szerinte, akik mérsékeltlen elkülönítették egymástól a „megkeresztelhető” sztoikus tanokat az egyértelműen pogány nézetektől, és csak az előbbieket ültették át rendszereikbe.⁹ D'Angers pozitív hőse ennél fogva a „keresztény humanista” Jean-Pierre Camus (1584–1652) lett, a Zanta által vizsgált szerzők nagy részét – és közülük is kiváltképp Justus Lipsiust – viszont az első, szélsőséges csoportba sorolta.

Tanárként Justus Lipsius azt igyekezett bebizonyítani, hogy a sztoicizmus és a kereszténység anélkül férnek meg egymás mellett, hogy egyikük veszélyt jelentene a másikra;

⁷ Uo., 61.

⁸ Julien-Eymard de ANGERS, *Du stoïcisme chrétien à l'humanisme chrétien : Les „Diversités” de J. P. Camus (1609–1618)* (Paris: Meaux, 1952), 5.

⁹ Uo., 5–6.

egy honnête homme volt, aki hazájának szenvedései láttán *Epiktétosz és Seneca evangéliumaiban* talált nagyszerű vigaszra (kiemelés tőlem – S. Á.).¹⁰

Olvasatának rokonszenves volta ellenére amellet sem mehetünk el szó nélkül, hogy szóhasználatával D'Angers némiképp veszélyes vizekre evezett: mellőzni kívánván ugyanis a *neosztoicizmus* megnevezést, a fent említett és általa szélsőségesnek tartott irányzatot „*keresztény sztoicizmusnak*” keresztelte el, ezért nagyjából innen datálható az is, hogy a *neosztoicizmus* és a *keresztény sztoicizmus* fogalmait sokan egymással felcserélhetőnek vélik.

Túl azon, hogy Lipsiusék filozófiáit a szerző saját gondolatmenete szerint is legfeljebb „neopogány sztoicizmusoknak” kellene tekintenünk (ha nem egyenesen „evilági sztoicizmusnak”), munkásságuk keresztény jellegének D'Angers általi kihangsúlyozása egyenesen érthetatlenné teszi a kora modern sztoicizmus(ok)kal szemben egyre-másra felhozott ateizmusvádakat. Ezeknek szórványos előzményei már a 17. századból is megfigyelhetők, az utóbbi évtizedekben azonban mind gyakrabban láttak napvilágot olyan felvetések, amelyek szerint ez az eredendően „jámbor filozófia” valamiképpen mégis úttörő szerepet játszhatott a nyugati szekularizáció történetében.

1.2. Kísérletek Lipsius varázstalanítására

Különösnek tűnhet, de a modern sztoikusokkal szemben megfogalmazott ateizmusvadás rendszerinti címzettjei nem Lipsius vagy más *neo-*, esetleg *keresztény sztoikus*ként számontartott szerzők, hanem olyan gondolkodók leginkább, mint Thomas Hobbes vagy Baruch Spinoza. Az ateizmus balsejtelme velük szemben egyáltalán nem új keletű, elegendő például az idősebb Christian Kortholtnak (1633–1699) tulajdonított *De Tribus Impostoribus Magnis* című vitairatra gondolnunk, amelyben Edward Herbert of Cherbury mellett kettejüket tette felelőssé az ateizmus filozófiai megalapozásáért, de érintőlegesen már a maguk korában nekik szegezték a sztoicizmus „vádját” is: Hobbes rejtegetni kívánt sztoicizmusára főleg John Bramhall tett utalásokat vitájuk során,¹¹ Spinoza eltitkolni vágyott ókori előfutárait pedig már Johannes Buddaeus (1667–1729) is részletekbe menően „leplezte le” 1707-es, *De Spinozismo ante Spinozam* című értekezésében.¹²

¹⁰ Uo., 61.

¹¹ John BRAMHALL, „A Vindication of True Liberty from Antecedent and Extrinsic Necessity”, in John BRAMHALL, *The Works of the Most Reverend Father in God, John Bramhall*, vol. 4., 3–196 (Oxford: John Henry Parker, 1844), 32.

¹² Johannes Franciscus BUDDAEUS, „De Spinozismo ante Spinosam”, in *Analecta historiae philosophicae*, ed. Walter SPARN, 309–354 (Hallae Saxonum: Orphanotropheum, 1724).

Mind Bramhall, mind pedig Buddaeus szövegében találkozhatunk Lipsius nevével, de egyiküknél sem genuin elméletalkotóként jelenik meg, hanem olyan mellékszereplőként csupán, mint aki az antik sztoa forrásanyagának felkutatásában és rendszerezésében alkotott maradandót. Mindezt figyelembe véve még inkább különösnek mondható, hogy a nyugati szekularizáció eszmetörténetét feldolgozó grandiózus, 2007-es munkájában Charles Taylor már meghatározó szerepet tulajdonított magának Lipsiusnak is a világ varázstalanodásában.

Lipsius jelentőségét azonban Taylor sem a kezdeti sikerében, hanem a rendszert végül szétfeszítő önellentmondásaiban vélte felfedezni: meglátása szerint ugyanis Lipsius teljes retorikai arzenálja is kevésnek bizonyult annak megnyugtató elpalástolásához, hogy a „kereszténnyé tett sztoicizmus [*Christianized Stoicism*]” (sic!) gondolata valójában egy *contradictio in adiecto*, mivel a két eszmerendszer kívánalmi legtöbbször élesen szemben állnak egymással.¹³ A keresztény sztoikusnak ezért egy ponton szükségképpen színt kell vallania arról, hogy ő keresztény-e vagy sztoikus, Lipsius pedig – Taylor meglátása szerint – az utóbbi mellett tört lándzsát (vagy legalábbis erősen „afelé hajlott”),¹⁴ aminél fogva, ha önkéntelenül is, de a *deizmus* teoretikus magvait vetette el.

Isten – írja Taylor – abban a tekintetben [Lipsiusnál] is fontos szerepet játszik, hogy ő az értelem forrása, észhasználatunk során ezért az ő bennünk lévő képését követjük. Úgy tűnik azonban, hogy akarátának teljesítéséhez semmi többre nincs szükség, mint-hogy kiváló emberi lényekké váljunk. Ez [a mozzanat] készíti elő a terepet a deizmus későbbi emberközpontúságának, amely egy további elmozdulást jelent az értelmi képességeinknek a bennünk lakozó Istentől való leválasztásában. [Ebben a cikcakszerű folyamatban pedig] a neosztoicizmus a cikk, a deizmus pedig a cakk.¹⁵

Lipsius olvasói azonban joggal érezhetik úgy, hogy Taylor hegelianus cikcakkollója ezúttal (is) túlszaladt a dialektika hatányomatéka alatt. Amellett, hogy önmagában a *deizmus* kifejezéssel kapcsolatban sem árt az óvatosság (az ugyanis Lipsius korában még valós teológiai álláspontok megjelölésére helyett inkább politikai ellenfelek inkriminálására alkalmas szitokszóként volt használatos),¹⁶ különös figyelmet érdemel az is, ahogyan a kommentátor Lipsius belső ellentmondásaként kívánja feltüntetni azt, hogy nem képes megfelelni egy külsőleg és utólag létrehozott eszmetörténeti besorolás kívánalmainak.

¹³ Charles TAYLOR, *A Secular Age* (Boston: Harvard University Press, 2007), 115.

¹⁴ Uo.

¹⁵ Uo., 117.

¹⁶ Richard SERJEANTSON, „Herbert of Cherbury before Deism: The Early Reception of the De Veritate”, *Journal of the Seventeenth Century* 16 (2001): 217–238.

1.3. Varázs vagy varázstalanság?

Taylor deista Lipsius-képe nemcsak azért zavarba ejtő, mert a *De Constantiában* és a *Physiologia Stoicorum*ban egyaránt hosszú fejezetek szólnak a világ eseményeinek Istentől való szigorú oksági függőségéről (aminek tükrében efféle deista olvasatoknak egyáltalán fel sem szabadna merülniük), hanem azért is, mert Lipsius gondolatmenetének megkerülhetetlen részét képezik teodicea típusú érvei is, amelyeknek értelmében azért sem botorság a világ – ámbátor kellemetlen – eseményeinek rezignált tudomásulvétele részünkről, mert Isten igazságosan rendezte el azokat, és legfeljebb a mi perspektívánkból tűnnek rossznak.

Az említett és erősen megalapozatlannak tűnő értelmezésre jól láthatóan azért van szüksége Taylornak, hogy a fegyelmezésre épülő modern államgépezet egyik korai teoretikusát üdvözölhesse Lipsiusban. Ennek értelmében az erkölcsi kiválóság (vagyis a *constantia*) csak látszólag jelentené az isteni gondviselés tervébe való passzív beletörődést, valójában az állam rendeleteinek való engedelmisséget írná elő éppen azért, hogy a felekezeti torzsalkodások okozta békétlenségek megszüntethetők legyenek. Annak ellenére tehát, hogy Lipsiusnak mind a személye, mind pedig a munkássága egykor teljességgel elkerülte a modernitás episztéméiről elmélkedő Michel Foucault figyelmét,¹⁷ Taylor jól láthatóan a felügyelet (*surveillance*), a büntetés (*punir*), a biztonság (*sécurité*) vagy éppen a territorialitás (*territorialité*) Foucault-iánus fogalmainak mentén igyekszik újraértelmezni a szerzőt. Elszántságát pedig mi sem bizonyítja jobban, mint hogy céljai elérése érdekében akár a *De Constantia* szövegével is hajlandó kilátástalan küzdelemre kelni, miközben megelégedhetne a narratívájába sokkal simulékonyabban beilleszthető *Politica* segítségével hívásával.

A fentiek tükrében talán meglepőnek tűnhet, de gondolatmenetünk további része annak bemutatására tesz kísérletet, hogy Taylor Lipsius-értelmezése mégsem teljes képtelenség. Ennek példájául a *De Constantia* két magyar fordítását hozzuk fel, és állítjuk őket kontrasztba egymással. Állításunk szerint míg a korábbi, Laskai János-féle átültetést (1640) egyértelműen vallásos, azon belül is felekezeti szempontok motiválták, addig Egyházas-Rádóczi Boda József munkája (1808) már jól érezhetően varázstalánítani igyekezett a vallásfilozófiai elköteleződésekben igen csak bővelkedő forrásszöveget. Mindezzel pedig többek között azt kívánjuk érzékeltetni, hogy Taylornak mégis igaza lett „Lipsius deizmusa” kapcsán, de csak afféle morális szerencse révén: jóllehet a *De Constantia* szövegéből legfeljebb nagy fokú hűtlenség (alkalomhoz illően úgy is fogalmazhatnánk: *inconstanza*) árán csi-

¹⁷ Michel FOUCAULT, *Sécurité, Territoire, Population: Cours au Collège de France, 1977–78* (Paris: Gallimard, 2004), 3.

holhatta ki az általa remélt olvasatot, az utókor mégis megtette neki azt a szívességet, hogy (legalábbis olykor) az övéhez hasonló prekonceptciók mentén értelmezte Lipsiust.

2. A „BELSŐ LELKI CSENDESSÉG” MAGYAR KALAUZAI

2.1. Fordítóink mérsékelt visszhangja

Pusztán az a tény, hogy a *De Constantiának* két magyar fordítása született az idők során, nemzetközi összehasonlításban egyáltalán nem számít rossz teljesítménynek: egyedül Anglia és Franciaország büszkélkedhet három áttüztetéssel (a szigetországban pedig hozzánk hasonlóan máig a legkorábbi, John Stradling-féle 1594-es szöveg számít autoritatívnak), de holland, lengyel¹⁸ és német változatokból is ugyanúgy kettő látott napvilágot, mint nálunk, az olasz vagy spanyol olvasókörzségnek pedig a mai napig egy-egy fordítással kell beérnie. A kiadások számát nézve viszont már közel sem foglalunk el ennyire előkelő helyet a nemzetközi Lipsius-recepcióban. A Stradling-féle angol fordítás négy kiadást élt meg, de még a Janusz Piotrowicz-féle, 1600-ban készült lengyel változatot is kiadták még egyszer 1770-ben. Laskai és Egyházas-Boda magyarításai ezzel szemben egy-egy megjelenéssel szerénykedhetnek: Laskaié Klösz Jakabnál jelent meg Bártfán 1641-ben, Egyházas-Bodáé pedig Pesten Trattner Mátyásnál 1808-ban.

Részben az utóbbiak miatt sem különösebben meglepő, hogy a szakirodalom nagyrészt elhanyagolta munkásságukat. Laskairól például három komprehenzív filozófiatörténet-írónk (Almási Balogh Pál, Hetényi János, Erdélyi János) közül kettő még csak említést sem tett, de a harmadik is csak *‘A polgári társaságnak tudományáról*, vagyis a *Politica sive Civilis Doctrina* című Lipsius-mű fordítójaként hivatkozik rá, a másik munkának, vagyis a *De Constantia* magyar változatának meglétéről szemlátomást nem volt tudomása sem.¹⁹ Talán posztumusz vigasszal

¹⁸ Kevésbé közismert tény, hogy az 1600-as megjelenésű, Janusz Piotrowicz-féle fordítás mellett Andrzej Kazimierz Kryszpin-Kirszensztein is készített egyet 1698-ban, amelyet csak halála után fedeztek fel és adtak ki 1770-ben. Vö. Justyna D. DABKOWSKA-KUJKO, „Nieznany Siedemnastowieczny Polski Przekład *De Constantia* Justusa Lipsjusza rekonesans”, *Roczniki Humanistyczne* 60 (2012/1): 9–17.

¹⁹ Erdélyi mindössze a következőkről tájékoztat minket Laskai kapcsán: „1619-ben ment iskolákra Németországba, hol később is megfordúla mint nemes ifjak útítarsa, kísérője; gr. Bethlen István ecsedi pappá tette, de volt nyírbátori lelkész is. Fordítá Justus Lipsius munkáját »A polgári társaságnak tudományáról. Bártfa, 1641.«, melyet ajánla Vay Péternek, ki jóakarattal volt iránta.” János ERDÉLYI, *A bölcsészet Magyarországon* (Budapest: Franklin Társulat, 1885), 89.

szolgálhat Laskai számára, hogy irodalomtörténészeink gyakrabban forgatták munkáit, még ha nem mindig kesztyűs kézzel tették is ezt. Mindenesetre a *Keresztény Seneca* című 1937-es dolgozatában Túróczi-Troestler József például, ha csak lakonikusan is, de elismerni látszik Laskai jelentőségét. Szerinte ugyanis „az antik filozófia csúcspontja a Stoa”, amelynek pogány prófétája Seneca, keresztény hírnöke pedig Justus Lipsius²⁰ volt. Mindennek tükrében aligha meglepő, hogy Léontine Zanta attól függetlenül gyakori hivatkozási pont Túróczi-Troestler szövegében, hogy ő maga is a „keresztény sztoicizmus” fogalma mentén igyekszik végiggondolni az irányzat magyarországi történetét. Ennek során pedig egy ponton megkerülhetetlenné válik Laskai személye:

Laskai János ecsedi református pap lefordítja Lipsius *Politikáját* s az *Állhatatosságról* szóló művét: tartalmuk hamarosan szétárad a magyar irodalom ereiben. Történetírók, politikusok sűrűn idézik Lipsiust; a XVII. század magyar politikai, szociológiai tudományának ő a legtekintélyesebb forrása. Zrínyi Miklós elképzelhetetlen nélküle, csak úgy, mint Pázmány Péter vagy Bethlen Gábor.²¹

Egyházas-Bodával viszont még Laskainál is mostohábban bánt az utókor, ami az ő esetében azért is felettébb különös, mert – mint már említettük – Lipsius *De Constantiáján* kívül Seneca három értekezését is megjelentette magyarul (*Lucius Annæus Seneca Filosofusnak á Vigasztalásról, az Élet'róvidségéről, az Isteni gondviselésről írott négy könyvei* címmel), vagyis a sztoicizmus hazai recepciójának, ha úgy tetszik, még Laskainál is nagyobb szolgálatot tett. Bár az összes sztoikus tárgyú átültetése 1808-ban látott először és utoljára nyomdafestéket, ajánló leveleinek datálásából (1804 és 1807) az feltételezhető, hogy a Lipsius-szöveg magyarítása volt az első ilyen témájú írásműve pályája során. Történetíróink csekély figyelmét is az *Állhatatosságról két könyvei* címet viselő munkájával érdemelte ki, amelyre Almási Balogh Pál, ha csak egy félmondat erejéig is, de hivatkozik díjnyertes filozófiatörténeti pályamunkájában.²² Irodalomtörténészeink viszont ez idáig még ennyi figyelmet sem szenteltek neki. Nem zárható ki természetesen, hogy Egyházas-Boda azért maradt ki például a magyar „keresztény sztoikusok” kánonjából, mert – másokhoz hasonlóan – Túróczi-Troestler sem tudott Lipsius-fordításának

²⁰ TURÓCZI-TROESTLER, *Keresztény Seneca*, 38.

²¹ Uo.

²² ALMÁSI BALOGH Pál, *Felelete ezen kérdésre: Tudományos művelődésünk története időszakonként mit terjeszt elénkbe a philosophia állapotja iránt; miben s mi okra nézve vagyunk hátrább némelly nemzeteknél?* (Buda: Egyetemi Nyomda, 1835), 65.

meglétéről. Viszont, ahogyan azt gondolatmenetünk további részében érzékeltetni szeretnénk, nem is illeszkedett volna súrlódásmentesen egy „keresztény sztoikusokból” álló kánonba.

2.2. Fordítóink önértelmezései

Laskai fordításai mellett a magyarországi Lipsius-recepció szempontjából különösen érdekes írásmű a Vay Péterhez címzett *Ajánló levele* is, amelynek jelentősége nemcsak abban áll, hogy ez tartalmazza a lipsiusi metafizika egyetlen, a korszakból származó magyar nyelvű összefoglalását, hanem abban is, hogy Laskai itt *expressis verbis* beszél Lipsius aktualitásának általa vélelmezett okairól. Mint ugyanis megtudjuk, a szerző-fordító két mozzanatot tart különösen fontosnak Lipsius filozófiájában: az állhatatosságban vagy *constantia*ban rejlő jellemeszilárdító erőt és a világ eseményeinek determinista leírását (A *De Constantia* szövegéből tehát a 3–4., valamint a 17–20. fejezetek tűntek számára kiemelten fontosnak).

A két mozzanat természetesen már Lipsiusnál is szerves egységet alkotott, mivel szerinte is azért kell vágyainkat és törekvéseinket mentális állapotaink (érzéseink, attitűdjeink) megváltoztatására korlátoznunk, mert determináltsága folytán semmi más nincs *in nostra potestate*. Mindezt úgy is megfogalmazhatnánk, hogy az a belátás, miszerint a világ eseményei tőlünk függetlenül determináltak, önmagában is *alkalmi okként* szolgál elménk számára ahhoz, hogy belássa, le kell mondanunk a világ eseményeinek befolyásolására irányuló szándékainkról. Ezt az okot azért nevezzük *alkalminak*, mert hatására még nem szükségképpen fogunk lemondani az említett szándékainkról, legfeljebb lehetőségünk nyílik rá: ha igaznak fogadjuk is el azt az állítást, hogy törekvéseink hiábavalóak, még nem feltétlenül fogunk felhagyni velük. Ezért Lipsius nyomán Laskai felvázol egy *célokat* is, amely nem más, mint az érzelemmentes vagy állhatatos lelkiállapot képze, és így a kettő – reményeik szerint – együttesen már elégségesnek bizonyulhat ahhoz, hogy a sztoikus *prokoptón* legalább fontolóra vegye a külvilág állapotainak megváltoztatására irányuló vágyairól vagy törekvéseiről való lemondást.

Laskai a „meg-történt dolgok”, vagyis a népek vándorlásainak, a birodalmak felemelkedéseinek és bukásainak példáin keresztül mutatja be a szerencse forgandóságát vagy a végzet törvényeinek kiszámíthatatlanságát, és jut végül arra a következtetésre, hogy az *Állhatatosság* erényének gyakorlása képes csak elviselhetővé tenni a megannyi viszontagságot. Arra a kérdésre tehát, hogy milyen hasznot tartogat a történelem eme tragédiáinak szemlélése, a következőképpen felel a szerző-fordító:

[é]rtünk rövid szóval: hogy ennyi sok romlásokból és változásokból meghintetvé, a mi raytunk meg-történhető veszedelmek alatt Állhatatosságot tanúlyunk meg fel-öltözni.²³

Az állhatatosság erényének magunkra öltése és a viszontagságok ezáltal elviselése azonban Laskai szerint is balgaság volna abban az esetben, ha ezek a viszontagságok igazságtalanul mennének végbe. Éppen ezért nem sokkal később fontosnak látja azt is leszögezni, hogy mindaz, amit viszontagságként élünk meg, voltaképpen nemcsak a *fatum*, hanem az isteni *providentia* műve is egyben, vagyis végső soron az isteni bölcsesség nyilvánul meg benne.

De te Lipsi jöy-elő egy kevéssé: mutogasd-meg minékünk hogy mind ezek emberi dolgok; nincsenek raytunk az Istennek gondgya-viselése nélkül; így kell ezeknek szükséges-képpen következni: hasznunkra vannak minékünk; nem csak mi raytunk es nem uyjonnan történtek; es hogy ezek így léznek míg ez Világ léssen.²⁴

Összevetvén Egyházas-Boda későbbi önreflexióit Laskai gondolatmenetével, az olvasónak egyből szúrhat egy fontos különbség, amely az isteni *providentia* és *fatum* szerepével kapcsolatos. Patrónusához, Kajdoci-Kajdacs Antalhoz írott *Ajánló levelében* ugyanis azt fejtegeti a szerző, hogy „sisakos, pajzsos, kardos Gyermeké”, vagyis Lipsius-fordítása a „jó, és bal Szerencsében egyaránt szükséges (sic!)” „[l]elki-bátorságra”, vagyis az „[á]llhatatosságra” hivatott megtanítani olvasóit. Az, hogy a levél írója e helyen „jó, és bal Szerencsét” emleget, már első ránézésre is különösnek tűnhet: a *szerencse* mindenekelőtt ugyanis a *fortuna* kifejezést juttathatja eszünkbe, az utóbbi viszont a forrásszövegnek legfeljebb azokon a pontjain fordul elő, ahol Lipsius vagy egyenes idézeteket közöl más szerzőktől, vagy pedig doxográfiai áttekintések formájában tévedéseiket tárgyalja.²⁵

²³ LASKAI, *Válogatott művei*, 69.

²⁴ Uo., 70.

²⁵ Vö. „Száradjon annak a filozófusnak a lelkén, aki a szerencsét [*fortuna*] és az esetlegességet [*casus*] tényleg a [világ] okai közé meri sorolni, a végzetet [*fatum*] azonban nem.” LIPSIVS, *De Constantia libri...*, 57. A *fortuna* Lipsius általi mellőzésének egyik feltehető oka viszont éppen az lehetett, hogy a 16–17. században ez a kérdéskör képezte a felekezeti és racionális teológiai csatározások egyik frontvonalát: jelesül az, hogy Isten mennyiben és miképpen képes determinálni a világ eseményeit, az utóbbi determináció pedig mennyiben egyeztethető össze az emberi szabadság gondolatával. Lipsius maga is ezért ír hosszú fejezeteken át a *providentia*, a *fatum* és a *necessitas* fogalmainak helyes értelmezéséről, és (feltehetően) ugyancsak ezért őrizkedik a *fortuna* használatától, mivel az utóbbi azt sejtetné, hogy a világ eseményei az isteni providentiától függetlenül, teljességgel kontingens módon mennek végbe.

A helyzetet azonban még tovább bonyolítja az a körülmény, hogy szövegbeli szórványos előfordulásakor Egyházas-Boda rendszerint *sorsnak* fordítja a *fortunát*: ez látható például a tizenötödik fejezet elején is, amikor a szerző az állhatatosság erényét egy pajzshoz hasonlítja („[e]z ám, Lipsi, az a’ Vulkán’ műhelyében edzett pais, ez az az arany Fegyver, melyet a’ Sors, az Eset [*in casus et fortuna*] ellen már Plátó adott kezünkbe”);²⁶ a tizennyolcadik fejezetben, miután a végére ért a végzettel kapcsolatos hamis vélekedések lajstromozásának („a semminek tartott Sors, vagy Szerencsétül [*fortuna*]²⁷ el idegeníteni igyekeztek”²⁸); valamint a huszadik fejezetnek abban a részében is, amikor a végzet és az emberi akaratszábadtság eszméinek összeegyeztethetőségét igyekszik bizonygatni („a’ vak Sors’, és Eset’ [*fortuna et casus*] csalóka szelét annyire kerülven, hogy a’ szükség’ szikláján Hajó-törést ne szenvedjünk”).²⁹

Egyházas-Boda terminológiai állhatatlansága azért is különösen meglepő, mert a fenti fogalmak közismerten kitüntetett szerepet játszanak az értekezés gondolatmenetében. Az tehát, hogy a *fortunát* jellemzően *sorsnak* fordítja, *Ajánló levelében* pedig olyan „jó, és bal Szerencséről” ír, amelynek lipsiusi megfelelője sehol nem azonosítható a szövegben, aligha magyarázható mással, mint hogy a szerző-fordító legalábbis közömbös a metafizikai szubtilitások iránt.

De hasonló szemléletmódról árulkodik másik ajánló levele, a jómódba beleüppedt „fehér Tyúk-flaknak” címzett *Elő-Beszéde* is, amelyben ugyancsak nem esik szó a *constantia* kívánatosságának metafizikai okairól, hanem a szerző itt is megelégszik a belőle fakadó egyéni és politikai előnyök vázolásával. Olvasata szerint ugyanis Lipsius tanításai

[a]’ belső Lelki-Csendességre kaláúzolnak: Arra a’ jó Szerencsének ölében szintén úgy, mint a’ mostohának zajjai közt egyaránt idvességes Nagy Erkölcsre vezetnek ök, az Állhatatosságra, melyre annyival nagyobb szükségtek vagyon, úgy hiszem, mennyivel inkább érzitek Europa’ háborgásainak [...] Reánk nézve súlyosabb követeléseit, és hol egyikén ezeknek, hol másikán nem vétek nélkül békétlenkedtek sziveitekben.³⁰

Elő-Beszédét végül azzal zárja, hogy miként Lipsius is csak „önn’ maga vigasztalására irogatott”, úgy őt sem rendíti meg, ha munkája olvasatlan marad, hanem

²⁶ EGYHÁZAS-RÁDÓCZI Boda Joseph: „Ajánló levél”, in: Justus LIPSIUSNAK, *Az Állhatatosságrul két könyvei*, ford. EGYHÁZAS-RÁDÓCZI BODA Joseph (Pest: Trattner Mátyás, 1808), 40.

²⁷ Az eredetiben mindössze fortuna szerepel, amit Egyházas-Boda ez esetben a két említett terminussal ír körül.

²⁸ Uo., 54.

²⁹ Uo., 58.

³⁰ EGYHÁZAS-RÁDÓCZI Boda Joseph: *Elő-Beszéd*, in: Uo., xiii–xiv.

azzal is beéri, hogy „[h]onnyi Nyelvünket ismét valamivel gyarapithatta”.³¹ Azt viszont, hogy egy olvasatlanul hagyott könyv mennyivel járulhat hozzá a nyelv-művelés szent ügyéhez, ugyanúgy homályban felejtí Egyházas-Boda, ahogyan az isteni *providentia* szerepét is Lipsius rendszerében.

Fordításához fűzött reflexióiban tehát Egyházas-Boda egyértelműen csak az érzelemmentességben rejlő előnyöket hangoztatja, és említést sem tesz a Lipsiusnál és Laskainál hangsúlyosan jelen lévő metafizikai előfeltevésekről (vagyis a világnak Isten általi determináltságáról), amelyek alkalmi okokként szolgálnak annak belátásához, hogy az állhatatosság (vagyis a világ eseményeibe való rezignált beletörődés) valóban kívánatos dolog volna. Mindezzel pedig értelemszerűen kockára teszi az értekezés meggyőző erejét is. Mint azonban azt a továbbiakból látni fogjuk, a fenti különbségek nemcsak a szövegekhez írott ajánló levelekben és előszavakban érhetők tetten, hanem magukban a fordításokban is.

3. VARÁZSLAT ÉS VARÁZSTALANÍTÁS: LASKAI ÉS EGYHÁZAS-BODA FORDÍTÁSAINAK SAJÁTOSSÁGAI

Arra keresvén tehát a választ, hogy Laskai és Egyházas-Boda valóban eltérő módokon viszonyultak-e Istennek a lipsiusi rendszerben betöltött szerepéhez, leginkább a *De Constantia* első könyvének 17–20. fejezeteihez érdemes folyamodnunk, a szerző ugyanis ezeken a szöveghelyeken tisztázza a *providentia*, a *fatum* és a *necessitas* fogalmainak pontos mibenlétét. Ekkor érkezünk el ugyanis a párbeszédnek arra a pontjára, amikor Langius, az értekezés sztoikus bölcse befejezi a történelem megannyi tragédiájáról tartott seregszemléjét, és ezért azt is alkalma nyílik immár felfedni tanítványa előtt, hogy milyen erők hozták létre a világnak eme viszontagságait. Elmondása szerint az a *fatum* felelős mindezzért, amelynek *létében* soha senki nem kételkedett, legfeljebb a mibenlétével kapcsolatosan merültek fel eltérő vélekedések az idők során. Bármilyen magától értetődőnek tűnjék is ez az állítás, mégis érdemes háromféleképpen is szemügyre vennünk.

Lipsius: „Ac principio *Fatum aliquod in rebus esse*, non tu Lipsi, ut opinor, non gens aut aetas ulla dubitavit”.³²

³¹ Uo.

³² LIPSIVS, *De Constantia libri...*, 51.

Laskai: „Es mindenek előtte, ugy itélem Lipsi, sem te, sem akar-mely idő vagy nemzetiség nem kételkedett benne, hogy á *teremtett dolgokban valami Isteni-rendelés nem volna*”.³³

Egyházas-Boda: „Úgy vélekedem azért, hogy sem Te Lipsi tagadod, sem egy akár-melly Nemzet, vagy Időnyom hozta kétsésgbe a' *minden dolgokban el rejtett Erigét*”.³⁴

Első ránézésre Egyházas-Boda fordítása hívebben látszik követni a forrásszöveget Laskaiénál. Ennek egyik oka, hogy a *fatum* kifejezést Laskai mindenhol következetesen³⁵ – egyfajta értelmező fordítás révén – *Isteni-rendeléseként* adja vissza, amely a szükségesnél talán több felekezeti konnotációt kölcsönöz a fordulatnak. Ha azonban a végére járunk annak is, hogy mit takar Egyházas-Boda sejtelmes neologizmusa, az *erige*,³⁶ könnyen arra a következtetésre juthatunk, hogy a 19. századi fordító ugyanúgy túlzásba esik, mint 17. századi elődje. Mint azt a kifejezéshez írt lábjegyzetében maga is tisztázni igyekszik,

³³ LASKAI, *Válogatott művei*, 100.

³⁴ LIPSIUS, *Az Állhatatosságrul két...*, 47.

³⁵ Efféle következetesség azonban nem minden esetben jellemző Laskaira. Figyelemre méltó például, hogy már a mű címében szereplő állhatatosság kifejezés kapcsán is ingadozik a szerző, mivel egyaránt állhatatosként adja vissza a *constantia*, a *constans*, a *ratus* vagy a *fixus* szavakat. De ennek a fordítottja is megfigyelhető például a *vis* kifejezés esetében, amelyet néha erőként, néha erőszakként, de olykor hatalomként is magyarít Laskai. Okunk van ezért azt gondolni, hogy bizonyos kifejezéseket terminusértékűeknek tekintett (mint például a *fatumot*), míg másokat kevésbé gondolt annak. Vö. SMRCZ Ádám, „Ancilla Politicae Ecclesiasticae? Felekezeti és egyházpolitikai szempontok a neosztoicizmus magyarországi recepciótörténetében: Laskai János Lipsius-fordításáról”, in *Magyar keresztény gondolkodók az Árpád-kortól napjainkig*, szerk. BÍRÓ Csilla, KLIMA Gyula és NAGY József, 141–162 (Budapest: Magyarságkutató Intézet, 2024).

³⁶ Mivel Egyházas-Boda Lipsius- és Seneca-fordításai nagyjából egy időben készültek, nem könnyű azok pontos kronológiáját megállapítani. Különös módon azonban épp az *erige* szó lehet segítségünknek ennek kapcsán: a *De Providentia* magyarításának egyik szöveghelyén ugyanis azt olvashatjuk, hogy „[a]z, a' mindenek' Teremtője 's Kormányozója, írta meg ugyan a' Sors' törvényét, de csak egyszer parancsolta ő, már most Maga-is követi azt”. LUCIUS ANNAEUS SENECA, *A' Vigasztalásról, Az élet rövidségéről, Az isteni gond-viselésről írott négy könyvei*, ford. EGYHÁZAS-RÁDÓCI BODA Joseph (Pest: Tattner Mátyás, 1808), 130. Mivel az említett passzust Lipsius is idézi a *De Constantiában*, értelemszerűen a magyar fordításban is fellelhető, ámde némiképp eltérő formában: „a' mindenek' Teremtője, 's kormányozója írta ugyan a' Sors', az Erige' Törvényét, de csak egyszer parancsolta ő, már most maga-is követi azt”. LIPSIUS, *Az Állhatatosságrul két...*, 52. Mivel a két szöveghely közötti különbséget épp az *erige* kifejezés betoldása képezi (amely a sors szó értelmezőjeként szerepel e helyen), joggal gyaníthatjuk, hogy a *De Providentia* magyarítása korábbi a *De Constantiáénál*.

...a' fando mondja a' Deák Fatum, az az Ige. Mondhatjuk-e hát, a' más Igéktől való különböztetés kedvéért-is, jobban Magyarul, mint erős Igének, vagy egy szóval Erigének? örömmel engedek én Annak, ki helyes'b Nevét találja.³⁷

De nagyjából ugyanezt a magyarázatot olvashatjuk egy másik – és feltehetően korábbi datálható – szöveghelyén, Seneca *De Consolatione*-jéhez írt egyik lábjegyzetben is:

...[f]atum közönségesen annyit teszen Magyarul mint Ige: de azon értelemben, melyben a' Deák veszi, a' pusztá igénél több egy valami: Nyelvünkben úgy tetszik, jobban ki nem ejthetjük, mint ha erős Igének, vagy-is egy szóval Erigének mondjuk.³⁸

A fordító helyesen veszi észre, hogy a latin *fatum* szó a *mondani* jelentésű *fari* ige származéka, ahogyan abban is igazat kell adnunk neki, hogy annak befejezett melléknévi alakja (vagyis maga a *fatum*) valóban nem implikálja a kimondott dolog metafizikai vagy logikai értelemben vett szükségszerű mivoltát. Az, hogy *fatum*, voltaképpen tényleg csak annyit tesz, hogy valaki valamit kimondott. Éppen ezért amiatt sem hibáztathatjuk őt, hogy az *erős* előtaggal próbálta nyomatékosítani a *fatum* révén kinyilatkoztatott állítás szükségszerű mivoltát. Kérdés inkább azzal kapcsolatban merülhet fel, hogy miért érezte egyáltalán szükségét efféle nyelvújító zsonglőrködésnek, ha egyébként is rendelkezésére álltak volna többek között a *sors*, a *rendeltetés* vagy akár a *végzet* szavaink?

Kézenfekvő magyarázat lehet erre a már korábban említett nyelvművelő szándéka, ám efféle megoldások is csak abban az esetben voltak indokoltak, ha a magyar nyelv meglévő szókészlete nem tette lehetővé valaminek a szabatos kifejezését. A *sors*ot illetően már láttuk, hogy leginkább a *fortuna* megfelelőjeként használja a fordító; a *rendeltetéssel* kapcsolatba hozható *rend* szót jellemzően az *ordo* megfelelőjének tekinti („[m]ert ha Isten van, vagyon örök gondviselés-is, ha ez, vagyon bizonyos ki szabott rendje [*ordo rerum*] a' dolgoknak-is, 's ezzel egy meghatározott szüksége a' történeteknek-is”);³⁹ a *végzethez* módfelett hasonló *végvetés* kifejezést pedig az *efficere* vagy *effectus* szavak esetében találja kifejezőnek, és a korban bevettnek számító *véghezvitel* értelmében használja („hogy részünkről mindenkor fenn maradjon az akarásnak, vagy nem akarásnak jussa; nem ám ellenben a' vég-vetésnek [*efficiendi*]”).⁴⁰

³⁷ Uo., 41

³⁸ SENECA, *A' Vigasztalásról...*, 14.

³⁹ LIPSÍUS, *Az Álhatatossággrul...*, 47.

⁴⁰ Uo., 61.

A fentiek alapján tehát újfent azt mondhatjuk, hogy a neologizmus bevezetése indokoltnak tűnik, mert mire a *fatum*hoz ért, Egyházas-Boda valóban ellőtte a magyar nyelv (majdnem) minden puskaporát. Azzal azonban, hogy egy új szót alkotott – a régieket pedig meglehetősen következtelenséggel használta –, egyúttal ki is ragadta a szöveget abból a vallási, felekezeti kontextusból, amelyben keletkezett, és amelybe Laskai másfél évszázaddal korábban még visszahelyezni igyekezett.

ÖSSZEGZÉS

Gondolatmenetünkkel nem csupán két, mind ez idáig többé-kevésbé mellőzött Lipsius-fordítót kívántunk bemutatni, hanem azt is, hogy a köztük eltelt másfél száz év alatt milyen szemléletmódbeli különbségek alakultak ki a sztoicizmus egészének megítélésében. Ha kifejtetni ezúttal nem volt is lehetőségünk, utalásszinten azért próbáltuk érzékeltetni azt, hogy a deizmussal vagy ateizmussal kapcsolatos vádak (mint amilyeneket Taylornál láttunk) véleményünk szerint Lipsiusszal szemben nem állják meg a helyüket. Röviden amellett próbálunk érvelni, hogy ugyanez Laskaira is igaz, aki – ha úgy tetszik – Lipsiusnál még kendőzetlenebbül vállalta fel a *De Constantia* szövegének vallási-felekezeti elköteleződését. Éppen ezért őket helyesebb egyfajta *keresztény sztoikus* keretrendszerben vizsgálni. Ugyanez nem mondható el ugyanakkor Egyházas-Bodáról, aki – szándékosan vagy önkéntelenül, de – egy feltűnően szekulárisabb szemléletmódú fordítást készített forrásszövegéből.

Different approaches to the Hungarian translations of Lipsius:

János Laskai and József Egyházas-Boda

(Summary)

The paper examines the works of János Laskai and József Egyházas-Boda, two Hungarian translations of Justus Lipsius. Since more than a century and a half has passed between the two texts and the interpretative horizon of neo-Stoicism or Christian Stoicism has changed considerably in the meantime, we will also review the works of the relevant interpreters and try to position the author-translators among them. According to the conclusion of our paper, the main difference between the two translations is that while Laskai sought to interpret Lipsius within the framework of a confessional debate, Egyházas-Boda's interpretation has now arrived in a 'de-magicized' intellectual environment.

