

# BENE SÁNDOR

## Zrínyi álmai

A régi szövegek értelmezése és az álomfejtés sok hasonlóságot mutat. Mindkét tevékenységnek valamilyen homályt kellene eloszlatnia, a halványuló emlékezet tárnájába kellene bevilágítania. Ráadásul mind az álmok, mind a dubiózus szövegek sokszor tiltott vagy titkolt gondolatokról, érzésekről adnak hírt a maguk rejtélyes, a vágyakat jelképekbe burkoló módján, amelyek felfejtéséhez valódi nyomozói – inkvizítori, pszichológusi, filológusi – munka kívántatik. A következőkben egy olyan, nagyon közismert régi magyar szöveg homályos hátterének felderítésére teszek kísérletet, amely éppenséggel az álmok eredetét és működését tárgyalja: Zrínyi Miklós *Vitéz hadnagyának* 16., *Visio, somnium* című aforizmájáról van szó. A szöveg rövid, a téma szinte végtelen, de legalábbis rendkívül szerteágazó. Minden vonatkozását csak az említett szakmák mindegyikében kompetens szakember, azaz egy démonológiában jártas jezsuita filológus tudná alaposan feltárni. Munkahipotézisem szerint azonban már maga Zrínyi is csak ilyen segítséggel tudott eligazodni az álmok (és az álmokra vonatkozó irodalom) erdejében. Szerény célom tehát az ő jezsuitájának fellelése, módszerem pedig az álom-aforizma tágabb kontextusának bejárása az életműben.

Lássuk először az aforizma (Zrínyi szóhasználatában: az „aforizmus”) szövegét:

### *Visio, somnium*

Quintilium Varum sanguine oblitum et paludibus emersum cernere et audire visus est velut vocantem, fol. 37.

Az álom sokszor Isten akaratjából vagyon, sokszor csak az étkeknek füstöl-gő emésztetlenségéből. Akárhonnan vagyon, az bizony dolog, hogy az embereknek kedves, nagy hatalma vagyon. Magamról mondom, hogy sokszor jövődőrül igazán álmodtam, sokszor az álom miatt conturbáltattam, és ked-

\* A szerző az MTA BTK Irodalomtudományi Intézetének főmunkatársa.

vemben megváltoztam. Minékünk, kik keresztyének vagyunk, nem szabad az álomnak hinnünk. Méltán is, mert sokszor az álom minket gonoszra vezérlene, és az Isten imádásától is elvonna. Mindazonáltal a bizonyos, hogy a lélek bennünk nem aluszik, hanem fáradoz, és sokszor az Isten mutat nekünk oly láttatot, akivel int, hogy térjünk meg és oltalmazzuk magunkat a veszedelemtől. Elég példánk vagyon a régi Sz[ent] Atyáknak álmaikról, kikben az Isten jelent meg Ábrahámnak, Jákobnak és másoknak.

Immár ha az ember álmodik valamit, nem jobb-é (ha nem hiszi is) magát reflectálni arra, mi történhetne neki, és caute járni? Egy harkály csicsegése sokszor oly dolgot juttat az embernek eszébe, amely ha nem lett volna, talán szerencsétlenséget talált volna; aszerint az álom is.

Olvastam olyant is, hogy az Isten a lelkeket egyszersmind teremtette, és hogy azok a levegőben járnak. Azok osztán a mi jövendőinket jobban látják, hogysen a mi lelkünk, amely testi felyhővel be van homályosítva; és azok, mivel sympateája vagyon egy léleknek a másikkal, adnak oly jelt nekünk, vagy álom által, vagy valami más láttat által, hogy őrizzük magunkat. Én azt nem hiszem, mind azon által száz példá[já]t láttam az álom jövendőjének és más csudáknak, amelyek miképpen legyenek, én azt nem tudom. Rómában sokszor előbb jött győzedelemnek híre és minden particularitása, hogysen a harc meg is volt; Brutusnak egy spectrum jelent meg, és jövendőjét megmondotta, aki ugyan megtörtént.

Én mindazáltal concludálok, az álomnak nem kell hinni, és ha nem tudom, micsodás rettenetes léssen is, ne rettenjen meg a vitéz hadnagy tőle. Álom, esős idő, mind elmúlik; az Istennél vagyon a jövendő, ő nála a szerencse és az ember szíve; ő ad szerencsét, mikor akar, mikor tudja, hogy jobb; légyen az ő neve dicséretes.<sup>1</sup>

Az álomfejtő és a filológus, legalábbis Morelli, Freud és Conan Doyle óta,<sup>2</sup> az apró jeleket, a kontroll alól kicsúszó közléseket, a látszólag jelentéktelen, de az

1 Zrínyi prózájának szövegkritikája a kritikai kiadás megjelenése ellenére sem tekinthető lezárt kérdésnek. Az alábbiakban az eposzra csak ének-, strófa- és sorszámozással hivatkozom, a prózai szövegeknél viszont Kulcsár Péter kritikai kiadása mellett (ZRÍNYI Miklós *Prózai munkái*, s. a. r. KULCSÁR Péter, Bp., Akadémiai, 2004; a továbbiakban *ZMPMunk*) megadom a Négyesy-féle félbemaradt, hézagosan megjelentetett kritikai kiadás (ZRÍNYI Miklós *Prózai művei*, NÉGYESY László hagyatékából s. a. r. KOVÁCS Sándor Iván et alii, Bp., Zrínyi, 1985 [Zrínyi-könyvtár, 1; a továbbiakban *ZMPMűv*]) és a Klaniczay–Csapodi-féle, ma is mértékadónak számító népszerű kiadás (ZRÍNYI Miklós *Összes művei*, I, s. a. r. KLANICZAY Tibor, II, s. a. r. CSAPODI Csaba, Bp., Szépirodalmi, 1958; a továbbiakban *ZMÖM*) vonatkozó lapszámait. Az aforizmus szövege: *ZMPMunk*, 95–96; *ZMÖM*, I, 481–482 (Négyesynél hiányzik).

2 A tudománytörténeti paradigmaváltásról klasszikus tanulmány: Carlo GINZBURG, *A jel-paradigma gyökerei* = C. G., *Nyomok, bizonyítékok, mikrotörténelem*, szerk. K. HORVÁTH Zsolt, Bp., Kijárat, 2010 (Spatium, 11), 13–53.

igazságig (a hiteles diagnózisig, avagy a tettesig, avagy az ősforrásig) elvezető felszíni tüneteket veszi először tüzetes vizsgálat alá. Tegyük tehát egyelőre félre a nehezen félreérthető szerzői szándékot (az álom divinációs potenciáljának relativizálását), és mélyedjünk el abban a részletben, amely szinte véletlenül tört a szöveg felszínére, s Zrínyi azonnal el is fojtja a gondolatot egy „én azt nem hiszem”-mel: a levegőben járó, és álmok, látomások útján a tetteinket irányító „szimpatikus lelkek” elméletében. „Olvastam olyant is...” Milyent? Hol olvashatott Zrínyi arról, hogy Isten egyszerre teremtette az összes lelkeket, hogy azok közül egyesek mintegy mediátori pozícióban, a testi létbe zárt lélek és a jövőt ismerő isteni tudás között közvetítenek? Sőt, hogy kinek-kinek saját személyes vezérlő géniusza ad jeleket a „jövendőinkről”?

A lélek csak akkor adhat hírt önmagán (és közvetlen fizikai környezetén, a testen) túli valóságról, ha transzcendens eredetű és mozgásban van, folyamatos úton a földi és a túlvilági szférák között. Arisztotelész rendszerében az álmok olyan tünetények, amelyek a fiziológia (vérkeringés, étkezés, emésztés) és a lelki működés (érzékelés, képzelet) határterületén jönnek létre; ezért nem táplálkozhatnak az érzéki valóságon túli transzcendens tudásból. (A prófétikus álmok, amelyek utólag beigazolódtak, véletlen egybeesések eredményei.)<sup>3</sup> Kézenfekvő tehát, hogy nem nála, hanem a platóni hagyomány lélekfelfogásában célszerű a forrás után kutakodni. Platón maga, idesorolható írásaiban, a lelkekkel együtt emleget egy bizonyos *okhémát*, amely vagy metafora (mint a *Phaidrosz* szárnyasfogata és a *Phaidón* lélekszállító csónakja),<sup>4</sup> vagy a helyet (a csillagot) jelenti, amelyről a lelkek útja elindult (*Timaios*, *Törvények*).<sup>5</sup> A Plótinosz utáni allegorikus értelmezők már egyfajta misztikus értelmet tulajdonítottak az okhémának, és a lélekkel együtt növekvő, ahhoz tapadó finom anyagként, asztrálestként tekintettek rá, amely a csillagok közül szállítóeszközként (*vehiculum, currus*) lekíséri, lehozza a lelkeket az anyagi világba. A továbbiakban közreműködik a lélek testhez kötésében, majd – a megtisztulás után – vissza is kíséri azt, együtt emelkedik vele újra az asztrális világba.<sup>6</sup>

A meglehetősen erős értelmező gesztus kompromisszumos törekvést takar. Porphüriosz, Proklosz és Iamblikhosz egyfelől az arisztotelészi pneumával azonosították a platóni okhémát, amely Arisztotelésznél az érző lélek székhelye és a képzelőerő (*phantasztia*) lelki előfeltétele, másfelől pedig a sztoikus pneuma-

3 Arisztotelészről az álomfelfogás kontextusában: Steven G. KRUGER, *Dreaming in the Middle Ages*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992 (Cambridge Studies in Medieval Literature, 14), 18.