A TÖRTÉNETI TÉR ÉS IDŐ

TÓTH GERGELY

LIPSIUS, BODIN ÉS BOTERO MAGYAR OLVASÓJA

*Államtudomány, aforizmák és történelmi exemplumok
Révay Péter műveiben*

1. RÉVAY ÉS A LIPSIUSI NEOSZTOICIZMUS: FELEMÁS VISZONY

A tudós evangélikus főúr, Révay Péter (1568–1622) munkásságának, eszmevilágának kontextusba helyezéséhez a korábbi kutatás leggyakrabban Lipsiushoz való viszonyát, iránta való ifjúkori rajongását tekintette kiindulópontnak. E biztosnak vélt fundamentumra építették aztán Révay műveinek elemzését (például életrajzírója, Bónis György, de mások is).¹ Korábbi tanulmányomban már jeleztem: ez az értelmezés tévútra vezethet.² Tény persze, hogy Révay szinte tanúsítványt állít ki arról, miszerint „lipsiánus” volt, hiszen ismeretes lelkendező levele a németalföldi mesterhez.³ Más kérdés azonban, hogy ő hogyan olvasta a programadó művet, a *De constantiá*t és a *Politicá*t, vagyis mennyiben tette magáévá a lipsiusi neosztoicizmus eszmerendszerét.

Nem tagadható, sőt nagyon is hangsúlyozandó, hogy hatottak rá az abban leírtak. A mű alapfogalmainak, a *providentiá*nak, a *fatumnak* és a *necessitas*nak – azaz az isteni gondviselésnek, a végzetnek és a „szükségességnek” – a problematikája, a mulandóság tudatosítása, a lipsiusi rezignáció erősen érződik mind az 1613. évi koronatorténétén,⁴ mind pedig az 1619–1622-ben írt nagy országtörténétén, a *De*

¹ Lásd Antoine CORON, „Justus Lipsius levelezése a magyarokkal és Révay Péter kiadatlan levele Lipsiushoz”, *Irodalomtörténeti Közlemények* 80 (1976): 490–496, 493; BÓNIS György, *Révay Péter*, Irodalomtörténeti füzetek 104 (Budapest: Akadémiai Kiadó, 1981), 12–14; KLANICZAY Tibor, „Az arisztokrácia és Justus Lipsius politikai gondolkodása”, in KLANICZAY, *Stílus, nemzet és civilizáció*, 244–245; ÁCS, „A késő reneszánsz...”, 39.

² TÓTH, „Állhatatosság és politika...”. Lásd még Bene Sándor tanulmányát, aki hasonlóra figyelmeztetett Rimay és Lipsius viszonyával kapcsolatban: BENE, „Rimay vindicatus...”.

³ A levelet elsőként közölte (eredetiben és magyar fordításban): CORON, „Justus Lipsius levelezése...”, 495–496. Újabb közlés és fordítás: BÓNIS, *Révay Péter*, 97–100. A szöveg Lipsius leveleinek kiadásában is megjelent: LIPSIUS, *Epistolae*, 1–14, 5: 313. Az eddigi kiadások és fordítások kritikáját lásd BENE, „Rimay vindicatus...”, 150.

⁴ A mű első kiadása: Petrus de REWA, *De Sacrae Coronae Regni Hungariae ortu, virtute, victoria, fortuna annos ultra DC clarissimae brevis commentarius* (Augustae Vindelicorum: Mangus,

*monarchián.*⁵ Ám Révay eltérő társadalmi helyzetéből adódóan néhány alapvető kérdésben gyökeresen más álláspontot képviselt, mint a csodált filológus-filozófus. Lipsius a politikai inaktivitást, visszavonulást tekinti megoldásnak a közéleti bajok, a *publica mala* ellen, emellett a *Politica*-ban egy abszolút monarchának ad tanácsokat, vagyis egy rendek és országgyűlés által nem korlátozott uralkodói hatalmat tekint ideálisnak.⁶ Ezzel szemben ott van Révay, akinél mindez szóba sem jöhet: ő neveltetésénél fogva, családi tradíció folytán és rangjának megfelelően is aktív politikailag, és persze a rendek politikai szerepéről és az országgyűlés fontosságáról is egészen más elképzelései vannak.⁷

1613). Fordítása: RÉVAY Péter Turóc vármegyei főispán, „Rövid emlékirata Magyarország több mint 600 éve tündöklő Szent Koronájának eredetéről, jeles és győzedelmes voltáról, sorsáról”, ford. KULCSÁR Péter, in *A korona kilenc évszázada: Történelmi források a magyar koronáról*, szerk. KATONA Tamás, 195–232 (Budapest: Magyar Helikon, 1979). Lipsius hatására a *Commentarius*-ban lásd Kees TESZELSZKY, „Révay Péter és Justus Lipsius eszméi a történelemről és a nemzeti identitásról”, in BITSKEY–FAZAKAS, *Humanizmus, religio, identitástudat...*, 110–111. Még lásd Kees TESZELSZKY, *Az ismeretlen korona: Jelentések, szimbólumok és nemzeti identitás*, szerk. CZIBERE Mária, ford. TROSTOVSKY Gabriella, *Historia pro futuro* (Pannonhalma: Bencés Kiadó, 2009), 227; műve átdolgozott angol nyelvű kiadásában: Kees TESZELSZKY, *The Holy Crown and the Hungarian Estates: Constructing Early Modern Identity in the Kingdom of Hungary*, *Refo500 academic studies* 92 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2023), 237. Még lásd TÓTH, „Állhatatosság és politika...”, 571–574.

⁵ A mű első kiadása: Petrus de REWA, *De monarchia et sacra corona Regni Hungariae centuriae septem*, publ. Franciscus de NADASD (Francofurti–Hanoviae: Gotzius–Lasché, 1659). Modern kritikai kiadása és fordítása e sorok írójától és munkatársaitól: RÉVAY Péter, *De monarchia et Sacra Corona Regni Hungariae centuriae septem – A magyar királyság birodalmáról és szent koronájáról szóló hét század, 1–2*, szerk., tan. TÓTH Gergely, ford. TÓTH Gergely és mások (Budapest: Bölcsészettudományi Kutatóközpont Történettudományi Intézet, 2021).

⁶ Lásd OESTREICH, *Neostoicism and Early...*, 39–56; Jan WASZINK, „Introduction”, in Justus LIPSIUS, *Politica: Six Books of Politics or Political Instruction*, ed. Jan WASZINK, *Bibliotheca Latinitatis novae*, 1–203 (Assen: Royal van Gorcum, 2004), 98–102.

⁷ Lásd erre TÓTH, „Állhatatosság és politika...”, 576–580; TÓTH Gergely, „Egy lutheránus főrend politikai testamentuma a história nyelvén: Révay Péter *De monarchia...* című műve”, in RÉVAY, *De monarchia et Sacra Corona...* (2021), 16–33, 72–75. A családi tradícióval kapcsolatban lásd PÁLFFY Géza, „Különleges úton a Magyar Királyság arisztokráciájába: A Révay család a 16. században”, *Történelmi Szemle* 51 (2009): 1–20; BACHUSZ Dóra, „A legfalánkabb farkas: Révay Ferenc és családja felemelkedése (1508–1553)”, in *A Szent Korona első kutatója: Tanulmányok Révay Péter koronáról és munkásságáról*, szerk. PÁLFFY Géza és TÓTH Gergely, Magyar történelmi emlékek: Értekezések, 27–55 (Budapest: Bölcsészettudományi Kutatóközpont Történettudományi Intézet, 2024). Révay politikai karrierjére legrészletesebben: BÓNIS, *Révay Péter*, 14–41; Révay utolsó éveire új részletekkel: PÁLFFY Géza, „A magyar korona országjárása Bethlen Gábor erdélyi fejedelem birtoklása idején, 1619–1622”, in *A Szent Korona magyarországi kalandjai, 1301–2001*, szerk. PÁLFFY Géza, Magyar történelmi emlékek: Értekezések, 165–266 (Budapest: Bölcsészettudományi Kutatóközpont Történettudományi Intézet, 2023).

Emellett Révaynak az állhatatossággal kapcsolatos felfogása is más. Lipsiusnál a fogalom a sztoikus „non moveri” eszméjéhez közelít, szerinte a *constantia* a lélek helyes és mozdulatlan szilárdsága (*rectum et immotum animi robur*),⁸ amely a türelemből és az alázatból fakad. Révaynál a *constantia* is cselekvő, mozgásban van, következményei a politikai közösségre, az államra is kihatnak. Egy helyen ezt írja (az itáliai historikustól, Brutustól kölcsönözve): „Az emberhez mindenkor az állhatatosság illik, leginkább a kötelessége teljesítésében, a hatalmas királyok iránti tiszteletadásban, akik a halhatatlan Isten erejét és felségét a földön képviselik.”⁹ Egy másik helyen úgy fogalmaz, hogy a budai polgárok jeles bizonyosságát adták hűségüknek és állhatatosságuknak (*magno fidei et constantiae argumento*), mivel tartották magukat az egyezséghez, és készek voltak beengedni Ferdinánd király csapatait a városba.¹⁰ A várkapitány Zrínyi Miklós pedig „hihetetlen lelki állhatatossággal kevesebbre becsülte a bőséges jutalmat, de még a vérségi köteléket is (habár Isten után ennek az egy dolognak tartozunk a legtöbbel az ég alatt) a fejedelmének tett egyetlen fogadalmánál.”¹¹

A fenti részletek azt mutatják, hogy Révay a cicerói *officium*, vagyis a társadalomban betöltött feladatunk teljesítésekor tartja fontosnak az állhatatosságot. Ennek nyomán pedig az is meggondolandó, hogy Révayra a cicerói, sztoikus gyökerű filozófia is hatott. Ennek megismerésére bőségesen volt alkalmá, hiszen a strasbourgi akadémián a nagy orátor stílusa, szónoklatai képezték a stúdiumok fő tárgyát, de egyéb műveire is kiterjedt a professzorok figyelme. Nemrég megjelent tanulmányában Förköli Gábor rámutatott, hogy Révay kézíratos közhelygyűjteményében Cicero az egyik legtöbbet idézett szerző, továbbá fontos szöveghelyekkel bizonyította, hogy Révay a cicerói politikai etikát érvényesíti a *De monarchia* több helyén, már ami a tisztességes és a hasznos (*honestum* és *utile*) egymáshoz való viszonyát illeti.¹²

⁸ LIPSIUS, *De Constantia...* (1584), 10. A mű modern angol fordítása: Justus LIPSIUS, *On Constancy*, ed. John SELLARS (Exeter: Bristol Phoenix Press, 2006).

⁹ „Hominem semper constantiam decere, maxime in fungendo officio, habendo honore summis regibus, qui Dei immortalis vim maiestatemque in terris referrent.” RÉVAY, *De monarchia et Sacra Corona...* (2021), 6.22.7. (A műre a modern kiadás szakaszbeosztása szerint hivatkozunk.) Brutus művének használatára Révaynál lásd TÓTH, „Egy lutheránus főrend...”, 49–51; illetve újabban: PETNEHÁZI Gábor, „Tabu és kognitív disszonancia: A Mohács utáni ket-tős királyválasztás emlékezete Révay Péter műveiben és a magyarországi latin nyelvű historiográfiában a kora újkorban”, in PÁLFFY, TÓTH (szerk.), *A Szent Korona első kutatója...*, 145–183.

¹⁰ Lásd RÉVAY, *De monarchia et Sacra Corona...* (2021), 6.83.2.

¹¹ „At vero comes animi constantia incredibili opulentissima praemia, necessitudinem quoque sanguinis (cui unico sub sole post Deum plurimum debetur) unicae fidei principi suo datae posthabuit...” lásd *uo.*, 6.128.7. Révay itt Forgách Ferenc szavait parafrázálja (lásd a szöveghelyhez fűzött jegyzetet), de a *constantia* szót csak ő használja.

¹² Gábor FÖRKÖLI, „Copia and Historical Note-Taking in an Academic Environment: The Scholarly Manuscripts of the Hungarian Historiographer Péter Révay”, in *Knowledge Shaping:*

2. AFORIZMA ÉS EXEMPLUM A *DE MONARCHIÁBAN*: TEMATIKAI ÉS TIPOLOGIAI FELOSZTÁS

Van azonban valami, amit Révay bizonyosan Lipsiustól, illetve más kortársaktól vett át: az a meggyőződés, amely szerint a történelem és a történeti irodalom olyan nyersanyag, vizsgálati terep, amelyből a politika működésének szabályszerűségei kiolvashatók.¹³ Persze Révay történeti munkái ettől még megőrzik eredeti jellegüket, s a história nem rendelődik alá az állam működésével kapcsolatos fejtegetéseknek. Mégis, szerzőnk nagyon sok esetben rövid szentencia formájában leszűri a tanulságot egy-egy történeti epizód elbeszélése után a korabeli államtudományi művek, aforizmagyűjtemények modorában, illetve módszereivel.¹⁴

Korábban már több alkalommal is írtam Révay eme szentenciáiról, avagy aforizmáiról. Úgy ítélt meg, hogy ezek négy téma köré sűrűsödnek: 1.) a fejedelem kötelességei, az általa elkövetett túlkapások, valamint a hatalom megtartásának problémái, amelyek a 16. század klasszikus politikai témái Machiavelli óta; 2.) az állam egysége és megosztottsága, az állam fennmaradását fenyegető veszélyek – ez a Magyar Királyság folyamatos fogyatkozását, illetve szétdarabolódását végigkövető Révaynak különösen fontos; 3.) a háborúval, hadsereggel kapcsolatos aforizmák; 4.) a tanácsadóknak, főembereknek, udvari embereknek szóló intelmek.¹⁵ Az alábbiakban újdonságként a Révay-féle aforizmák tipológiáját próbálom felállítani, majd néhány olyan újabb példát hozok, ahol Révay a módszert saját politikai nézeteinek kommunikálására használja.

2.1. Egyszerű típus (saját maga által gyártott szentencia)

Az első típust „egyszerű”-nek neveztem el. Ezekben az esetekben a történelmi epizódot egy Révay által alkotott szentencia követi, amelybe belesűríti az esemény

Student Note-taking Practices in Early Modernity, ed. Valentina LEPRI, Renaissance mind, 1: Studies in the History of Knowledge, 29–68 (Berlin–Boston: De Gruyter, 2023), különösen: 48–52; valamint: FÖRKÖLI Gábor: „Révay Péter iskolai jegyzetei”, in PÁLFFY, TÓTH (szerk.), *A Szent Korona első kutatója...*, 119–143.

¹³ Vö. Peter BURKE, „Tacitism, Scepticism, and Reason of State”, in *The Cambridge History of Political Thought, 1450–1700*, eds. J. H. BURNS and Mark GOLDIE, 479–498 (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), 483. Lásd továbbá Quentin SKINNER, *The Foundations of Modern Political Thought, 1–2* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002–2004), 1: 220–221.

¹⁴ Lásd ezekre BÓNIS, *Révay Péter*, 81–92; a *De monarchia* kapcsán: TÓTH, „Egy lutheránus főrend...”, 66–68; a *Commentarius*ra vonatkozóan: TESZELSZKY, *Az ismeretlen korona...*, 224–232.

¹⁵ TÓTH, „Egy lutheránus főrend...”, 68–69.

tanulságát. Persze nem könnyű megnyugtatóan megállapítani, hogy egy szentenciának bizonyosan Révay-e a szerzője, de a szinte már teljesen digitalizált kora újkori irodalom esetében tapasztalatom szerint ez kis hibaszázalékkal sikerülhet. Így tettem én is minden esetben a tudós koronaőr aforizmáinál, és igyekeztem minden lehetséges módon ellenőrizni, hogy az adott bölcselem saját-e, vagy más-honnan vett. Az eredmény az, hogy Révay viszonylag gyakran alkotott saját maga ilyen szentenciákat – nyilván azért, mert úgy vélte, ez a história korabeli értelmezésének, hasznosításának kézenfekvő metódusa.

Példaként álljon itt tőle egy veretes szentencia: *A túlságos fennhéjázás és az engesztelhetetlenség gyalázatos hiba egy fejedelmi férfi esetében.*¹⁶ Révay azután fogalmazza meg eme szavait, hogy leírta, miképpen alázta meg Kálmán magyar király az „oroszkok királynéját”, vagyis a vlagyimiri fejedelem özvegyét. Nem nehéz látni a szoros kapcsolódást a korabeli politikai irodalomhoz: szerzőnk egy uralkodónak szóló jó tanácsot alkot, amely történelmi példán alapul. Lambert Daneau hasonló tanulságot fogalmaz meg Livius második könyve – azon belül Tarquinius Superbus elűzésének története – alapján aforizmagyűjteményében: a királyok féktelenségének és zsarnokságának az a következménye, hogy a monarchikus államforma demokráciává alakul.¹⁷ A két szentencia között nincs közvetlen kapcsolat, de a módszer, a történelmi esemény általános intelemmé, politikai arany szabállyá törő „leparlása” szembeszökően azonos.

2.2. Kölcsönzött típus

A második típust kölcsönzöttnek lehet nevezni. Ilyenkor Révay a történelmi esemény elbeszélése után más szerzőtől veszi át a tanulságot, vagyis egy külföldi tekintély által megalkotott aforizmát alkalmaz. Így például István erdélyi vajda meggyilkolása után Guevarától kölcsönöz, miszerint *teljes joggal fosztják meg a saját fejétől azt, aki azt akarja, hogy sok fej legyen az államban: súlyos dolog ugyanis, és felfordulást okoz, ha egy korona két fejen van, azaz több ember között oszlik meg a*

¹⁶ „Nimia insolentia et implacabilitas in viro principe detestabile vitium est.” RÉVAY, *De monarchia et Sacra Corona...* (2021), 2.5.2.

¹⁷ „Regum insolentia et tyrannis efficit, praesertim apud feroces et militares viros, ut Monarchia in democratiam maxime mutetur. Sic Romae accidit.” Lambert DANEAU, *Politicorum Aphorismorum silva* (Antverpiae: Plantinus, 1583), 259. Az aforizma Livius műve alapján született; a vonatkozó fejezet címe: „ex Titi Livii decadis primae libro secundo”, azaz „Titus Livius első tizedének második könyvéből”. Lásd uo. Daneau-t Révay gyakran forgatta és idézte, tehát egyértelműen minta lehetett számára. Még lásd ТÓТН, „Egy lutheránus főrend...”, 67.

*hatalom.*¹⁸ (Nem minden mögöttes tartalom nélküli szentencia ez, ha meggondoljuk, hogy Révay Bethlen Gábor magyarországi uralma idején, 1619 és 1622 között írta a művét!) Ezekben az esetekben tehát Révay Péter a nemzetközi „szakirodalmat” emeli be munkájába, illetve külhoni autoritások aforizmáit, megállapításait alkalmazza a magyar anyagra, és így kísérel meg értelmezni azt.¹⁹

2.3. Az összetett típus

Végül a legösszetettebb s talán legérdekesebb típus úgy épül fel, hogy a magyar történelmi esemény után Révay levonja a tanulságot (lásd első vagy második típus), de ezután azt külhoni históriákból vett újabb exemplumokkal támogatja meg. Így miután beszámol Zsigmond magyar király fogságáról s annak okairól, levonja az obligát következtetést, miszerint: *Ügyeljenek tehát arra a fejedelmek, hogy óriási hatalmukat ne óriási szigorra és kegyetlenségre használják fel!* Ezt követi XI. Lajos francia király szomorú példája, aki két előkelő alattvaló kivégeztetése után elnyerte méltó büntetését.²⁰

¹⁸ „Iustissime omnino proprio privatur capite, qui multa vult esse in republica capita, nam uno diademate duo capita tegere et imperium pluribus partiri grave est et perturbatione plenum.” RÉVAY, *De monarchia et Sacra Corona...* (2021), 5.12.6. A szentencia forrása: Antonius de GUEVARA, *Horologium principum, sive de vita M. Aurelii imp. libri III*, opera et studio Ioannis WANCKELII (Torgae: Henningus Grosius, 1611), 137. Guevara kedves szerzője volt Révaynak, és műve azért is fontos, mert Révayhoz hasonlóan egy általa megalkotott (pszeudo)históriai narratívába – Marcus Aurelius császár igen sok fikciós elemet tartalmazó „életrajzába” – írja bele a saját aforizmáit, ahogyan Révay is. Guevara honi recepciójára lásd HARGITTAY Emil, *Gloria, fama, literatura: Az uralkodói eszmény a régi magyarországi fejedelmi tükrökben*, *Historia litteraria* 10 (Budapest: Universitas Kiadó, 2001), 56–65; újabban MONOSTORI Tibor, „Az aranykori spanyol és a magyarországi irodalom: Egy új, európai paradigma”, *Irodalomtörténeti Közlemények* 124 (2020): 417–451, 431, 441–442, 444–445, 450. (Megjegyzendő ugyanakkor, hogy e szerzők nem említik Révayt Guevara honi olvasói között.)

¹⁹ ТÓТН, „Egy lutheránus főrend...”, 68.

²⁰ „Sed varia fuit Sigismundi captivitatis causa, recens in animis plerorumque memoria severitatis, qua in castigatione Iohannis bani et aliorum triginta duorum perduellium usus est [...] Videant itaque principes, ne summa potentia, ad summum rigorem, et severitatem abutantur. [...] Nam crudelitas certissimum signum futuri casus, qui etsi differtur, et serus ad poenam properat Deus, tamen saepe in articulo mortis debitum exsolvunt, ut exemplum est in Ludovico XI. Galliarum rege, qui in suos crudelior (duos enim principes, ducem Nemorensem et connestabilem capite mulctaverat) ante mortem in stuporem et extasin rapiebatur, amissa vi intelligendi, et facultate loquendi, plenus suspicionibus, et timore [...]” RÉVAY, *De monarchia et Sacra Corona...* (2021), 5.11.3-4, 6. („De Zsigmond fogságának sok oka volt, és igen sokakban frissen élt még az emléke annak, hogy milyen kérlelhetetlenül büntette meg János bánt és a másik harminckét lázadót [...] *Ügyeljenek tehát arra a fejedelmek, hogy óriási hatalmukat ne óriási szigorra és kegyetlenségre használják fel!* [...] A kegyetlenség ugyanis a legbiztosabb

Még érdekesebb példát találunk Orseolo Péter uralmának elbeszélésekor. Elsőként következik a király uralmának konkrét bemutatása, majd szentenciaszerűen a zsarnokok jellemzése: *Ők ugyanis a hatalom csúcsára kerülve csúf dolognak tartják, hogy mások intéseinek engedelmeskedjenek: a királyság ügyeinek intézését többé nem tanácskozás alapján végzik, hanem saját szeszélyük, illetve kevesek kénye-kedve szerint: mivel tudják, hogy a nyilvános gyűlés étvágyuk megfékezésére szolgál, csak súlytalan ügyekben hívják össze, így a közös tanácskozások tartásának csupán a külső váza és gyakorlata marad meg.* Ezután két külföldi példa következik. Amint Révay írja, így folynak az ügyek Angliában, Franciaországban pedig még rosszabb a helyzet, ahol XI. Lajos király felségsértésnek vette a rendek összehívásának még az említését is.²¹

A szöveg érdekessége, hogy a két külföldi példa a neves államtudományi szerzőtől, az államérdek nagy teoretikusától, Giovanni Boterótól származik. Ő azonban

jele az eljövendő bukásnak, amely olykor ugyan halasztást szenved, és csak későn siet az Isten megbüntetni a bűnösöket, ám gyakran a halál órájában róják le az adósságukat. Példa erre XI. Lajos, Franciaország királya, aki kegyetlenül bánt saját híveivel (két fejedelmet végeztetett ki: a Nemours-i herceget és a főlovászmestert), s ezért halála előtt megháborodott és örjöngeni kezdett, elméje elborult, nem tudott beszélni, eltelt gyanakvással és félelemmel [...]”)

²¹ „Petrus enim non iam regem agere, sed quae regno nominique Hungarico, essent labem collatura, palam praeferre, contemnere nimirum senatus auctoritatem, quam Stephanus reliquisset, et quorum ductu antea res commode, et feliciter fuerant gubernatae, summatae regni ludibrio habere, eos aspernari, peregrinis et extraneis magistratus et praefecturae conferre, arcibus cunctis finitimis praesidia externa imponere coepit. Breviter illud agere, quod ex disciplina tyrannorum prodiit. Illi enim velut in summa potestate constituti, turpe putantes aliorum monitis obsequi, administrationem negotiorum regni, non amplius ex consilio, sed ex libidine sua et paucorum peragunt, publicos conventus, quos ad coercendum appetitum suum servire cognoscunt, non nisi de rebus levibus indicunt, ut forma tantum et usus celebrandi publica consilia, ut olim in Anglia, remanere videatur: deterius in Francia, in qua Rex Ludovicus undecimus pro crimine laesae maiestatis habuit, mentionem facere convocationis statuum, eo quod (ut dicere solebat) ex pedissequis et pupillo excessisset.” Uo., 1.8.4–6. („Péter ugyanis nem királyként kezdett viselkedni, hanem nyíltan olyasmiket tett, amik pusztulást hoznak a Magyar Királyságra és a magyar névre. Megvetette a tanács tekintélyét, amelyet István hagyott hátra, s amelynek vezetése alatt korábban megfelelő és szerencsés kormányzás folyt; a királyság főurait neveltség tárgyává tette és lenézte, jöttmenteknek és külföldieknek adta a tisztségeket és előjáróságokat, és az összes határmenti várba idegen őrseget helyezett el. Egyszerűen azt tette, ami a zsarnokok tudományából ered. Ők ugyanis a hatalom csúcsára kerülve csúf dolognak tartják, hogy mások intéseinek engedelmeskedjenek: a királyság ügyeinek intézését többé nem tanácskozás alapján végzik, hanem saját szeszélyük, illetve kevesek kénye-kedve szerint; mivel tudják, hogy a nyilvános gyűlés étvágyuk megfékezésére szolgál, csak súlytalan ügyekben hívják össze, így a közös tanácskozások tartásának csupán a külső váza és gyakorlata marad meg. Így volt ez hajdan Angliában, vagy még rosszabb módon Franciaországban, ahol XI. Lajos király felségsértésnek vette a rendek összehívásának még az említését is, merthogy – amint mondogatta – már kinőtt az apródkodásból meg a gyermekkorból.”)

nem a zsarnokság természete kapcsán hozta e két példát, hanem Anglia politikai berendezkedésének bemutatásakor (bár kétségtelen, hogy elítélő felhanggal).²² Vagyis a kölcsönzés nemcsak azért érdekes, mert Botero ismeretét jelzi (több más szöveghely mellett), hanem azért is, mert Révay máshogy keretezi a két exemplumot, és *zsarnokságnak*, *zsarnoki tettnek* tekinti az országgyűlések elhagyását az uralkodó részéről.

3. LIPSIVS, BODIN ÉS BOTERO: MINTÁK, KAPCSOLÓDÁSOK ÉS RÉVAY SAJÁT POLITIKAI „TÖLTETE”

Révay módszere, vagyis a többféle történelmi exemplumal megtámogatott szentencia mintája Lipsius *Monitája* lehet, amelyet Révay egy helyen szó szerint is idéz.²³ A lipsiusi intések e műben az alábbi módon épülnek fel: a cím megjelöli a témát (*de superstitione*); ezt követi egy rövidebb ismertetés, majd jön az állítás avagy intézés (*in tristibus aut adversis saepe se insinuat*), végül következnek az intést igazoló, illusztráló történelmi példák.²⁴ Ugyanakkor tágítható is a Révay-féle módszer párhuzamainak sora, hiszen ezekben az esetekben az egyes államok intézményeinek, szokásainak, politikai berendezkedésének az összehasonlítása is felbukkan. Felhozható itt Bodin, aki szintén gyakran élt különböző jelenségek összevetésével, s akit Révay bizonyosan ismert és citált is,²⁵ valamint a megidézett

²² A vonatkozó helyet lásd Joannes BOTERUS, *Amphitheatridion, hoc est, parvum amphitheatrum, cui pauca mundi theatra comparare, vix ullum antepone amphitheatrum possis* (Lubeca: Laurentius Alberti, 1600), I[1]r–v.

²³ Lásd: RÉVAY, *De monarchia et Sacra Corona...* (2021), 3.3.3.

²⁴ Az említett példát (*De superstitione*) lásd LIPSIVS, *Monita et exempla...*, 12–22. Lipsius e művére, különösen műfajára lásd Ann MOSS, „Monita et exempla politica as Example of a Genre”, in *(Un)masking the Realities of Power: Justus Lipsius and the Dynamics of Political Writing in Early Modern Europe*, eds. Eric DE BOM et alii, Brill’s studies in intellectual history 193, 97–114 (Leiden–Boston: Brill, 2011); Marijke JANSSENS, „Rhetoric and Exemplarity in Justus Lipsius’s Monita et exempla politica”, in BOM, *(Un)masking the Realities...* A *Monita* és Révay műve közötti további lehetséges kapcsolódásokra még lásd TÓTH, „Állhatosság és politika...”, 580–583.

²⁵ Bodin Révayra gyakorolt hatására lásd BARTONIEK Emma, *Fejezetek a XVI–XVII. századi magyarországi történetírás történetéből* (Budapest: MTA Könyvtára, 1975), 396; BÓNIS, *Révay Péter*, 68–69; BENE Sándor, „A jövő története és az olvasók: 1653: Zrínyi befejezi a Vitéz hadnagyot”, in SZEGEDY-MASZÁK (főszerk.), *A magyar irodalom történetei*, 1: 493; TESZELSZKY, *Az ismeretlen korona...*, 238, 247; TÓTH, „Egy lutheránus főrend...”, 65, 67, 68, 70–71.

Botero, aki az *Amphitheatridion*-ban az egyes államok bemutatásakor ugyancsak sűrűn alkalmaz ilyesféle összevetéseket.²⁶

Nem szorul különösebb bizonyításra, hogy már az előző szentenciákban is ott rejtezik Révay rendi nézőpontja – különösen ott, ahol a zsarnokok kiemelt ismeretőjegyévé tette az országgyűlések elhagyását. Ebben nem Botero és Lipsius volt a mintája, sőt ez a határozott álláspontja inkább elkülöníti tőlük.²⁷ Álljon erre még itt egy igen fontos példa. Bocskai 1604 őszén elért sikereinek ismertetése után Révay ismét az államtudományi gondolkodó (ál)orcáját veszi magára, és a következőket írja: *Ennyire elkeserednek az alattvalók, s lesz rajtuk úrrá a dühöngés, miután hosszasan kérnek valamit, de semmibe veszik őket. Az alattvalók kordában tartására tehát semmi sem hatásosabb a király bőkezűségénél és készségességénél, ha azt tisztes és jogos ügyben engedi meg magának: mivel minden egyes ember hevesen védelmezi saját jogát és szabadságát.*²⁸ Eme bölcséletbe csomagolt vélemény nyilván Rudolf politikájának világos kritikája egy királyhű főrend tollából.²⁹ Az aforizma ilyen esetekben valójában csak elfedi, finomítja a nyers politikai álláspontot.³⁰

²⁶ Lásd BOTERUS, *Amphitheatridion*..., ff. C2r, C2v, I[1]r–v, E4v, I4v, L2r, R[1]v, R2v, X[1]r, X[1]v, Y2r stb. Munkásságára újabban, a korábbi irodalommal lásd Ferenc HÖRCHER, „The Renaissance of Political Realism in Early Modern Europe: Giovanni Botero and the Discourse of «Reason of State»”, *Krakowskie Studia z Historii Państwa i Prawa* 9 (2016): 187–210.

²⁷ Lipsiusszal kapcsolatban lásd erre fentebb. Boteróra mint az abszolút monarchia teoretikusára lásd HÖRCHER, „The Renaissance...”, 195, 202–203.

²⁸ „Bocskai végül háromezer szabad magyar gyalogoshoz folyamodott, akikkel szétvert hat-ezer németet, elfoglalta Szécsényt, Gyarmatot, Drégelyt, Palánkot, Szatmárt, Szendrőt, Sárospatakot, Putnokot, Korponát és sok más helységet. [...] e tűzvész szélteben-hosszában elharapódzott [...] Ennyire elkeserednek az alattvalók, s lesz rajtuk úrrá a dühöngés, miután hosszasan kérnek valamit, de semmibe veszik őket. Az alattvalók kordában tartására tehát semmi sem hatásosabb a király bőkezűségénél és készségességénél, ha azt tisztes és jogos ügyben engedi meg magának: mivel minden egyes ember hevesen védelmezi saját jogát és szabadságát.” RÉVAY, *De monarchia et Sacra Corona*... (2021), 6.187.1–4. („[...] qui [Bocskai] tandem ad pedites Hungaros ter mille liberos confugit, cum quibus etiam sex Germanorum millia profligavit, occupavit Szécsin, Gyarmath, Dregel, Palank, Szakmár, Szendereő, Saarospaták, Putnok, Carponam et multa alia loca. [...] incendium hoc longius latiusque processit [...] Ita animi subditorum post longas et neglectas preces velut furore quodam correpti exasperantur. Nihil ergo ad continendos in officio subditos efficacius liberalitate et facilitate regis in rebus honestis et iustis admissa, quod iuris et libertatis quisque suae acerrimus est propugnator.”)

²⁹ Már Bónisnak is feltűnt ez a fontos szöveghely (lásd BÓNIS, *Révay Péter*, 20, 88), de nem hagyta, hogy kizökkentse őt saját prekonceptiójából, ugyanis egész könyvében Révay feltétlen udvarhűségét, az abszolút monarchia iránti rajongását tételezte – teljesen tévesen!

³⁰ Zászkaliczky Márton egy frissen megjelent tanulmányában hosszan elemezte azt a részt a *De monarchiában*, ahol a Bocskai-felkelésről van szó. Végkövetkeztetése az, hogy bár Révay a felkelés okaival tisztában volt (ahogy az egyébként a fenti idézetből is látszik), és a felkelt rendek követeléseivel is többnyire egyetértett, ez utóbbiakat mégsem részletezte művében, mert a módszert – az uralkodó elleni fegyveres lázadást – elutasította. Lásd ZÁSZKALICZKY Márton,

4. ÖSSZEGZÉS

Dolgozatom tartalma három pontba, avagy következtetésbe sűrítendő össze. Először is hangsúlyoznunk kell, hogy Révay a korabeli államtudományi irodalom magyarországi adaptálásában szinte egyedülálló. Az, hogy Guevara, Bodin, Lipsius, Botero és Daneau egyértelmű ismerete kimutatható nála – hogy csak a nagyobbakat említsük –, igen tájékozott és tudatos szerzőre utal, aki história mellett államtudományi munkát is akart írni. Külön aláhúznám itt Botero hatását, amelyről ugyan már magam is írtam Révay-kiadásunk bevezetőjében, de talán nem elég hangsúlyosan.

Emellett tanulmányomban arra is igyekeztem rámutatni, hogy érdemes lenne tovább gondolkodni Révay Péter sztoicizmusának mibenlétéről. Meglehet, hogy nemcsak Leiden, azaz Lipsius, hanem Strasbourg és az ottani ciceroniánus professzorok (Sturm, Junius) felé is tapogatózni kellene, amikor a koronaőr műveinek eszmevilágát vizsgáljuk. Az egyébként is elég jól látható, hogy Révay szellemi horizontja nem redukálható le a németalföldi mesterre.

Végezetül külön szeretném felhívni a figyelmet Révay módszerére, mégpedig arra, hogy az egyes történelmi események értelmezésekor az aforizmák alkotását és az exemplumok hozzárendelését gyakran használja saját politikai nézetei kommunikálására. A módszer persze nem egyedi, de a magyar történelmi irodalomban nemigen lehet más példát hozni rá – még leginkább Zrínyi Miklós Mátyás-elmékedései állíthatók vele párhuzamba.³¹ Az összevetés már csak azért is szerencsés, mert mindkét esetben egy művelt, széles látókörű, de egyben főrendi származású, tehát az ország kormányzásában is részt vevő figuráról van szó, akik ennek megfelelően gondolkoztak és írtak a magyar históriáról – a korszak politikai irodalmának ismeretében.

„Révay Péter a Bocskai-felkelésről”, in PÁLFFY, TÓTH (szerk.), *A Szent Korona első kutatója...*, 185–210.

³¹ A Zrínyi művében lévő erős Lipsius-hatásra, a sűrűn felbukkanó exemplumokra legújabban lásd BENE Sándor, „A sztoikus Zrínyi”, in *MONOKgraphia: Tanulmányok Monok István 60. születésnapjára*, szerk. NYERGES Judit, VERÓK Attila és ZVARA Edina, 69–86 (Budapest: Kosuth Kiadó, 2016), 72, 77–78, 79, 80, 84. Bene Sándor e tanulmányában szintén jelzi Révay Péter *De Monarchiájának* Mátyás-képe és a Zrínyi-mű közötti erős megfeleléseket, és azt is elképzelhetőnek tartja, hogy Zrínyi láthatta a *De monarchia* kéziratát. Lásd uo. 86. Még ha ez szerintem kizárható is (lásd TÓTH, „Egy lutheránus főrend...”, 88), a két mű közötti párhuzamokat és hasonlóságokat magam is szembeszököknek tartom, és úgy vélem, belőlük kiindulva eredményesen lehetne kutatni Hunyadi Mátyás 17. századi emlékezetének alakulását.

**A Hungarian reader of Lipsius, Bodin and Botero:
Political science, aphorisms and historical examples
in the works of Péter Révay
(Summary)**

In the 16th century, writers concerned with the functioning of the state and its laws considered history to be the main object of study of the state, as well as its wellhead, its 'raw material', and, to a large extent, they tried to establish general rules concerning the state and especially the power of princes on the basis of the study of historical texts. This conviction is clearly evident in the works of Machiavelli, Guevara, Guicciardini, Bodin, Botero, Daneau, Lipsius. Péter Révay (1568-1622), the scholarly Hungarian crown custodian, knew most of these writers well and embraced their approach and methods. In his *Histories of the Crown and of the Kingdom* (*Commentarius, De monarchia*), the Lutheran magnate not only behaves as a 'historian', but also constantly interprets his subject according to the taste of the time. This was manifested in the fact that he often inserted a general axiom, an aphorism, in connection with a historical event, which applied to the functioning of states, or contained an 'exhortation' addressed to certain political actors (princes, courtiers, etc.). Yet it cannot be said that under Révay's hand Hungarian history is transformed into a simple parable. The events of the past are assembled into a linear history, and do not lose their context when they are 'transformed' into exemplars – rather, Révay merely amplifies the lessons that can be drawn from them, and incorporates them into one of the narratives that he operates throughout his work (princely power, the rights of the orders, the Turkish question, etc.). The subject of my paper, then, is Révay's historical exemplars and aphorisms, which are interwoven throughout his historical work. I would like to examine, on the one hand, who among the above-mentioned writers on the theory of the state, and in what way, influenced the Hungarian author. On the other hand, I would also like to examine the 'function' and structure of Révay's aphorisms, and how the message of these pithy aphorisms was influenced by the author's religious and public status and offices, his denominational affiliation, and his resulting political views.

„NAGYSÁGODAT AZ ISTEN HÍVJA...”

I. Rákóczi György és Esterházy Miklós levélpárbaja 1644-ben

I. Rákóczi György 1644. évi felső-magyarországi hadjáratát elődeinek (Bocskai István és Bethlen Gábor) hasonló jellegű vállalkozásaihoz képest is szokatlan intenzitású publicisztikai kampány kísérte. Ennek elsősorban az volt az oka, hogy ebbe a kampányba az erdélyi fejedelem és a magyar nádor, Esterházy Miklós személyesen is bekapcsolódott, mégpedig úgy, hogy az egymásnak írt leveleket igyekeztek nyomtatásban is megjelentetni. Háborúk alkalmával általában a titkos, rejtjeles levelezés a divat – az a tény, hogy e két előljáró mégis a nyilvánosságnak szánta leveleit, bizonyosan bír valamilyen üzenettel. Esterházynak 1644-ben sikerült publikálnia is „intő” leveleit a pozsonyi jezsuiták nyomdájában. Ennek közvetlen oka minden bizonnyal az lehetett, hogy Rákóczi már a hadjárat megindításakor azzal fenyegetőzött, hogy nyilvánosságra hozza Esterházy leveleit:

Emlékezzék meg kegyelmed róla 1635. esztendőttől fogva mennyiszer kívánta kegyelmed mitőlünk, az jó correspondentiát. Érténünk is adta kegyelmed az ország szabadságának sok részből az nagy emberektől megsértődését, maga autoritásának megvékonnyítását az német tanácstul, kívánta is kegyelmed tőlünk, segítsük kegyelmedet, kire mi készek is voltunk mindenkor, de az religióhoz való idegensége soha kegyelmedet nem eresztette, hogy külső testi szabadságába való sérelmét érezvén az országnak és maga autoritásának is, mivelünk azt helyére igyekezte volna állítani s bizony kegyelmed is lészen az oka, ha hazája elvész, s ha volnának ma is olyan nagy, hatalmas régi tősgyökeres urak Magyarországbán, csak kiket mi esmértünk is, méltán kegyelmedtől vehetnének számot ez mostani állapotról is, *s ha ez a tűz mégis tovább fog gerjedni kénytelenek leszünk kegyelmednek minden írásit s izenetit az széles világra kibocsátani* s mindenekkel megértetvén nem volt-é ösztönünk kegyelmed nekünk ez mostani utunknak előnkbe vett indulatjának s nem szolgáltatott-e kegyelmed nekünk arra sokszori panaszkodásával is alkalmatosságot.¹ (Kiemelés: N. L.)

¹ Rákóczi Esterházynak, Sárospatak, 1644. febr. 21. Magyar Tudományos Akadémia Könyvtár és Információs Központ (a továbbiakban: MTAKIK), ms. 4949/7, fol. 5–6.

A nádor bizonyára értette a fenyegetést, ezért megelőzte Rákóczi: 1664. február 23-án gyorsan kiadatta III. Ferdinánd hadjáratellenes manifesztumát, majd 1644 májusában-júniusában kinyomtatta Pozsonyban a fejedelemnek a háború ügyében 1643. december 6. és 1644. április 20. között írt leveleit.² Erre március végén Rákóczi is észbe kapott: nagykallói nyilatkozatát (1644. február 17.) lefordíttatta latinra, és a III. Ferdinándnak szóló 1644. március 17-i levelével együtt kinyomtatatta Bártfán.³ A manifesztumok viharos gyorsasággal terjedtek el Európában: Ferdinánd Esterházy-kiáltványából tizenöt német (némelyekben benne van Rákóczi kiáltványa is), valamint egy angol, két holland és egy francia kiadásról tudunk. Rákóczi nagykallói kiáltványa tizenkét német, egy svéd, két holland, három angol, egy francia kiadásban jelent meg.⁴

Amint tudomására jutott Esterházy leveinek kinyomtatása, Rákóczi nyomban intézkedett, hogy az ő válaszait is kiadják. 1644. június 19-én Sárospatakról ezt írja fiának: „Minthogy palatinus nekünk írt leveleit kinyomtatatta, de az mi válaszukat nem, kit ím beküldtünk, azért minden reá való feleletünket keresd fel, s Kassai urammal kommunikálván, nyomtassátok mindenik után, ha melyiket fel nem találnák írd meg, s megküldjük.”⁵ Az ifjabb Rákóczi össze is gyűjtötte apja leveleit, de valamit összezavarhatott, mert az 1644. augusztus 22-én Gyulafehérvárol az apjának írt levélre az öreg Rákóczi Tokajban 1644. augusztus 30-án reggel 6 óra után a következőt megjegyzést írta rá: „Azt kellett volna kiküldened, az kit mi innét beküldtünk vala ezelőtt egy holnappal, az kinyomtatott is volt s be is csináltuk mi abban mind szépen ökö, most azt küldd ki minél hamarabb.”⁶ Ezek

² III. Ferdinánd manifesztumának legújabb kiadása magyar fordításban: BÁTHORY Orsolya és mások, szerk., *Források a 17. századi magyar politikai gondolkodás történetéhez*, 1–3, Bibliotheca Hungariae Politica – Magyar Politikai Könyvtár (Budapest: Reciti, 2019–2024), 2: 259–263. A továbbiakban: *Források II. Esterházy leveleinek kiadása*: [ESTERHÁZY Miklós], *A magyarországi palatinusnak, gróf Esterházy Miklósnak Rákóczi György erdélyi fejedelemnek írt egynehány intő leveleinek igaz parája* (Pozsony: Typographia Societatis Jesu, 1644, RMNy 2075). A második bővített kiadás Bécsben jelent meg Kosmerovius Máté nyomdájában (RMNy 2097). Ugyanekkor a Lónyai Zsigmondnak írt leveleit is kiadta a nádor: [ESTERHÁZY Miklós], *A magyarországi palatinusnak, gróf Esterházy Miklósnak Lónyai Zsigmondhoz és némely vármegekhez írt leveleinek igaz parája* (Bécs: Kosmerovius Máté, 1645, RMNy 2096). A Rákóczi-nak írt leveleket újra kiadta Toldy Ferenc: [ESTERHÁZY Miklós], *Galantai gróf Esterházy Miklós munkái*, szerk. TOLDY Ferenc (Pest: Emich és Eisenfessl, 1852), 207–228.

³ RMNy 2051. Legújabb kiadása magyar fordításban: *Források II*, 267–283.

⁴ KÁRMÁN Gábor, *Erdélyi külpolitika a vesztfáliai béke után* (Budapest: L'Harmattan – Transylvania Emlékeiért Tudományos Egyesület, 2011), 35.

⁵ SZILÁGYI Sándor, *A két Rákóczi György családi levelezése* (Budapest: Ráth Mór, 1875), 185. Lásd még Rákóczi levelét Kassai Istvánhoz (Terbes, 1644. jún. 27): SZILÁGYI Sándor, „Kassai István levelezése I. Rákóczi Györggyel és Bethlen Istvánnal”, *Történeti Lapok* 3 (1876): 356–389, 370.

⁶ SZILÁGYI, *A két Rákóczi...*, 236.

után több adatunk nincs arról, hogy mi történt a tervezett levélkiadással. A későbbiekben Rákóczi levelei szétszóródtak: a kismartoni levéltárból néhány elkerült az MTA könyvtárába Esterházy többi irataival együtt, ahonnan Toldy Ferenc hét darabot jelentetett meg.⁷ Később Szilágyi Sándor kettőt (1644. május 7., 1644 október 4.) szintén kiadott a linzi béke okirattárában,⁸ és további kilenc darab levelet talált még az úgynevezett vörösvári Erdődy-levéltárban. Szilágyi ez utóbbiakat 1875-ben sajtó alá rendezte, és írt hozzájuk egy rövid előszót is. Ebben így fogalmazott:

Különböző kutatásaim alkalmával kiváló gondot fordítottam rá, hogy a még lappangó válaszokat [azaz Rákóczinak az Esterházy leveleire írt válaszait – N. L.] feltaláljam – de reménytelenül. Bizonyos, hogy Rákóczi válaszait másolatban Kassainak, fiának s másoknak megküldte, de a fennjelzettekén kívül más levéltárban még egyet sem sikerült feltalálnom. Hogy miért adom ki azokat mégis így csonkán? Mert azok nem közönséges történelmi beccsel bírnak a bennök foglalt adatokért, mert azon kor ismeretére szolgálnak, mert Rákóczi álláspontjának megítélésénél nélkülözhetetlenek. És végre, mert ezzel Rákóczinak régi óhaját teljesítem.⁹

Máig rejtély, hogy végül miért nem jelentette meg Szilágyi az általa talált leveleket. Szerencsére a kiadásra előkészített kézirat az MTA kéziratárában fennmaradt. Mindenesetre Szilágyi nagy szolgálatot tett az utókornak, ugyanis a vörösvári vagy a még Rákóczi-Aspremont néven is emlegetett levéltár nagy része 1956-ban elpusztult. Ekkor égett el többek között a Zrínyi-féle *Nádori emlékirat* egyetlen eddig ismert kézírata, ahogyan a Szilágyi által lemásolt eredeti Rákóczi-levelek is odavesztek. Azt már Szilágyi is furcsállotta, hogy a kismartoni Esterházy-levéltárból nem került elő egyetlen Rákóczi-levél sem:

Midőn e nagybecsű munka világot látott 1852-ben [Toldy már említett *Esterházy Miklós munkái* című kiadványáról van szó] egy vigasztaló utalás volt a régi súlyos napok kiállott szenvedéseire, egy bátorító szózat: et aliis ego vidi ventos [Alios ego jam vidi ventos – Cicero: már más szeleket is láttam, nagyobb bajt is legyűrtem] vajmi sokkal kellett küzdeni annak, ki történelmi okmányokat gyűjtött: s csoda volt hogy Toldy anynyi nevezetes és fontos dolgot össze tudott hozni. Azóta ismerkedtünk meg a vörösvá-

⁷ ESTERHÁZY, *Galantai gróf Esterházy...*, 402–418, 444–446.

⁸ SZILÁGYI Sándor, szerk., *A linzi béke okirattára* (Budapest: Magyar Tudományos Akadémia, 1885), 7–8, 46–48.

⁹ *Rákóczi György fejedelem válasza Esterházy Miklós intő leveleire*. A Magyar Királyi Kamara és a vörösvári levéltárban lévő eredetiek után közli Szilágyi Sándor, MTAKIK, ms 4949/7, fol. 2. Az előszót Szilágyi 1875. január 31-én írta Budapesten.

ri, a Magyar Királyi Kamarai, s a kismartoni levéltárnak kincseivel. A Rákóczi-levéltár maradványai a két elsőben őriztetnek, Esterházy nádor levéltára Kismartonban van. Csodálatos, hogy Rákóczinak Esterházyhoz intézett válaszai ez utóbbiban nem találhatók fel, de öröndetes, hogy a válaszok legnagyobb része minutáinak, vagy a fejedelmi irodában készült másolatainak példányai fennmaradtak: azon hat [valójában hét] válaszon kívül melyet Toldy közzé tett még 9-re, összesen tehát 15-re akadtam. Hogy Rákóczi nem válaszolt Esterházynak minden levelére az bizonyos, de hogy ezen 14-ben [sic!] nem bírjuk minden válaszát az is kétségtelen. Magának a nádornak leveleiben vannak vonatkozások Rákóczi olyan válaszáira, melyeket még nem bírnk: de azért minden arra mutat, hogy e válaszokban mégis a felelet nagy része fenn maradt.¹⁰

Szilágyi csodálkozása kissé elhamarkodott volt, ugyanis az Esterházy-levéltárban bizony maradt fenn Rákóczi válaszleveleiből. Ezekből hét darabot már jelzett és egyeseket kivonatosan ismertetett is Horváth Mihály 1861-ben.¹¹ Szilágyinak ezeket 1875-ben elvileg ismernie kellett volna. Mégsem hivatkozott Horváth ezen művére, ami mindenképp Szilágyi figyelmetlenségével magyarázható. Ráadásul Horváth kivonatosan közölt is néhány olyan Rákóczi-levelet, amelyet Szilágyi is felvett a kiadandó levelek közé. De még ennél is furcsább az, hogy Szilágyi 1885-ben a linzi béke okiratait tartalmazó dokumentumgyűjteményében kiadta Rákóczi 1644. október 4-én Tokajból keltezett levelét, ráadásul a kismartoni Esterházy-levéltárból – ismét csak anélkül, hogy hivatkozott volna Horváth Mihályra, aki kivonatosan már 1861-ban ismertette a szóban forgó levelet.¹² És anélkül, hogy tovább kutakodott volna a kismartoni levéltárban, ahol még több Rákóczi-levél is lapult. Pedig keresett a kismartoni levéltárban, ahol meg is találta a nádor 1644. május-júniusban a felső-magyarországi városoknak (elsősorban Kassának) írt tizenkét darab levelét, amelyeket el is küldött Stöhr Antalnak, aki közölte is azokat.¹³ Továbbra is rejtély marad tehát, hogy Szilágyi miért nem folytatta a Rákóczi-levelek felkutatását, és miért nem publikálta a kiadásra előkészített kilenc levelet. Szilágyi kézírata, valamint az Esterházy-levéltárból újonnan előkerült levelek alapján az alábbi táblázatban felsorolom az 1642–1645 között a Rákóczi által Esterházynak írt kiadott és kiadatlan leveleket a lelőhelyek megjelölésével.

¹⁰ MTAKIK, ms. 4949/7, fol. 1.

¹¹ HORVÁTH Mihály, „Kismartoni regeszták 1617–1645”, *Magyar Történelmi Tár* 10 (1861): 94–106.

¹² Uo., 103.

¹³ SZILÁGYI Sándor, „Esterházy Miklós nádor levelei”, *Felsőmagyarországi Múzeum-Egylet Évkönyve* 9 (1888): 8–26.

Sorszám	Keltezés	Lelőhely
1.	1642. március 9. Gyulafehérvár	MNL OL P 108 Repositorium 71, 3. cím (mikrofilmen 6546. tek.) fol. 281–283. ¹⁴
2.	1642. október 1. Gyulafehérvár	Uo., fol. 287–288.
3.	1642. december 26. Gyulafehérvár	Uo., fol. 291–293.
4.	1643. február 7. Gyulafehérvár	Uo., fol. 294. ¹⁵
5.	1643. május 19. Gyulafehérvár	Uo., 298–300. ¹⁶
6.	1644. január 2. Gyulafehérvár	Esterházy, <i>Galantai gróf Esterházy...</i> , 402–404.
7.	1644. január 5. h. n.	MTAKIK ms. 4949/7, fol. 4–5.
8.	1644. február 21. Sárospatak	MTAKIK ms. 4949/7, fol. 5–9.
9.	1644. február 24. Sárospatak	MTAKIK ms. 4949/7, fol. 10–12.
10.	1644. március. 17. Kassa	MNL OL P 108 Repositorium 71, 3. cím fol. 315–322. ¹⁷ MTAKIK ms 4949/7 fol. 12–20; MNL OL E 190, 3443. sz.
11.	1644. április 14. Osgyán	Esterházy, <i>Galantai gróf Esterházy...</i> , 415–416.
12.	1644. április 28. Szécsény	Uo., 416–418.
13.	1644. május 7. [Rárós]mulyad	Szilágyi: <i>A linzi béke</i> , 7–8.
14.	1644. május 10. Kövecsen	Esterházy, <i>Galantai gróf Esterházy...</i> , 418.
15.	1644. május 24. Vajdácška	Uo., 418–420.
16.	1644. május 28. Helmec	MTAK ms. 4949/7, fol. 20–25
17.	1644. augusztus 14. Kassa	Esterházy, <i>Galantai gróf Esterházy...</i> , 444–445.
18.	1644. szeptember 8. Tokaj	Uo., 446–448.
19.	1644. szeptember 23. Tokaj	MNL OL P 108 Repositorium 71, 3. cím fol. 334–339; MTAK ms. 4949/7, fol. 26–31.
20.	1644. október 4. Tokaj	MNL OL P 108 Repositorium 71, 3. cím fol. 343–346; ¹⁸ Szilágyi, <i>A linzi béke</i> , 46–48.
21.	1644. október 21. Gesztely	MNL OL P 108 Repositorium 71, 3. cím, fol. 347–348.
22.	1644. október 31. Bánréve	Uo. fol. 351–355; ¹⁹ MTAK ms. 4949/7, fol. 32–36.
23.	1644. november 18. Rimaszécs	MNL OL P 108 Repositorium 71, 3. cím, fol. 356–357 ²⁰
24.	1644. december 2. Hernádnémeti	Uo., fol. 359. ²¹

¹⁴ Horváth említi: HORVÁTH, „Kismartoni regeszták 1617–1645”, 91.

¹⁵ Horváth említi: uo., 94.

¹⁶ Horváth említi: uo., 95.

¹⁷ Horváth említi: uo., 98–99. Kiadva: *Források* II, 292–297.

¹⁸ Horváth említi: uo., 103.

¹⁹ Horváth említi: uo., 104.

²⁰ Horváth említi: uo., 105.

²¹ Horváth említi: uo., 105–106.

Sorszám	Keltezés	Lelőhely
25.	1644. december 5. Hernádnémeti	Uo., fol. 361–363; MTAK ms. 4949/7, fol. 37–39.
26.	1644. december 9. Aszaló	MNL OL P 108 Repositorium 71, 3. cím, fol. 364.
27.	1645. április 24. Munkács	Uo., fol. 369–371.
28.	1645. május 17. Sárospatak	MTAK ms., 4949/7, fol. 39–45.
29.	1645. június 29. h. n.	MNL OL P 108 Repositorium 71, 3. cím, fol. 386–388.

A fenti táblázat alapján az alábbi következtéseket lehet levonni: a huszonkilenc Rákóczi-levélből a kutatás számára eddig kilenc volt elérhető nyomtatásban. Emellett nyolc levélről tudósított még Horváth Mihály, aki egyes leveleket kivonatossan közölt is, de a kutatás számára Horváth közlése szinte teljesen kihasználatlan maradt.²² Egy eddig szintén ismeretlen Rákóczi-levél (Geleji Istvánnak, Dész, 1643. aug. 31) a 17. századi magyar politikai gondolkodást bemutató forrásgyűjteményben jelent meg a közelmúltban.²³ Tizenegy Rákóczi-levél pedig eddig ismeretlen volt.

Tanulmányomban szeretném ráirányítani a figyelmet e kiadatlan levelekre, és egyúttal amellet érvelni, hogy érdemes lenne közzétenni őket. E kiadásnak azonban nemcsak a most előbukkant nyolc + tizenkettő kevésbé vagy egyáltalán nem ismert Rákóczi-levelet, hanem az 1643–1645. évi felső-magyarországi hadjárat-hoz kapcsolódó kiadott és kiadatlan dokumentumokat is tartalmaznia kellene. Az Esterházy-levéltár idézett gyűjteményében található még például Rákóczi levele a körmöcbányai városi tanácsnak (1644. március 30.), Forgách Ádám Rákóczinak tett hűségnyilatkozata (Kassa, 1644. március 10.), Thököly István levele a fejedelemnek (Késmárk, 1644. július 19.), a fejedelem levelei Illésházy Gábornak, Jakusith Jánosnak, Mihádi Mátyásnak és Nyáry Lajosnak. De az is lehet, hogy még újabb Esterházy-levelek is előkerülnek, ugyanis nem biztos, hogy a nádor minden Rákóczinak írt levelét kiadta. Az alábbi két, Rákóczinak írt Esterházy-levél mindenesetre tudomásom szerint máig kiadatlan: h. n., 1643. március 23.; Kassa, 1644. június 17.²⁴ És elérhetők még más, kisebb jelentőségű, de a korabeli eseményekben fontos szerepet játszó bizalmi emberek (Klobusiczky András, Mednyánszky Jónás, Szalay Pál makovicaai provisor, Jámbor Pál szerencsi „pedagógus”)²⁵ által írt, még

²² Egyedül Kármán Gábor hivatkozott rá: KÁRMÁN, *Erdélyi külpolitika...*, 35.

²³ *Források* II, 248–250.

²⁴ MNL OL E 190, 13. d., 3097. sz., fol. 86; 16. d., 3529. sz., fol. 461–462.

²⁵ Klobusiczky Rákóczinak, 1644. december 9., Rozsnyó; 1644. május 2. h. n.: MNL OL E 190, 3636. sz., fol. 653; Mednyánszky Jónás a fejedelemnek: 1644. május 3. és május 4., Trencsény, MNL OL E 190, 3478. fol. 375–376; 3479, fol. 377.; 1644. január 12. és 16., Zboró, Szalai

kiadatlan levelek vagy nekik írt fejedelmi instrukciók is.²⁶ Ezek összegyűjtése és publikálása jócskán kiadna egy egész kötetet.

E tanulmány keretei között nincs lehetőség arra, hogy a maga teljességében elemezzem az Esterházy–Rákóczi-levelezés eddig előkerült darabjait. Ahogyan arra sem vállalkozom, hogy e leveleket a katonai események kontextusában elemezzem.²⁷ Az említett dokumentumkötet kiadásának fontossága mellett érvelendő az alábbiakban a levelezésből csupán egyetlen szálát emelek ki (amely egyúttal a legfontosabb is, véleményem szerint). Természetesen nem véletlen, hogy a levelezés egyik központi kérdése nem más, mint a korszak slágertémája: indítható-e háború a vallás ürügyén? A következőkben azt próbálom meg körüljárni, hogy ettől a kérdéstől miként jutnak el történetünk főszereplői (Rákóczi és Esterházy mellett Rákóczi prédikátorai, Geleji Katona István, Medgyesi Pál és Johann Heinrich Bisterfeld) ahhoz a kérdéshez, hogy vajon kitapogatható-e Isten akarata a történelem szövetén.

A levelezés során retorikai bravúrra inkább Rákóczinak volt szüksége, hiszen legitimációs alapot kellett találnia hadjáratának megindítására.²⁸ Főleg azért, mert nem lelkesedett különösebben az ügyért a felső-magyarországi *evangelicus status* sem, amelynek érdekében fegyvert fogott.²⁹ Rákóczi ráadásul úgy érezte, hogy még saját országában sincs meg a kellő támogatás a hadjárat megindítására.

Az statusok [rendek] hogy ebben mindnyájan egyezzenek, azt is kinek kellene csak meggondolni? Mert soknak közülök még itt benn [azaz Erdélyben] sem fáj az Isten dicsőségének kára, s anyaszentegyházának késedelmes előmenetele; vajon a távol való iránt cselekednék-e valamit? Annál inkább, ha meggondoljuk, mennyi sok különböző vallással bővelkedjék ez hazának lakosa, kinek nagyobb része majd pápista, s még az elei lévén az, inkább akadályozni, mintsem promoteálni [elősegíteni] igyekezne! Vadnak azért ugyan, kinek fáj az Isten dicsősége, azt segíteni is készek, de bizony kevesek.

Pál Debreceni Tamásnak: MNL OL E 190 3804 és 3356. sz.; 1644. január 4. „Stadniczki udvarából”, Jámbor Pál Szalai Pálnak MNL OL E 190, 17. d., 3803. sz., fol. 393.

²⁶ Ilyen például az Esterházyhoz küldött Lónyai Zsigmondnak és Kemény Jánosnak 1644. május 17-én kiadott követi instrukció: MNL OL E 190, 17. d., 3486. sz. fol. 389.

²⁷ A hadjárat katonai szempontú leírását lásd legutóbb: CZIGÁNY István, „I. Rákóczi György erdélyi fejedelem királyellenes hadjárata a harmincéves háborúban, 1644–1646”, *Acta Academiae Agriensis, Sectio Historiae* 44 (2017): 75–96.

²⁸ A hadüzeneti és a hadba lépést igazoló érvekről a korabeli Erdélyre vonatkoztatva legutóbb lásd: KÁRMÁN Gábor, „Bellum iustum érvelések II. Rákóczi György háborúiban”, *Századok* 140 (2006): 939–942.

²⁹ A katolikusok természetesen még kevésbé. Minderről lásd: KÁRMÁN Gábor, „A »kassai polgárok válasza« I. Rákóczi György kállói kiáltványára: Egy katolikus politikai pamflet 1644-ből”, *Lymbus: Magyarásztudományi Forrásközlemények* 19 (2021): 467–490.

Magyarországból is minket kevesen hínak, kinek vagy az félelem, vagy nem bízhatnak hozzánk, lehet oka, közönségesen eleget beszélnek, az hol, miről, nem tehetünk jól vélek. Hazánk, nemzetünk volna, ím mind testi-lelki szabadságok oda lészen, mert hallgatóink, biztatóink szóval ugyan felesen vadnak, de virtus acta probabit [az erő, a virtus fogja igazolni a tetteket].³⁰ (Kiemelés: N. L.)

A benne lévő bizonytalanságokat eloszlatandó a fejdelem kikérte tanácsadói véleményét is: Kassai István ítélőmestertől, valamint prédikátoraitól, Geleji Katona Istvántól, Medgyesi Páltól és Johann Heinrich Bisterfeldtől. Kassai véleménye nem maradt fenn, de különböző utalásokból arra lehet következtetni, hogy nem helyeselte a hadjárat megindítását.³¹ A prédikátorokkal folytatott levelezés viszont szerencsére fennmaradt. Gelejiék csupán egyetlen elemet emeltek ki a hadjárat megindításának jogosságára néző problémahalmazból. Ez természetesen a vallás ügye volt.

Az hadi expedícióhoz kettő kívántatik, egyik az igaz ügy, vagy igaz ok, másik a jó és istenes vég. Az igaz okok között legelső a religiónak üldöztetése és az igaz isteni tiszteletnek megháboríttatása. Az istenes jó vég pedig annak oltalmaztatása és helyreállítása, s az hamis isteni tiszteletnek pedig extirpáltatása [kiirtatása]. Ezen kívül a többi mind csak accessorium [járulékos elem]. Azt az igaz és méltó indító okot jelen lenni látjuk, a véget Nagyságod tudja, ha arra intendál-é; mi ezt is kétség nélkül elhittük. Mi, kegyelmes urunk, az Istent úgy meg nem kérdehetjük róla, mint a régi próféták, hanem a jelekből tehetünk csak ítéletet, hogy Nagyságodat Isten hívja, melyeket Nagyságod jobban tud minálunknál.³²

Gelejiék szerint az igaz ok megvan a hadjárat megindítására, mert Felső-Magyarországon a vallásüldözés megvalósul. Ugyanakkor arra is figyelmeztették a fejedelmet, hogy még ők sem fürkészhetik ki teljes bizonyossággal az isteni szándékot. Gelejiék kényes helyzetben voltak, hiszen a fejedelem szinte a lehetetlent kérte tőlük: mondják meg neki, hogy hadjárata összhangban van-e az isteni gondviseléssel, vagy nincs. Ha ugyanis azt mondják, hogy igen, és a hadjáratra buzdítják a fejedelmet, de a vállalkozás balul sül el, akkor

³⁰ Rákóczi levele Geleji Katona Istvánnak, Dés, 1643. aug. 31.: *Források* II, 249.

³¹ *Források* II, 244.

³² Geleji, Medgyesi és Bisterfeld levele Rákóczinak: Gyulafehérvár, 1643. aug. 29.: *Források* II, 252.

Nagyságod mireánk fogna neheztelni és minden boldogtalanságát s szerencsétlenségét nekünk tulajdonítani, sőt az egész magyar keresztyénségnek is a triumpháló ellenség-től való finalis extirpációjának mi insinuláltatnánk [végső kiirtatásának mi tartatnánk] okadóinak lenni etc. és így nemcsak a pápistai rendektől, de még a miénktől is békes-ségrontóknak, háborúságszerzőknek kárhoztatván, nem csak személyinket, de még az igaz evangéliumi vallást is magunkval együtt veszedelemben hoznánk.³³

Ha viszont eltanácsolják a fejedelmet a hadjárattól, és ennek következtében Rákóczi potenciális szövetségesei (elsősorban a svédek) akár győznének, akár veszítenének, mindkét esetben egyaránt hibáztatni lehetne Gelejiéket. Ha a svédek győznek, akkor azért, mert a hadjárattól eltanácsolt Rákóczi nem használhatta ki a szövetségesek győzelme által nyújtott előnyös lehetőségeket. Ha viszont a svédek vesztenek, akkor azzal lehet érvelni, hogy a vereség Rákóczi távolmaradása miatt következett be.³⁴ Épp ezért Gelejiék határozottan elhárították maguktól a prófétai szerepet, és a korban oly divatos sztoikus alapállást vették fel: Isten szándékát előre nem ismerhetjük meg, de ő mindenképp véghez viszi azt, amit eltervezett. Az isteni szándék csak utólag, a dolog exitusa felől rekonstruálható. Ha előadnák is véleményünket, az az isteni kinyilatkoztatás tekintélyével nem támogatható meg, mivel ők is csak különböző jelekből tudnának valamiféle értelmezést felállítani, de arra semmi bizonyítékot nem tudnának hozni, hogy az egyezik is az isteni szándékkal.³⁵ Ilyen jel például Gelejiék szerint az, hogy a fejedelemben egyáltalán fel-

³³ Geleji, Medgyesi és Bisterfeld levele a fejedelemnek, Gyulafehérvár, 1643. szept. 1.: *Források* II, 253.

³⁴ „Ha pedig Nagyságodat ilyen kegyes és istenes szándékától dehortáljuk [eltanácsoljuk], s azomban a svecusok [svédek] vagy triumphálnak, vagy debelláltatnak [legyőzetnek], minket átkoznak, minket szidalmaznak érette; s minket vetnek okul, hogy ha mi ellent nem tartottunk volna benne, Nagyságod a confoederatusok mellé segítségül ment volna és az ő győzedelemekben részesült volna, s nekünk erős, állandó békességet, csendességet szerezhetett volna; vagy pedig a dolog másképpen esvén, a svecusok meg nem verettenek és az evangelica confessio nem opprimáltatott volna, etc.” (Uo.)

³⁵ „Mi, kegyelmes urunk, próféták nem vagyunk, hogy az ephodot felkötvén, Istent róla megkérdjük, ha elmenjen-e Nagyságod, vagy ne, ha assecurálnók is Nagyságodat, nem köteles volna Nagyságod reá, hogy elhiggye, mivel revelatiónk [kinyilatkoztatásunk] nincsen reá, hanem csak a külső alkalmatosságokból, elégséges indító okokból és az istenes jó végből, s ügyekezeteiből, s az egész keresztyéni vallásnak periclitálásából [veszedelemben forgásából], hogy testi életünknek és külső javainknak is következő romlását ne említsük, képzük és irányozzuk, hogy Nagyságod méltán és igazán, s jó lelkiismeretvel nemcsak kikelhet a több keresztyénekkel együtt az Isten igaz tisztelőinek üldözői ellen, hanem ugyan ki is kell az ő dicsőségének oltalmaztatására és terjesztetésére való kötelessége szerint kelni. De mi az eventus felől bizonyosok nem vagyunk, Isten abban tudós. Ha Isten ő szent Felsége az ő igaz tiszteletit a mi háládatlanságunkért miközülünk ugyan ki akarja venni, vagy kezd valamit Nagyságod, vagy nem, de szándékát ő Felsége ugyan véghez viszi, és netalám ami miatt mi félnénk, hogy

merült a hadjárat gondolata, mert „az Úristen, akinek kezében vagynak a királyoknak és fejedelmeknek szívei, és oda hajtja, ahová akarja”.³⁶ A másik ilyen jel a Porta magatartása: ha a törökök támogatása meglenne, az „a Nagyságod Istentől való hivataljának annál bizonyosabb jele lehetne”.³⁷ A kezdeti vívódás és kétség később Gelejiben megszűnt. Talán időközben értesült arról, hogy a Porta áldását adta Rákóczi hadjáratára? Vagy esetleg, látva a fejedelem szilárd eltökéltségét, egyszerűen opportunizmusból jobbnak látta nem ellentmondani? Nem tudhatjuk. Mindenesre az 1643. szeptember 14-én kelt levelében teljes mellszélességgel kiállt Rákóczi hadjárata mellett: „én nem hiszem, hogy Nagyságodat sem a test, sem a vér indította volna, hanem az Istennek szent lelke, aki a fejedelmeknek szívét szokta az ő akaratjának céljára hathatóson igazgatni.”³⁸ Ekkor Gelejiben már nincs semmi kétség afelől, hogy Rákóczi terve összhangban áll az isteni szándékkal, és Isten a törököket is ráveszi majd a támogatásra.³⁹ Sőt 1643. szeptember 14-én jókora túlzással egyenesen azt írta a fejedelemnek, hogy az egész európai protestantizmus sorsa az ő kezében van:

Én kegyelmes uram azt sem tartom semminek, hogy az egész mi vallásunkon lévő kereszténységnek, mind anglusoknak, scotusoknak, belgáknak, németeknek és cseheknek legnagyobb reménysége Isten igaz tiszteletének helyre állítása felől, Isten után nagyságodban vagyon, mint az onnan közölük megjövő atyafiak, és tőlük vett levelekből bizonyosan értjük. Honnan indítatott őbennek ez a nagyságod állapotja felett való nagy reménység, tudja csak az Isten.⁴⁰

az ő szent tiszteletinek szabados gyakoroltatását tőlünk elvesztjük, az által tarthatnók meg nálunk; amivel pedig megtartani reménlenők, azzal vesztenők el.” Gelejiék levele a fejedelemnek, Gyulafehérvár, 1643. szept. 1.: *Források* II, 253.

³⁶ Gelejiék 1643. aug. 29-i már idézett levele: *Források* II, 247., Gelejiék levele, Gyulafehérvár, 1643. szept. 1.: *Források* II, 251.

³⁷ Uo., 248.

³⁸ Uo., 256.

³⁹ „Ezzel táplálom reménységemet, hogy ha ugyan Isten incitálja Nagyságodat és választotta az ő dicsőségének oltalmaztatásában egyik eszközü, és eljött az üdő, hogy immár Nagyságod az Őfelsége kívánsága szerint felkeljen, a töröknek szívét is reá hajtja, úgymint ki még a gonosz eszközök által is jó dolgot szokott gyakorta véghez vinni, és övélek is az ő dicsőségének élémozdítottatásában, intentumok [szándékukon] kívül is szolgáltatni, ha valahogy azzal meg nem bántódott, hogy ilyen szent és keresztyéni dologban az ő tetszése alá bocsátkozunk, és attól függünk, melyet mindazonáltal nem gondolhatok, mivel ő szent felsége vetett minket igaz ítéletiből a mi gonoszságunkért üdeig az ő birtoka alá, melyet ok nélkül nem is excutiálhatunk [távoztathatunk el].” *Források*, II, 256–257.

⁴⁰ *Források* II, 257.

A hadjárat kapcsán kibontakozó Esterházy–Rákóczi-levelezés sok tekintetben a korabeli hitvitákkal rokon. A szilárdan védelmezett álláspontjukról egy tapodtat sem mozdulnak el a felek. A vita során szinte szétszálazhatatlanul keveredik egybe vallás és politika. Ahogyan a korabeli hitvitákban, úgy az Esterházy–Rákóczi-levélpárbajban sincs dialógus, csupán polémia. Mindkét fél számára nyilvánvaló ugyanakkor, hogy a párbeszéd-képtelenség legfőbb oka a vallási megosztottság, amely egyben politikai megosztottságot is jelent. Abban is egyetértenek, hogy a sok „elegy-belegy” vallás káros az országra nézve. Esterházy például ezt írta válaszként Rákóczi hozzá küldött követei számára 1644. december 2-án:

Valóban szánakozásra igen méltó – úgymond az az ország, mely egykor a törököknek, kik most annyira elhatalmasodtak, betörései ellenében az egész kereszténységnek védbástyája és ércfala volt, most oly nyomorúságokba süllyedt, hogy könnyek nélkül reá sem gondolhatunk. *Ennek a siralmas változásnak oka pedig a mi bűneink, mikkel Istent haragra s igazságos büntetésre ingereltük, azok között is első helyen a vallás dolgában való annyi és akkora egyenetlenségünk.* Mert abban a hitben, melyet őseink Szent István óta, ki a magyar népet a kereszténységre térítette, századokon keresztül megőriztek, megfogytokztunk; *s a vallás dolgában különböző felekezetekre szakadtunk;* azért van, hogy annyi és akkora bűnök özönlöttek el népünk között. *Minden rossz, minden szerencsétlenség, ami országunkat sajnálatosan sújtja és szinte elborítja, az új vallások különfélegéből ered, melyeket őseink nem ismertek* akkor, amikor Magyarország mind a hitre, mind a hatalomra leginkább virágzik vala.⁴¹ (Kiemelések: N. L.)

Ahogyan a hitviták során mindenki azt bizonygatta, hogy egyedül az ő felekezetének a kezében van az üdvösség kulcsa, és minden más felekezet téves tanokat vall, úgy a fejedelem és a nádor is csak a saját igazát hangoztatta. Mindketten jó kereszténynek és jó katolikusnak/kálvinistának tartották saját magukat. Vallásosságuk, hitük és felekezeti elkötelezettségük őszinteségében nincs is semmi okunk kételkedni. Miként állítható helyre ilyen helyzetben az ország újbóli felemelkedéséhez szükséges vallási és az ebből következő politikai egység? Az egyik eszköz az erőszak lenne. Betiltani, üldözni, legvégső esetben kiirtani minden olyan vallást és felekezetet, amely nem az egyedüli üdvözítő valláshoz/felekezethez tartozik. Ilyen fokú erőszak alkalmazására azonban egyik fél sem vállalkozott. Geleji például nemcsak az unitáriusokat és a katolikusokat, de még a lutheránusokat is

⁴¹ Az eredeti latin szöveg: SZILÁGYI, *A linzi béke...*, 126. A szöveget Széchy Károly fordításában idézem: SZÉCHY Károly, *Gróf Zrínyi Miklós 1620–1664*, Magyar történeti életrajzok (Budapest: Magyar Történelmi Társulat, 1–5, 1896–1902), 159–160.

tévelygőknek minősítette a *Váltság titka* címmel megjelent nagy művéhez írt előszóban,⁴² ennek ellenére teljes betiltásukat, kiirtásukat nem hozta fel.