4 *Phaidrosz*, 247 B; *Phaidon*, 113 D.

5 *Timaios*, 41 E; *Törvények*, 898 E.

6 A fentiekéről: Robert Christian KISSLING, *The OKHMA-PNEYMA of the Neo-Platonists and the De Insomniis of Synesius of Cyrene*, *The American Journal of Philology*, 43(1922), 318–330; különösen 319–320.

fogalommal is párhuzamba vonható, sőt azonosítható lett az okhéma, amelyet Poszeidóniosz és követői szintén egyfajta közvetítő, a testi és a lelki működéseket összehangoló princípiumként határoztak meg. Igaz, hogy az egyeztető erőfeszítés elfedte az arisztotelészi pneuma-okhéma anyagi természetét (a nemzés közvetíti), valamint azt a tényt, hogy Arisztotelész szerint minden élőlényben megvan, nemcsak az emberben, cserében viszont „a régiek” lélekről szóló tanítását szinkretikus egységben tette bemutatathatóvá.<sup>7</sup>

A hagyományok összehangolásának következményeként a figyelem az okhéma-pneuma eredeti, platóni funkciójáról áttevődött arra a szerepre, amelyet az a lélek földi tartózkodása során játszik: a testbe zárt lélek és a transzcendens szféra közötti közvetítésre. Természetes lett volna, hogy az okhémának e közvetítés legfontosabb terepén, az álmokban, az álomműködés magyarázatában jusson feladat, erre a lépésre azonban meglehetősen későn került sor. Csak a 4–5. század fordulóján kapcsolta össze az asztrálestetek mítoszát az álomelmélettel a kereszténnyé lett platonista filozófus, a kürenéi Szünésziosz (365/370–414 k.), az *Álmokról* című rövid, de nagy hatású kézikönyvében.<sup>8</sup> Szünésziosz szerint az álmokban mindig valamely magasabb rendű, az érzékelhető világon túli (mindenekelőtt a jövőről szóló) tudás részesei leszünk, méghozzá a lelkünkkel közvetlen összeköttetésben álló *spiritus phantasticus* segítségével: ezek a lélekvezetők (*vehiculum animae*) adnak hírt kinek-kinek saját lelke eredetéről, az isten szándékairól, a világ nagy organikus egészét dinamikus egyensúlyban tartó szimpatikus és antipatikus erőkről.<sup>9</sup>

A képzelet, a szabadság és az álom paradigmaticus összekötésének<sup>10</sup> hosszú pre- és posztromantikus hatástörténete volt (az álomnak a zsarnokok sem tudnak parancsolni, lényegében minden elalvásunk önfelszabadító, mert korlátozott világunkból a korlátlan isteni *praescientia* világába átléptető aktus).<sup>11</sup> Bennünket azonban most jobban érdekel a „vezető lélek” körül mutatkozó látszólagos fogalmi zavar. A megnevezések sokasága (*phantasztikon pneuma*;

7 A szinkretizáló-homogenizáló törekvés (kompromisszum) tézise: E. R. DODDS, *The Astral Body in Neoplatonism (Appendix II)* = PROCLUS, *The Elements of Theology: A Revised Text with Translation, Introduction and Commentary*, ed. E. R. DODDS, Oxford, Clarendon, 1963<sup>2</sup>, 316–317; vö. KISSLING, *i. m.*, 319.

8 Szünésziosz munkái (köztük a *Peri enüpnion / De insomniis*) kiadva: SYNESIUS CYRENENSIS *Opera omnia*, ed. J. P. MIGNE, Paris, 1864 (Patrologia Graeca, 66), 1281–1320; modern fordítás: *On Dreams (De insomniis) = The Essays and Hymns of Synesius of Cyrene*, transl. Augustine FITZGERALD, Oxford University Press, London, 1930, II, 331–346. Alapvető monográfia: Jay BERGMAN, *Synesius of Cyrene, Philosopher-bishop*, University of California Press, Los Angeles, 1982.

9 A mű összefoglaló értelmezése: BERGMAN, *i. m.*, 145–154.

10 Lásd például: Marion A. WELLS, *The Secret Wound: Love-melancholy and Early Modern Romance*, Stanford (CA), Stanford University Press, 2007, 44–51.

11 *De insomniis*, VIII, 7–10.