Az elv tehát az volt, hogy a különböző felekezetek nem üldözendők, de támogatni csak azt kell az uralkodónak, ami az egyedüli üdvözítő.⁴³ Ez Erdélyben a kálvinizmus, a Magyar Királyságban a katolicizmus volt. Mindkét helyen meg is tettek természetesen mindent, hogy a többi felekezet orra alá minél több borsot törjenek: templomhasználati jogok, egyes felekezetek (szombatosok, unitáriusok) uniójának erőltetése az uralkodó felekezettel (a kálvinisták), a jezsuiták kitiltása Erdélyből stb. Az Esterházy–Rákóczi-levelezés ugyanakkor arra is rávilágít, hogy a vallási egység tekintetében a nádor és a fejedelem másként gondolkodott. Esterházy és köre a nemzeti egység megteremtése felé igyekezett terelni a szemben álló táborokat. Ha a felekezeti sokféleség akadálya a nemzeti egység megteremtésének, akkor a vallási kérdéseket háttérbe kell szorítani a politikai egység megteremtéséért. Esterházy azzal érvelt, hogy a közjó érdekében érdemes félretenni a vallási ellentéteket. Aki ezt megteszi, ettől még maradhat jó keresztény a saját felekezetén belül. Mivel politikai eszközökkel a hit dolgaiba nem lehet beavatkozni (azok Istenre tartoznak, hisz a Szentlélek ébreszti fel mindenkit a hitet), a politikát és a közjót érintő ügyeket is a felekezeti megosztottságot félretéve kellene meg tárgyalni:

Hanem a harmadikban [felekezeti különbség] látnak az emberek legtöbb akadékot [a megegyezésre], s talán az fejedelem őkegyelme is azt véli nehezebb dolognak, de ha amaz római consul Livius Salinator és Claudius Nero pogányok, s halálos ellenségek is lévén egymáshoz, mikor de communi permansione reipublicae [a köztársaság közös megtartása] volt az kérdés, kezet csaptak, és félre tették egymáshoz való idegenségeket, hogy hasznosabban szolgálhassanak a közönséges jónak, és hazájokat megtarthassák,

⁴² „Efelől való értelemben különböztetnek meg egymástól az evangéliumi igazságnak vallói minden mostani tévelygőktől, úgymint a lutheránusoktól, pápistáktól, socianusoktól, blandrátistáktól és zsidóktól, akik ellen ez munkában, ha egészen világra kelhetne, mint egy erős bástyában állhatnának bé, és ebben mind magokat oltalmazó, s mind azoknak ártó, és őket meggyőző s elűző fegyvereket elégségesen találhatnának.” GELEJI KATONA István, *Váltság titka* (Váradi: Szenci Kertész Ábrahám, 1645), f3,2.

⁴³ Milotai Nyilas István a Bethlen Gábornak ajánlott *Szent Dávidnak huszadik soltárának rövid prédikációk szerint való magyarázatjában* ezt írja: „Honnan lött veszedelme ennek az darab országnak? Honnan lészen ennek utána is? A sok hitre vetemedés miatt. Mert az sok elegy-bel egy hűttől ugyan megrészegeedett ez az föld, és az fejedelemségeknek változások közben úgy csúszma-másza bé s-ám mire jutott: amaz régen megszentenciázott eretnekséget recepta religiójának írták az Istennek nagy bosszúságára. No, ezért szükségesek a tiszték, mert az igaz religiót, Isteni tisztelet ők oltalmazzák.” MILOTAI NYILAS István, *Szent Dávidnak huszadik soltárának rövid prédikációk szerint való magyarázatja* (Kassa: Festus János, 1620), 19.

miért nem mi, kik keresztyének vagyunk, és nemcsak böcsületünkben, de lelkünk ismeretiben is jár az dolog, ne tehetnénk le, hamis idegenség volt volna, avagy volna is köztünk. [...] Pápistaságomba se ütközzék őkegyelme az fejedelem meg, mert ha majd hatszáz esztendeig nagy kiterjedt határral dicsőségesen tartották ezt az hazát és nemzetséget a pápisták meg, miért nem szolgálhatunk most is az pápistaságban az közjónak, az minthogy én sem kívánok azoktól degenerálnom. *Egyébiránt arra erőnk s anynyival inkább hatalmunk sincsen, hogy egymásnak hitet adhassunk, mert az hit Istennek magános ajándékja, s úgy látom, mind az két részről megnyugodtunk az magunk hitin, s ezért idegenséget egymáshoz alkalmatlan viselniünk, de az mi magunkat nézi, és magunk számadásában vagyon, azért sem alkalmatos, s bűn is az közjót elmulatni, vagy megbántani.*⁴⁴ (Kiemelések: N. L.)

Rákóczi és prédikátorai azonban úgy látták, hogy a keresztyének közötti vallási/felekezeti egység ideje még nem jött el: „Elhittük kétség nélkül, nincs még elrendelt ideje az jó Istennek, hogy az keresztyénség között egyességet adjon, sőt talán az ilyenekkel is látogatását igaz ítéletiből fenn akarja köztök tovább is tartani” – írta Rákóczi 1644. január 2-án a nádornak.⁴⁵ Sőt mi több, még a keresztyénség őselensége, a török is segítségül hívható egy másik tévelygő keresztyén felekezet ellen, mivel Isten még arra is képes, hogy a rossz által jót míveljen. „És eljött az üdő, hogy immár Nagyságod az Ófelsége kívánsága szerént felkeljen, a töröknek szívét is reá hajtja, úgymint ki még a gonosz eszközök által is jó dolgot szokott gyakorta véghez vinni, és övélek is az ő dicsőségének élémozdítottatásában, intentumok [szándékukon] kívül is szolgáltni.”⁴⁶

Geleji egy tisztán reápolitikai döntést, pusztán hatalmi ambíciót igyekezett megtagadni így vallási érvekkel, ami egyébként az egész Rákóczi-féle hadjárat legfontosabb ideológiai problémája volt. Amellett, hogy Rákóczi török segítséggel indult a hadjáratra, csakis úgy lehetett volna érvelni, hogyha a fejedelem és prédikátorai elismerték volna azt, hogy a hadjáratot nem a vallás, hanem a fejedelem különféle személyes és hatalmi érdekei mozgatják. Ha ugyanis a hadjárat megindítását vallási elfogultságoktól mentesen nézzük, akkor a Porta ugyanolyan politikai-hatalmi tényező, mint bármelyik más keresztyén állam.

Gelejiék, valamint Rákóczi levelei azt sugallták tehát, hogy az ország vallási, így politikai egységének még nem jött el az ideje, ezért akár török segítséggel is lehet a keresztyénekre támadni az egyedül üdvözítő hit (felekezet) védelme érdekében.

⁴⁴ Esterházy Miklós I. Rákóczi György egyik főemberének: Kassa, 1642. aug. 3.: BEKE Antal, „Pázmány, Lippay és Esterházy levelezése I. Rákóczy Györggyel”, *Történelmi Tár* 5 (1882): 134–148, 278–325, 322–323.

⁴⁵ ESTERHÁZY, *Galantai gróf Esterházy...*, 404.

⁴⁶ Geleji levele a fejedelemnek: Gyulafehérvár, 1643. szept. 14.: *Források* II, 257.

Mindemellett a politikai egység elleni érveiket is a vallásból merítették, amikor azt állították, hogy amennyiben a katolikus Habsburg uralkodó alatt vállalnák a politikai egység kialakítását, az egyenlő lenne az elkárhozással.

De bár szintén az Austriai Háznak oltalma alatt Nagyságod magának csendességet remélhetne is, nem tudjuk, ha javallaná-e Isten azt a Nagyságod securitásának [biztonságának] módját, avagy nem, a Moses példája mást tanácsol (Hebr. 11,24,25,26). Mi inkább akarnánk az egész keresztyénséggel együtt nyomorgattatni, ha ugyan az Isten reánk mérte volna is, mint az Christus Ecclesiáját üldözőknek szárnyok és oltalmok alatt rövid üdeig való bizonytalan és csalárd békeességben s boldogságban élni, mert amaz után várhatnánk még üdövel valami pihenést és csendességet, de emez után végső romlásnál és lelkítési veszedelemnél egyebet nem, és féltő volna, hogy nemcsak minden nemzetségektől, de még az Istentől is el ne hagyattatnánk.⁴⁷

Már nem csupán arról van szó, hogy az oszmán uralom a magyarság által elkövetett bűnök által kiprovokált isteni büntetés, hanem egyenesen arról, hogy a törökök az egyedül üdvözítő igaz hitet képviselő felekezet (kálvinisták) segítői.⁴⁸ Kissé meglepő gondolat, és teljesen szembemegy mindazzal, amit Esterházy és a körülötte csoportosuló politikus nemesek, Megyery Zsigmond, Batthyány Ádám, Nádasdy Ferenc és mindenekelőtt az ifjú Zrínyi Miklós is képviselt.⁴⁹ Az épp ekkor íródó *Szigeti veszedelem* ennek a vallási-politikai diskurzusnak a jegyében született, és mintha Zrínyi épp a fentebb bemutatott Rákóczi-féle ideológia cáfolatának szánta volna. Az „esterházysták” körében a török természetesen a keresztyénség ösellensége. Igaz, hogy a bűneink miatt ránk rótt isteni büntetés, de a magyarság

⁴⁷ Geleji, Medgyesi és Bisterfeld levele a fejedelemnek: Gyulafehérvár, 1643. aug. 29.: *Források* II, 246.

⁴⁸ Gelejiék szerint egyenesen istenkísértés lenne, ha a török beleegyezése nélkül indulna Rákóczi hadba: „Az mi az istenkísértést nézi, kegyelmes urunk, mely felől vagyon kiváltképpen a kérdés, ha Nagyságodnak semmi reménysége a török consensusa [egyetértése] felől nem volna, istenkísértés nélkül olyan nagy hatalmasság ellen Nagyságodnak indulása nem lehetne, de mivel tudja Nagyságod, hogy immár a portának értésére vagyon a Nagyságod mozgolódása, s mégis ekkéig expresse [nyíltan] Nagyságodat nem prohibeálta [tiltotta el a dolgot] és tacendo consentire videtur [úgy tűnik, hallgatólagosan egyetért], főképpen holott residense [állandó követe – N. L.] is néminemű reménységet nyújt, lenne ugyan Isten kegyelmében való bizodalom, de nem szintén istenkísértés benne, ha Nagyságod a nyilván való praeconsensust [előzetes beleegyezést] meg nem várván, megindulna.” Ugyanaz a levél: *Források* II, 248.

⁴⁹ Erről és a *Szigeti veszedelem* írásakor (1644–1646) Zrínyi gondolkodását is meghatározó esterházysta ideológiáról lásd: BENE Sándor, *A harmadik szirén: Zrínyi Miklós költészete*, Osiris irodalomtörténet: Monográfiák (Budapest: Osiris Kiadó – Gondolat Kiadó, 2021), 126–128. Az esterházystákról lásd még: PÉTER Katalin, *Esterházy Miklós*, Magyar história: Életrajzok (Budapest: Gondolat Kiadó, 1985), 168–169.

régi dicsőségét csak úgy lehet visszaállítani, ha a török legyőzetik. A *Szigeti veszedelem* legközvetlenebb üzenete a magyar nemesség számára épp az volt, hogy ha a magyarság képes félretenni a felekezeti ellenségeskedést (az eposz felekezeti szempontból szinte semleges), akkor bekövetkezik az erkölcsi megújulás, és létrejön a politikai egység. Így már a török is legyőzhető, mert ebben az esetben töri el Isten haragjának vesszejét, és segíti meg újra a magyarokat abban, hogy visszanyerjék országuk egészét és annak régi dicsőségét.

Fontos azonban azt is hangsúlyozni, hogy az erdélyi ideológusok is csak abban az esetben tartották jogosnak a vallásra való hivatkozást az erőszak alkalmazásakor, hogy ha védeni kellett a vallásszabadságot. Az 1644. évi hadjárat kontextusában ez azt jelentette, hogy a magyarországi evangélikus státus szabad vallásgyakorlásának jogait katonai erőszakkal is lehet biztosítani. Azt azonban már egyáltalán nem hangoztatták, hogy más felekezet elnyomására is lehet jogszerűen alkalmazni a törvényes erőszakot (minden mást persze igen). Igaz, Geleji néha fel-felvetette, hogy az unitáriusokat jó lenne kizárni a bevett vallások rendszeréből, és Erdélyből kiűzni őket.⁵⁰ I. Rákóczi György ugyanakkor fontosnak tartotta Esterháznak megírni, hogy Erdélyben a fejedelemnek törvény adta kötelessége a bevett felekezetek szabad vallásgyakorlási jogának a biztosítása, és ha netán a katolikusokat valamilyen negatív diszkrimináció éri is Erdélyben, az csak az ország törvényeinek betartásával mehet végbe.

Erdélybe reliigiójába senki nem háborgattatik, valamire az ország statutuimi kinek-kinek szabadságot adott, s méltán bizony senkinek nem lehet panasza, s bár Magyarországon csak annyi szabados exercituma lehetett volna az evangélikus státusnak, mint Erdélyben az római katolikusoknak, s ha valamiben némelyek kívánságokban elő nem mehettek, akarván némely szerzeteseknek faveálni, annak sem mi, hanem az országnak erős articulusa az oka, kinek megtartására, mivel mi kötelesek lévén s az ellen való statutumit sem látván az országnak, kellett vigyáznunk megtartására.⁵¹

A fentiekből azt a következtetést vonhatjuk le, hogy úgy Rákóczi, mint Esterházy igyekezett találni valamit, amire hivatkozva lehet biztosítani a relatív vallássza-

⁵⁰ „De, oh vajha azok, akik közülök a Krisztust nem imádják [értsd az unitáriusok] mind relegáltatnának [értsd elveszítenék a bevett vallás státuszát], és kiűzetetnének! Ez a szép tartomány ettől a dögleteességtől alkalmason megtisztulna; mert benne itt igen kevés maradna.” GELEJI KATONA István, *Titkok titka* (Gyulafehérvár: Typographia Principis, 1645), 18 („Ajánló előbeszéd”).

⁵¹ Rákóczi Esterháznak: Sárospatak, 1644. febr. 21., MTAKIK ms. 4949/7, fol. 6.

badságot, és csökkenti a felekezeti/vallási ellenségeskedést. Ez a hivatkozási alap Rákóczi esetében az ország törvényei, Esterházy esetében pedig a közjó volt. Ez a két elem lehetett volna tehát az a közös nevező, amelyre támaszkodva el lehetett volna indulni a vallási/felekezeti viták által generált társadalmi feszültségek csökkentésének irányába.

A fentiek alapján úgy vélem, hogy nem szorul különösebb bizonyításra az a tény, hogy a Rákóczi–Esterházy-levelezés fontos mérföldköve a 17. századi magyar politikai beszédmód alakulásának. A levelezésben, valamint a hadjáratot övező politikai és vallási vitáiratokban a korabeli európai politikai diskurzus kulcsfogalmai (vallásszabadság, vallási/felekezeti tolerancia, az alattvalók ellenállási joga, a *bellum iustum* kérdése, a belügyek intézésében szabad-e idegen hatalmak segítségét kérni stb.) kerültek megvitatásra. Épp ezért lenne fontos a fentebb említett publikálási terv megvalósítása a jövőben.

„Your Majesty is called by God...”:

Public correspondence between György Rákóczi I and Miklós Esterházy in 1644

(Summary)

The 1644 campaign of György Rákóczi I. in Upper Hungary was accompanied by a publicity campaign of unusual intensity compared to the similar undertakings of his predecessors (István Bocskai and Gábor Bethlen). The main reason for this was the personal involvement of the Prince of Transylvania and the Hungarian Nadar, Miklós Esterházy, in this campaign, namely by trying to get their letters to each other published in print. During wars, secret, cryptic correspondence is usually the fashion, but the fact that these two leaders nevertheless intended their letters for the public is certainly a message of some kind. In my lecture, among other things, I will try to explore this. In 1644 Esterházy managed to publish his 'exhortatory' letters in the printing press of the Jesuits in Bratislava. Rákóczi immediately arranged for his letters to be collected and published, but unfortunately nothing came out of it. There is also some evidence that János Kemény also wanted his letters written during the campaign to be printed. Rákóczi's letters were so scattered that Ferenc Toldy, who reprinted Esterházy's letters, only found six of them. Later, too, literary historians searched in vain for Rákóczi's letters, but could not find them. The main reason was that Sándor Szilágyi had already collected them in 1875 and prepared them for publication, but for some reason he did not publish them. Szilágyi's collection was found in the manuscript archive of the library of the Hungarian Academy of Sciences. In addition, the Esterházy archives also contain a number of unpublished Rákóczi letters. In my lecture I would like to present these two collections of Rákóczi letters. The correspondence also sheds an interesting light on how the protagonists – above

all Rákóczi's ecclesiastical advisors István Geleji Katona, Pál Medgyesi and J. H. Bisterfeld – coped with the question of whether God's will can be fathomed through the fabric of history. This question was of great interest not only to them, but also to eminent contemporaries such as Miklós Zrínyi, who was part of the inner circle of the Transylvanian counter-campaign led by Miklós Esterházy, the Grand Duke of Transylvania.

IRODALOM

- ABEL, Günter. *Stoizismus und Frühe Neuzeit: Zur Entstehungsgeschichte modernen Denkens im Felde von Ethik und Politik*. Berlin–Boston: De Gruyter, 1977.
- ÁCS Pál. „A hallgatás művészete: Rimay János és az újsztoikus ars dissimulandi”. In Ács, *Átszitált idő...*, 95–116, 467–479.
- ÁCS Pál. „A késő reneszánsz meglazult pillérei: Sztoicizmus és manierizmus az irodalomban”. In *Mátyás király öröksége: Késő reneszánsz művészet Magyarországon, 16–17. század*, szerkesztette MIKÓ Árpád és VERŐ Mária, 36–50. A Magyar Nemzeti Galéria kiadványai. Budapest: Magyar Nemzeti Galéria, 2008.
- ÁCS Pál. „A magyar irodalmi nyelv két elmélete: az erasmista és a Balassi-követő” [elektronikus dokumentum]. In *Magyar irodalomtörténet*, szerk. Horváth Iván és mások. Budapest: Gépeskönyv, 2020–2021.
- ÁCS Pál. *Átszitált idő: Tinóditól Tandoriig*. Budapest: Kalligram, 2014.
- ÁCS Pál. „Az elégikus hangvétel kezdetei a magyar lírában: Rimay János és Propertius”. In *Történeti változatok elégiára*, szerkesztette FERENCZI Attila és HAJDU Péter, 35–54. Párbeszéd-kötetek 7. Budapest: L'Harmattan, 2021.
- ÁCS Pál. „Az idő ósága”: *Történetiség és történetiszemlélet a régi magyar irodalomban*. Budapest: Osiris Kiadó, 2001.
- ÁCS Pál. „Elváltozott idők”: *Irányváltások a régi magyar irodalomban*. Régi magyar könyvtár: Tanulmányok 6. Budapest: Balassi Kiadó, 2006.
- ÁCS Pál. „Keserűi Dajka János”. In *Magyar művelődéstörténeti lexikon: Középkor és kora újkor*, 5, főszerkesztő KÖSZEGHY Péter, szerkesztette TAMÁS Zsuzsanna, 369–370. Budapest: Balassi, 2006.
- ÁCS Pál. „Manierizmus az irodalomban”. In *Magyar művelődéstörténeti lexikon: Középkor és kora újkor*, 7, főszerkesztő KÖSZEGHY Péter, szerkesztette TAMÁS Zsuzsanna, 262–269. Budapest: Balassi, 2007.
- ÁCS Pál. „Nyelvek harca: Sylvester János irodalmi programja”. In Ács, *Átszitált idő...*, 45–57, 445–455.
- ÁCS Pál. „Prágai András”. In *Magyar művelődéstörténeti lexikon: Középkor és kora újkor*, 9, főszerkesztő KÖSZEGHY Péter, szerkesztette TAMÁS Zsuzsanna, 278–281. Budapest: Balassi, 2009.
- ÁCS Pál. „Rimay János”. In *Magyar művelődéstörténeti lexikon: Középkor és kora újkor*, 10, főszerkesztő KÖSZEGHY Péter, szerkesztette TAMÁS Zsuzsanna, 103–112. Budapest: Balassi, 2010.

- ÁCS Pál. „Rimay János korai versciklusai”. In ÁCS, „Az idő ósága”, 43–51.
- ÁCS Pál. „Rimay János udvari embere”. In ÁCS, „Az idő ósága”, 211–219.
- ÁCS Pál. „»Tiszta énekek« – Újfalvi Imre: *Keresztyéni énekek* (1602)”. In ÁCS, „Elváltozott idők”, 47–108.
- ÁCS Pál és SZÉKELY Júlia. „Kovács Sándor Iván és a manierizmus”. *Irodalomtörténet* 78 (2006): 515–522.
- ADAMIK Tamás. *Római irodalom. A kezdetektől a nyugatrómai birodalom bukásáig*. Pozsony, Kalligram, 2009.
- AJKAY Alinka. „Pázmány Péter a vitairó”. *Irodalomtörténeti Közlemények* 126 (2022): 3–30.
- AJKAY Alinka és BAJÁKI Rita, szerk. *Pázmány nyomában: Tanulmányok Hargittay Emil tiszteletére*. Vác: Mondat Kft, 2013.
- ALBRECHT, Michael von. „Seneca’s Language and Style”. In *Brill’s Companion to Seneca Philosopher and Dramatist*, edited by Gregor DAMSCHEN and Andreas HEIL, 699–744. Leiden–Boston: Brill, 2014.
- ALCIATI, Andrea. *Emblematum liber*. Augsburg: Henricus Steynerus, 1531.
- ALLEN, Phyllis. „Medical Education in 17th Century England”. *Journal of the Medicine and Allied Sciences* 1 (1946): 115–143.
- ALMÁSI BALOGH Pál. *Felelete ezen kérdésre: Tudományos művelődésünk története időszakonként mit terjeszt elénkbe a’ philosophia állapota iránt; miben s mi okra nézve vagyunk hátrább némelly nemzeteknél?* Buda: Egyetemi Nyomda, 1835.
- ALMÁSI, Gábor. *The Uses of Humanism: Johannes Sambucus (1531–1584), Andreas Dudith (1533–1589), and the Republic of Letters in Central Europe*. Brill’s studies in intellectual history 185. Leiden–Boston: Brill, 2009.
- ALMÁSI Gábor és KISS Farkas Gábor. „Szöveggondozás és kapcsolatápolás: Zsámboky János életműve a reneszánsz filológia tükrében”. *Irodalomtörténeti Közlemények* 117 (2013): 627–691.
- ANGERS, Julien-Eymard de. *Du stoicisme chrétien a l’humanisme chrétien: Les «Diversités» de J. P. Camus (1609–1618)*. Paris: Meaux, 1952.
- ANGYAL Endre. „Európai manierizmus és magyar irodalom”. *Irodalomtörténeti Közlemények* 63 (1959): 95–101.
- ANGYAL Endre. *Udvari kultúra, udvari költészet*. Kolozsvár–Szeged: Ferenc József Egyetem Összehasonlító Irodalomtörténeti Intézet – Városi Nyomda, 1944.
- AREND, Stefanie und SITIG, Claudius, Hg. *Was ein Poëte kan! Studien zum Werk von Paul Fleming*. Berlin: De Gruyter, 2012.
- BABITS Mihály. *Az európai irodalom története*. Budapest: Szépirodalmi Könyvkiadó, 1979.
- BACHUSZ Dóra. „A legfalánkabb farkas: Révay Ferenc és családja felemelkedése (1508–1553)”. In PÁLFFY, TÓTH, szerk. *A Szent Korona első kutatója...*, 27–55.
- BACSÓ Béla. „Kép és szenvedély”. In BOROS, SZALAI, szerk. *Az érzelmek filozófiája...*, 80–89. Budapest: L’Harmattan, 2011.
- BALASSI Bálint [Gyarmathi]. *Költeményei*. Szerkesztette, a jegyzeteket írta, a bevezetést írta SZILÁDY Áron. Budapest: Magyar Történelmi Társulat, 1879.
- BALASSI Bálint. *Összes művei*, 1. Összeáll. ECKHARDT Sándor. Budapest: Akadémiai Kiadó, 1951.

- BALASSI Bálint. *Összes művei: Prózai művek, pótlások az 1. kötethez*. Összeáll. ECKHARDT Sándor. Budapest: Akadémiai Kiadó, 1955.
- BALÁZS Mihály. *Felekezeti és fikció: Tanulmányok 16–17. századi irodalmunkról*. Régi magyar könyvtár: Tanulmányok 8. Budapest: Balassi Kiadó, 2006.
- BALÁZS Mihály. „Megjegyzések a Komédia Balassa Menyhárt árultatásáról értelmezéséhez”. In BALÁZS, *Felekezeti és fikció...*, 159–174.
- BALÁZS Mihály. „Újabb szempontok Ecsedi Báthori István meditációinak értelmezéséhez”. In BALÁZS, GÁBOR, szerk. *Emlékezet és devóció a régi magyar irodalomban...*, 129–136.
- BALÁZS Mihály és GÁBOR Csilla, szerk. *Emlékezet és devóció a régi magyar irodalomban: A kolozsvári Babes-Bolyai Tudományegyetem Magyar Irodalomtudományi Tanszéke által szervezett nemzetközi konferencia előadásai*. Kolozsvár: Egyetemi Műhely Kiadó – Bolyai Társaság, 2007.
- BÁN Imre. „Klaniczay Tibor: Zrínyi Miklós”. *Irodalomtörténeti Közlemények* 58 (1954): 353–359.
- BÁN Imre. „Rimay János egyik könyvének sorsa”. *A Debreceni Kossuth Lajos Tudomány-Könyvtárának Évkönyve*, 1958, 67–68.
- BÁNKI Éva. „Zemplényi Ferenc: Műfajok reneszánsz és barokk között”. *Irodalomtörténeti Közlemények* 107 (2003): 760–763.
- BÁNKI Éva és TÓTH Tünde, szerk. *Allegro con brio: Írások Zemplényi Ferenc hatvanadik születésnapjára*. Budapest: Palimpszeszt Kulturális Alapítvány, 2002.
- BARTONIEK Emma. *Fejezetek a XVI–XVII. századi magyarországi történetírás történetéből*. Budapest: MTA Könyvtára, 1975.
- BARTSCH, Shadi and SCHIESARO, Alessandro, eds. *The Cambridge Companion to Seneca*. Cambridge: Cambridge University Press, 2015.
- BÁTHORY Orsolya. „Pázmány Péter Peniculus papporum”. In SZÁRAZ, FAZAKAS és IMRE szerk. *A reformáció emlékezete...*, 283–292.
- BÁTHORY Orsolya, BENE Sándor, KÁRMÁN Gábor és ZÁSZKALICZKY Márton, szerk. *Források a 17. századi magyar politikai gondolkodás történetéhez*, 1–3. Bibliotheca Hungariae Politica – Magyar Politikai Könyvtár. Budapest: Reciti, 2019–2024.
- BEC, Pierre. „Quelques réflexions sur la poésie lyrique médiévale: Problèmes et essai de caractérisation”. In DUCULOT, éd. *Mélanges offerts à Rita Lejeune*, 2 : 1309–1329.
- BEES, Robert. „Stoa, Stoizismus”. In *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*, Bd 8, herausgegeben von Gert UEDING, 134–135. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2007.
- BEKE Antal. „Pázmány, Lippay és Esterházy levelezése I. Rákóczy Györggyel”. *Történelmi Tár* 5 (1882): 134–148, 278–325.
- BENDI Nándor. *Pázmány Péter prédikációi és az ókori klasszikusok*. Székesfehérvár: Egyházmegyei Nyomda, 1910.
- BENE László. „Akarat és szabadság a sztoikus és a platonikus hagyományban: Epiktétosz és Plótinosz”. *Világosság* 44 (2003): 107–121.
- BENE László. „A középső Sztoa és a császárkori sztoikusok”. In BOROS, szerk. *Filozófia*, 194–198.
- BENE László. „A régi Sztoa”. In BOROS, szerk. *Filozófia*, 168–184.

- BENE Sándor. *A harmadik szirén: Zrínyi Miklós költészete*. Osiris irodalomtörténet: Monográfiák. Budapest: Osiris Kiadó – Gondolat Kiadó, 2021.
- BENE Sándor. „A jövő története és az olvasók: 1653: Zrínyi befejezi a Vitéz hadnagyot”. In JANKOVITS, ORLOVSZKY, szerk. *A magyar irodalom története, I: A kezdetektől 1800-ig*, 487–500.
- BENE Sándor. „A sztoikus Zrínyi”. In NYERGES, VERÓK és ZVARA, szerk. *MONOKgraphia*, 69–86.
- BENE Sándor. „Christus medicus: Rimay János versgyűjteményének szubtextusai”. In DRASKÓCZY, ETLINGER, szerk. *Betegség és gyógyulás...*, 31–60.
- BENE Sándor. „Rimay Múzsája”. *Irodalomtörténeti Közlemények* 115 (2011): 271–339.
- BENE Sándor. „Rimay vindicatus: Rimay János Justus Lipsiushoz írott leveléről”. In KECSKEMÉTI, TASI szerk. *Filológia és textológia...*, 139–188.
- BENE Sándor. „Szinkretisták és szamaritánusok: Címzavak a kora újkori magyar politikai szótárból”. In KÁRMÁN, ZÁSZKALICZKY, szerk. *Politikai nyelvek...*, 327–379.
- BENE Sándor és PINTÉR Márta Zsuzsanna, szerk. *Zrínyi Miklós és a magyarországi barokk költészet: Tudományos konferencia*, Eger, 2020. szeptember 3–5. Eger: Liceum Kiadó, 2021.
- BETULEIUS, Josquinus. *Discurs von dem höchsten Gut, welchem die Welt zu allen Zeiten mit Ernst und Fleiss nachtracht, sonsten, wegen allerhand ausserlesenen Biblischen, weltlichen Historien vnd Exempeln gantz anmutig vnd nützlich zu lesen. Vor diesem vnder dem Titel eines Weltspiegels in Druck aussgangen, an jetzo aber, auff fürnemer guthertziger begeren von newem vbersehen vnd menniglich zu Gut an Tag geben*. Hanau: Johannes Halbey, 1609.
- BETULEIUS, Josquinus. *Discurs von dem höchsten Gut, welchem die Welt zu allen Zeiten mit Ernst und Fleiß nachbracht ... von neuem übersehen und ... an Tag geben*. Frankfurt: Johann Halbey, 1615.
- BETULEIUS, Josquinus. *Discurs von dem höchsten Gut, welchem die Welt zu allen Zeiten mit Ernst und Fleiß nachtracht, sonsten, wegen allerhand außerlesenen Biblischen, weltlichen Historien vnd Exempeln gantz anmutig und nützlich zu lesen. Vor diesem under dem Titel eines Weltspiegels in Druck außgangen, an jetzo aber ... von newem vbersehen vnd menniglich zu Gut an Tag geben*. Frankfurt: Johannes Halbey, 1616.
- BETULEIUS, Josquinus. *Discurs von dem höchsten Gut, welchem die Welt zu allen Zeiten mit Ernst vnd Fleiß nachtracht. Sonsten wegen allerhandt außerlesenen Biblischen, Weltlichen Historien unnd Exempeln gantz anmutig und nützlich zu lesen. Vor diesem durch Josqvinvm Betvleivm zu Hanaw im Druck außgangen. Jetzo ... nachgedruckt*. Leutsch: Verlag Herrn Antonii Kramers, durch Danielem Schultz, 1618, RMNy 1164.
- Bibliographie internationale de l'humanisme et de la Renaissance: International Bibliography of Humanism and the Renaissance*. Ed. International Federation of Societies and Institutes for the Study of the Renaissance, Genève [1966–2013] – Turnhout [2014–]: Droz [1966–2013] – Brepols [2014–], 1966–.
- BIETENHOLZ, Peter G. and DEUTSCHER, Thomas Brian, eds. *Contemporaries of Erasmus: A Biographical Register of the Renaissance and Reformation*. Toronto–Buffalo–London: University of Toronto Press, 1995.

- BÍRÓ Annamária és BOKA László, szerk. *Értelmiségi karriertörténetek, kapcsolathálók, író-csoportosulások*, 2. Nagyvárad: Europrint, 2017.
- BÍRÓ Csilla. „Seneca Christianus a nagyszombati Sárlos Boldogasszony Társulat kiadványai között”. In BOGÁR, DÉRI, szerk. *Barokk vallásos közösségek*, 43–53.
- BÍRÓ Csilla, KLIMA Gyula és NAGY József, szerk. *Magyar keresztény gondolkodók az Árpád-kortól napjainkig*. Budapest: Magyarságkutató Intézet, 2024.
- BITSKEY István. „A magyar barokk irodalom kezdete a Pázmány-életmű tükrében”. In BENE, PINTÉR, szerk. *Zrínyi Miklós és a magyarországi barokk költészet...*, 55–67.
- BITSKEY István. „Egy Rimay-vers világa”. In BITSKEY, *Eszmék, művek, hagyományok...*, 85–96.
- BITSKEY István. *Eszmék, művek, hagyományok: Tanulmányok a magyar reneszánsz és barokk irodalomról*. Csokonai könyvtár 7. Debrecen: Kossuth Egyetemi Kiadó, 1996.
- BITSKEY István. *Humanista erudíció és barokk világkép: Pázmány Péter prédikációi*. Humanizmus és reformáció 8. Budapest: Akadémiai, 1979.
- BITSKEY István. „Pázmány prédikációi és a Tridentinum”. In AJKAY, BAJÁKI, szerk. *Pázmány nyomában*, 77–86.
- BITSKEY István és FAZAKAS Gergely Tamás, szerk. *Humanizmus, religio, identitástudat: Tanulmányok a kora újkori Magyarország művelődéstörténetéről*. Studia litteraria 45. Debrecen: Debreceni Egyetemi Kiadó, 2007.
- BITSKEY István és GÖRÖMBEI András, szerk. *Religió, retorika, nemzettudat régi irodalmunkban*. Csokonai könyvtár 31. Debrecen: Kossuth Egyetemi Kiadó, 2004.
- BLOM, Hans W. and VINKEL, Laurens C., eds. *Grotius and the Stoa*. Grotiana 22–23. Assen: Royal Van Gorcum, 2004.
- BOCATIUS, Ioannes. *Opera quae exstant omnia: Poetica*. Edited by Franciscus CSONKA. Bibliotheca scriptorum medii recentisque aevorum, 12/1. Budapest: Akadémiai Kiadó, 1990.
- BOETHIUS, Anicius Manlius. *Philosophiae consolationis libri 5*. Éd. Jacques Paul MIGNE. Patrologiae cursus completus, Series Latina 63. Parisiis: Garnier Fratres, 1882.
- BOGÁR Judit. „Filiczki János”. In KÖSZEGHY, TAMÁS, szerk. *Magyar művelődéstörténeti lexikon...*, 3, 124.
- BOGÁR Judit és DÉRI Eszter, szerk. *Barokk vallásos közösségek*. Pázmány irodalmi műhely: Lelkiségtörténeti tanulmányok. Budapest: MTA-PPKE Barokk Irodalom és Lelkiség Kutatócsoport, 2017.
- BOM, Eric de, JANSSENS, Marijke, HOUDT, Toon van and PAPY, Jan, eds. *(Un)masking the Realities of Power: Justus Lipsius and the Dynamics of Political Writing in Early Modern Europe*. Brill's studies in intellectual history 193. Leiden–Boston: Brill, 2011.
- BÓNIS György. *Révay Péter*. Irodalomtörténeti füzetek 104. Budapest: Akadémiai Kiadó, 1981.
- BORGGREFFE, Heiner, LÜPKES, Vera und OTTOMEYER, Hans, Hg. *Moritz der Gelehrte: Ein Renaissancefürst in Europa*. Eurasburg: Minerva, 1997.
- BOROS, Gábor. „Dilthey's and Misch's «Nachverstehen» of the Neo-stoic «Natural System of the Human Sciences» in their Unfinished Projects on Pantheism”. *Intellectual History Review* 34 (2024): 231–249.