*pneumatiké pszükhé; eidoliké phüszisz; phantasztiké phüszisz; daimonia phüszisz*)<sup>12</sup> valójában az okhéma-fogalom kitágítására irányuló törekvést takar: a pneuma-okhémát Szünésziosz végső soron az ugyancsak platóni eredetű daimónnal azonosítja.<sup>13</sup> Eredetileg a daimónoknak is volt saját okhémájuk, méghozzá finom anyagi (pneumatikus) természetű lélekvezetőjük, ezért voltak időnként láthatóak, de ezért változtatták is alakjukat, saját pillanatnyi képzeleti működésüknek megfelelően.<sup>14</sup> A metonimikus azonosítás (a daimón azonossá válik saját részével, és felveszi az addig csak a résznek attribúált feladatkört) durván egyszerűsítő, de úgy tűnik, eredeti újrendezése a tradíciónak.<sup>15</sup>

Az *Álmokról* platonikus elmélete egyszerűsre mind a poszeidónioszi sztoikus tradíció folytatója is az akadémiai és az epikureista szkepszissel szemben – lévén, hogy az álmoknak Szünésziosz mindenáron jelentést akar tulajdonítani, hamis álom szerinte nincs is, csak rosszul értelmezett üzenet: a világ holisztikus rendszerén belül minden mindennel összefügg, csak az értelmezőtől függ, rátalál-e a valódi kapcsolatra.<sup>16</sup> A kürnéi filozófus azonban alapvetően új keretek között dolgozta ki rendszerét. Tanulmányait Alexandriában végezte, s gondolkodására mély hatással voltak az alexandriai keresztény platonisták, mindenekelőtt Órigenész, aki külön álmelméletet nem alkotott, azonban a lelkek egyszerre teremtésének,<sup>17</sup> és megtestesülésük előtti bűnbeesésüknek (később eretnekké nyilvánított) tézisével jelentősen hozzájárult a fent említett fogalomtágításhoz. A kereszténység érthető okokból nem vethette el a természetfölötti világról hírt adó jelenések valóságát, Kelemen és Órigenész is gazdag démonológiai rendszert dolgozott ki.<sup>18</sup> Szünésziosz a kísérő lélek és a sze-

12 A gyűjtést részletesen, locusokkal: KISSLING, *i. m.*, 326.

13 A kulcsjelentőségű hely: *De insomniis*, V, 2 (PG, 66, 1293). Ficino fordításában: „Proinde spiritus hic animalis, quem beati spiritalium quoque animam vocaverunt, sit deus et daemon omniformis et idolum.” SYNESIUS *De somniis*, translatus a Marsilio Ficino Florentino = *Iamblichus de mysteriis Aegyptiorum, Chadaeorum, Assyriorum [...] Synesius Platonius de somniis [...]*, Venetiis, Manutius, 1516, 45v.

14 DODDS, *i. m.*, 319.

15 KISSLING, *i. m.*, 329–330.

16 Vö. BERGMAN, *i. m.*, 148.

17 Ebben a bonyolult kérdésben Órigenész elképzelése Prokloszéval mutatja a legközelebbi analógiát (PROCLUS, *i. m.*, DODDS-kommentár, 239); főként mert a keresztény kreacionizmus és a neoplatonista felfogás (a teremtés mintegy a kontempláció mellékterméke, Isten azért teremt, mert gondolkodik, de nem azért gondolkodik, hogy teremtsen, vö. *uo.*, DODDS, 290–291) feszültségét ő érzi át a legmélyebben, és próbál rá megoldást találni.

18 A démontan már az ó-akadémián is kutatott tárgy volt, a sztoikus Poszeidóniosz iskolája fejlesztette tovább, majd a Plótinosz utáni neoplatonizmus (Porphüriosz és Iamblikhosz) dolgozták ki részletesen. PROCLUS, *i. m.*, DODDS-kommentár, 295. Órigenész *creatio simultanea*-elmélete a gnosztikus determinizmussal folytatott vitában kristályosodott ki (nem tudván elfogadni a szabad választás, a morális döntés megvonását az embertől, áttolta a bűnbeesés momentumát az előre teremtett lelkek testi létezés előtti életébe); vö. Benjamin

mélyes daimón azonosításával pedig nemcsak az órigenészi, hanem lényegében az „órigenezált” késő-antik pogány démonológiát (Plutarkhosz, Apuleius) is beemelte a keresztény álomértelmező hagyományba.<sup>19</sup> Értekezésének latin fordítását a 15. században a keresztény platonizmus vezéralakja, Marsilio Ficino készítette el; az ő révén öröklődő szövegegyüttes természetesen az univerzum rejtett összefüggéseit, szimpatikus kapcsolatait kutató mágia kora-újkorai irodalmának is ihletője lesz.<sup>20</sup>