- BOROS, Gábor, Hg. *Der Einfluß des Hellenismus auf die Philosophie der Frühen Neuzeit*. Wiesbaden: Harrasowitz, 2005.
- BOROS Gábor, szerk. *Filozófia*. Akadémiai kézikönyvek. Budapest: Akadémiai Kiadó, 2007.
- BOROS Gábor és SZALAI Judit, szerk. *Az érzelmek filozófiája: Szisztematikus-történeti tanulmányok*. Budapest: L'Harmattan, 2011.
- BORZSÁK István. „Az antik manierizmus kérdéséhez”. *Antik Tanulmányok* 22 (1975): 233–246.
- BOS, Frans Lukas. *Johann Piscator: Ein Beitrag zur Geschichte der reformierten Theologie*. Kampen: Kok, 1939.
- BOTERUS, Joannes. *Amphitheatridion, hoc est, parvum amphitheatrum, cui pauca mundi theatra comparare, vix ullum anteponeere amphitheatrum possis*. Lubecae: Laurentius Alberti, 1600.
- BOUTCHER, Warren. „Vernacular Humanism in the Sixteenth Century”. In *The Cambridge Companion to Renaissance Humanism*, edited by Jill KRAYE, 189–202. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- BOZZAY Réka, szerk. *Történetek a mélyföldről: Magyarország és Németalföld kapcsolata a kora újkorban*. Debrecen: Printart-Press Kft, 2014.
- BRAMHALL, John. „A Vindication of True Liberty from Antecedent and Extrinsic Necessity”. In BRAMHALL, *The Works...*, 4., 3–196.
- BRAMHALL, John. *The Works of the Most Reverend Father in God, John Bramhall*. Vol. 4. Oxford: John Henry Parker, 1844.
- BRÉA, Mercedes e GRADÍN, Pilar Lorenzo. *A Cantiga de Amigo*. Vigo: Edicións de Galicia, 1998.
- BRÉA LÓPEZ, Mercedes. „Elementos popularizantes en las «Cantigas de amigo»”. In ZAMORA, ed. *Actas del Congreso Internacional „La Lengua...”*, 449–464.
- BROD, Harry. „The Construction of the Construction of Masculinities”. In HORLACHER, ed. *Constructions of Masculinity...*, 19–32.
- BROWN, Virginia, ed. *Catalogus translationum et commentariorum: Mediaeval and Renaissance Latin Translations and Commentaries: Annotated Lists and Guides*. Vol. 9. Washington: The Catholic University of America Press, 2011.
- BROWN, Virginia, HANKINS, James and KASTER, Robert A., eds., *Catalogus Translationum et Commentariorum Medieval and Renaissance Translations and Commentaries: Annotated Lists and Guides*. Vol. 12. Washington: The Catholic University of America Press, 2011.
- BUCHHOLTZ, Arend. *Geschichte der Buchdruckerkunst in Riga 1588–1888*. Riga: Müller-sche Buchdruckerei, 1890.
- BUDDAEUS, Johannes Franciscus. „De Spinozismo ante Spinosam”. In *Analecta historiae philosophicae*, herausgegeben von Walter SPARN, 309–354. Hallae Saxonum: Orphanotropheum, 1724.
- BURKE, Peter. „Tacitism, Scepticism, and Reason of State”. In BURNS, GOLDIE, eds. *The Cambridge History of Political Thought...*, 479–498.
- BURNS, J. H. and GOLDIE, Mark, eds. *The Cambridge History of Political Thought, 1450–1700*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

- CALVINUS, Iohannes. *Institutio Religionis Christianae libri quattuor*. Genevae: Oliva Roberti Stephani, 1559.
- CAMUS, Albert. *Essais*. Édité par Roger QUILLIOT et Louis FAUCON. Paris: Gallimard, 1965.
- CANTIMORI, Delio. „L' Età barocca”. In [s. ED.]. *Manierismo, barocco, rococo*, 395–417.
- CAROLIDES A CARLSPERGA, Georgius. *Farrago symbolica sententiosa, perpetuis distichis explicata*. Pragae: Typis M. Danielis Adami, 1597.
- CICERO, Marcus Tullius. „A szónok”. In CICERO, Válogatott művei, 181–255.
- CICERO, Marcus Tullius. *Válogatott művei*. Szerkesztette és fordította HAVAS László. Budapest: Európa, 1974.
- CODINA, Gabriel. „The «Modus Parisiensis»”. In DUMINUCO, ed. *The Jesuit Ratio Studiorum...*, 28–49.
- CONNELL, Raewyn W. *Férfiak: Eltűnő szerepek*. Fordította DUDIK Annamária Éva. Budapest: Noran, 2012.
- CONSTANTINESCU, Natasha. *Responses to Religious Division c. 1580–1620: Public and Privat, Divine and Temporal*. St Andrews Studies in Reformation History. Leiden–Boston: Brill, 2017.
- CORON, Antoine. „Justus Lipsius levelezése a magyarokkal és Révay Péter kiadatlan levele Lipsiushoz”. *Irodalomtörténeti Közlemények* 80 (1976): 490–496.
- COSTA, Charles Desmond Nuttall, ed. *Seneca*. London: Routledge, 1974.
- CROMBRUGGEN, Henri van. „Een brief van Adriaan Saravia over Lipsius en «het huis der liefde»”. *De Gulden Passer* 28 (1950): 110–117.
- CUEVA, Edmund P., BYRNE, Shannon N. and BENDA, Frederick Joseph, eds. *Jesuit Education and the Classics*. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Pub., 2009.
- CZIGÁNY István. „I. Rákóczi György erdélyi fejedelem királyellenes hadjárata a harmincéves háborúban, 1644–1646”. *Acta Academiae Agriensis, Sectio Historiae* 44 (2017): 75–96.
- CSÁSZTVAY Tünde és NYERGES Judit, szerk. *Szolgáltatokat ajánlom a 60 éves Jankovics Józsefnek: Humanizmus és gratuláció*. Budapest: Balassi Kiadó – MTA Irodalomtudományi Intézet, 2009.
- CSILLAG István. „Pécseli Király Imre”. In KÖSZEGHY, TAMÁS, szerk. *Magyar művelődéstörténeti lexikon*, 9, 88.
- CS. SZABÓ László. „Torz magyar irodalomtörténet”. *Katolikus Szemle* 14 (1962): 177–196.
- DABKOWSKA-KUJKO, Justyna D. „Nieznaný Siedemnastowieczny Polski Przekład De Constantia Justusa Lipsjusza rekonesans”. *Roczniki Humanistyczne* 60 (2012/1): 9–17.
- DAMSCHEN, Gregor and HEIL, Andreas, eds. *Brill's Companion to Seneca Philosopher and Dramatist*. Leiden–Boston: Brill, 2014.
- DANEAU, Lambert. *Politicorum Aphorismorum silva*. Antverpiae: Plantinus, 1583.
- DÁN, Róbert and PIRNÁT, Antal, eds. *Antitrinitarianism in the Second Half of the 16th Century*. Studia humanitatis 5. Budapest: Akadémiai Kiadó, 1982.
- DELRIUS, Martinus Antonius. *Syntagma tragoediae latinae in tres partes distinctum*, 1–3. Antwerpen: Ioannes Moretus, 1593–1594.
- DELRIUS, Martinus Antonius. *Disquisitionum magicarum libri sex in tres tomos partiti*. Lovanii: Rivius, 1599.

- DENEIRE, Tom and LANDTSHEER, Jeanine de. „Lipsiana in the Waller Manuscript Collection: In Particular an Unknown Letter From Johannes Sambucus (1582) and a Letter to Janus Dousa (1583) Reconsidered”. *Humanistica Lovaniensia: Journal of Neo-Latin Studies* 57 (2008): 209–226.
- DÉTSZY Mihály. *Sárospatak vára*. Sárospatak: Rákóczi Múzeum, 2002.
- DÉZSI Lajos. *Szenczi Molnár Albert naplója, levelezése és irományai*. Budapest: MTA, 1898.
- DIENES Dénes. „Szenci Csene Péter”. In KÖSZEGHY, Tamás, szerk. *Magyar művelődéstörténeti lexikon...*, 11, 75. Budapest: Balassi, 2011.
- DILTHEY, Wilhelm. *Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation*. Gesammelte Schriften 2. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1977.
- DI FRANCESCO, Amedeo. „A manierizmus kérdése – Klaniczay után”. In *Religió, retorika, nemzettudat régi irodalmunkban*, szerkesztette BITSKEY István és GÖRÖMBEI András, 265–286. Csokonai könyvtár 31. Debrecen: Kossuth Egyetemi Kiadó, 2004.
- DODSON, Joey and BRIONES, David eds. *Paul and Seneca in Dialogue*. Leiden: Brill, 2017.
- DOMANNUS, Johannes. *Pro Westphalia ad cl. v. Iustum Lipsium apologeticus*. Helmstedt: Jakob Lucius, 1591.
- DOMANNUS, Johannes. „Pro Westphalia ad cl. v. Iustum Lipsium apologeticus”. In HAMMELMANN, Opera genealogico-historica..., 1432–1460.
- DRASKÓCZY Eszter és ETLINGER Mihály, szerk. *Betegség és gyógyulás a kora újkori irodalomban (1450–1760)*. Reciti konferenciakötetek 16. Budapest: Reciti Kiadó, 2022.
- DRÜLL, Dagmar. *Heidelberger Gelehrtenlexikon 1386–1651*. Berlin – Heidelberg – New York: Springer, 2002.
- DUCULOT, Jean, éd. *Mélanges offerts a Rita Lejeune*, 1–2. Gembloux: Duculot, 1969.
- DUGAN, John. *Making a New Man: Ciceronian Self-fashioning in the Rhetorical Works*. Oxford: Oxford University Press, 2005.
- DUKKON Ágnes. „Frölich Dávid”. In KÖSZEGHY, TAMÁS, szerk. *Magyar művelődéstörténeti lexikon...*, 3, 224–225.
- DUMINUCO S. J., Vincent J., ed. *The Jesuit Ratio Studiorum: 400th Anniversary Perspectives*. New York: Fordham University Press, 2000.
- DUNKLE S. J., Brian. „Classics, Patristics and the Development of the Jesuits Ratio Studiorum”. In CUEVA, BYRNE and BENDA, eds. *Jesuit Education...*, 41–54.
- ECKHARDT Sándor. „Balassi Bálint irodalmi mintái”. In ECKHARDT, *Balassi-tanulmányok*, 172–252.
- ECKHARDT Sándor. *Balassi-tanulmányok*. Szerkesztette KOMLOVSZKY Tibor. Irodalomtörténeti könyvtár 27. Budapest: Akadémiai Kiadó, 1972.
- ECKHARDT Sándor. „Trubadúrok Magyarországon”. *Irodalomtörténet* 49 (1961): 129–137.
- ÉDES Gergely *Írmat’i és danái*. Vác: Máramarosi Gottlieb Antal, 1803.
- EGYED Emese, PAKÓ László és SÓFALVI Emese, szerk. *Certamen VI: Előadások a Magyar Tudomány Napján az Erdélyi Múzeum-Egyesület I. szakosztályában*. Kolozsvár: Erdélyi Múzeum Egyesület, 2019.
- EPICTETI *Enchiridon, hoc est Pugio, sive Ars humanae vitae correptrix, item Thebeti tabula, qua vitae humanae prudenter instituendae ratio continetur*. Interpr., annot. (et alia

- eiusdem argumenti in studiorum gratiam et usum) Hieronymus WOLFIUS. Basileae: Johannes Oporinus, 1561.
- EPICTETI Philosophi Stoici *Enchiridion, in quo ingeniosissime docetur, quemadmodum ad animi tranquillitatem beatitudinemque praesentis vitae perveniri possit, quam ingeniosus lector profecto consequetur, si adiectas commentarios in pectus admiserit*. Claudio-poli: Gasparus Helt, 1582, RMNy 565.
- EPICTETUS. *Moralis philosophiae medulla, docens quo pacto ad animi tranquillitatem beatitudinemque praesentis vitae pervenire possit, nempe Epicteti Enchiridion Graece et Latine*. Explan. Thomas NAOGEOGIUS. Argentorati: Wendelinus Rihelius, 1554.
- EPIKTÉTOSZ *Összes művei*. Fordította, a jegyzeteket írta, az utószót írta STEIGER Kornél. Electa. Budapest: Gondolat Kiadó, 2014.
- EPIKTÉTOSZ *Összes művei*. Fordította, a jegyzeteket írta, az utószót írta STEIGER Kornél. Electa. Budapest: Gondolat Kiadó, 2016, 2. kiad.
- ERDÉLYI, János. *A bölcsészet Magyarországon*. Budapest: Franklin Társulat, 1885.
- [ESTERHÁZY Miklós]. *A magyarországi palatinusnak, gróf Esterházy Miklósnak Lónyai Zsigmondhoz és némely vármegyékhez írt leveleinek igaz paríája*. Bécs: Kosmerovius Máté, 1645, RMNy 2096.
- [ESTERHÁZY Miklós]. *A magyarországi palatinusnak, gróf Esterházy Miklósnak Rákóczi György erdélyi fejedelemlnek írt egy-néhány intő leveleinek igaz paríája*. Pozsony: Typographia Societatis Jesu, 1644, RMNy 2075.
- [ESTERHÁZY Miklós]. *Galantai gróf Esterházy Miklós munkái*. Sajtó alá rendezte TOLDY Ferenc. Pest: Emich és Eisenfesz, 1852.
- FALVY, Zoltán. *Mediterranean Culture and Troubadur Music*. Budapest: Akadémiai Kiadó, 1986.
- FARCÁDI Botond. „Neosztoicizmus és antitrinitarizmus Thordai János zsoltáraiban”. In GÁBOR, szerk. *Szöveghagyomány és íráskultúra...*, 161–185.
- FAZAKAS Gergely Tamás. *Siralmas imádság és nemzeti önszemlélet: A lamentációs és penitenciás sírás a 17. század második felének magyar református imádságoskönyveiben*. Csokonai könyvtár 50. Debrecen: Debreceni Egyetemi Kiadó, 2012.
- FERENCZI Attila és HAJDU Péter, szerk. *Történeti változatok elégiára. Párbeszéd-kötetek 7*. Budapest: L'Harmattan, 2021.
- FERENCZI Zoltán. *Rimay János, 1573–1631. Magyar történelmi életrajzok*. Budapest: Athenaeum, 1911.
- FERRERO, Anna Maria. „Lost and Fragmentary Works”. In DAMSCHEN, HEIL, ed. *Brill's Companion to Seneca...*, 207–212.
- FILICZKI DE FILEFALVA, Iohannes. *Carmina quae exstant omnia*. Ed., introd., comm. Dávid MOLNÁR. Bibliotheca Scriptorum Medii Recentisque Avorum: Series Nova 20. Budapest: Reciti, 2023.
- FILICZKI DE FILEFALVA, Iohannes. *Carminum liber primus; Carminum liber secundus, sive miscella epigrammata*. Basileae: Typis Johannis Schroeteri, 1614.
- FILICZKI FARKASFALVANUS, Ioannes. *Xenia Natalitia etc. Magnificis, generosis, egregiis, nobilissimis viris, prudentia, eruditione, maxima rerum experientia, et virtute praestantissimis, D[omi]nis. Mecaenatibus, ac patronis suis, omnibus Christianae pietatis*

- officiis colendis, ad edendum geni sui indicium, animi grati testimonium, debitaе observantiae monimentum, strenae loco in recens ineuntis Anni M. DC. IV. felix auspicium, feliciorē processum, felicissimum exitum, ac laetiorē semper recursum, ab Ioanne Filiczio Farkasfalvano Hungaro Sepusio dedicata, consecrata, et oblata.* Pragae: Typis Schumanianis, 1604.
- FISCHER, Susanna E. „Systematic Connections between Seneca’s Philosophical Works and Tragedies”. In DAMSCHEN, HEIL, ed. *Brill’s Companion to Seneca...*, 745–768.
- FONSECA, Pedro da. *Institutionum Dialecticarum libri octo.* Olysippone [Lisszabon]: Joannes Blavius, 1564.
- FONSECA, Pedro da. *Isagoge Philosophica.* Olysippone [Lisszabon]: Antonius Alvarez, 1591.
- FOUCAULT, Michel. *Sécurité, Territoire, Population: Cours au Collège de France, 1977–78.* Paris: Gallimard, 2004.
- FÖRKÖLI Gábor. „Révay Péter iskolai jegyzetei”. In Pálffy, Tóth (szerk.), *A Szent Korona első kutatója...*, 119–143.
- FÖRKÖLI, Gábor. „Copia and Historical Note-Taking in an Academic Environment: The Scholarly Manuscripts of the Hungarian Historiographer Péter Révay”. In LEPRI, ed. *Knowledge Shaping...*, 29–68.
- FRADENBURG, Louise and FRECCERO, Carla, eds. *Premodern Sexualities.* New York – London: Routledge, 1996.
- FRANCKEN, Christian. *Opere a stampa.* A cura di e con un saggio introduttivo (Christian Francken e la crisi intellettuale della Riforma) di Mario BIAGIONI. Premessa di Gianni PAGANINI. Temi e testi 128. Roma: Edizioni di storia e letteratura, 2014.
- FUKUYAMA, Francis. *The End of History and the Last Man.* New York – Toronto: Maxwell Macmillan, 1992.
- FÜRST, Alfons. „Testimonien”. In FÜRST, FUHRER, SIEGERT und WALTER, Hgg. *Der apokryphe Briefwechsel zwischen Seneca und Paulus...*, 68–82.
- FÜRST, Alfons, FUHRER, Therese, SIEGERT, Folker und WALTER, Peter, Hgg. *Der apokryphe Briefwechsel zwischen Seneca und Paulus: Zusammen mit dem Brief des Mordechai an Alexander und dem Brief des Annaeus Seneca über Hochmut und Götterbilder eingeleitet.* Sapere 11. Tübingen: Mohr Siebeck, 2006.
- FÜSSEL, Stephan, Hg. *Deutsche Dichter der frühen Neuzeit (1450–1600): Ihr Leben und Werk.* Berlin: Schmidt, 1993.
- GÁBOR Csilla. *Káldi György prédikációi: Források, teológia, retorika.* Csokonai könyvtár 24. Debrecen: Kossuth Egyetemi Kiadó – Debreceni Egyetem, 2001.
- GÁBOR Csilla, szerk. *Szövegagyomány és íráskultúra a korai újkorban: Tanulmányok a BBTE BTK Magyar Irodalomtudományi Tanszéken folyó kutatások köréből (középkor, kora újkor) 2004–2006.* Egyetemi füzetek: Bolyai Társaság, 5. Kolozsvár: Egyetemi Műhely Kiadó – Bolyai Társaság, 2007.
- GAETANI, Giovanni. „The Noble Art of Misquoting Camus: From its Origins to the Internet Era”. *The Journal of Camus Studies*, 2015, 37–49.
- GALAVICS Géza, HERNER János és KESERŐ Bálint, szerk. *Collectanea Tiburtiana: Tanulmányok Klaniczay Tibor tiszteletére.* Szeged: JATE, 1990.

- GELEJI KATONA István. *Titkok titka*. Gyulafehérvár: Typographia Principis, 1645.
- GELEJI KATONA István. *Váltság titka*. Várad: Szenci Kertész Ábrahám, 1645.
- GERENCSÉR István. *A filozófus Pázmány*. Palaestra Calasanciana 19. Budapest: Élet, 1937.
- GERÉZDI Rabán. *A magyar világi líra kezdetei*. Irodalomtörténeti könyvtár 7. Budapest: Akadémiai Kiadó, 1962.
- GIEBERMANN, Gerriet. „Albert Molnár (1574–1634) ungarischer reformierter Theologe und Wandergelehrter, 1615–1619 Kantor und Rektor in Oppenheim”. *Oppenheimer Hefte* 30–31 (2005): 3–100.
- GILICZE Gábor. „Pathai István”. In KÖSZEGHY, TAMÁS, szerk. *Magyar művelődéstörténeti lexikon...*, 9, 77–78.
- GINTLI Tibor, szerk. *Magyar irodalom*. Akadémiai kézikönyvek. Budapest: Akadémiai Kiadó, 2010.
- GOTTMANN, Carola L. und HÖRNER, Petra. *Lexikon der deutschsprachigen Literatur des Baltikums und St. Petersburgs vom Mittelalter bis zur Gegenwart*, 1–3. Berlin – New York: Walter de Gruyter, 2011.
- GÖMÖRI György. „Ismeretlen Szenci Molnár Albert-vers egy marburgi antológiában”. *Irodalomtörténeti Közlemények* 107 (2003): 532–534.
- GÖMÖRI György. „Újfalvi Imre angliai kapcsolatairól”. *Irodalomtörténeti Közlemények* 86 (1982): 52–56.
- GRAFTON, Anthony. „The New Science and the Tradition of Humanism”. In KRAYE, ed. *The Cambridge Companion to Renaissance Humanism*, 203–223.
- GRAVER, Margaret R. *Stoicism and Emotion*. Chicago: The University of Chicago Press, 2007.
- GRIFFIN, Miriam T. *Seneca on Society: A Guide to De Beneficiis*. Oxford: Oxford University Press, 2013.
- GUEVARA, Antonius de. *Horologium principum, sive de vita M. Aurelii imp. libri III*. Opera et studio Ioannis WANCKELII. Torgae: Henningus Grosius, 1611.
- GUNDLACH, Franz. *Catalogus professorum academiae Marpurgensis: Die akademischen Lehrer der Philips-Universität Marburg von 1527 bis 1910*. Marburg: Elwert, 1927.
- GÜNTHER, Hans-Christian, ed. *Brill's Companion to Propertius*. Brill's companions in classical studies. Leiden–Boston: Brill, 2006.
- HALL, Joseph. *Heaven upon Earth: Or of True Peace, and Tranquillity of Minde*. London: John Porter – Humphrey Lownes, 1606.
- HALL, Joseph. *Quo vadis? A Iust Censure of Travell as it is Commonly Undertaken by the Gentlemen of Our Nation*. London: Edward Griffin for Nathaniel Butter, 1617.
- HAMMELMANN, Hermann. *Opera genealogico-historica de Westphalia et Saxonia*. Cong. Casimirus WASSERBACH. Lemgoviae: Meyer, 1711.
- HARDY, Robert B. *A Study of Erasmus's Editions of the Works of Lucius Annaeus Seneca*. (<https://digitalcommons.oberlin.edu/honors/613>.) Oberlin: Honors paper, 613, 1986.
- HARGITTAY Emil. *Gloria, fama, literatura: Az uralkodói eszmény a régi magyarországi fejlődési tükrökben*. Historia litteraria 10. Budapest: Universitas Kiadó, 2001.

- HARGITTAY Emil. „»Nincs oly rossz könyv, melyben semmi jó nem találtatnék«: A tolerancia és ökumenizmus gondolata Pázmány műveiben”. In KICZENKO, THIMÁR, szerk. *A XIX. század vonzásában...*, 67–73.
- HARGITTAY Emil, szerk. *Textológia és forráskritika: Pázmány-kutatások 2006-ban*. Pázmány irodalmi műhely: Tanulmányok 6. Piliscsaba: PPKE BTK, 2006.
- HARGITTAY Emil, vál., s. a. r., jegyz. *Régi magyar levelestár XVI–XVII. század*. 1–2. Magyar hírmondó. Budapest: Magvető, 1981.
- HAVAS László. „Költői időszemlélet a későreneszánsz és a barokk határán”. *Irodalomtörténeti Közlemények* 86 (1982): 667–677.
- HEESAKKERS, Chris L. and MATHEEUSSEN, Constantinus, eds. *Two Neo-latin Menippean Satires: Justus Lipsius: Somnium – Petrus Cunaeus Sardi venales*. Textus minores 54. Leiden: Brill, 1980.
- HELTAI János. „Adattár a heidelbergi egyetemen 1595–1621 között tanult magyarországi diákokról és pártfogóikról”. *Az Országos Széchényi Könyvtár Évkönyve*, 1980, 243–347.
- HELTAI János. *Alvinczi Péter és a heidelbergi peregrinusok*. Humanizmus és reformáció 21. Budapest: Balassi Kiadó, 1994.
- HERCZEGH Gyula. „Szabó Zoltán: Kis magyar stílustörténet”. *Magyar Nyelvőr* 96 (1972): 100–105.
- HEUERMANN, Georg. *Geschichte des Reformirten Gräfllich Bentheimschen Gymnasium illustre Arnoldinum Zu Burgsteinfurt*. Burgsteinfurt: Brackmann, 1878.
- HINDS, Stephen. „Petrarch, Cicero, Virgil: Virtual Community in Familiares 24, 4”. *Materiali e discussioni per l'analisi dei testi classici (Re-Presenting Virgil: Special Issue in Honor of Michael C. J. Putnam)* 52 (2004): 157–175.
- HINE, Harry M. „Seneca and Paul: The First Two Thousand Years”. In DODSON, BRIONES, eds. *Paul and Seneca in Dialogue*, 22–48.
- HOLLIS, Adrian. „Propertius and Hellenistic Poetry”. In GÜNTHER, ed. *Brill's Companion to Propertius*, 92–125.
- HORLACHER, Stefan, ed. *Constructions of Masculinity in British Literature from the Middle Ages to the Present*. New York: Palgrave Macmillan, 2011.
- HORN Ildikó. „I. Rákóczi György”. In KÖSZEGHY, TAMÁS, szerk. *Magyar művelődéstörténeti lexikon...*, 9, 364–366.
- HORVÁTH Iván. „A közép-európai humanizmus kérdései (Ülésszak Lackner Kristóf születésének 400. évfordulója alkalmából) Sopron, 1971. május 6–8.”. *Helikon: Világirodalmi Figyelő* 17 (1974): 470–476.
- HORVÁTH Iván. *Balassi költészete történeti poétikai megközelítésben*. Budapest: Akadémiai Kiadó, 1982.
- HORVÁTH Iván. *Balassi költészete történeti poétikai megközelítésben*. Budapest: Akadémiai Kiadó, 2018 (2. kiad.).
- HORVÁTH Iván és TÓTH Tünde. „Rimay János ifjúkori versgyűjteményének rekonstrukciója”. *Palimpszeszt* 17 (2002). (<http://magyar-irodalom.elte.hu/palimpszeszt/zempenyi/06.htm>)
- HORVÁTH Margaréta. „Újabb problémafelvetések az Istenes énekek kiadástörténetéhez”. *Verso: Irodalomtörténeti folyóirat* (Pécs) 6 (2023/1): 29–50.

- HORVÁTH Mihály. „Kismartoni regeszták 1617–1645”. *Magyar Történelmi Tár* 10 (1861): 94–106.
- HORVÁTH Viktor. *A vers ellenforradalma*. Budapest: Magvető, 2014.
- HOTSON, Howard. *Commonplace Learning: Ramism and its German Ramifications, 1543–1630*. Oxford: Oxford University Press, 2007.
- HOTSON, Howard. „Ramizmus: Egy irodalmi és pedagógiai mozgalom technológiai, valósi és társadalmi dimenziói”. Fordította ZÁSZKALICZKY Márton. *Helikon Irodalomtudományi Szemle* 55 (2009): 116–141.
- HOVEN, René. „Les réactions de Juste Lipse aux critiques suscitées par la publication du Constantia”. In MOUCHEL, réunies. *Juste Lipse (1547–1606) en son temps...*, 413–422.
- HÖRCHER, Ferenc. „The Renaissance of Political Realism in Early Modern Europe: Giovanni Botero and the Discourse of «Reason of State»”. *Krakowskie Studia z Historii Panstwa i Prawa* 9 (2016): 187–210.
- IMRE Mihály, FAZAKAS Gergely és SZÁRAZ Orsolya, szerk. *Eruditio, virtus et constantia: Tanulmányok a 70 éves Bitskey István tiszteletére*. Debrecen: Debreceni Egyetemi Kiadó, 2011.
- JAMES, Susan. „Spinoza the Stoic”. In SORELL, ed. *The Rise of Modern Philosophy*, 289–316.
- JANKOVICS József. *Ex Occidente...: A XVI. századi magyar irodalom európai kapcsolatai*. Régi magyar könyvtár: Tanulmányok 3. Budapest: Balassi Kiadó, 1999.
- JANKOVICS József. „Pataki Fűsüs János”. In KÖSZEGHY, TAMÁS, szerk. *Magyar művelődéstörténeti lexikon...*, 9, 74–76.
- JANKOVICS József. „Udvarellenes tendenciák a 17. század eleji magyar költészetben”. In JANKOVICS, *Ex Occidente...*, 23–37. Régi magyar könyvtár: Tanulmányok 3. Budapest: Balassi Kiadó, 1999.
- JANKOVICS József, KÖSZEGHY Péter és SZENTMÁRTONI SZABÓ Géza, szerk. *Régi magyar irodalmi szöveggyűjtemény II: A 16. század magyar nyelvű világi irodalma*. Budapest: Balassi Kiadó, 2000.
- JANKOVITS László. „A könnyező orvos: Rimay János Ilona-verse”. *Irodalomtörténeti Közlemények* 122 (2018): 785–802.
- JANKOVITS László. „Hüvelmény: Rimay János egyedi kifejezése”. *Acta Historiae Litterarum Hungaricarum* 29 (2006): 107–114.
- JANKOVITS László. „Részlet Rimay János Szép magyar komédiájából: »Mi lelt? Azt kérhetnéd ...«”. In PANDUR, ROSNER és THOMKA, szerk. *Hamlet felnevet...*, 121–127.
- JANKOVITS László. „Rimay elvállik”. In JANKOVITS, PÁLFY, PAP és TÓTH, szerk. *Tárgyi, nyelvi és dramaturgiai magyarázatok...*, 189–201.
- JANKOVITS László. „Rimay János levele Naprághy Demeterhez”. *Arrabona: Múzeumi Közlemények* 57 (2019): 59–72.
- JANKOVITS László és ORLOVSZKY Géza, szerk. *A magyar irodalom története, 1: A kezdetektől 1800-ig*. Budapest: Gondolat, 2007.
- JANKOVITS László, PÁLFY Eszter, PAP Balázs és TÓTH Orsolya, szerk. *Tárgyi, nyelvi és dramaturgiai magyarázatok, konkordanciák: Tanulmányok a 80 éves Nagy Imre tiszteletére*. Pécs: Pécsi Tudományegyetem, 2020.

- JANSSENS, Marijke. „Rhetoric and Exemplarity in Justus Lipsius's *Monita et exempla politica*”. In BOM, JANSSENS, HOUDT, and PAPY, eds. *(Un)masking the Realities of Power...*, 115–134.
- JAVELLUS, Chrysostomus. *Commentarii in Logicam Aristotelis*. Lugduni: Sebastianus B. Honoratus, 1555.
- JENEI Ferenc, s. a. r. *Pécseli Király Imre, Miskolczy Csulyak István és Nyéki Vörös Mátyás versei*. Régi magyar költők tára: XVII. század 2. Budapest: Akadémiai Kiadó, 1962.
- JOUVANCY, Joseph de. *Magistris scholarum inferiorum Societatis Jesu de ratione discendi et docendi*. Florentiae: Michael Nestenius, 1703.
- JULOW Viktor. „Csokonai klasszicizmusa és manierizmusa”. *Alföld* 24 (1973/11): 80–84.
- KAPLAN, Benjamin J. *Calvinists and Libertines: Confession and Community in Utrecht 1578–1620*. Oxford: Clarendon Press, 1995.
- KÁRMÁN Gábor. „A »kassai polgárok válasza« I. Rákóczi György kállói kiáltványára: Egy katolikus politikai pamflet 1644-ből”. *Lymbus: Magyarágtudományi Forrásközlemények* 19 (2021): 467–490.
- KÁRMÁN Gábor. „Bellum iustum-érvelések II. Rákóczi György háborúiban”. *Századok* 140 (2006): 939–942.
- KÁRMÁN Gábor. *Erdélyi külpolitika a vesztfáliai béke után*. Budapest: L'Harmattan – Transylvania Emlékeiért Tudományos Egyesület, 2011.
- KÁRMÁN Gábor és ZÁSZKALICZKY Márton, szerk. *Politikai nyelvek a 17. század első felének Magyarországon*. Budapest: Reciti Kiadó, 2019.
- [KÁROLI Gáspár, ford.] *Szent Biblia, az az Istennek O es Wy testamentvmanac prophetac es apostoloc által meg iratott szent könyvei*. Vizsoly: Mantskovit Bálint, 1590, RMNy 652.
- [KÁROLI Gáspár, ford.] *Szent Biblia: Az Az Istennek Ő Es Uy Testamentomaban Foglaltatott egész szent Irás*. S. a. r. SZENCI MOLNÁR Albert. Oppenheim: Levinus Hulszius özvegye, Hieronymus Galler, 1612, RMNy 1037.
- [KÁROLI Gáspár, ford.] *Szent Biblia, az az Istennek Ő és Uy Testamentomában foglaltatott egész Szent Irás. Magyar nyelvre fordítatott Cároli Gáspár által, es mostan negyedszer [2] A' franciai nótákra Molnar Albertvl rendelt Sóltár könyvel [3] Palatinátusi Catechismussal s egy-házi könyörgéseknek és ceremóniáknak formáival egyetembe ki botsztatott a' belgiomi académiákban tanuló magyaroknak forgolódások által*. S. a. r. SZENCI MOLNÁR Albert. Amstelodamban: Jansonivs János, 1645, RMNy 2091.
- KATONA Tamás, szerk. *A korona kilenc évszázada: Történelmi források a magyar koronáról*. Budapest: Magyar Helikon, 1979.
- KAZINCZY Ferenc *Levelezése*. Sajtó alá rendezte VÁCZY János, HARSÁNYI István, BERLÁSZ Jenő, BUSA Margit, CSAPODI CSABÁNÉ és FÜLÖP Géza. Kazinczy Ferenc Összes művei, 3. Osztály: Levelezés. Budapest: MTA – Akadémiai Kiadó, 1–23, 1890–1960.
- KECSKEMÉTI Gábor. „A barokk korszakfogalom a retorikatörténeti kutatások kiteljesedése után”. In BENE, PINTÉR, szerk. *Zrínyi Miklós és a magyarországi barokk költészet...*, 15–53.
- KECSKEMÉTI Gábor. „A böcsületre kihaladott ékes és mesterséges szóllás, írás”: *A magyarországi retorikai hagyomány a 16–17. század fordulóján*. Irodalomtudomány és kritika: Tanulmányok. Budapest: Universitas Kiadó, 2007.

- KECSKEMÉTI Gábor. „A humanista filológiai hagyomány és Magyarország”. In KECSKEMÉTI, TASI, szerk. *Filológia és textológia a régi magyar irodalomban...*, 13–51.
- KECSKEMÉTI Gábor. „Rimay retorikai nézeteinek forrásai és összetevői”. *Irodalomtörténeti Közlemények* 109 (2005): 222–242.
- KECSKEMÉTI Gábor és TASI Réka, szerk. *Filológia és textológia a régi magyar irodalomban: Tudományos konferencia, Miskolc, 2011. május 25–28.* Miskolc: Miskolci Egyetem BTK Magyar Nyelv- és Irodalomtudományi Intézet, 2012.
- KER, James. *The Deaths of Seneca*. Oxford – New York: Oxford University Press, 2009.
- KÉRI Sámuel. *Kereszttyén Seneca, azaz Lucius Annaeus Seneca Leveleiből kiszedettet és XXXVIII részre osztott kereszttyéni virágok*. Bécs: Cosmerovius Máté, 1654, RMK I, 882.
- KESERŰ, Bálint. „Christian Franckens Tätigkeit im ungarischen Sprachgebiet und sein unbekanntes Werk «Disputatio de incertitudine religionis christianae»”. In DÁN, PIRNÁT, eds. *Antitrinitarianism...*, 73–84.
- KESERŰ Bálint. „Christian Francken tevékenysége Erdélyben és ismeretlen műve, a *Disputatio de incertitudine religionis christianae*”. In KESERŰ, Ráció és rajongás..., 39–46.
- KESERŰ Bálint. „Epiktétos magyarul – a XVII. század elején”. *Acta Historiae Litterarum Hungaricarum* 3 (1963): 3–44.
- KESERŰ Bálint. „Heterodoxia és késő humanizmus Közép-Európa keleti részében [1987]”. In KESERŰ, Ráció és rajongás..., 13–23.
- KESERŰ Bálint. *Ráció és rajongás: Eszmeforgalom Nyugat-Európától Erdélyig (1580–1730)*. Szerkesztette BALÁZS Mihály és FONT Zsuzsa. Humanizmus és reformáció 38. Budapest: Balassi Kiadó, 2018.
- KESERŰ Bálint. „Szerzői utószó”. In KESERŰ, *Újfalvi Imre...*, 140–145.
- KESERŰ Bálint. *Újfalvi Imre és a későhumanista ellenzék: Keserű Bálint tanulmányai*. Szerkesztette HERNER János, előhang és BALÁZS Mihály. Peregrinatio Hungarorum 10. Szeged: Európa alapítvány, 2023.
- KESERŰ Bálint. *Újfalvi Imre és az európai „későhumanista ellenzék”*. Irodalomtörténeti dolgozatok 54. Szeged: SZTE Magyar Irodalomtörténeti Intézet, 1969.
- KESERŰ Bálint. *Vallási-ellenzéki törekvések a magyar késő-reneszánszban: Kandidátusi értekezés kézírata*. MTAK Kézirattár D 6144. Szeged, 1973.
- KESSLER, Eckhard, Hg. *Germania latina – Latinitas teutonica: Politik, Wissenschaft, humanistische Kultur vom späten Mittelalter bis in unsere Zeit*, 1–2. Humanistische Bibliothek, 1/54. München: Fink, 2003.
- KICZENKO Judit és THIMÁR Attila, szerk. *A XIX. század vonzásában: Tanulmányok T. Erdélyi Ilona tiszteletére*. Pázmány irodalmi műhely: Tanulmányok 3. Piliscsaba: Pázmány Péter Katolikus Egyetem BTK, 2001.
- KISS Anna. „Dengelegi Bíró Péter”. In KÖSZEGHY, TAMÁS, szerk. *Magyar művelődéstörténeti lexikon...*, 2, 182.
- KISS Réka és LÁNYI Gábor, szerk. *Hagyomány, identitás, történelem 2021*. Budapest: Károli Gáspár Református Egyetem Hittudományi Kar Egyháztörténeti Kutatóintézet, 2022.
- KISS Réka és LÁNYI Gábor, szerk. *HIT 2018: Hagyomány, identitás, történelem*. Reformáció öröksége könyvek 1. Budapest: L'Harmattan – Károli Gáspár Református Egyetem, 2019.

- KLANICZAY Tibor. „A magyar barokk irodalom kialakulása”. In KLANICZAY, *Reneszánsz és barokk...*, 361–436.
- KLANICZAY Tibor. „A magyar barokk irodalom kialakulása”. *Irodalomtörténeti Közlemények* 64 (1960): 319–341, 443–461.
- KLANICZAY Tibor. „A magyar későreneszánsz problémái: Stoicismus és manierizmus”. In KLANICZAY, *Reneszánsz és barokk...*, 303–339.
- KLANICZAY Tibor. „A magyar későreneszánsz problémái: Stoicizmus és manierizmus”. In KLANICZAY, *Reneszánsz és barokk: Tanulmányok...*, 241–269, 461–463.
- KLANICZAY Tibor. „A magyar későreneszánsz problémái: Stoicismus és manierizmus”. *Irodalomtörténet* 48 (1960): 41–61.
- KLANICZAY Tibor. „A magyar reneszánsz kutatás másfél évtizede, 1948–1963”. In KLANICZAY, *A múlt nagy korszakai*, 123–165, 467–476.
- KLANICZAY Tibor. „A manierizmus esztétikája”. In KLANICZAY, szerk. *A manierizmus*, 7–111.
- KLANICZAY Tibor. „A manierizmus politikai filozófiája: Paruta és Lipsius (1985)”. In KLANICZAY, *Stílus, nemzet és civilizáció*, 224–235.
- KLANICZAY Tibor. *A múlt nagy korszakai*. Budapest: Szépirodalmi Könyvtár, 1973.
- KLANICZAY Tibor. „A reneszánsz stílusa”. In KLANICZAY, *Stílus, nemzet és civilizáció*, 179–191.
- KLANICZAY Tibor. „A reneszánsz válsága és a manierizmus”. In KLANICZAY, *A múlt nagy korszakai*, 226–282.
- KLANICZAY Tibor. „A reneszánsz válsága és a manierizmus”. *Irodalomtörténeti Közlemények* 74 (1970): 419–450.
- KLANICZAY Tibor. „A szerelem költője”. In KLANICZAY, *Reneszánsz és barokk...*, 183–295, 574–576.
- KLANICZAY Tibor. „Az arisztokrácia és Justus Lipsius politikai gondolkodása”. In KLANICZAY, *Stílus, nemzet és civilizáció*, 236–249.
- KLANICZAY Tibor. „Az irodalomtörténeti szintézis néhány kérdése”. In KLANICZAY, *Marxizmus és irodalomtudomány*, 36–65.
- KLANICZAY Tibor. „Garas Klára: Magyarországi festészet a XVII. században”. *Irodalomtörténeti Közlemények* 59 (1955): 382–386.
- KLANICZAY Tibor. „Hozzászólás Balassi és Rimay verseinek kritikai kiadásához”. *A Magyar Tudományos Akadémia Nyelv- és Irodalomtudományi Osztályának Közleményei* 11 (1957): 265–338.
- KLANICZAY, Tibor. *La crisi del Rinascimento e il manierismo*. Premessa, trad. Riccardo SCRIVANO. Strumenti di ricerca 1. Roma: Bulzoni, 1973.
- KLANICZAY Tibor. *Marxizmus és irodalomtudomány*. Budapest: Akadémiai Kiadó, 1964.
- KLANICZAY Tibor. *Reneszánsz és barokk: Tanulmányok a régi magyar irodalomról*. Budapest: Akadémiai Kiadó, 1961.
- KLANICZAY Tibor. *Reneszánsz és barokk: Tanulmányok a régi magyar irodalomról* (1961). Szeged: Szukits Könyvtár, 1997.
- KLANICZAY Tibor. *Stílus, nemzet és civilizáció*. Szerkesztette KÖSZEGHY Péter és KLANICZAY Gábor. Régi magyar könyvtár: Tanulmányok 4. Budapest: Balassi Kiadó, 2001.