A kürénéi gondolkodó természetesen csak az egyik markáns álláspontot képviselte a gazdag késő ókori és középkori álomelméleti irodalomban. Artemidórosz álomfejtő könyvétől Calcidius *Timaiosz*-kommentárján keresztül Ágoston, Tertullianus, Nagy Szent Gergely, a szentviktoriak, a 13–14. századi enciklopédisták (Vincent de Beauvais, Thomas Cantimpré, Bartholomaeus Anglicus), az új fordításokban és kommentárokkal megjelenő Hippokratész- és Galénosz-kiadásokra támaszkodó orvosi irodalom (Cardanóval a csúcsponton) nemcsak továbbvitték, hanem új irányokban gazdagították az álmokkal kapcsolatos teoretikus és praktikus megfontolásokat.<sup>21</sup> Zrínyi elszólása azonban (az „egyszersmind” teremtett lelkekkel, az álomból „jövendőinket” megüzenő égiekkel) határozottan az Órigenész-Szünésziosz-féle, krisztianizált platóni-sztoikus irányba mutat. A kérdés csak az, hogy milyen forrás közvetítette ezeket a gondolatokat hozzá? E tekintetben érdemes lesz konkrétan is megvizsgálni lehetséges olvasmányait; a csáktornyai könyvtár fennmaradt anyaga erre jó lehetőséget ad – még akkor is, ha óvatosan kell eljárni, hiszen bizonyíthatóan olvasott sok mindent, ami onnan elveszett vagy soha nem is

---

P. BLOSSER, *Become Like an Angel: Origen's Doctrine of the Soul*, Washington DC, The Catholic University of America Press, 2012, 145–182. A preegzisztencia elképzeléséhez lásd még ORIGEN, *Contra Celsum*, transl., intr., notes Henry CHADWICK, Cambridge, Cambridge University Press, 1980, 206 (*Contra Celsum*, IV, 31), és az itt hivatkozott egyéb Órigenész-helyeket. A teljes (ókori és patrisztikus) kontextushoz alapvető J. H. Waszink kommentár-tanulmánya: Quinti Septimi Florentis TERTULLIANI *De anima*, ed. J. H. WASZINK, Leiden–Boston, Brill, 2010, 342–348. Órigenész hatásáról Szünészioszra: BERGMAN, *i. m.*, 112–114.

19 Plutarkhoszhoz: Frederick E. BRENK, „*A Most Strange Doctrine*”: *Daimon in Plutarch*, *The Classical Journal*, 69/1(1973), 1–11; Apuleius démon- és álomfelfogásához: James GOLLNICK, *The Religious Dreamworld of Apuleius' Metamorphoses: Recovering a Forgotten Hermeneutic*, Toronto, Canadian Corporation for Studies in Religion, 1999; a *Vitéz hadnagy* felfogásához az *Átváltozásoknál* persze közelebb áll a *De deo Socratis*, 6.

20 Ficino Synesius-értelmezéséről: Brian P. COPENHAVER, *Iamblichus, Synesius, and the Chaldean Oracles in Marsilio Ficino's De vita libri tres: Hermetic Magic or Neoplatonic Magic = Supplementum Festivum: Studies in Honour of Paul Oskar Kristeller*, eds. James HANKINS, John MONFASANI, Frederick PURNELL, New York, Binghampton, 1987, 441–455; Anna CORRIAS, *Imagination and Memory in Marsilio Ficino's Theory of the Vehicles of the Soul*, *The International Journal of the Platonic Tradition*, 6(2012), 81–114.

21 A fentiekre összefoglalóan: KRUGER, *i. m.*, különösen 57–122.



volt meg, másrészt viszont nem bizonyítható, hogy könyvtára minden tételét tanulmányozta volna.

A tematikus tájékozódásnál először lexikonhoz nyúl az olvasó. Laurentius Beyerlinck monumentális *Magnum theatrum vitae humanae*ének Zrínyi egy kései kiadását vásárolta meg; a VII. kötet (benne a *Somnium*; *somnus* szócikkkel, amely korszerűen és filológiailag is alaposan, a teljes hagyományt feltárva fejti ki a tárgyat) csak a *Vitéz hadnagy* kéziratának lezárása után évekkel, 1656-ban hagyta el a lyoni nyomdát.<sup>22</sup> Zrínyi régi Zwinger-lexikona pedig az *Égi jelek* (*Signa divina*) címszó alatt éppen csak érinti az álom kérdését, és elhárítva a részletes kifejtést, Cardano álom-monográfiájára utal.<sup>23</sup> Ez a munka, amely címével ugyan a kürenéi elődöt idézi (*Synesiorum somniorum omnis generis insomnia explicantes libri IV*), de célja éppen a platonista álmok tudományos magyarázata, nem volt meg a csáktornyai könyvtárban, rendelkezett viszont Zrínyi Cardanónak egy korábbi nagy művével, a *De rerum varietate* 1577-es kiadásával. Noha ebben kulcskategória az aforizmus szövegében emlegetett *sympathia* (a kozmoszt összetartó rejtett erő), és Zrínyi a jövőt az embereknél jobban látó démonokról is olvashatott benne, a szerző teljességgel az arisztotelészi-galénoszi-hippokratészi fiziológiai és pszichológiai alapra épít, mindenekelőtt az étkezés rendellenességeiből és a testnedvek keveredéséből magyarázza a különböző álmokat, s amennyiben elismeri, hogy démoni eredetűek, akkor is inkább az értelmezőt, mint magát az álomlátót segítő *genius* lehetséges szerepét vélelmezi.<sup>24</sup> Hasonló bölcsességeket olvashatott Zrínyi rövidében könyvtárának Plinius-kötetében is („est autem somnus nihil aliud quam animi in medium sese recessus”),<sup>25</sup> s ebből a vonulatból származott a korabeli mágia egyik alapművének, Giambattista Della Porta *Magia naturalis*ának két lapnyi értekezése is az étkezés és az álmok különböző fajtáinak összefüggéséről (hogyan lehet kellemes, illetve félelmetes álmokat mesterségesen, azaz tudatosan előidézni).<sup>26</sup> Különösebb hatást egyik sem látszik gyakorolni Zrínyire (az álom-esszé elején fél mondatban foglalja össze a fiziológiai szempont

22 Laurens BEYERLINCK, *Magnum theatrum vitae humanae*, tom. VII, Lugduni, Huguetan-Ravaud, 1656, 282–288. Vö. *A Bibliotheca Zriniana története és állománya*, kiad. HAUSNER Gábor, KLANICZAY Tibor, KOVÁCS Sándor Iván, MONOK István, ORLOVSZKY Géza, Bp., Argumentum–Zrínyi, 1991 (Zrínyi-könyvtár, 4), 259 (kat. 252, zágrábi jelzete: BZ 6/VII). Az alábbiakban a katalógusra *BiblZrin* formában hivatkozom.

23 Conrad LYCOSTHENES, Theodor ZWINGER, *Theatrum vitae humanae*, Basileae, Oporinus, 1567, 157; vö. *BiblZrin*, 258–259 (BZ 253).

24 Hieronymus CARDANUS, *De rerum varietate libri XVII*, Basileae, Petrus, 1557, 323–327 (VIII. k., 44. fejt., „Cura morborum superstitiosa”); vö. *BiblZrin*, 331 (kat. 411, BZ 396).

25 C. PLINIUS Secundus, *Historiae naturalis libri XXXVII*, Venetiis, Sessam, 1513 (*BiblZrin*, 326–328, kat. 403, BZ 124); X, 209–211.

26 Joannis Baptista PORTA, *Magiae naturalis libri viginti*, Francofurti, Marnius-Aubrius, 1597, 312–313 (VIII, 3); vö. *BiblZrin*, 331–332 (kat. 413, BZ 206).

következményeit). A Zrínyinél más esetekben oly jelentősnek bizonyuló emblémáskönyvekben (Alciato, Saavedra, Rollenhagen, Paradin, Ruscelli, Bocchi) szintén nem találtam nyomát az álomelmélet szisztematikus tárgyalásának.

Platón-kötete Zrínyinek csak egy volt, mégpedig egy tematikusan válogatott szemelvénygyűjtemény, latin fordításban: *Divini Platonis gnomologia*. Ennek rögtön az elején, az „Isten, istenek” fejezetben szerepel a *Lakoma* híres részlete, ahol Diótíma a démonok szerepéről beszél. Ez tehát Zrínyi esetében is „közismereti anyagnak” számított, de az aforizma eredeti konstrukciójához, a közvetlen forráshoz nem jutunk vele közelebb.<sup>27</sup> Annál inkább a rövid életű és ragyogó tehetségű polihisztor, Tommaso Garzoni hatalmas műveltséganyagot mozgósító, mégis könnyed, csevegő stílusban megírt enciklopédiája, a világ össze „mesterségét” bemutató *Piazza universale di tutte le professione del mondo* révén. (Már amennyiben Zrínyi a megjelenése után azonnal beszerezte a könyvtárában meglévő, 1651-es velencei kiadást.) Garzoni az álomfejtők céhének szentelt rövid másfél lapon ironikus stílusban és felvilágosult szellemben minősíti szinte az összes álombeli látomást és jelenést hamisnak, kivéve a sorból természetesen azokat, „amelyek isteni elhatározásból estek, mint a fáraó József által s Nabukodonozor Dániel által megfejtett álmait, és egyéb hasonlókat”. A különböző téves álomelméleteket és hamis álomfejtő módszereket (Szünésziosz, Arisztotelész, Averroész, az „arabok”, az „asztrológusok”, Porphüriosz, Püthagórász, Platón, Macrobius, Albertus Magnus, Ágoston) kritikus, olykor ironikus hangon sorolja fel, pozitív értékelést csupán egyetlen szerző, Cicero kap, aki az álmok nagy részét az ébrenlétünk során bennünket foglalkoztató érzésekből és gondolatokból származtatja. Garzoni utal a *Somnium Scipionis*ra (Macrobius kommentárja kapcsán), és hosszabban ismerteti a jóslásról – benne nagyrészt az álomfejtésről – szóló Cicero-mű, a *De divinatione* második könyvének racionalista, az alaptalan hiedelmeket cáfoló érvelését.<sup>28</sup> Nyilvánvalóan a *Piazza* sem közvetlen forrás (nincs szó benne az örlelkekről), de ezen a nyomon már könnyű tovább indulni.