- KLANICZAY Tibor. *Zrínyi Miklós*. Budapest: Akadémiai Kiadó, 1964.
- KLANICZAY Tibor, szerk. *A magyar irodalom története 1600-tól 1772-ig. A magyar irodalom története 2*. Budapest: Akadémiai Kiadó, 1964.
- KLANICZAY Tibor, szerk., bev. *A manierizmus*. Budapest: Gondolat, 1975.
- KOHN, Thomas D. „Who Wrote Seneca's Plays?”. *The Classical World* 96 (2003): 271–280.
- KOVÁCS József László. „Lackner Kristóf”. In KÖSZEGHY, TAMÁS, szerk. *Magyar művelődéstörténeti lexikon...*, 6, 346–348.
- KÖLCSEY Ferenc. *Összes költeményei – Nemzeti hagyományok – Parainesis*. Szerkesztette SZABÓ G. Zoltán. Osiris klasszikusok. Budapest: Osiris, 2008.
- KÖSZEGHY Péter. „Batthyány (II.) Ferenc”. In KÖSZEGHY, TAMÁS, szerk. *Magyar művelődéstörténeti lexikon...*, 1, 311–312.
- KÖSZEGHY Péter. „Bojti Veres Gáspár”. In KÖSZEGHY, TAMÁS, szerk. *Magyar művelődéstörténeti lexikon...*, 1, 406.
- KÖSZEGHY Péter. „Horváth Iván: Balassi költészete történeti poétikai megközelítésben. Bp. 1982. Akadémiai K. 337 l.” *Irodalomtörténeti Közlemények* 91–92 (1987–1988): 310–338.
- KÖSZEGHY Péter, főszerk., TAMÁS Zsuzsanna, szerk. *Magyar művelődéstörténeti lexikon: Középkor és kora újkor*, 1. Budapest: Balassi, 2003.
- KÖSZEGHY Péter, főszerk., TAMÁS Zsuzsanna, szerk. *Magyar művelődéstörténeti lexikon: Középkor és kora újkor*, 2. Budapest: Balassi, 2004.
- KÖSZEGHY Péter, főszerk., TAMÁS Zsuzsanna, szerk. *Magyar művelődéstörténeti lexikon: Középkor és kora újkor*, 3. Budapest: Balassi, 2005.
- KÖSZEGHY Péter, főszerk., TAMÁS Zsuzsa, szerk. *Magyar művelődéstörténeti lexikon: Középkor és kora újkor*, 5. Budapest: Balassi, 2006.
- KÖSZEGHY Péter, főszerk., TAMÁS Zsuzsanna, szerk. *Magyar művelődéstörténeti lexikon: Középkor és kora újkor*, 6. Budapest: Balassi, 2006.
- KÖSZEGHY Péter, főszerk., TAMÁS Zsuzsanna, szerk. *Magyar művelődéstörténeti lexikon: Középkor és kora újkor*, 7. Budapest: Balassi, 2007.
- KÖSZEGHY Péter, főszerk., TAMÁS Zsuzsanna, szerk. *Magyar művelődéstörténeti lexikon: Középkor és kora újkor*, 9. Budapest: Balassi, 2009.
- KÖSZEGHY Péter, főszerk., TAMÁS Zsuzsanna, szerk. *Magyar művelődéstörténeti lexikon: Középkor és kora újkor*, 10. Budapest: Balassi, 2010.
- KÖSZEGHY Péter, főszerk., TAMÁS Zsuzsanna, szerk. *Magyar művelődéstörténeti lexikon: Középkor és kora újkor*, 11. Budapest: Balassi, 2011.
- [KÖSZEGHY Péter], szerk. *Jankovics József 50. születésnapjára*. Budapest: Balassi Kiadó – Rebakucs, 1999.
- KRAYE, Jill. „Philologists and Philosophers”. In KRAYE, ed. *The Cambridge Companion to Renaissance Humanism*, 142–160.
- KRAYE, Jill. „Stoicism in the Renaissance from Petrarch to Lipsius”. In BLOM, VINKEL, eds. *Grotius and the Stoa*, 21–45.
- KRAYE, Jill, ed. *The Cambridge Companion to Renaissance Humanism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

- KRUPPA Tamás. „Megjegyzések a Bocskai-féle kiáltvány és Rimay János portai orációjának hátteréhez”. *Lymbus: Magyarságtudományi Közlemények* 12 (2014): 17–37.
- KRÜNER, Friedrich. *Johann von Rusdorf: Kurpfälzischer Gesandter und Staatsmann während des dreißigjährigen Krieges*. Nachdruck der Originalausgabe aus dem Jahr 1876. Norderstedt: Hansebooks, 2016.
- KUNSTMANN, Heinrich. *Die Nürnberger Universität Altdorf und Böhmen: Beiträge zur Erforschung der Ostbeziehungen deutscher Universitäten*. Köln–Graz: Böhlau, 1963.
- LAARMANN, Matthias. „Seneca the Philosopher”. In DAMSCHEN, HEIL, eds. *Brill’s Companion to Seneca...*, 53–72.
- LAGERLUND, Henrik and HILL, Benjamin, eds. *The Routledge Companion to Sixteenth Century Philosophy*. New York – London: Routledge Taylor & Francis Group, 2017.
- LAGRÉE, Jacqueline. *Juste Lips: Restauration du stoïcisme*. Philologie et Mercure. Paris: Vrin, 2002.
- LAGRÉE, Jacqueline. „Justus Lipsius and Neostoicism”. In SELLARS, ed. *Routledge Handbook of the Stoic Tradition*, 160–173.
- LAKITS Pál. *A kaland változásai: Az ófrancia udvari novella történetéhez*. Modern filológiai füzetek 2. Budapest: Akadémiai Kiadó, 1967.
- LAKITS, Pál. *La Châtelaine de Vergi et l’évolution de la nouvelle courtoise*. Debrecen: Kosuth Lajos Tudományegyetem, 1966.
- LANDTSHEER, Jeanine de. „From North to South: Some New Documents on Lipsius’ Journey from Leyden to Lieges”. In SACRÉ, TOURNOY, eds. *Myricae: Essays on Neo-Latin Literature...*, 303–331.
- LANDTSHEER, Jeanine de. *In Pursuit of the Muses: The Life and Work of Justus Lipsius*. Edited by Marijke CRAB and Ide FRANÇOIS. Gent: Lysa, 2021.
- LANDTSHEER, Jeanine de. „Pious Lipsius or Lipsius Proteus?”. In LANDTSHEER, NELLEN, eds. *Between Scylla and Charybdis...*, 303–349.
- LANDTSHEER, Jeanine de and NELLEN, Henk, eds. *Between Scylla and Charybdis: Learned Letter Writers Navigating the Reefs of Religious and Political Controversy in Early Modern Europe*. Brill’s studies in intellectual history 192. Leiden–Boston: Brill, 2011.
- LANGIUS, Josephus. *Polyanthea nova, hoc est, opus suavissimis floribus celebriorum sententiarum tam graecarum quam latinarum refertum*. Lugdunii: Lazarus Zetzner, 1604.
- LAQUEUR, Thomas. *A testet öltött nem: Test és nemiség a görögöktől Freudig*. Fordította SZABÓ Valéria, TÓTH László, BARÁT Erzsébet és SÁNDOR Bea. Budapest: Új Mandátum, 2002.
- LASKAI János. *Válogatott művei*. Sajtó alá rendezte TARNÓC Márton. Régi magyar prózai emlékek 2. Budapest: Akadémiai Kiadó, 1970.
- LAURENTII, Andrea. *Speculum mundi, thet är Werldennes spegel, allom menniskiom ... för ögonen stält: ... aff Georgio Cieglero. Och nu förswenskat och aff trycket vthgangen aff Andrea Laurentii*. Stockholm: Ignatius Meurer, 1620.
- LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. *Philosophische Schriften*, 4: 1677–Juni 1690. Herausgegeben von Heinrich SCHEPERS. Sämtliche Schriften und Briefe, 6: 4. Berlin: Akademie Verlag, 1999.

- LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. „Sentiments de Socrate Opposés aux Nouveaux Stoiciens et Epicuréens”. In LEIBNIZ, *Philosophische Schriften*, 4, 1384–1388.
- LEIRA, Halvard. „At the Crossroads: Justus Lipsius and the Early Modern Development of International Law”. *Leiden Journal of International Law* 20 (2007): 65–88.
- LEIRA, Halvard. „Justus Lipsius, Political Humanism and the Disciplining of 17th Century Statecraft”. *Review of International Studies* 34 (2008): 669–692.
- LEPRI, Valentina, ed. *Knowledge Shaping: Student Note-taking Practices in Early Modernity*. Renaissance mind, 1: Studies in the History of Knowledge. Berlin–Boston: De Gruyter, 2023.
- LIPSI, Iusti *Epistolae*, 1–14. Edited by Aloii GERLO et alii. Brussel: Koninklijke Academie voor Wetenschappen, Letteren en Schone Kunsten van België, 1978–2006.
- LIPSIUS, Justus. *Admiranda sive de magnitudine romana libri IV*. Antverpiae: Joannes Moretus, 1598.
- LIPSIUS, Justus. *Animadversiones in Tragoedias quae L. A. Senecae tribuuntur*. Lugduni Batavorum: Franciscus Raphelengius, 1588.
- LIPSIUS, Justus. *De Constantia libri duo, qui alloquium praecipue continent in publicis malis*. Antverpiae: Christophorus Plantinus, 1584.
- LIPSIUS, Justus. *De constantia libri duo, qui alloquium praecipue continent in publicis malis: Iterata editio, melior et notis auctior*. Antverpiae: Christophorus Plantinus, 1585.
- LIPSIUS, Justus. *Epistolarum centuriae duae: Quarum prior innovata, altera nova*. Lugduni Batavorum: Franciscus Raphelengius, 1590.
- LIPSIUS, Justus. *Epistolarum selectarum centuria prima*. Antverpiae: Christophorus Plantin, 1586.
- LIPSIUS, Justus. *Epistolarum selectarum centuria quarta miscellanea postuma*. Antverpiae: Moretus, 1607.
- LIPSIUS, Justus. *Epistolarum selectarum centuria singularis ad Italos et Hispanos*. Antverpiae: Joennae Moretus, 1601.
- LIPSIUS, Justus. *Manuductionis ad stoicam philosophiam libri tres, L. Annaeo Senecae, aliisque scriptoribus illustrandis*. Antverpiae: Plantin, 1604.
- LIPSIUS, Justus. *Monita et exempla politica: libri dvo, qui virtutes et vitia principum spectant*. Antverpiae: Joannes Moretus, 1605.
- LIPSIUS, Justus. *On Constancy*. Edited by John SELLARS. Exeter: Bristol Phoenix Press, 2006.
- LIPSIUS, Justus. *Politica: Six Books of Politics or Political Instruction*. Edited by Jan WASZINK. Bibliotheca Latinitatis novae. Assen: Royal van Gorcum, 2004.
- LIPSIUS, Justus. *Politcorum sive civilis doctrinae libri sex: Qui ad principatum maxime spectant*. Lugduni Batavorum: Franciscus Raphelengius, 1589.
- LIPSIUSNAK, Justus. *Az Állhatatosságrul két könyvei*. Fordította EGYHÁZAS-RÁDÓCZI BODA Joseph. Pest: Trattner Mátyás, 1808.
- LONG, A. A. *Epictetus: A Stoic and Socratic Guide to Life*. Oxford: Clarendon Press, 2002.
- LOYSIUS, Georgius. *Pervigilium Mercurii, in quo agitur de praestantissimis peregrinantis virtutibus*. Speyer: Vidua Bernardini Albini, 1600.
- LÖBER, Karl. *Johann Textor von Haiger*. Haiger: Stadtverwaltung, 1976.

- LUKÁCS, Ladislaus, ed. *Monumenta paedagogica Societatis Iesu*, II–III: 1557–1572. Romae: Institutum Historicum Societatis Iesu, 1974.
- LUKÁCS, Ladislaus, ed. *Monumenta paedagogica Societatis Iesu*, IV: 1573–1580. Romae: Institutum Historicum Societatis Iesu, 1981.
- LUKÁCS, Ladislaus, ed. *Monumenta paedagogica Societatis Iesu*. VII, Collectanea de Ratione Studiorum Societatis Iesu: 1588–1616. Romae: Institutum Historicum Societatis Iesu, 1992.
- LUKÁCS László és SZABÓ Ferenc, szerk. *Pázmány Péter emlékezete: Halálának 350. évfordulóján*. Roma: U. Detti, 1987.
- LUKÁCSY Sándor. „Magyar Seneca”. *Irodalomtörténeti Közlemények* 96 (1992): 261–274.
- MACHIENSEN, Jan. „Friendship and Religion in the Republic of Letters: The Return of Justus Lipsius to Catholicism (1591)”. *Renaissance Studies* 27 (2013): 161–182.
- MACHIENSEN, Jan. „The Rise and Fall of Seneca «Tragicus»”. *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 77 (2014): 61–85.
- MACZELKA Csaba. *A kora újkori angol utópiák magyar története*. Kolozsvár: Erdélyi Múzeum Egyesület, 2019.
- MAGYAR László András. „Spillenberg Sámuel”. In KÖSZEGHY, TAMÁS, szerk. *Magyar művelődéstörténeti lexikon...*, 10, 376.
- MARTON, Gellért Ernő. „A Life in Service of his Homeland: The Diplomatic Role and Activity of János Rimay”. *Rocznik Przemysli Historia* 57 (2021): 3–28.
- MARTSCHUKAT, Jürgen und STIEGLITZ, Olaf. *Geschichte der Männlichkeiten*. Frankfurt – New York: Campus Verlag, 2008.
- MARYKS, Robert Aleksander. *Saint Cicero and Jesuits: The Influence of the Liberal Arts on the Adoption of Moral Probabilism*. Aldershot: Ashgate, 2008.
- MAYER, Roland. „Personata Stoa: Neostoicism and Senecan Tragedy”. *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 57 (1994): 151–174.
- MAYER, Roland. „Seneca Redivivus”. In BARTSCH, SCHIESARO, eds. *The Cambridge Companion to Seneca*, 277–288.
- MEISNER, David. *Discursus de incertitudine rerum humanarum, oder Spiegel der Welt, zu disen letzten Zeiten menniglich für die Augen gestellet, beyde aus Göttlicher Heiliger Schrifft und weltlichen ... Historien, hiebevordurch einen guthertzigen Christen beschriben, Itzo ... von newen durchsehen unnd ... verbessert*. Alten Stettin: Johan Dubern, 1610.
- MEISNER, David. *Discursus de incertitudine rerum humanarum oder Speigel der Welt zu disen letzten zeiten menninglichen fuergestellet... auff new auffgelegt*. Alten Stettin: Johan Dubern, 1611.
- MEISNER, David. *Discursus de incertitudine rerum humanarum, oder Welt Spiegel. Menninglichen zu diesen letzten Zeiten für die Augen gestellet und aus Heiliger Göttlicher Schrifft und aller Welt fürnembsten nützlichsten unnd lieblichsten Historien hiebevordurch einen guthertzigen Christen beschrieben. Itzo aber auf vieler Leuchte vleissigs anhalten von newen durchsehen und in Druck verfertiget*. Alten Stettin: Johan Dubern, 1606.

- MELANCHTHON, Philip. *Loci communes rerum theologicarum, seu hypotyposes theologicae [1521]*. Herausgegeben von Heinrich Ernst BINDSEIL. Corpus Reformatorum 21. Braunschweig: Schwetschke, 1854.
- MELANCHTHON, Philip et PEUCER, Caspar. *Chronicon Carionis expositum et avctum multīs et veteribus et recentibus historiis [...] Adiecta est Melanchthonis narratio historica de electione & coronatione Caroli V. imperatoris*. Wittenberg: Johannes Crato, 1572.
- MERÉNYI VARGA László. „A manierista stíluseszmény Rimay levelében”. *Irodalomtörténeti Közlemények* 74 (1970): 503–507.
- MERÉNYI VARGA László. „Thordai János Epiktétosz-fordításának stíluskérdéséhez”. *Acta Historiae Litterarum Hungaricarum* 13 (1973): 99–109.
- MIKÓ Árpád és VERŐ Mária, szerk. *Mátyás király öröksége: Késő reneszánsz művészet Magyarországon, 16–17. század*. A Magyar Nemzeti Galéria kiadványai. Budapest: Magyar Nemzeti Galéria, 2008.
- MILLER, Peter N. „Nazis and Neo-Stoics: Otto Brunner and Gerhard Oestreich Before and after the Second World War”. *Past and Present* 176 (2002): 144–186.
- MILOTAI NYILAS István. *Szent Dávidnak huszadik sőtárának rövid prédikációk szerint való magyarázatja*. Kassa: Festus János, 1620.
- MISKOLCZI Gáspár. *Egy jeles vad-kert, avagy az oktan állatoknak, úgymint (1.) A' Négy lábúaknak, (2.) A' Madaraknak, (3.) Az Halaknak, (4.) A' Tsúszó-mászó állatoknak, (5.) A' Bogaraknak, öt Könyvekbe foglaltatott teljes Historiaja, Melly Elsőben A' Tudós és Híres Franzius Farkas, Wittebergai Sz. Irás Magyarázó Doktor által Deák nyelven irattatott, és sok izben kinyomtatott. Azután a' Bóldog Emlekezetű Miskolczy Gáspár, Sok szép Ekklesiáknak mind Magyar-Országban, mind Erdélyben hasznos Tanítója által, Magyar nyelvre fordíttatott. Mostan pedig a' Magyar Nemzet kedvéért mint olyan hasznos Munka, közönséges haszonra Világra bocsátatott*. Lőcse: [Brewer Zsófia], 1702.
- MOLNÁR Antal. „Az első magyar Epiktétosz-fordítás kérdéséhez”. In CSÁSZTVAY, NYERGES, szerk. *Szolgáltatoma ajánlom...*, 261–265.
- MOLNÁR Dávid. *Versőrlő malomkőnek korpája? Filefalvi Filiczki János költői életműve*. Europica varietas Tokajensis: Acta Universitatis Tokajensis Sárospatakini, patrimonium culturale. Dissertationes, 4. Budapest–Sárospatak: L'Harmattan – Tokaj-Hegyalja Egyetem, 2024.
- MOMIGLIANO, Arnaldo. „The First Political Commentary on Tacitus”. *The Journal of Roman Studies* 37 (1947): 91–101.
- MONOK István. „Hasonlóságok és eltérések a Köztes-Európa kora újkori könyvtörténetében: Szempontok és példák”. In SOMORJAI, ZOMBORI, szerk. *Episcopus, Archiabbas Benedictinus...*, 233–246.
- MONOSTORI Tibor. „Az aranykori spanyol és a magyarországi irodalom: Egy új, európai paradigma”. *Irodalomtörténeti Közlemények* 124 (2020): 417–451.
- MONTAIGNE, Michel de. *Esszé*, 1–3. Fordította CSORDÁS Gábor. Pécs: Jelenkor, 2001–2003.
- MOREAU, Pierre-François. *Le stoïcisme au XVIe et au XVIIe siècle*. Bibliothèque Albin Michel: Idées. Paris: Albin Michel, 1999.

- MOREAU, Pierre-François. „Les trois étapes du stoïcisme moderne”. In MOREAU, *Le stoïcisme...*, 11–28.
- MORFORD, Mark. „Life and Letters in Lipsius’s Teaching”. In TOURNOY, LANDTSHEER and PAPY, eds. *Iustus Lipsius Europae Lumen et Columen...*, 107–123.
- MOROZOV, Aleksandr A. „Problema barokko v ruszskoj literature XVII – načala XVIII veka: Sostojanie voprosa i zadači izučenija”, *Russkaja literatura* 3 (1962): 3–38.
- MOSS, Ann. „Monita et exempla politica as Example of a Genre”. In BOM, JANSSENS, HOUDT and PAPY, eds. *(Un)masking the Realities of Power...*, 97–114.
- MOUCHEL, Christian, réunies par. *Juste Lipse (1547–1606) en son temps: Actes du colloque des études*. Colloques, congrès et conférences sur la Renaissance européenne 6. Paris: Champion, 1994.
- MOUT, Nicolette. „»Our People are Dedicating Themselves to Mars Rather than to Pallas«: Justus Lipsius (1547–1606) and his Perception of Hungary According to his Correspondence”. In BOZZAY, szerk. *Történetek a mélyföldről...*, 398–442.
- MOUT, Nicolette. „Zuviel Antike? Justus Lipsius als Zankapfel zwischen Katoliken und Protestanten: Ansichten über den Staat und den Krieg”. In ULRICH, Hg. *Welche Antike?*..., 1: 117–140.
- MUZSNAY Árpád. „Az Irodalomtörténeti Közlemények három tematikus száma”. *Nyelv- és irodalomtudományi Közlemények* 16 (1972): 174–177.
- NEYMEYR, Barbara, Hg. *Stoizismus in der europäischen Philosophie, Literatur, Kunst und Politik: Eine Kulturgeschichte von der Antike bis zur Moderne*, 1–2. Berlin – New York: De Gruyter, 2008.
- NYERGES Judit, VERÓK Attila és ZVARA Edina, szerk. *MONOKgraphia: Tanulmányok Monok István 60. születésnapjára*. Budapest: Kossuth Kiadó, 2016.
- OESTREICH, Gerhard. *Antiker Geist und moderner Staat bei Justus Lipsius (1547–1606): Der Neustoizismus als politische Bewegung*. Herausgegeben von Nicolette MOUT. Schriftenreihe der Historischen Kommission bei der Bayerischen Akademie der Wissenschaften 38. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1989.
- OESTREICH, Gerhard. „Justus Lipsius als Theoretiker des neuzeitlichen Machtstaates: Zu seinem 350. Todestage (24.März 1606)”. *Historische Zeitschrift* 181 (1956): 31–78.
- OESTREICH, Gerhard. *Neostoicism and Early Modern State*. Edited by Brigitta OESTREICH and Helmut G. KOENIGSBERGER. Cambridge studies in early modern history. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.
- OLÁH Róbert, szerk. *Újfalvi Imre pere és műveltsége: Tanulmányok és szövegközlések*. A Tiszántúli Református Egyházkerületi Gyűjtemények kiadványai. Debrecen: Tiszántúli Református Egyházkerületi Gyűjtemények, 2019.
- OLIVER, Revilo P. „Politian’s translation of the Enchiridion”. *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 89 (1958): 185–217.
- ORLOVSZKY Géza. „Rimay János és a sztoicizmus”. In GINTLI, szerk. *Magyar irodalom*, 183–195.
- ŐRY Miklós. „Pázmány az ige szolgálatában”. *Szolgálat* 1 (1969/2): 47–70.
- ŐRY Miklós. „Pázmány kegyelemvitája a grazi egyetemen”. In LUKÁCS, SZABÓ, szerk. *Pázmány Péter emlékezete...*, 9–98.

- ÖRY Miklós. *Pázmány Péter tanulmányi évei*. Szerkesztette BERZSÉNYI Gergely. Pázmány irodalmi műhely: Tanulmányok 5. Piliscsaba: Pázmány Péter Katolikus Egyetem Bölcsészettudományi Kar, 2006.
- ÖRY Miklós és SZABÓ Ferenc. „Pázmány Péter: 1570–1637”. In PÁZMÁNY, Válogatás műveiből, 1: 11–86.
- ŐSZ Sándor Előd. „Reformátorok saját kezű levelei Szenci Molnár Albert gyűjteményében”. In EGYED, PAKÓ, SÓFALVI, szerk. *Certamen VI...*, 181–188.
- ŐSZ Sándor Előd. „Szenci Molnár Albert levélgyűjteménye, a *Collectio Molnariana*”. In KISS, LÁNYI, szerk. *HIT 2018...*, 71–87.
- ÖTVÖS Péter. „Az ősz hajú gyermek: Puer senex a magyar irodalmi kultuszban”. In BÍRÓ, BOKA, szerk. *Értelmiségi karriertörténetek...*, 37–46.
- ÖTVÖS Péter. „Rimay János költészete és a magyar későreneszánsz”. (<https://f-book.com/mi/index.php?chapter=0907OTVORIMA>.) In *Magyar irodalomtörténet*, szerk. HORVÁTH Iván és mások. Budapest: Gépeskönyv, 2020–2021.
- PABST, Stephan. „Anonymität und Autorschaft: Ein Problemaufriss”. In PABST, Hg. *Anonymität...*, 1–34.
- PABST, Stephan, Hg. *Anonymität und Autorschaft: Zur Literatur- und Rechtsgeschichte der Namenlosigkeit*. Studien und Texte zur Sozialgeschichte der Literatur 126. Berlin: De Gruyter, 2011.
- PACHTLER, Georg Michael, S. J., ed. *Ratio studiorum et institutiones scholasticae Societatis Jesu per Germaniam olim vigentes collectae concinnatae dilucidatae, Tomus I, Ab anno 1541 ad annum 1599*. Berlin: A. Hofmann und Comp., 1887.
- PAJORIN Klára. „Fortunatus, Matthaeus (Szerencsés Máté; Eger, 1528)”. In KÖSZEGHY, TAMÁS, szerk. *Magyar művelődéstörténeti lexikon...*, 3, 169.
- PÁLFFY Géza. „A magyar korona országjárása Bethlen Gábor erdélyi fejedelem birtoklása idején, 1619–1622”. In PÁLFFY, szerk. *A Szent Korona magyarországi...*, 165–266.
- PÁLFFY Géza. „Különleges úton a Magyar Királyság arisztokráciájába: A Révay család a 16. században”. *Történelmi Szemle* 51 (2009): 1–20.
- PÁLFFY Géza, szerk. *A Szent Korona magyarországi kalandjai, 1301–2001*. Magyar történelmi emlékek: Értekezések. Budapest: Bölcsészettudományi Kutatóközpont Történettudományi Intézet, 2023.
- PÁLFFY Géza és TÓTH Gergely, szerk. *A Szent Korona első kutatója: Tanulmányok Révay Péter koronaőréről és munkásságáról*. Magyar történelmi emlékek: Értekezések. Budapest: Bölcsészettudományi Kutatóközpont Történettudományi Intézet, 2024.
- PANDUR Petra, ROSNER Krisztina és THOMKA Beáta, szerk. *Hamlet felnevet: Írások P. Müller Péter hatvanadik születésnapjára*. Pécs: Kronosz, 2016.
- PANEK Zoltán. „Bethlen Gábor vitézlő oskolája”. *Új Írás* 30 (1990/2): 22–42.
- PÁPAI PÁRIZ Ferenc. *Békességet magamnak, másoknak*. Sajtó alá rendezte NAGY Géza. Bukarest: Kriterion, 1977.
- PÁPAI PÁRIZ Ferenc. *Dictionarium Latino-Hungaricum, succum et medullam purioris Latinitatis, ejúsque genuinam in lingvam Hungaricam conversionem, ad mentem et sensum proprium scriptorum classicorum, exhibens indefesso XV. annorum labore, subcisivis,*

- ab ordinariis negotiis, temporibus collectum et in hoc corpus coactum.* Leutschoviae [Lőcse]: Haeredes Samuelis Brewer, 1708, RMK I 1746.
- PÁPAI PÁRIZ Ferenc. *Pax animae, az az a lélek békességéről és az elme gyönyörűségéről való trakta.* Kolozsvár: Veresegyházi Szentyel Mihály, 1680, RMK I 1246.
- PÁPAI PÁRIZ Ferenc. *Pax corporis, az-az: az emberi testi nyavalyáinak okairól, fészkeiről, s azoknak orvoslásának módgyáról való tracta [...]* Ez harmadszori ki-adással pedig sok helyeken, utól nevezet szerint a nyóltzadik egész könyvvvel bővített. Lőtsén: [özv. Brewer Sámuelné], 1701, RMK I 1746.
- PAP Balázs. „A *Tintinnabulum tripudiantium* szerzőségéhez”. *Irodalomtörténeti Közlemények* 110 (2006): 77–98.
- PAPP Ingrid. „A *Praxis pietatis* cseh nyelvű fordítása”. *Irodalomtörténeti Közlemények* 123 (2019): 621–638.
- PAPP Ingrid. „Tomáš Knoz: Karel st. ze Žerotína: Don Quijote v labyrintu světa (Id. Karel Žerotín: Don Quijote a világ labirintusában), Praha, Vyšehrad, 2008”. *Helikon Irodalom- és Kultúratudományi Szemle* 63 (2017): 442–445.
- PAPY, Jan. „Justus Lipsius and Neo-Stoicism”. In LAGERLUND, HILL, eds. *The Routledge Companion to Sixteenth Century Philosophy*, 203–221.
- PAPY, Jan. „Justus Lipsius and the German Republic of Letters: Latin Philology as a Means of Intellectual Exchange and Influence”. In KESSLER, Hg. *Germania latina – Latinitas teutonica*, 1: 523–538.
- PAPY, Jan. „Lipsius’ (Neo-)Stoicism: Constancy between Christian Fate and Stoic Virtue”. In BLOM, VINKEL, eds. *Grotius and the Stoa*, 47–72.
- PAPY, Jan. „Neoszoicizmus és humanizmus: Új Seneca-olvasatok Lipsius *Manuductio ad Stoicam Philosophiam* című művében”. Fordította SCHEER Katalin. *Világosság* 47 (2006): 23–42.
- PARKER, Geoffrey. „The Limits to Revolutions in Military Affairs: Maurice of Nassau, the Battle of Nieuwpoort (1600), and the Legacy”. *The Journal of Military History* 71 (2007): 331–372.
- PARKER, Patricia. „Virile Style”. In FRADENBURG, FRECCERO, eds. *Premodern Sexualities*, 201–222.
- PARVE, Andres. „Jürgen Farenbach (1551/52–1602): Ühe Eestimaa päritolu väepealiku sojateest”. *KVÜOA toimetised* 8 (2007): 127–165.
- PASCAL, Blaise. *Írások a szerelem szenvedélyéről, a geometriai gondolkodásról és a kegyelemről.* Fordította PAVLOVITS Tamás és TÍMÁR Andrea. A bevezetést írta, az utószót írta PAVLOVITS Tamás. Szerkesztette BOROS Gábor. *Sapientia humana.* Budapest: Osiris, 1999.
- PÁZMÁNY Péter. *A római anyaszentegyház szokásából minden vasárnapokra és egy-néhány innepekre rendelt evangeliomokrúl prédikációk.* Posonban: Typ. Societatis Jesu, 1636, RMK I 663.
- PÁZMÁNY Péter. *A Római Anyaszentegyház szokásából, minden vasárnapokra és egy-néhány innepekre rendelt evangeliomokrúl, prédikációk,* 1. S. a. r. KANYORSZKY György. Pázmány Péter összes munkái 6. Budapest: Magyar Kir. Tudományegyetemi Nyomda, 1903.

- PÁZMÁNY Péter. *A Római Anyaszentegyház szokásából, minden vasárnapokra és egy-néhány innepekre rendelt evangeliomokról, predikációk*, 2. S. a. r. KANYORSZKY György. Pázmány Péter összes munkái 7. Budapest: Magyar Kir. Tudományegyetemi Nyomda, 1905.
- PÁZMÁNY Péter. *Az mostan támadt új tudományok hamisságának tíz nyilvánvaló bizonyosága és rövid intés a Török Birodalomról és vallásról*. S. a. r. AJKAY Alinka és HARGITTAY Emil. Pázmány Péter művei 2. Budapest: Universitas Kiadó, 2001.
- PÁZMÁNY Péter. *Az mostan támadt új tudományok hamisságának tíz nyilvánvaló bizonyosága és rövid intés a Török Birodalomról és vallásról (1605)*. Sajtó alá rendezte AJKAY Alinka és HARGITTAY Emil. Pázmány Péter művei 2. Budapest: Universitas Kiadó, 1605/2001.
- PÁZMÁNY Péter. *Dialectica*. Ed. Stephanus BOGNÁR. Petri cardinalis Pázmány Opera omnia: Series latina 1. Budapest: Magyar Kir. Tudományegyetemi Nyomda, 1894.
- PÁZMÁNY Péter. *Felelet (1603): Jegyzetek a szövegkiadáshoz*. Szerkesztette BÁTHORY Orsolya és HARGITTAY Emil. Budapest: Universitas Kiadó, 2014.
- PÁZMÁNY, Péter. *Hodoegus: Igazságra-vezető kalauz*. Posonban: Typ. Societatis Jesu, 1637, RMNy 1697.
- PÁZMÁNY Péter. *Hodoegus: Igazságra vezető kalauz*. S. a. r. Kiss Ignác. Budapest: Egyetemi Nyomda, 1897.
- PÁZMÁNY Péter. *Igassagra vezető kalauz*. Posonban: Typ. Societatis Jesu, 1623, RMNy 1293.
- PÁZMÁNY Péter. *Isteni igazságra vezető kalauz*. Pozsony: Typ. archiepiscopalis, 1613, RMNy 1059.
- PÁZMÁNY Péter. *Keresztyéni felelet a megdicsőült szentek tiszteletiről, értünk való könyörgésekről és segítségül hívásokról*. S. a. r. KISFALUDY Árpád Béla. Pázmány Péter összes munkái 2. Budapest: Egyetemi Nyomda, 1895.
- PÁZMÁNY Péter. *Keresztyéni felelet a megdicsőült szentek tiszteletiről, értünk való könyörgésekről és segítségül hívásokról (1607)*. S. a. r. AJKAY Alinka. Budapest: Universitas Kiadó, 2016.
- [PÁZMÁNY Péter]. *Logi alogi [...] Joannes Jemicus scribebat*. Posonii: Typ archiepiscopalis, 1612 RMNy 1040.
- [PÁZMÁNY Péter]. *Peniculus papporum [...] Ioannes Jemicus parochus Senqvicensis scribebat*. Posonii: Typ. archiepiscopalis, 1610, RMNy 1002.
- PÁZMÁNY Péter. *Physica*. Ed. Stephanus BOGNÁR. Petri cardinalis Pázmány Opera omnia: Series latina 2. Budapest: Magyar Kir. Tudományegyetemi Nyomda, 1895.
- PÁZMÁNY Péter. *Tíz bizonyosság (1605): Jegyzetek a szövegkiadáshoz*. Szerkesztette AJKAY Alinka. Közreműködők BÁTHORY Orsolya és VARSÁNYI Orsolya. Budapest: Universitas Kiadó – Editio Princeps Kiadó, 2012.
- PÁZMÁNY Péter. *Tractatus in libros Aristotelis De caelo, De generatione et corruptione atque in libros Meteororum*. Ed. Stephanus BOGNÁR. Petri Cardinalis Pázmány Opera omnia, Series latina, 3. Budapest: Magyar Kir. Tudományegyetemi Nyomda, 1897.

- PÁZMÁNY Péter. *Válogatás műveiből*, 1–2. Válogatta ÖRY Miklós, SZABÓ Ferenc és VASS Péter. A bevezetést írta ÖRY Miklós és SZABÓ Ferenc. Budapest: Szent István Társulat, 1983.
- PÉTER Katalin. *A magyar főúri politika fordulata a XVII. század derekán (Rákóczi Zsigmond és Pálffy Pál): Kandidátusi értekezés kézírata*. MTA Könyvtár Kézirattára, D 05571. Budapest, 1973.
- PÉTER Katalin. *Esterházy Miklós. Magyar história: Életrajzok*. Budapest: Gondolat Kiadó, 1985.
- PETNEHÁZI Gábor. „Tabu és kognitív disszonancia: A Mohács utáni kettős királyválasztás emlékezete Révay Péter műveiben és a magyarországi latin nyelvű historiográfiában a kora újkorban”. In PÁLFFY, TÓTH, szerk. *A Szent Korona első kutatója...*, 145–183.
- PETRARCA, Francesco. *De sui ipsius et multorum ignorantia – Önmagam és sokak tudatlanságáról*. Fordította LÁZÁR István Dávid. Az utószót írta SZÖRÉNYI László. Szeged: Lazi Könyvkiadó, 2003.
- PETRIK Géza, összeáll. *Magyarország bibliographiaja 1712–1860*, 1–4. Budapest: Dobrowsky, 1888–1892.
- PETRŐCZI Éva. „Lorántffy Zsuzsanna”. In KÖSZEGHY, TAMÁS, szerk. *Magyar művelődéstörténeti lexikon...*, 7, 80–81.
- PETRŐCZI Éva. „Medgyesi Pál”. In KÖSZEGHY, TAMÁS, szerk. *Magyar művelődéstörténeti lexikon...*, 7, 356–357.
- PHILEPHI, Francisci *Satyrarum*. Venetiis: Bernardinus Vercellensis, 1502.
- PIRNÁT Antal. „Arisztotelianusok és antitrinitáriusok (Gerendi János és a kolozsvári iskola)”. *Helikon: Világirodalmi Figyelő* 17 (1971): 363–392.
- PIRNÁT Antal. *Balassi Bálint poétikája*. Humanizmus és reformáció 24. Budapest: Balassi, 1996.
- PONTANUS, Jacobus. *Progymnasmata Latinitatis*, 1–3. Ingolstadii: David Sartorius, 1588–1594.
- P. VÁSÁRHELYI Judit. „Néhány adat Szenci Molnár Albert munkásságához”. In GALAVICS, HERNER, KESERŰ, szerk. *Collectanea Tiburtiana...*, 263–269.
- P. VÁSÁRHELYI Judit. *Szenci Molnár Albert és a Vizsolyi Biblia új kiadásai: Előzmények és fogadtatás*. Historia litteraria 21. Budapest: Universitas, 2006.
- QUINTILIANUS, Marcus Fabius. *Szónoklattan*. Fordította ADAMIK Tamás és mások. Pozsony: Kalligram, 2008.
- QUONDAM, Amedeo. *Problemi del manierismo. La spirale*, 20. Napoli: Guida Editori, 1975.
- RADVÁNSZKY Béla. „Bod Péter könyvtárának jegyzéke”. *Magyar Könyvszemle* 9 (1884): 58–86.
- RAIMONDI, Ezio. „Per la nozione di Manierismo letterario”. In [s. ED.] *Manierismo, barocco, rococò*, 57–80.
- RAJHONA Flóra. „Pázmány Péter prédikációinak forrásairól”. In HARGITTAY, szerk. *Textológia és forráskritika...*, 113–124.
- RECKE, Johann Friedrich und NAPIERSKY, Karl Eduard. *Allgemeines Schriftsteller- und Gelehrten-Lexicon der Provinzen Livland, Esthland und Kurland*, 1–4. Mitau: Johann Friedrich Steffenhagen, 1827–1832.