Cicero filozófiai műveinek Sturm-féle kiadása megvolt a Bibliotheca Zrinianában,<sup>29</sup> a *Somniumot* és annak Macrobius-féle kommentárját illetően pedig Zrínyi akár iskolai emlékeire is hagyatkozhatott. Állítsuk egymás mellé

27 *Divini Platonis gnomologia, antea duobus libris distincta, nunc per locos communes perquam apposite digesta*, Nicolao Liburnio Veneto collectore, Lugduni, Tornaesius–Gazeius, 1555, 13; vö. *BiblZrin*, 256–257 (kat. 247/c; BZ 340/c).

28 Tommaso GARZONI, *Piazza universale di tutte le professione del mondo*, Venetia, Barezzi, 1651; *BiblZrin*, 335 (kat. 423; BZ 150). Az 1599-es kiadást használtam: Venetia, Meietti. Az idézett részletek: 414–415.

29 CICERO, *De divinatione* = *M. T. Ciceronis librorum philosophicorum volumen secundum*, emend. J. STURM, Argentorati, Rihelius, 1574, 80r–139v. *BiblZrin*, 304 (kat. 356; BZ 68).



a *De divinatione* második könyvének egy részletét<sup>30</sup> és a 16. aforizmus már idézett helyét.

Olvastam olyant is, hogy az Isten a lelkeket egyszerismind teremtette, és hogy azok a levegőben járnak. Azok osztán a mi jövődönket jobban látják, hogysem a mi lelkünk, amely testi felyhővel be van homályosítva; és azok, mivel sympateája vagyon egy léleknek a másikkal, adnak oly jelt nekünk, vagy álom által, vagy valami más láttat által, hogy őrizzük magunkat.

Divinos animos censent esse nostros eosque esse tractos extrinsecus, animorumque consentientium multitudine conpletum esse mundum;<sup>31</sup> hac igitur mentis et ipsius divinitate et coniunctione<sup>32</sup> cum externis mentibus cerni quae sunt futura.

Az összevetésből két következtetés vonható le. Az egyik: Zrínyi összefoglalóan, s még az is meglehet, emlékezetből idézett, ami sokszor előfordul nála; mindazonáltal pontosan a lényegre emlékezett. A másik: sem Freud, sem Morelli, sem Sherlock Holmes módszere nem segít a szövegelemzésben, Cicero munkájának ismeretét feltételezve ugyanis bukik a „tudattalanból feltörő véletlen elszólás” tézise. A Zrínyi álomaforizmusának közepén kitüremkedő provokatív tézis valóban abból a platonista-sztoikus hagyományfolyamból származik, amelynek legismertebb és legradikálisabb összegzését Szünésziosz könyvecskéje adta, csupán annak egy időben korábbi pontjáról. A tézis ugyanakkor a cáfolatával együtt érvényes, sőt, Zrínyi már ismertetését is egyenesen a cáfolatból idézi. Cicero fő célja ugyanis éppen a naivan optimista divinatorikus eljárások kritikája. Az első könyvben Quintus öccsével elmondhatja a nagyrészt Poszeidóniosz tanítására visszamenő platonizáló sztoikus érveket, a másodikban pedig az akadémikus szkepszis felvilágosult szellemében megcáfolja mindegyiket. A csodás jelenések kivételes lehetősége persze megmarad – az egyik legismertebbet éppen maga fejtette ki a *Scipio álmában*. Zrínyi pedig nagyon is tudatosan fenntartja a cicerói dialektikát. Aforizmusának gondolatmenete a sztoikus-platonista fátumkutatás és az isteni gondviseléshit feszültségében bontakozik

30 *De divinatione*, II, 119 (id. kiad. 133r).

31 Abban a részben, amelyet itt cáfol, pontosabban határozza meg a lelkek helyét (a levegőt), és a forrást is megnevezi: „[Posidonius] [...] tribus modis censet deorum adpulsu homines somniare: uno quod provideat animus ipse per sese, quippe qui deorum cognatione teneatur; altero quod plenus aer sit immortalium animorum, in quibus tanquam insignitae notae veritatis appareant, tertio quod ipsi di cum dormientibus conloquantur.” *De divinatione*, I, 64 (id. kiad. 94r). A levegőben lakó démonok/lélekkísérők teóriájának sztoikus gyökereiről lásd a klasszikus kommentárt: M. Tullius CICERO, *De divinatione*, ed. Arthur Stanley PEASE, Urbana, The Illinois University Press, 1923, 208–209.