- RÉGER Ádám. „A *Tintinnabulum tripudiantium* szerzője és forrása”. *Irodalomtörténeti Közlemények* 118 (2014): 77–98.
- RÉVAY Péter. *De monarchia et Sacra Corona Regni Hungariae centuriae septem – A magyar királyság birodalmáról és szent koronájáról szóló hét század*, 1–2. Szerkesztette, a bevezetést írta, a jegyzeteket írta TÓTH Gergely. Fordította TÓTH Gergely, BENEI Bernadett, JARMALOV Rezső és SÁNTA SÁRA. Budapest: Bölcsészettudományi Kutatóközpont Történettudományi Intézet, 2021.
- RÉVAY Péter Turóc vármegyei főispán. „Rövid emlékirata Magyarország több mint 600 éve tündöklő Szent Koronájának eredetéről, jeles és győzedelmes voltáról, sorsáról”. Fordította KULCSÁR Péter. In KATONA, szerk. *A korona kilenc évszázada...*, 195–232.
- REWA, Petrus de. *De monarchia et sacra corona Regni Hungariae centuriae septem*. Publ. Franciscus de NADASD. Francofurti–Hanoviae: Gotzius–Lasché, 1659.
- REWA, Petrus de. *De Sacrae Coronae Regni Hungariae ortu, virtute, victoria, fortuna annos ultra DC clarissimae brevis commentarius*. Augustae Vindelicorum: Mangus, 1613.
- RIMAY János [alsó sztrigovai és rimay] *Államiratai és levelezése*. Szerkesztette IPOLY Arnold. Budapest: Magyar Tudományos Akadémia, 1887.
- RIMAY János *Írásai*. Szerkesztette Ács Pál. Régi magyar könyvtár: Források 1. Budapest: Balassi Kiadó, 1992.
- RIMAY János *Munkái*. Sajtó alá rendezte RADVÁNSZKY Béla. Budapest: Magyar Tudományos Akadémia, 1904.
- RIMAY János *Összes művei*. Összeáll. ECKHARDT Sándor. Budapest: Akadémiai Kiadó, 1955.
- RITOÓKNÉ SZALAY Ágnes. „Rimaiana”. *Irodalomtörténeti Közlemények* 86 (1982): 660–667.
- RITOÓKNÉ SZALAY Ágnes. „Rimay János verse egy Petrarca-kötetben”. In [KÖSZEGHY, szerk.] *Jankovics József 50. születésnapjára*, 8–9.
- ROSS, George MacDonald. „Seneca’s Philosophical Influence”. In COSTA, ed. *Seneca*, 116–165.
- [S. A.]. *Az földi reszek szerentsének álhatatlan lakodalmában tombolok jóra intő tsengetyűje, melly az világ tsalardsagát [a]zember negy utolso dolgainak’ zengesevel kinek-kinek eleibe adgya*. Lőcse: Brewer, 1675, RMNy 4028.
- [S. A.]. *Az földi reszek szerentsének álhatatlan lakodalmában tombolok jóra intő tsengyetyűje, melly az világ tsalardsagát az ember négy utolso dolgainak zengesevel kinek-kinek eleibe adgya*. Buda: Landerer Anna, 1809.
- [S. ED.] *Manierismo, barocco, rococo*. Quaderni dell’ Accademia Nazionale dei Lincei: Problemi attuali di scienza e di cultura 52. Roma: Accademia Nazionale dei Lincei, 1962.
- SABELLICUS, Marcus Antonius. *Exemplorum libri decem, ordine, elegantia et utilitate praestantissimi: Ad Christianae pietatis augmentvm et decus*. Strassburg: Mathias Schurenius, 1518.
- SACRÉ, Dirk and TOURNOY, Gilbert, eds. *Myricae: Essays on Neo-Latin Literature in Memory of Jozef IJsewijn*. Supplementa humanistica Lovaniensia 16. Louvain: Louvain University Press, 2000.
- SARESBERIENSIS, Joannes. *Metalogicon*. Fordította ADAMIK Tamás. Budapest: Szent István Társulat, 2003.

- SCHELLENBERG, Johannes Baptista. *Seneca Christianus: Id est flores Christiani ex L. Ann. Senecaeepistolis collecti et in 38 capita digesti*. Augustae Vindelicorum: Aperger, 1637.
- SCHMIDT, Jochen. „Petrarkismus und Stoizismus: Die Kreuzung konträrer Diskurse in Paul Flemings Liebeslyrik”. In NEYMEYR, Hg. *Stoizismus in der europäischen Philosophie...*, 1: 771–786.
- SCHUBERT, Friedrich Hermann. *Ludwig Camerarius (1573–1651): Eine Biographie*. Münster: Aschendorff, 2013, 2. Auflage.
- SCHWICKERAT, Robert. *Jesuit Education: Its History and Principles Viewed in the Light of Modern Educational Problems*. St. Louis: B. Herder, 1903.
- SEAL, Carey. „Theory and Practice in Seneca’s Writings”. In BARTSCH, SCHIESARO, eds. *The Cambridge Companion to Seneca*, 212–223.
- SELÁF Levente. „Trubadúrok Magyarországon”. In BÁNKI, TÓTH, szerk. *Allegro con brio...*, 217–229.
- SELLARS, John. „Justus Lipsius’s De Constantia: A Stoic Spiritual Exercise”. *Poetics Today* 28 (2007): 339–362.
- SELLARS, John. „The Stoic Tradition”. *Elpis: Filozófiatudományi Folyóirat* 11 (2018/2): 7–9.
- SELLARS, John, ed. *Routledge Handbook of the Stoic Tradition*. Routledge handbooks in philosophy. Abingdon: Taylor & Francis, 2016.
- [SENECA] *Annaei Senecae tum rhetoris tum philosophi Opera omnia*. Cura Andreas SCHOTT. Genevae: Johannes Vignon, 1604.
- [SENECA]. *L. A. Seneca a M. Antonio Mureto correctus et notis illustratus*. ill. Marcus Antonius MURETUS. Romae: Grassius, 1585.
- [SENECA]. *L. Annaei Senecae Philosophi Stoicorum omnium acutissimi Opera quae extant omnia*. Ed Secundo Celio CURIONE. Basiliae: Herwagen, 1557.
- SENECA *Drámái*. Sajtó alá rendezte FERENCZI Attila és TAKÁCS László. Budapest: Szentzár, 2006.
- SENECA *Prózai művei*, 1–2. Fordította BOLLÓK János és mások. Szerkesztette TAKÁCS László. Budapest: Szentzár, 2002–2004.
- SENECA, L. Annaeus. *Scripta quae extant*. Parisiis: Iacobus Dypuys, 1587.
- SENECA, Lucius Annaeus. *A’ Vigasztalásról, Az élet rövidségéről, Az isteni gond-viselésről írott négy könyvei*. Fordította EGYHÁZAS-RÁDÓCI BODA Joseph. Pest: Tattner Mátyás, 1808.
- SENECA, Lucius Annaeus. *Erkölcsei levelek*. Fordította KURCZ Ágnes. Budapest: Európa, 1975.
- SENECA, Lucius Annaeus. *Opera quae extant omnia*. Emend., scholiis ill. Justus LIPSIUS. Antverpiae: Joannes Moretus, 1605.
- SENECAE, L. Annaei *Opera ... per Des. Erasmus Roterod. et Matthaeum Fortunatum ... emendata ... adiecta sunt scholia D. Erasmi Roterodami ... Beati Rhenani ... Rodolphi Agricolae*. Emend. Desiderius ERASMUS. Basileae: Herweger, 1537.
- SENECAE, L. Annaei et SENECAE M. Annaei *Quae extant opera*. Ed. Andreas SCHOTT. Paris: Perier, 1607.
- SENECAE, L. et M. Annaei. *Tragoediae*. Ill. Thomas FARNABIUS. Venetiis: Franciscus Pitteri, 1740.

- SERJEANTSON, Richard. „Herbert of Cherbury before Deism: The Early Reception of the De Veritate”. *Journal of the Seventeenth Century* 16 (2001): 217–238.
- SETAIOLI, Aldo. „Seneca and the Ancient World”. In BARTSCH, SCHIESARO, eds. *The Cambridge Companion to Seneca*, 255–265.
- SIEVEKE, Franz Günther. „Thomas Naogeorg”. In FÜSSEL, Hg. *Deutsche Dichter der frühen Neuzeit (1450–1600): Ihr Leben und Werk*, 477–493. Berlin: Schmidt, 1993.
- SÍK Sándor. *Pázmány: Az ember és az író*. Budapest: Szent István Társulat, 1939.
- SIMON Attila. *Affektív megértés: Hermeneutikai határmezsgyék az antik esztétikában, retorikában és poétikában*. Budapest: Ráció, 2022.
- SIMON Attila. „Performativitás és actio: Cicero a szónoki előadásról”. In SIMON, *Affektív megértés...*, 165–195.
- SIMON, József. *Die Religionsphilosophie Christian Franckens 1552–1610? Atheismus und radikale Reformation im frühneuzeitlichen Ostmitteleuropa*. Wolfenbütteler Forschungen 117. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2008.
- SIMON, József. „Philosophical Atheism and Incommensurability of Religions in Christian Franckens Thought”. *Magyar Filozófiai Szemle* 61 (2017): 57–67.
- SIMON József. „Se a hit se a nevelés: Christian Francken a morálteológiai istenérvek ellen”. *Acta Historiae Litterarum Hungaricarum* 30 (2011): 400–411.
- SINKA Zsófia. „Feltevések bozótjában: A Balassa-kódex Rimay-részéről”. *Acta Historiae Litterarum Hungaricarum* 29 (2006): 231–238.
- SITTIG, Claudius. „»Der Zeuge von meiner Poesie«: Männlich-homosoziiales Begehren in Paul Flemings Freundschaftsdichtung”. In AREND, SITTIG, Hgg. *Was ein Poëte kan!...*, 205–232.
- SKINNER, Quentin. *The Foundations of Modern Political Thought*, 1–2. Cambridge: Cambridge University Press, 2002–2004.
- ŚLASKI, JAN. „Justus Lipsius magyarországi és lengyelországi recepciójának néhány kérdése”. *Helikon: Világirodalmi Figyelő* 17 (1971): 402–410.
- SMRCZ Ádám. „Ancilla Politicae Ecclesiasticae? Felekezeti és egyházpolitikai szempontok a neosztoicizmus magyarországi recepciótörténetében: Laskai János Lipsius-fordításáról”. In BÍRÓ, KLIMA és NAGY, szerk. *Magyar keresztény gondolkodók...*, 141–162.
- SMRCZ, Ádám. „When the Stoic Chameleon Came Across the Cylinder: Stoicism and the Matter of Confessions”. *Elpis: Filozófiatudományi Folyóirat* 11 (2018/2): 51–66.
- SOMMER, Andreas Urs. „Das Leben als Krieg: Eine Leitmetapher bei Seneca und Lipsius”. In NEYMEYR, Hg. *Stoizismus in der europäischen Philosophie...*, 1: 631–654.
- SOMORJAI Ádám és ZOMBORI István, szerk. *Episcopus, Archiabbas Benedictinus, historicus ecclesiae: Tanulmányok Várszegi Asztrik 70. születésnapjára*. METEM könyvek. Budapest: METEM Historia Ecclesiastica Hungarica Alapítvány, 2016.
- SORELL, Tom, ed. *The Rise of Modern Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 1995.
- SPARN, Walter, Hg. *Analecta historiae philosophicae*. Hallae Saxonum: Orphanotropheum, 1724.
- SPERBERG-MCQUEEN, Marian R. „Gardening Without Eve: The Role of the Feminine in Justus Lipsius’ *De constantia* and in Neo-Stoic Thought”. *The German Quarterly* 68 (1995): 389–407.

- SPINOZA, Baruch / Benedictus de. *Etika*. Fordította, szerkesztette BOROS Gábor. Budapest: L'Harmattan, 2022.
- STEIGER Kornél. „A sztoikus etika és Epiktétosz lélektérápiája”. In EPIKTÉTO SZ Összes művei. Fordította, a jegyzeteket és az utószót írta STEIGER Kornél, 325–354. Electa. Budapest: Gondolat Kiadó, 2016, 2. kiad.
- STEIGER Kornél. „A sztoikus etika időszerűsége”. *Elpis: Filozófiatudományi Folyóirat* 8 (2014/1): 5–17.
- STOLL Béla, s. a. r. *Szerelmi és lakodalmi versek*. Régi magyar költők tára: XVII. század 3. Budapest: Akadémiai Kiadó, 1961.
- STOLL Béla, VARGA Imre és V. KOVÁCS Sándor, szerk. *A magyar irodalomtörténet bibliográfiája 1772-ig*. Budapest: Akadémiai Kiadó, 1972.
- STRASSER, Ulrike. „Manly Missions: Reforming European Masculinity, Converting the World”. In STRASSER, ed. *Missionary Men...*, 45–78.
- STRASSER, Ulrike, ed. *Missionary Men in the Early Modern World: German Jesuits and Pacific Journeys*. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2020.
- SZABÓ András. *Coetus Ungaricus: A wittenbergi magyar diáktársaság 1555–1613*. Humanizmus és reformáció, 37. Budapest: Balassi Kiadó – Magyar Tudományos Akadémia Irodalomtudományi Intézet Reneszánsz Osztály, 2017.
- SZABÓ András. „Miskolci Csulyak István”. In KÖSZEGHY, TAMÁS, szerk. *Magyar művelődéstörténeti lexikon...*, 7, 431–433.
- SZABÓ András. „Szenci Molnár Albert és a magyar időmértékes vers”. *Irodalomtörténeti Közlemények* 100 (1996): 114–121.
- SZABÓ András. „Szenci Molnár Albert és Heidelberg ostroma 1622-ben”. In BITSKEY, FAZAKAS, szerk. *Humanizmus, religio, identitástudat: Tanulmányok a kora újkori Magyarországon művelődéstörténetéről*, 144–154.
- SZABÓ András. „Szenci Molnár Albert felmenői, családja”. In KISS, LÁNYI, szerk. *Hagyomány, identitás, történelem 2021*, 11–19.
- SZABÓ András. „Újfalvi Imre és a wittenbergi magyar coetus”. In OLÁH, szerk. *Újfalvi Imre pere és műveltsége...*, 105–110.
- SZABÓ Ferenc. „A sztoicizmus befolyása Pázmány prédikációira”. In SZABÓ, *Reformáció és katolikus megújulás...*, 154–167.
- SZABÓ Ferenc. *Reformáció és katolikus megújulás: Válogatott Pázmány-tanulmányok*. Budapest: Szent István Társulat, 2018.
- SZABÓ Zoltán. *Kis magyar stílustörténet*. Kolozsvár–Bukarest: Kriterion, 1970.
- SZÁRAZ Orsolya, főszerk., FAZAKAS Gergely Tamás és IMRE Mihály, szerk. *A reformáció emlékezete a kora újkorban: Protestáns és katolikus értelmezések a 16–18. századi Magyarországon*. Loci Memoriae Hungaricae 7. Debrecen: Debreceni Egyetemi Kiadó, 2018.
- SZCZUCKI, Lech. „Christian Francken”. *Odrodzenie i Reformacja w Polsce* 7 (1963): 39–76.
- SZCZUCKI, Lech. *Humanisci, Heretycy, Inkwizиторzy: Studia z dziejów kultury XVI i XVII wieku*. Rozprawy Wydziału Historyczno-Filozoficznego. Kraków: Polska Akademia Umiejętności, 2006.

- SZCZUCKI, Lech. *Két XVI. századi eretnek gondolkodó: Jacobus Palaeologus és Christian Francken*. Humanizmus és reformáció 9. Budapest: Akadémiai Kiadó, 1980.
- SZCZUCKI, Lech. „Nieznana polemika pomiędzy Christianem Franckenem a Simone Simonim”. In SZCZUCKI. *Humanisci, Heretycy, Inkwizitorzy...*, 197–207.
- SZCZUCKI, Lech. „Philosophie und Autorität Der Fall Christian Francken”. In WRZECIONKO, Hg. *Reformation und Frühaufklärung in Polen...*, 157–243.
- SZCZUCKI, Lech. *W kregu myślicieli heretyckich*. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 1972.
- SZÉCHY Károly. *Gróf Zrínyi Miklós 1620–1664*. Magyar történeti életrajzok. Budapest: Magyar Történelmi Társulat, 1–5, 1896–1902.
- SZÉKELY Júlia. „Justus Lipsius ismeretlen levelezőpartnere: Koppay György”. *Irodalomtörténeti Közlemények* 86 (1982): 649–652.
- SZENCI MOLNÁR Albert. *Discursus de summo bono: Értekezés a Legfőbb jóról*. S. a. r. VÁSÁRHELYI Judit. Régi magyar prózai emlékek 4. Budapest: Akadémiai Kiadó, 1975.
- SZENCI MOLNÁR Albert. *Költői művei*. S. a. r. STOLL Béla. Régi magyar költők tára: XVII. század 6. Budapest: Akadémiai Kiadó, 1971.
- SZENCI MOLNÁR Albert. *Lexicon Latio-Graeco-Hungaricum ... Item dictiones Ungaricae singulari studio collectae, Latine conversae*. Hanau: Thomas de Villiers, 1611, RMNy 1012.
- SZENCI MOLNÁR Albert. *Naplója*. Sajtó alá rendezte SZABÓ András. Historia litteraria 13. Budapest: Universitas, 2003.
- SZENCI MOLNÁR Albert, kiad. *Consecratio templi novi, azaz az uyonnan feleppitetett bekecz templumnac dedicalása es megszentelésekor ... ez 1625. esztendőnc első napján tétetött praedicatióc ... Ezec mellé adattac az ott tött praedikatiockal egyynihány egyenlő értelmü praedikatióc*. Kassa: Schultz Dániel, 1625, RMNy 1334.
- SZENTMÁRTONI SZABÓ Géza. „Egy vitatott évfordulóról: 450 éve született Rimay János”. *Napút: Irodalom, Művészet, Környezet* 21 (2019): 32–34.
- SZENTPÉTERI Márton. „Johann Heinrich Alsted”. In KÖSZEGHY, TAMÁS, szerk. *Magyar művelődéstörténeti lexikon...*, 1, 94–96.
- SZERB Antal. *A világirodalom története*. Budapest: Magvető, 2021 (9. kiad.).
- SZIGETI Csaba. „A c-elem és az ab-nyitás”. In SZIGETI, A *hímfarkas bőre*, 37–70.
- SZIGETI Csaba. „A herceg és Hodierna: Darvasi László »Jaufre Rudel« című elbeszéléséről”. *Holmi* 26 (2014): 1672–1686.
- SZIGETI Csaba. *A hímfarkas bőre*. Pécs: Jelenkor Kiadó, 1993.
- SZIGETI Csaba. „Oc e Non: Igen és Nem: A fordításról Báthori Csaba trubadúrfordításai kapcsán”. (<http://ujnautilus.info/szigeti-csaba-oc-e-non-igen-es-nem-%E2%80%93-a-forditasrol-bathori-csaba-trubadurforditasai-kapcsan>.) *Új Nautilus*, 2011.
- SZILÁGYI Sándor. *A két Rákóczi György családi levelezése*. Budapest: Ráth Mór, 1875.
- SZILÁGYI Sándor. „Esterházy Miklós nádor levelei”. *Felsőmagyarországi Múzeum-Egylet Évkönyve* 9 (1888): 8–26.
- SZILÁGYI Sándor. „Kassai István levelezése I. Rákóczi Györggyel és Bethlen Istvánval”. *Történeti Lapok* 3 (1876): 356–389.

- SZILÁGYI Sándor, szerk. *A linzi béke okirattára*. Budapest: Magyar Tudományos Akadémia, 1885.
- SZILASI László. *A sas és az apró madarak: Balassi Bálint költői nyelvének utóélete a XVII. században*. Humanizmus és reformáció 30. Budapest: Balassi Kiadó, 2008.
- SZILASI László. „A történeti poétika története (1982–2000)”. In HORVÁTH, Balassi költészete... (2018), 309–325.
- TACITUS, Caius Cornelius. *Historiarum et Annalium libri qui exstant [...] ad Imp. Maximilianum II. Aug. P. F., eiusdem Taciti Liber de moribus Germanorum, Iulii Agricolae vita, incerti scriptoris Dialogus de oratoribus sui temporis ad c. v. Ioannem Sambucum*. Emend. et illustr. Iustus LIPSIUS. Antverpiae: Christophorus Plantinus, 1574.
- TAKÁCS László. „At te nocturnis iuvat inpalescere chartis” (Persius, *Satirae*, 5, 62): Egy sztoikus filozófus és irodalomkritikus Nero udvarában – Lucius Annaeus Cornutus élete és művei. (https://real-d.mtak.hu/1400/7/dc_1831_20_doktori_mu.pdf). Budapest: MTA doktori értekezés kézírata, 2020.
- TARNÓC Márton. *Erdély művelődése Bethlen Gábor és a két Rákóczi György korában*. Budapest: Gondolat, 1978.
- TARRETE, Alexandre. „Le stoïcisme de Guillaume du Vair, ou de l'utilité de la philosophie par gros temps”. *Littératures classiques* 37 (1999): 57–67.
- TAYLOR, Chasles. *A Secular Age*. Boston: Harvard University Press, 2007.
- TESZELSZKY, Kees. *Az ismeretlen korona: Jelentések, szimbólumok és nemzeti identitás*. Szerkesztette CZIBERE Mária. Fordította TROSTOVSZKY Gabriella. *Historia pro futuro*. Pannonhalma: Bencés Kiadó, 2009.
- TESZELSZKY, Kees. „Révay Péter és Justus Lipsius eszméi a történelemtől és a nemzeti identitásról”. In BITSKEY, FAZAKAS, szerk. *Humanizmus, religio, identitástudat...*, 106–113.
- TESZELSZKY, Kees. *The Holy Crown and the Hungarian Estates: Constructing Early Modern Identity in the Kingdom of Hungary*. *Refo500 academic studies* 92. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2023.
- THOMAS, Keith. *The Ends of Life: Roads to Fulfillment in Early Modern England*. Oxford: Oxford University Press, 2009.
- TOLEDO, Francisco de. *Commentaria una cum quaestionibus in universam Aristotelis logicam*. Coloniae Agrippinae: Arnold Birckmann, 1573.
- TOLEDO, Francisco de. *Introductio in dialecticam Aristotelis*. Venetiis: Aegidius Regazola, 1574.
- TORRE, Chiara. „Seneca and the Christian Tradition”. In BARTSCH, SCHIESARO, eds. *The Cambridge Companion to Seneca*, 266–276.
- TOSI, Renzo. *Dizionario delle sentenze latine e greche*. Milano: Rizzoli, 1991.
- TÓTH Gergely. „Állhatatosság és politika: Justus Lipsius munkásságának hatása (és hatástalansága) Révay Péter műveire”. *Irodalomtörténeti Közlemények* 123 (2019): 567–584.
- TÓTH Gergely. „Egy lutheránus főrend politikai testamentuma a história nyelvén: Révay Péter *De monarchia...* című műve”. In RÉVAY, *De monarchia et Sacra Corona...* (2021), 1: 15–100.
- TÓTH Gergely. „Lutheránus országtörténet újsztoikus keretben: Révay Péter Monarchiája”. In TÓTH, szerk. *Clio inter arma...*, 117–147.

- TÓTH Gergely, szerk. *Clio inter arma: Tanulmányok a 16–18. századi magyarországi történetírásról*. Magyar történelmi emlékek: Értekezések. Budapest: MTA Bölcsészettudományi Kutatóközpont Történettudományi Intézet, 2014.
- TÓTH Tünde. „A virágénekvita”. In JANKOVITS, ORLOVSZKY, szerk. *A magyar irodalom története*, 1, 100–111.
- TREMELLIUS, Immanuel et Franciscus JUNIUS, trad. *Testamenti Veteris Biblia sacra sive libri canonici, priscae Iudaeorum ecclesiae a Deo traditi, Latini recens ex Hebraeo facti*. Frankfurt am Main: Andreas Wechel, 1579.
- TRUNZ, Erich. „Der deutsche Späthumanismus um 1600 als Standeskultur”. *Zeitschrift für Geschichte der Erziehung und des Unterrichts* 21 (1931): 17–53.
- TOURNOY, Gilbert, LANDTSHEER, Jeanine de and PAPY, Jan, eds. *Iustus Lipsius Europae Lumen et Column: Proceedings of the International Colloquium Leuven 17–19 September 1997*. Supplementa Humanistica Lovaniensia 15. Leuven: Leuven University Press, 1999.
- TURÓCZI-TROSTLER József. *Keresztény Seneca*. Budapest: Magyar Királyi Egyetemi Nyomda, 1937.
- TURÓCZI-TROSTLER József. „Keresztény Seneca”. In TURÓCZI-TROSTLER. *Magyar irodalom – világirodalom...*, 2: 156–218.
- TURÓCZI-TROSTLER József. *Magyar irodalom – világirodalom: Tanulmányok*, 1–2. Budapest: Akadémiai Kiadó, 1961.
- TUSOR Péter. „Forgách Zsigmond katolizálása: Egy római misszilis (irodalom)történeti forrásértéke”. In IMRE, FAZAKAS és SZÁRAZ, szerk. *Eruditio, virtus et constantia...*, 640–645.
- TÜSKÉS Gábor. „L. Annaeus Seneca: Philosophische Schriften: lateinisch und deutsch. Hg. von Manfred Rosenbach, Sonderausgabe, 5 Bde, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1999, 1–5. kötet”. *Helikon: Irodalomtudományi Szemle* 66 (2000): 242–244.
- UEDING, Gert, Hg. *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*, Bd 8. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2007.
- ULRICH, Heinen, Hg. *Welche Antike? Konkurrierende Rezeptionen des Altertums im Barock*, 1–2. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2011.
- VADAI István, átirás, jegyz., utószó. *Balassa-kódex*. A faksimile szövegét közléteszi KŐSZEGHY Péter. Budapest: Balassi Kiadó, 1994.
- VARGHA Anna. *Iustus Lipsius és a magyar szellemi élet*. Értekezések a magyarországi latin-ság köréből 7. Budapest: Dunántúl Nyomda, 1942.
- VÁSÁRHELYI Judit. „A győri Székesegyházi Könyvtár possessorai”. *Magyar Könyvszemle* 96 (1980): 117–130; 230–263; 325–349.
- V. ECSÉDY Judit. *A könyvnyomtatás története Magyarországon a kézisajtó korában 1473–1830*. Budapest: Könyvtár és Információs Központ – Kossuth, 2021.
- VÍGH Éva. *Állatszimbólumtár A-Z*. Budapest: Balassi Kiadó, 2019.
- VISKOLCZ Noémi. *Johann Heinrich Bisterfeld (1605–1655) bibliográfia: A Bisterfeld-könyvtár. A Kárpát-medence kora újkori könyvtárai* 6. Budapest–Szeged: Országos Széchényi Könyvtár – Scriptorum, 2003.

- VISKOLCZ Noémi. „Marcus Philipp Ludwig Piscator”. In KÖSZEGHY, TAMÁS, szerk. *Magyar művelődéstörténeti lexikon...*, 9, 198–199.
- VIVES, Ioannes Ludovicus. *Ad veram sapientiam introductio. Eiusdem satellitium animi, sive symbola, principum institutioni potissimum destinata*. Lipsiae: Impensis Voegelianis, 1599–1600.
- VODOKLYS S. J., Edward J. „Refracting Contemporary Issues through Classical Texts in Jesuit Education: Using Cicero’s *De Officiis* to Examine the »Just War« Theory in Our Post 9/11 World”. In CUEVA, BYRNE and BENDA, eds. *Jesuit Education and the Classics*, 116–140.
- VOOGT, Gerrit. *Constraint on Trial: Dirk Volkertsz Coornhert and Religious Freedom*. Sixteenth century essays and studies 52. Kirskville: Truman State University Press, 2000.
- WALTER, Axel E. *Späthumanismus und Konfessionspolitik: Die europäische Gelehrtenrepublik um 1600 im Spiegel der Korrespondenzen Georg Michael Lingelsheims*. Frühe Neuzeit 95. Tübingen: Niemeyer, 2004.
- WALTER, Peter. „Senecabild und Senecarezeption vom späten Mittelalter bis in die frühe Neuzeit”. In FÜRST, FUHRER, SIEGERT and WALTER, Hgg. *Der apokryphe Briefwechsel zwischen Seneca und Paulus...*, 126–146.
- WANDS, John Millar. „The Early Printing History of Joseph Hall’s *Mundus Alter et Idem*”. *The Papers of the Bibliographical Society of America* 74 (1980): 1–12.
- WASZINK, Jan. „Introduction”. In LIPSIUS. *Politica...*, 1–203.
- WILL, Georg Andreas. *Nürnbergisches Gelehrten-Lexikon*, 1–4. Nürnberg–Altdorf: Schöpfel, 1755–1758.
- WINBERG, Erin. „«Urging helpless patience»: Domesticity, Stoicism, and Setting in The Comedy of Errors”. *Early Modern Literary Studies* 22 (2016): 1–21.
- WITTMAN Tibor. „A magyarországi államelméleti tudományosság XVII. század eleji alapvetésének németalföldi forrásaihoz: J. Lipsius”. *Filológiai Közlöny* 3 (1957): 53–66.
- WRZECIONKO, Paul, Hg. *Reformation und Frühaufklärung in Polen: Studien über den Sozialismus und seine Einfluss auf das westeuropäische Denken im 17. Jahrhundert*. Kirche im Osten: Monographienreihe 14. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1977.
- ZABARELLA, Iacobus. *Opera logica*. Venetiis: Paulus Meietus, 1578.
- ZAMORA, Alonso Vicente, ed. *Actas del Congreso Internacional „La Lengua, la Academia, lo Popular, los Clásicos, los Contemporáneos”*, 1–2. Alicante: Universidad de Alicante, 2003.
- ZÁSZKALICZKY Márton. „Révay Péter a Bocskai-felkelésről”. In Pálffy, Tóth (szerk.), *A Szent Korona első kutatója...*, 185–210.
- ZANTA, Léontine. *La Renaissance du stoïcisme au XVIe siècle*. Paris: Slatkine, 1975.
- ZEMPLÉNYI Ferenc. „A korai trubadúrköltészet és Guilhem de Peitieu »új dala«”. *Filológiai Közlöny* 24 (1978): 425–445.
- ZEMPLÉNYI Ferenc. „Az udvari-lovagi kultúra Magyarországon”. In ZEMPLÉNYI, *Európai udvari kultúra...*, 25–47.
- ZEMPLÉNYI Ferenc. *Európai udvari kultúra és a magyar irodalom*. Historia litteraria 4. Budapest: Universitas, 1998.

- ZEMPLÉNYI Ferenc. *Műfajok reneszánsz és barokk között*. Historia litteraria 11. Budapest: Universitas Könyvkiadó, 2002.
- ZEMPLÉNYI Ferenc. „Oswald von Wolkenstein és Magyarország”. In ZEMPLÉNYI, *Európai udvari kultúra...*, 94–113.
- ZEMPLÉNYI Ferenc. „Trubadúrok Magyarországon”. In ZEMPLÉNYI, *Európai udvari kultúra...*, 68–91.
- ZEMPLÉNYI Ferenc. „Trubadúrok Magyarországon: Vita Falvy Zoltán könyvével”. *Irodalomtörténeti Közlemények* 95 (1991): 607–521.
- ZIEGLER, Georg. *De conservanda vera beatitudine et consideranda rerum humanarum incertitudine discursus theologicus, ethicus, politicus, historicus*. Giessen: Nicolaus Hempelius, 1613.
- ZIEGLER, Georg. *De incertitudine rerum humanarum discursus theologicus, ethicus et historicus*. Riga: Nicolaus Mollinus, 1598.
- ZIEGLER, Georg. *Discursus de summo bono, a' leg-főbb jóról, melyre e' Világ mindenkoron serényen és valóban vágyódik: A' Bibliai és Világi sokféle Históriákért és Példákért olvasásra kedves és hasznos*. Ford. SZENCI MOLNÁR Albert. Kolozsvár: M. Tótfalusi K. Miklós, 1701, RMK I 1628.
- ZIEGLER, Georg. *Discursus de summo bono, a' leg-főbb jóról, melyre e' Világ mindenkoron serényen és valóban vágyódik. A' Bibliai és Világi sokféle Históriákért és Példákért olvasásra kedves és hasznos, mellyet Deákból Magyarra fordított Szentzi Molnár Albert, és most a' közönséges haszonra Világra botsáttatott harmadszor*. Kolozsvár: Református Collegium, 1777.
- ZIEGLER, Georg. *Discursus de summo bono, seu vera beatitudine. Das ist Freuden Spiegel der Ausserwehlten Kinder Gottes in diesem Leben ... Aus heiliger Götlicher Schrift, den alten lieblichsten Patribus, Augustino vnd Bernhardo, wie auch aller Welt furnembsten ... Historien beschreiben*, Theil 2. Alten Stettin: Johan Dubern, 1615.
- ZIEGLER, Georg. *Discvrsvs de certa incertitvdine rervm hvmanarvm, das ist: Welcht oder trawr Spiegel der Welt. Menniglichen zu diesen letzten Zeiten fuergestellet auss ... Goettlicher Schrift vnd aller Welt furnemsten lieblichsten Historien ... Auff's new vbersehen vnd vermehret*. Alten Stettin: Johan Dubern, 1614.
- ZIEGLER, Georg. *Discvrsvs de svmmo bono, az legföb iorol, melyre ez vilag mindenkoron serényen és valóban vágyódik*. Ford. SZENCI MOLNÁR Albert. Lőcse: Brewer Lőrinc, 1630, RMNy 1483.
- ZIEGLER, Georg. *Értekezés a Legfőbb jóról: Discvrsvs de svmmo bono, az Legföb iorol*. Fordította SZENCI MOLNÁR Albert. Amor librorum. Budapest: Kossuth, 2004.
- [ZIEGLER, Georg]. *Konst-spiegel der weereldlikke vermaken. Vertoonende het wonderlik gewoel der kaizeren, koningen, vorsten en geleerde lieden, om te koomen tot de bezittinge van het hoogste goed, ... / In 't Hooch-duydsch beschreeven door Georgium Cieglerum, En nu in 't Nederduytsch overgeset*. Amsterdam: Niclas Franzen – Christoffel Cunradus, 1652.
- ZIEGLER, Georg. *Obiecta gaudiorum vitae aeternae. Das ist Freuden Spiegel der Ausserwelten Kinder Gottes im ewigen Leben ... Dritter Theil. Aus heiliger Goettlicher Schrift, den Patribus, Augustino vnnnd Bernhardo, mit ... Welt furnembsten Historien gezieret*,

- menniglichen in diesen letzten betrubten Zeiten zum Trost ... gestellt.* Alten Stettin: Johan Dubern, 1615.
- ZIEGLER, Georg. *Tractat von der Freude der Auserwählten aus der freudenreichen Gesellschaft im ewigen Leben.* Königsberg, 1612.
- ZIEGLER, Georg. *Weltspiegel, darin gehandelt wird von der Welt Leben, Wesen und Unbeständigkeit aus göttlicher Schrift und weltlichen Historien. Neben einem schönen Tractat, wie sich ein Diener Gottes Worts in all seinem Thun halten sol, daß sich die Zuhörer nicht ärgern.* Lüneburg: Johann und Heinrich Stern, 1638.
- ZIEGLER, Georg. *Welt-Spiegel. Darinn ordentlich und richtig von der Welt Leben, Wesen und deroselben Unbeständigkeit gehandelt wird. Alles aus H. Göttlicher Schrift, wie auch weltlichen lieblichen Historien und Exempeln außgeführt ... Anitzo seiner Würdigkeit halben in diß neue Format eingerichtet und auff Begehren mit dem Tractätlein M. J. E. von der heutigen Alomodischen Kleider-Tracht vermehret.* Lüneburg: Die Sterne, 1664.
- ZIEGLER, Georg. *Welt Spiegel: Menniglichen zu dieser letzten Zeiten für die augen gestellt unnd aus Heiliger Göttlicher Schrift und Aller Welt fürnehmsten, nützlichsten und lieblichsten Historien beschrieben.* Riga: Nicolas Mollyn, 1599.
- ZINK, Michel. *A trubadúrok: Költői történet.* Fordította RAJNAVÖLGYI Géza. Budapest: L'Harmattan Kiadó, 2017.
- ZINK, Michel. *Les Troubadours: Une histoire poétique.* Paris: Perrin, 2013.
- ZUMTHOR, Paul. *Langue et techniques poétiques? L'époque romane: XIe– XIIIe siècles.* Paris: L. C. Klincksieck, 1963.

NÉVMUTATÓ*

- Abel, Günter 17
Ács Pál 31, 34, 39, 43, 56, 57, 65, 67, 125,
130, 179, 182, 184, 187, 188, 192, 197,
205, 208, 259
Ádám György 125
Ádám János 64
Adamik Lajos 223
Adamik Tamás 155, 160
Ádám János 64
Adorno, Theodor 62
Ágoston (Augustinus, Aurelius, szent) 39,
42, 111, 135, 150, 160, 161, 172, 175
Agricola, Gnaeus Iulius 30
Agricola, Rodoplhus 162, 164, 165
Aiszóposz (Aesopus) 197
AjKay Alinka 151, 166, 169, 170, 171
Alberti, Leon Battista 20–22
Albrecht, Lorenz (Alberti, Laurentius)
266
Albrecht, Michael von 154
Alciati, Andrea 163, 218, 219, 223
Alexander, Magnus (Nagy Sándor) 146,
160
Allen, Phyllis 235
Almási Balogh Pál 247, 248
Almási Gábor 59
Alsted, Johann Heinrich 43, 127
Alvinci Péter 34, 126, 132
Anakreón 97
Anaxagoras, Klazomenai 104
Andics Erzsébet 66
Angyal Endre 62, 65
Antigonosz (III., Dószón, Antagonida)
215
Apafi Mihály 235
Arany János 10
Arend, Stefanie 201
Arisztón, Khiósi 190, 191
Arisztotelész 12, 19, 20, 46, 87, 96, 97,
101, 107, 155, 156, 175, 227
Aurelius, Marcus 18, 24, 189, 264
Babits Mihály 69–71, 81, 83,
Bachus Dóra 260
Bacsó Béla 20
Bajáki Rita 151
Balásfi Tamás 64
Balassa Menyhárt 118
Balassi Bálint 34, 42, 43, 52, 54–57,
63–65, 74–76, 83, 118, 125–127,
130–132, 171, 179–182, 184–187, 198,
199, 204–206, 211, 213, 220
Balázs-Hajdu Péter 181
Balázs Mihály 27, 37, 39, 41, 54, 87–122,
118, 289, 301, 329
Bandello, Matteo 80
Bán Imre 36, 62, 63, 182
Bánki Éva 69–83, 77, 79
Bartonek Emma 266
Bartsch, Shadi 158, 164, 189, 190, 197

* A névmutató az irodalomjegyzék anyagát nem tartalmazza.

- Báthori István (ecsedí) 35, 41
 Báthori István (somlyai, fejedelem) 136
 Báthory Orsolya 150–168, 154, 170, 171, 271
 Batthyány Ádám 283
 Batthyány Ferenc 129, 132
 Bec, Pierre 73, 74
 Bees, Robert 174
 Beke Antal 282
 Benci, Francesco 157
 Benda Kálmán 7, 10, 14, 65, 158
 Benda, Frederick Joseph 158
 Bendi Nándor 150
 Benei Bernadett 312
 Bene László 18, 39
 Bene Sándor 7–14, 30–61, 32, 42, 57, 67, 91, 109, 111, 114, 121, 182, 183, 187–190, 199–201, 205, 206, 208, 211, 259, 266, 268, 283
 Bergman, Ingmar 72
 Bernát (clairvaux-i, szent) 135
 Berzsényi Gergely 157
 Bethlen Gábor 34, 35, 63, 130, 248, 260, 264, 270
 Bethlen István 131, 247
 Betuleius, Josquinus 141, 142, 144, 145,
 Beythe István 172
 Biagioni, Mario 88, 90
 Bietenholz, Peter G. 165
 Bindseil, Heinrich Ernst 209
 Birkás Géza 71
 Bíró Annamária 182
 Bisterfeld, Johann Heinrich 132, 276–278, 283, 286
 Bitskey István 57, 124, 151, 153, 154, 171, 174, 175, 182, 212
 Blom, Hans W. 10, 39
 Bocatius, Ioannes 31, 35, 40, 64, 145, 218
 Boccaccio, Giovanni 161, 162
 Bocskai István 188, 267, 268, 270, 285
 Bodin, Jean 25, 259, 266, 268, 269
 Bod Péter 221
 Boekholt, Joannes 144
 Boethius, Anicius Manlius 138, 139, 148, 149
 Bogár Judit 125, 240
 Bognár, Stephanus 151, 155, 156
 Bojti Veres Gáspár 131
 Boka László 182
 Bollók János 98
 Bom, Eric De 266
 Bónis György 259, 260, 262, 266, 267
 Borggreffe, Heiner 128
 Bornemisza Péter 65, 172
 Boros Gábor 17–29, 18, 20, 26, 27
 Borzsák István 62, 187
 Bos, Frans Lukas 127
 Botero, Giovanni (Boterus, Joannes) 259, 266–269
 Boutcher, Warren 184
 Bozzay Réka 42
 Bramhall, John 244
 Bréa López, Mercedes 74
 Brewer Lőrinc (Brewer, Laurenz) 131, 134, 145, 147
 Brewer, Samuel 233
 Brewer, Zsófia 219
 Briones, David 161
 Brod, Harry 199
 Brown, Virginia 89, 90, 114
 Brunner, Otto 51
 Bruno, Giordano 46
 Bruto, Giovanni Michele (Brutus, Johannes Michael) 64, 261
 Brügge, Margarethe von 134
 Buchholtz, Arend 135, 136, 139
 Buddaeus, Johannes Franciscus 244
 Burke, Peter 262
 Burns, J. H. 262
 Byrne, Shannon N. 158
 Caesar, Caius Iulius 157
 Calderón, Pedro, de la Barca 80
 Caligula, Caius 159
 Calvinus, Johannes (Calvin, Jean, Kálvin János) 24, 171, 174, 235, 242
 Camerarius, Joachim (ifj.) 111

- Camerarius, Ludwig (Leodius) 126
Campianus, Edmundus (Campian, Edmund) 171
Camus, Albert 229, 230
Camus, Jean-Pierre 243
Cantimori, Delio 45
Cardenal, Peire 78
Carion, Johann 136
Carolides a Carlsperga, Georgius 223–228
Cerde, Melchior de la 157
Charron, Pierre 112
Christoffel, Cunradus 144
Chytraeus, Christoph 130, 135
Chytraeus, David 142
Cicero, Marcus Tullius 8, 19, 20, 24, 56, 138, 157, 158, 163, 202–204, 221, 222, 226, 261, 272
Clemens, Alexandrinus (Kelemen, alexandriai, szent) 172
Clusius, Carolus (L'Écluse, Charles de) 60
Codina, Gabriel 157
Colerus, Jeremias 130
Colonna, Giovanni 161
Connell, Raewyn W. 199
Constantinescu, Natasha 112
Conze, Werner 51
Coornhert, Dirk Volkertsz 43
Cornutus, Lucius Annaeus 161
Coron, Antoine 259
Corvinus, Christoph 128
Costa, Charles Desmond Nuttall 164
Crab, Marijke 55
Crato, Johannes 136
Crombruggen, Henri van 55
Cueva, Edmund P. 158
Cunaeus, Petrus 58
Cuno, Friedrich Wilhelm 127, 128
Curione, Celio Secondo 165, 167, 223
Curione, Hieronymus 223
Curtius, Ernst Robert 45, 62
Czibere Mária 260
Czigány István 276
Csillag István 129
Csokonai Vitéz Mihály 65
Csonka, Ferenc 31
Csordás Gábor 211
Csunderlik Péter 65
Cs. Szabó, László 63
Dabkowska-Kujko, Justyna D. 293
Damschen, Gregor 154, 155, 158, 162, 163
D'Angers, Julien-Eymard 243, 244
Danckerts, Cornelis (id.) 234, 235
Daneau, Lambert 263, 268, 269
Daniel, Arnaut 82
Dán, Róbert 88
Darholtz, Ferenc 145
Darvasi László 69, 82
De Bom, Eric 266
Debreceni Dormány István 125, 223
Debreceni S. János 40
Debreceni Tamás 276
Delrius, Martinus Antonius (Delrio, Martin Anton, S. J.) 158, 162, 166, 167
Deneire, Tom 59
Dénes (burgundi, I., portugál király) 74
Dengelegi Bíró Péter 131
Descaters, René 26, 27, 242
Déri Eszter 240
Dési Márton 237
Détshy Mihály 129
Deutscher, Thomas Brian 165
Dézsi Lajos 132
Dienes Dénes 126
Di Francesco, Amedeo 182
Dilthey, Wilhelm 18, 26, 28
Dobokay, Sándor 171
Dobrowsky, Ágost 147
Dodson, Joey 16
Domannus, Johannes 58, 59
Donne, John 232, 239
Draskóczy Eszter 42
Drüll, Dagmar 126
Dubern, Johann 140, 141
Duculot, Jean 74
Dudik Annamária Éva 199

- Dudith, András (Dudić, Andrija) 37, 59
 Dugan, John 203
 Dukkon Ágnes 132
 Duminuco, Vincent J., S. J. 157
 Du Moulin, Pierre (Molinaeus, Petrus) 232, 239
 Dunkle, Brian, S. J. 158
- Eberlin, Johann von Günzburg 141
 Échi Orsolya 131
 Eckhardt Sándor 56, 72, 73, 114, 181, 183, 186, 188, 189, 191, 193, 196, 198, 208
 Édes Gergely 226,
 Egyed Emese 123
 Egyházas-Boda József 240, 241, 247, 248, 250–253, 255
 Eiler Tamás 167
 Eörsi István 65, 72
 Epiktétosz 12, 18, 22, 28, 38, 39, 42, 87–89, 94, 96, 98, 101, 103–107, 109, 110, 113–116, 119, 120, 181, 187, 189, 190, 197, 209, 243
 Erasmus, Desiderius 24, 71, 110, 162, 164, 165, 167, 175, 216
 Erdélyi János 247
 Esterházy Miklós 270–276, 280–285
 Eteoklész 101, 105
 Etlinger Mihály 42
 Euripidész 161, 184
- Fahrensbach, Georg 136, 140
 Faidit, Gaucelm 73
 Falvy, Zoltán 77
 Farcádi Botond 39
 Farnabius, Thomas 162
 Fazakas Gergely Tamás 124, 154, 171, 201, 260
 Ferdinánd (I., Habsburg, magyar király) 261
 Ferdinánd (III., Habsburg, magyar király) 271
 Ferenczi Attila 152, 192
 Ferenczi Zoltán 180, 295
 Ferrero, Anna Maria 163
- Filelfo, Francesco (Philephus, Francicus) 148
 Filiczki de Filefalva (Farkasfalvanus), Johannes (Filiczki János) 40, 64, 125, 129, 215–218, 220–230
 Fischer, Susanna E. 162
 Fleming, Paul 80, 199, 201, 211
 Florus, Lucius Annaeus 161
 Fonseca, Pedro da 156, 157
 Font Zsuzsa 54
 Forgách Ádám 275
 Forgách Ferenc 171, 261
 Forgách Mihály 35, 40, 171
 Forgách Miklós 130
 Forgách Péter 130
 Forgách Zsigmond 171
 Fortunatus, Matthaeus (Szerencsés Máté) 28, 164, 165
 Foucault, Michel 246
 Fököli, Gábor 261, 262
 Fradenburg, Louise 203
 Franck, Jakob 128
 Francken, Christian 39, 87–92, 94–100, 102–110, 112, 113, 115–118, 120–122
 François, Ide 17, 28, 55
 Franzen, Niclas 144
 Freccero, Carla 203
 Frölich Dávid 132
 Frölich, Ludovicus 145
 Fukuyama, Francis 54
 Fürst, Alfons 160, 164
 Füssel, Stephan 91
- Gábor Csilla 39, 41, 151, 153
 Gaetani, Giovanni 230
 Galavics Géza 145
 Galler, Hieronymus 146
 Garas Klára 62, 63
 Geleji Katona István 275–284, 286
 Gentilis, Scipio (Gentili, Scipione) 127
 Gerencsér István 155
 Gerendi János 87
 Gerézdi Rabán 75

- Gerlo, Aloii 12
Giebertmann, Gerriet 130
Gilicze Gábor 129
Gintli Tibor 205
Goldie, Mark 262
Gottzmann, Carola L. 135, 141
Gömöri György 43
Görömbei András 182
Gradín, Pilar Lorenzo 74
Götz, Thomas Matthias (Gotzius) 260
Grafton, Anthony 19
Graver, Margaret R. 209, 210
Griffin, Miriam T. 164, 220
Grosius, Henningus 264
Grünhagen, Colmar 129
Guevara, Antonius de 264, 268, 269
Gundlach, Franz 128
Günther, Hans-Christian 187

Gyarmati Bíró Miklós 171
Gyökössy Endre 237
Gyöngyösi István 211

Hajdu Péter 192
Halbey, Johannes 141, 142
Hall, Joseph 220, 221, 227
Hammelmann, Hermann 59
Hampelius, Nicolaus 140
Hanák Péter 65
Hankins, James 89
Hardy, Robert B. 24
Hargittay Emil 151, 153, 166, 169, 171, 175, 264
Harsányi István 300
Hartmann, Johann 128
Hauser Arnold 45, 57, 62
Havas László 191
Heesakkers, Chris L. 58
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 62
Heidfeld, Johannes 128
Heil, Andreas 154, 158
Heltai Gáspár 87
Heltai János 125, 126, 132
Henisch, Georg 128

Héraklész (Hercules) 144, 152, 157, 166, 167
Herczegh Gyula 64
Herner János 37, 88, 109, 145
Herrmann, Daniel 128, 136
Hetényi, János 247
Hésziódosz (Hesiodus) 107
Heuermann, Georg 129
Hilcken, David 139
Hill, Benjamin 9
Hinds, Stephen 163
Hine, Harry M. 161, 163
Hippolütosz (Hippolytus) 152, 167
Hippokratész 151
Hobbes, Thomas 27, 244
Hocke, Gustav René 62
Hodejova, Bohuslav 129
Hodejova, Smil 129
Hoggaeus Márton 148
Holler András (Bajcsa András) 71
Hollis, Adrian 187
Horatius, Quintus Flaccus 108, 138, 171, 184
Horlacher, Stefan 199
Horn Ildikó 132
Horváth István Károly 186
Horváth Iván 35, 74–76, 80, 179, 204
Horváth Margaréta 180
Horváth Mihály 273, 275
Horváth Viktor 72, 82
Horváti János (Iohannes banus, János bán) 264
Hotson, Howard 11, 43
Hoven, René 109
Hörcher, Ferenc 267
Hörner, Petra 135, 141
Hulsius (Hulszius), Levinus özvegye 146
Hunyadi János 136
Hunyadi Mátyás 268

Ignác (loyolai, szent) 175, 201
Ijsewijn, Jozef 31
Illésházy István 35
Imre Mihály 154, 171

- Ipolyi Arnold 181
 Istvánffy Miklós 64
 Iszokratész 91

 Jakab (Stuart, James, I., angol király) 112
 Jakusith János 275
 Jámbor Pál 275, 276
 James, Susan 27, 89, 163, 239
 Jankovich Miklós 59
 Jankovics József 42, 131, 182, 203, 204, 206
 Jankovits László 75, 179, 182, 183, 206, 208
 János, salisburyi (Johannes Sarisberiensis) 154
 Jansonius, Joannes 146
 Janssens, Marijke 266
 Javellus, Chrysostomus (Giavelli, Crisostomo) 156
 Jenei Ferenc 147
 Jeromos (Hieronymus, szent) 160, 161
 Jouvancy 157, 300
 Jouvancy, Joseph de 157
 Józsué 136
 Julow Viktor 65
 Junius, Franciscus 146
 Jusztinusz, Justinus 172

 Kabai Lóránt (k.kabai lóránt) 82
 Káldi György 151, 153
 Kálmán (Árpádházi, király) 263
 Kanyurszky György 151
 Kaplan, Benjamin J. 43
 Karácsonyi Béla 109
 Kármán Gábor 42, 271, 275, 276
 Károly (V., Habsburg, német-római császár) 173
 Károli Gáspár 7, 10, 14, 123, 125, 146
 Kassai István 271, 272, 277
 Kaster, Robert A. 88
 Kátai Mihály 35, 65
 Katona Tamás 260
 Kazinczy Ferenc 59
 Kecskeméti Gábor 11, 32, 57, 67, 187, 188, 202, 203
 Kemenes Géfin László 81
 Kemény János 276, 285
 Kempis Tamás (Kempis, Thomas a) 155, 175
 Kende Péter 65
 Kepler, Johannes 129
 Ker, James 163
 Keresszegi Hermán István 132
 Kéri Sámuel 37, 159, 240
 Keserű Bálint 27, 30, 32, 37–43, 47–49, 53, 54, 56, 60, 87, 88, 105, 109, 113, 145, 189, 196
 Keserűi Dajka János 125
 Kessler, Eckhard 31
 Khrüszipposz 18
 Kiczenko Judit 175
 Kisfaludy Árpád Béla 171
 Kisfaludy Sándor 76, 81
 Kiss Anna 131
 Kiss Farkas Gábor 59
 Kiss Ignác 172
 Kiss Réka 123, 125
 Klaniczay Gábor 52
 Klaniczay Tibor 7, 14, 17, 18, 27, 30, 32, 33, 35, 36, 43, 44, 47, 48, 52, 54, 57, 60, 62–64, 68, 75, 145, 181, 184, 187, 259
 Kleanthész 18
 Klima Gyula 253
 Klobusiczky András 275
 Klösz Jakab (if.) 145, 247
 Knoz, Tomáš 60
 Koenigsberger, Helmut G. 51
 Kohn, Thomas D. 162
 Kolosvári István 238
 Komlovszky Tibor 186
 Kopeczky Rita 188
 Koppay György 59
 Kornai János 65
 Kortholt, Christian 244
 Kosmerovius Máté (Cosmerovius, Matthias) 271
 Kosztolányi Dezső 82
 Kovács András Ferenc (KAF) 81, 82
 Kovács József László 130

- Kovács Sándor Iván 56, 65
 Kölcsey Ferenc 179, 180, 184
 Kőszeghy Péter 52, 62–68, 65, 75,
 125–127, 129–131, 180, 182, 206,
 Kramer, Anton 142, 144
 Kramer, Caspar 145
 Kramer, Paul 145
 Krátész (thébai) 97
 Krausz János 131
 Kraye, Jill 19, 22, 25, 39, 184
 Kristeller, Paul Oskar 89
 Kruppa Tamás 183
 Krüner, Friedrich 126
 Kulcsár Péter 260
 Kunstmann, Heinrich 127
 Kurcz Ágnes 192

 Laarmann, Matthias 155, 160, 161, 163,
 165
 Lackner Kristóf 35, 64, 130
 Lactantius, Lucius Caecilius Firmianus
 160, 172
 Laczkfi István (II., csáktornyai) 263
 Ladányi-Turóczy Csilla 72
 Lagerlund, Henrik 9
 Lagrée, Jacqueline 9, 24, 49, 54
 Lajos (XI., Valois, Louis, Ludovicus,
 francia király) 264, 265
 Lakits Pál 72
 Landerer Anna 147
 Landtsheer, Jeanine de 11, 31, 55, 59
 Langius, Carolus (Langhe, Charles de)
 158, 209, 212, 252
 Langius, Josephus 158
 Lannoy, Philipp de 217
 Lányi Gábor 123, 125
 Lapide, Cornelius a 153
 Laqueur, Thomas 204
 Lasché, Jacobus 260
 Laskai János 10, 31, 35, 40, 113, 139, 200,
 201, 209, 212, 240, 241, 246–250, 252,
 253, 255
 Laurentii, Andreas 143
 Lázár István Dávid 20

 Le Fèvre de la Boderie, Guy 24
 Leibniz, Gottfried Wilhelm 242
 Leira, Halvard 13
 Lemchen, Laurentius 134
 Lenk, Leonhard 128
 Lepri, Valentina 262
 Lingelsheim, Friedrich 126
 Lingelsheim, Georg Michael 126
 Lipsius, Justus 7, 9–14, 17, 22, 24, 26, 28,
 30, 31, 34–37, 39–42, 48–56, 58–61,
 64, 67, 109–113, 135, 139, 149, 162,
 163, 165, 167, 169–175, 187, 188, 190,
 199–201, 204, 208–212, 214, 216–218,
 220, 222, 231, 240–255, 259–261,
 266–269,
 List, Martha 129
 Livius, Titus 157, 263, 281
 Long, A. A. 189
 Lónyai Zsigmond 271, 276
 Lorántffy Mihály 129
 Lorántffy Zsuzsanna 132
 Lorenzo, Pilar 74
 Losonczy Anna 171
 Loysius 217, 305
 Loysius, Georgius 217
 Löber, Karl 127
 Lucanus, Marcus Annaeus 157, 161
 Lucius, Ludwig 128
 Lukács György 62
 Lukács László 157, 158
 Lukácsy Sándor 65, 150, 151
 Luther, Martin 141, 166, 167, 172, 234
 Lüpkes, Vera 128

 Machielsen, Jan 31, 55, 162
 Maczelka Csaba 220, 221
 Madách Gáspár 180, 181
 Magyar László András 131
 Magyari István 170, 174
 Mantegna, Andrea 22
 Mantskovit Bálint 146
 Marcabru 78, 79
 Máriássy Pál 129
 Máriássy Zsigmond 129

- Martialis, Marcus Valerius 161
 Martinus, Matthias 128
 Marton, Gellért Ernő 306
 Martschukat, Jürgen 198
 Marx, Karl 62
 Maryks, Robert Aleksander 157, 158
 Márton (bragai, szent) 164
 Matheeussen 58, 298
 Matheeussen, Constantinus 298
 Mauritius, Georg (ifj.) 127
 Mayer, Roland 162, 164
 Mecklenburg, Anna von 134
 Medgyesi Pál 132, 276–278, 283, 286
 Mednyánszky Jónás 275
 Megyery Zsigmond 283
 Meisner, Balthasar (ifj.) 223
 Meisner, David 141
 Melanchthon, Philip 39, 40, 136, 209
 Melith István (bribiri) 35
 Méray, Tibor 65
 Merényi Varga László 39, 182
 Mészáros Klára 174
 Meurer, Ignatius 143
 Migne, Jacques Paul 138
 Mihádi Mátyás 275
 Mikó Árpád 31, 287
 Miksa (II., Habsburg, német-római császár, I. Miksa magyar király) 30, 173
 Miller, Peter N. 51
 Milotai Nyilas István 281
 Misch, Georg 18, 26, 28
 Miskolci Csulyak István 125
 Miskolci Gáspár 219
 Miskolczi 147, 219, 300, 307
 Miskolczi Gáspár 307
 MollinusNicolaus (Mollyn, Nicolas) 134
 Molnár Antal 42, 114
 Molnár Benedek 125
 Molnár Dávid 125, 215–231
 Molnár Ilona 125
 Molnár Lukács 125
 Momigliano, Arnaldo 30
 Monaki Miklós 130
 Monavius, Jacobus (Monau, Jakob) 60
 Monok István 141, 268
 Monostori Tibor 264
 Montaigne, Michel de 71, 211
 Moreau, Pierre-François 17, 22, 25–28
 Moretus, Joannes 24, 48, 162, 169, 170
 Morford, Mark 11
 Móric, hesseni (Moritz, Landgraf von Hessen) 128
 Móric, nassau (Moritz, Fürst von Nassau) 51
 Morozov, Aleksandr A. 44
 Moss, Ann 266
 Mouchel, Christian 199
 Mout, Nicolette 17, 42, 60, 109
 Mózes 92, 136
 Munkácsy Gyula 18
 Muraközy Gyula 186
 Muretus, Marcus Antonius (Muret, Marc-Antoine) 165
 Mussato, Albertino 161
 Muzsnay Árpád 64
 Nadal, Hieronymo 157
 Nádasdy Ferenc 260, 283
 Nagy Géza 235
 Nagy József 253
 Nagy Sándor (Alexander Magnus) 146
 Naogeorgius (Kirchmayer), Thomas 87, 88, 90, 92, 94, 97, 98, 100, 103, 104, 107, 113, 115, 116, 119
 Napiersky, Karl Eduard 135, 140
 Náprági Demeter 64, 114, 116
 Navarrai Margit 80
 Nellen, Henk 55
 Németh András 190
 Nero, Claudius Caesar 161, 162, 281
 Neymeyr, Barbara 211, 212
 Nolde, Ernest 127
 Nyáry Lajos 65, 275
 Nyéki Vörös Mátyás 64, 147
 Nyerges Judit 42, 268

- Oestreich, Brigitta 51
 Oestreich, Gerhard 17, 28, 36, 51, 52, 212, 260
 Oinóné (Oenone) 186
 Oláh Róbert 43
 Olivarius, Petrus Johannes 24
 Oliver, Revilo P. 22
 Opitz, Martin 132
 Oporinus, Johannes 90
 Opsimates, Jan 130
 Orlovsky Géza 75, 205, 208
 Orseolo Péter 265
 Otto, hesseni (Landgraf von Hessen) 128
 Ottomeyer, Hans 128
 Ovidius, Publius, Naso 138, 184, 186

 Őry Miklós 154, 155, 157, 158
 Ősz Sándor Előd 123
 Ötvös Péter 179, 182, 183

 Pabst, Stephan 164
 Pachtler, Georg Michael, S. J. 157
 Paganini, Gianni 296
 Pajorin Klára 165
 Pakó László 123
 Pál (apostol, szent) 20, 161, 163, 164,
 Palaeologus, Jacobus 88
 Pálffy Géza 260
 Pálffy Pál 41
 Panaitiosz 18, 24
 Pandur Petra 206
 Panek Zoltán 63
 Panofsky, Erwin 62
 Pápai Páriz Ferenc 232, 233, 235, 237–239
 Pap Balázs 147
 Papp Ingrid 60, 220
 Papy, Jan 9, 11, 22, 31, 41, 49, 58, 60
 Paracelsus 197
 Pareus, David 126
 Párisz (Paris, Alexandrosz) 186
 Parker, Geoffrey 13
 Parker, Patricia 203
 Parve, Andres 136
 Pascal, Blaise 25
 Pasor, Georg 127
 Pataki Fűsűs János 131
 Pathai István 129
 Patrizi, Francesco 48
 Paulinus 173
 Pauszaniasz 218
 Pavlovits Tamás 25, 26
 Pázmány Péter 9, 57, 150–159, 165–175, 191, 193, 240, 248, 282
 Péchi Simon 35
 Pécseli Király Imre 40, 129, 147
 Peitieu, Guilhem de 73
 Perotti, Niccolò 22
 Persius, Aulus Flaccus 161
 Peschovius, Georgius 145
 Péter Katalin 41, 283
 Orseolo, Péter 265
 Petki János 35, 40
 Petneházi 261
 Petrarca, Francesco 20, 164, 182
 Petri György 81
 Petrik Géza 147
 Petrőczy Éva 132, 232
 Petronius, Arbiter Gaius 8, 50, 56
 Peucer, Caspar 136
 Phaedra 152, 167
 Pheidiasz 218
 Philoxenosz (Philoxenus) 118
 Pincianus, Fernandus (Núñez de Guzmán, Fernando) 165
 Pindarosoz 135
 Pintér Márta Zsuzsanna 57
 Pirnát Antal 75, 87, 105, 109, 120
 Piscator, Johann 127, 221
 Piscator, Philipp Ludwig 127
 Plantin, Christoffel 30, 170
 Platón 12, 19, 107, 227
 Plautus, Titus Maccius 56
 Plinius, Caius Caecilius Secundus (ifj.) 151
 Plótinosz 39
 Plutarkhosz 12, 101, 107, 158, 215, 243
 Poliziano, Angelo 22, 114, 115
 Polübiosz 13

- Polüneikész 105
 Pomponazzi, Pietro 87
 Pontanus, Jacobus (Spanmüller, Jakob) 157
 Porphüriosz 155
 Possevino, Antonio 157
 Poszeidóniosz 18
 Pound, Ezra 82
 Prágai András 63, 64, 130, 132, 202, 287
 Propertius, Sextus 186, 187, 192, 193, 287
 Publius, Syrus 108
 P. Vásárhelyi Judit 65, 116, 123, 127, 131, 134–149, 137, 145, 146

 Quintilianus, Marcus Fabius 159, 160
 Quondam, Amedeo 56

 Radvánszky Béla 180
 Raimondi, Ezio 45
 Rajhona Flóra 153
 Rajnavölgyi Géza 70, 72
 Rákóczi György (I.) 34, 35, 56, 132, 187, 202, 203, 270–272, 276, 282, 284
 Rákóczi György (II.) 35
 Rákóczi Zsigmond 41
 Ramus, Petrus (La Rameé, Pierre de) 11–13, 43
 Recke, Johann Friedrich 135, 140
 Réger Ádám 147
 Reginaldus, Guilelmus (Reynolds, William) 170
 Rem, Georg 127
 Rétyi Péter 127
 Révai, József 40, 66
 Révay Ferenc 260
 Révay Péter (Rewa, Petrus de) 32, 35, 41, 259–262, 264, 266–268
 Rhod, Laurentius Christensøn 143
 Rihelius, Wendelinus 90
 Rimay János 9, 31, 32, 34, 35, 39–42, 50, 55–57, 59, 60, 63–65, 80, 91, 109, 111, 114–116, 119–122, 130, 132, 179–185, 187–194, 196–200, 202–208, 210–212, 214, 259

 Ritoókné Szalay Ágnes 182
 Rohr, Ruprecht 78
 Rosenbach, Manfred 150
 Rosner Krisztina 206
 Ross, George MacDonald 164
 Rubens, Peter Paul 20
 Rudel, Jaufre 69–72
 Rudolf (II., Habsburg, német-római császár, magyar király) 267
 Rummel, Johann Konrad (id.) 129
 Rusdorf, Johann Joachim von 126

 Sabellicus, Marcus Antonius (Sabellico, Marcantonio) 145
 Sacré, Dirk 31
 Salinator, Marcus Livius 281
 Sallustius, Crispus, Caius 157, 184
 Saravia, Adrianus 55
 Sárosi Gyula 192
 Sarpi, Paolo 112
 Scheer Katalin 22
 Schegg, Jacob 90
 Schellenberg, Johannes Baptista 37, 159, 240
 Schepers, Heinrich 242
 Schiesaro, Alessandro 158, 164, 189, 190, 197
 Schmidt, Jochen 91, 210
 Schott, Andreas 158, 163, 166
 Schödel, Martin 132
 Schönfeld, Gregorius 128
 Schubert, Friedrich Hermann 126
 Schultz Dániel 142, 144, 145
 Schurerius, Mathias 145
 Schurmann, Anna Maria 200
 Schwickerat, Robert 157
 Scrivano, Riccardo 302
 Scultetus, Abraham 126, 130
 Scultetus, Tobias 130
 Seal, Carey 314
 Sebestyén (szent) 22, 217
 Seláf Levente 314
 Sellars, John 9, 10, 19, 261
 Seneca, Lucius Annaeus, id. 152, 161, 162

- Seneca, Lucius Annaeus, ifj. 138, 148, 150–168
Seneca, Marcus Annaeus 162, 163
Serjeantson, Richard 245
Setaioli, Aldo 189
Sidonius Apollinaris, Caius Sollius 161
Siegert, Folker 164
Sieveke, Franz Günther 91
Sík Sándor 154
Simon Attila 203
Simon József 88, 90, 109
Simoni, Simone 98
Sinka Zsófia 204
Sittig, Claudius 201, 211
Skinner, Quentin 262
Ślaski, Jan 35
Smirziczky (a Smirzicz), Jaroslaus 222
Smrcz Ádám 220, 240–255, 241, 253
Szókratész 93, 138
Sófalvi Emese 123
Sommer, Andreas Urs 212
Somorjai Ádám 141
Somosújfalvi Érsek Péter 125
Sorell, Tom 27
Sowenitz, Joannes 145
Sozzini, Fausto 108
Sölling, Georg 129
Sparn, Walter 292, 315
Spayzer Ferenc 147
Sperberg-McQueen, Marian R. 199–201
Spillenberger, Samuel 131
Spinoza 26, 27, 244, 299, 315
Spinoza, Baruch (Spinoza, Benedictus de) 26, 27, 242, 244
Steffenhagen, Johann Friedrich 135
Steiger Kornél 19, 89, 209, 213
Stern, Heinrich 140
Stern, Johann 140
Stieglitz, Olaf 199
Stintzing, Roderich von 127
Stoll Béla 76, 148, 182
Stöhr Antal 273
Stradling, John 247
Strasser, Ulrike 201
Sturm, Johann 268
Suetonius, Caius Tranquillus 92
Súri Orvos Mihály 125
Symmachus, Quintus Aurelius 103
Sylvester János 75, 184
Szabó András 43, 123–125, 127
Szabó Ferenc 155, 158, 175
Szabó G. Zoltán 179
Szabó Valéria 204
Szabó Zoltán 64
Szalai Judit 20
Szalai Pál 276
Száraz Orsolya 154, 171
Szczucki, Lech 88, 98, 103, 108, 109
Széchy Károly 280
Széchy Tamás 130, 132
Szegedi Gáspár 131
Szegedy-Maszák Mihály 75, 266
Székely Júlia 56, 59, 65
Szenci Csene Péter 126
Szenci Kertész Ábrahám 281
Szenci Molnár Albert 9, 34, 40, 64, 123–128, 130–134, 137, 143–149, 232, 235, 239
Szenci Sziggyártó Lukács 125
Szentmártoni Szabó Géza 182, 206
Szentpéteri Márton 127
Szepsi Csombor Márton 34, 40, 64, 218
Szepsi Korotz (Korocs) György 34
Szepsi Láni Mihály 125
Szerb Antal 70, 71
Szigeti Csaba 69, 71, 80–82
Szilády Áron 180
Szilágyi István 130
Szilágyi Sándor 271–273
Szilasi László 76, 208, 213
Szókratész 94, 95, 107
Szörényi László 20
Sztobaios, Ióánnész 215
Tacitus, , Publius (Caius) Cornelius 7, 13, 30, 53, 161
Takács László 98, 152, 161

- Tamás Zsuzsa 65, 125–127, 130, 131
 Tandori Dezső 81
 Tarnóc Márton 10, 35, 240
 Tarquinius Superbus 263
 Tarrete, Alexandre 24
 Tasi Réka 11
 Taylor, Charles 9, 245, 246
 Tellér Gyula 76
 Tertullianus, Quintus Septimius Florens
 160, 172
 Teszelszky, Kees 260, 262, 266
 Textor, Johann, von Haiger 127
 Thalmüller, Hermann 128
 Theodósiosz, Theodósius (I., római
 császár) 173
 Thimár Attila 175
 Thomas, Keith 211
 Thomka Beáta 206
 Thordai János 34, 38–40, 42, 87, 113
 Thököly István 129, 216, 220
 Thököly Sebestyén 217
 Thraszüllosz (Thrasyllus, alexandriai)
 171
 Thurzó György 35, 65
 Tiberius, Claudius Nero 171
 Tímár Andrea 26
 Toldy Ferenc 271, 272
 Toledo, Francisco de 156
 Tolnai Balog János 40, 64
 Torre, Chiara 318
 Tosi, Renzo 197
 Tótfalusi Ágnes 72
 Tótfalusi Kis Miklós 146, 147
 Tóth Árpád 71
 Tóth Gergely 41, 56, 259–269, 260–263,
 266, 268,
 Tóth Tünde 75, 77, 204
 Tournoy, Gilbert 11, 31
 Traversari, Ambrogio 22
 Tremellius, Immanuel 146
 Trostovszky Gabriella 260
 Troyes, Chrétien de 70–72
 Trunz, Erich 123
 Turnowski, Jan 128
 Turóczi-Trostler József 37, 148, 150, 159,
 189, 248
 Tusor Péter 171
 Tüskés Gábor 150, 154
 Ueding, Gert 174
 Újfalvi Imre 37, 39, 40, 43, 47, 54
 Ulrich, Heinen 109
 Ursinus, Elias (M. E. V.) 145
 Xylander, Wilhelm 24
 Xenophón (athéni) 107
 Váci Gergely 126
 Váczy János 59
 Vadai István 180, 208
 Vair, Guillaume du 22, 24
 Várad Farkas 125
 Varga Imre 182
 Vargha Anna 37, 187
 Varsányi Orsolya 170
 Varsányi P. István 130
 Várszegi Asztrik 141
 Vaskó Péter 72
 Vass Lajos 148
 Vass Péter 155
 Vaza család 136
 V. Ecsedy Judit 131
 Velechinus István 130
 Vels, Anselm von 103
 Vercellensis, Bernardinus 148
 Vergilius, Publius, Maro 9, 211
 Verók Attila 268
 Verő Mária 31, 287, 307
 Vidal, Peire 73
 Vigh Éva 220
 Villiers, Thomas de 144
 Vinkel, Laurens C. 10, 39
 Viskolcz Noémi 127, 132
 Vives, Ioannes Ludovicus (Vives, Juan
 Luis) 145, 222–229, 231, 265
 V. Kovács Sándor 182
 Vodoklys S. J., Edward J. 158
 Voogt, Gerrit 43

- Walter, Axel E. 129
Walter, Peter 160–165
Wanckelius, Ioannes 264
Wands, John Millar 221
Wasserbach, Casimirus 59
Waszink, Jan 260
Wechel, Andreas 146
Weesel, Isaac 144
Weöres Sándor 71, 72
Werner, Hofmann 51, 62
Wild, Baltus 144
Will, Georg Andreas 127, 129, 144
Winberg, Erin 201
Wittman Tibor 36, 37
Wolfius (Wolf), Hieronymus 22, 24, 87,
88, 90, 91, 103–105, 114–116, 122
Wolff, Hermann 128
Wolkenstein 77, 321
Wölfflin, Heinrich 62
Wrzecionko, Paul 88
Zabarella, Iacobus (Jacopo) 26, 156
Zalán Tibor 81
Zamora, Alonso Vicente 74
Zanta, Léontine 242, 243, 248
Zászkaliczky Márton 11, 42, 267
Zemplényi Ferenc 69, 73, 75–80, 83
Zénón 18, 25, 99, 104, 243
Ziegelmeister, Nicolaus 134
Ziegler Georg 134–141, 143, 144, 146–149
Zink, Michel 70
Zombori István 141
Zrínyi Miklós 9, 36, 44, 57, 65, 248, 261,
266, 268, 272, 280, 283, 286
Zumthor, Paul 73, 74
Zvara Edina 268
Žerotín, Karel 60
Zsámboky János (Sambucus, Johannes)
30, 37, 58, 59, 64
Zsigmond (luxemburgi, német-római
császár, magyar király) 264
Zsigmond (III., Vaza, lengyel király) 136

A KÖTET SZERZŐI

Ács Pál

ny. tudományos tanácsadó

HUN-REN Bölcsészettudományi Kutatóközpont, Történettudományi Intézet
acs.pal.@abtk.hu

Balázs Mihály

professor emeritus

Szegedi Tudományegyetem Bölcsész- és Társadalomtudományi Kar, Magyar
Irodalmi Tanszék
rotonde@freemail.hu

Bánki Éva

egyetemi docens

Károli Gáspár Református Egyetem Bölcsész- és Társadalomtudományi Kar,
Régi és Klasszikus Magyar Irodalom Tanszék
banki.eva@kre.hu

Báthory Orsolya

tudományos főmunkatárs

HUN-REN-Pázmány Péter Katolikus Egyetem, Barokk Irodalom és Lelkiség
Kutatócsoport
orsolya.bathory@gmail.com

Bene Sándor

egyetemi docens

Károli Gáspár Református Egyetem Bölcsész- és Társadalomtudományi Kar,
Régi és Klasszikus Magyar Irodalom Tanszék /
tudományos tanácsadó
HUN-REN Bölcsészettudományi Kutatóközpont, Irodalomtudományi Intézet
bene.sandor@kre.hu / bene.sandor@abtk.hu

Boros Gábor

egyetemi tanár

Károli Gáspár Református Egyetem Bölcsész- és Társadalomtudományi Kar,
Szabadbölcshész- Tanszék

boros.gabor@kre.hu

Hargittay Emil

professor emeritus

Pázmány Péter Katolikus Egyetem Bölcsész- és Társadalomtudományi Kar,
Magyar Irodalomtudományi Tanszék

hargittay.emil@btk.ppke.hu

Kőszeghy Péter

ny. tudományos főmunkatárs

Bölcshészettudományi Kutatóközpont, Irodalomtudományi Intézet

petpapa@gmail.com

Laczházi Gyula

egyetemi docens

Eötvös Loránd Tudományegyetem Bölcsészettudományi Kar, Régi Magyar Iro-
dalom Tanszék

laczhazi.gyula@btk.elte.hu

Molnár Dávid

tudományos főmunkatárs

Tokaj-Hegyalja Egyetem, Kulturális Örökség Tudományok Tanszék

molnar.david@unithe.hu

Nagy Levente

egyetemi tanár

Eötvös Loránd Tudományegyetem Bölcsészettudományi Kar, Román Filológiai
Tanszék

nagy.levente@btk.elte.hu

Petrőczy Éva

ny. egyetemi docens

Károli Gáspár Református Egyetem Bölcsész- és Társadalomtudományi Kar,

Régi és Klasszikus Magyar Irodalom Tanszék

hetpetty@hungarnet.hu

P. Vásárhelyi Judit

ny. tudományos főmunkatárs

Országos Széchényi Könyvtár

vasarhelyi.judit@oszk.hu

Smrcz Ádám

tudományos munkatárs

Nemzeti Közzolgálati Egyetem, Politika- és Államelméleti Kutatóintézet

smrczadam@gmail.com

Szabó András

professor emeritus

Károli Gáspár Református Egyetem Bölcsész- és Társadalomtudományi Kar,

Régi és Klasszikus Magyar Irodalom Tanszék

szabo.andras@kre.hu

Tóth Gergely

tudományos főmunkatárs

HUN-REN Bölcsészettudományi Kutatóközpont, Történettudományi Intézet

toth.gergely@abtk.hu