32 A Zrínyi által is emlegetett szümpatheia latin megfelelője; Cicero is használja eredeti görög alakjában (*De divinatione*, I, 34); az elmélet sztoikus forrásairól PEASE, *i. m.*, 411–412.

ki, utóbbinak adva az elsőbbséget, de a végső ítéletet felfüggesztve (kivételképpen álomban is üzenhet az Isten, a csoda nem kizárható).

Ezen a nyomon tovább haladva, érdemes egy pillantást vetni a *Somnium* többször emlegetett kommentárjára.<sup>33</sup> Az álomaforizmus laza esszéformája mögött ugyanis mintha a szigorú macrobiusi rendszer körvonalai sejlenének fel. Macrobius az álmokat öt nagy csoportra osztja. A szisztéma csúcán az egyenes kinyilatkoztatás, az *oraculum* (*kbrématiszmosz*) áll, amelyben szent ember, szülő vagy egyenesen az isten jelenik meg, és ad egyértelmű útmutatást a jövőről, illetve arról, hogy mit kell cselekedni vagy kerülni. Ezt követi a *visio* (*horama*), a profétikus álom, amely egyértelműen előre jelzi, mi fog történni a közeli jövőben (például régen látott ismerős felbukkanása, ami másnap be is következik). A tulajdonképpeni álom (*somnium*, *oneirosz*) szintén valós jövőbeli eseményre utalhat, de allegória leple alatt, amelynek csak szakavatott értelmezés tárhatja fel a pontos jelentését. Az osztályozás két utolsó kategóriája olyan álmokra vonatkozik, amelyeknek nincs a szó fenti értelmében vett „valóságtartalmuk”. A *visus* (*phantaszma*) során kísértetet (*spectrum*) látunk álom és ébrenlét határán, amely nagyságában, alakjában eltér a természetestől, mégis emlékeztet valamely (olykor konkrét) személyre (ide tartozik a néphiedelmek mindenkori lidérce is, amely álmában „megnyom” valakit). Végül a legalacsonyabb rendű álomlátás az *insomnium* (*enüpnion*), amely pszichológiai vagy fiziológiai okokra vezethető vissza: vagy olyan alakok, események, gondolatok tűnnek fel képzeletünkben, amelyek ébrenlétünk során feszülten foglalkoztatnak bennünk, vagy a táplálkozás rendellenességeiből adódnak (túlzott étel- és italfogyasztás, illetve éhezés-szomjazás). A séma egyszerűsítve tehát:

1. *oraculum* (kinyilatkoztatás)
2. *visio* (látomás)
3. *somnium* (álom)
4. *visus* (kísértetlátás)
5. *insomnium* (álomkép)

Mármost nem tűnik véletlennek, hogy az aforizmus a címben éppen azt a két-fajta álmot (az előrejelzőt és a tulajdonképpent) emeli ki, amelyek valóban problematikusak lehetnek (igazságtartalmuk van, de értelmezésre szorulnak). Az első mondat pedig rögtön *ad acta* is teszi a két „problémátlan” álomfajtát: az *oraculum* „Isten akaratjából vagyon”, az *insomnium* „csak az étkeknek füstölgő emésztetlenségéből”. Az ezután előkerülő szentírási példák ismét csak az egyenes jelenésre vonatkoznak (Ábrahámnak, Jákobnak és másoknak „az Isten je-

33 Az alább következők: Ambrosius Theodosius MACROBIUS, *Commentarii in Somnium Scipionis*, I, iii, 1–11 = *Macrobius*, ed. FRANCISCUS EYSENHARDT, Leipzig, Teubner, 1868, 473–475. A rendszerezéshez vö. KRUGER, *i. m.*, 21–23.

lent meg”, személyesen) – de bármely földi halandó is kaphat az Istentől „láttatot”, amellyel valamire inti az Úr, tehát még egyszer előkerül az *oraculum* és a *visio* kettőse. Az írásom elején kiemelt, Cicero-parafrázisban közvetített sztoikus elgondolás a két felső kategóriát követő tulajdonképpeni álmra, a *somnium*ra vonatkozik, amely nemcsak abban különbözik az *oraculum*tól és a *visió*tól, hogy értelmezésre szorul, hanem főként abban, hogy *közvetett információt* hordoz. Daimón, *genius*, *sympathiával* a lelkünkhöz kötött örlelék adja a tudtunkra – tehát még akkor sem biztos, hogy beigazolódik, ha helyesen értelmeztük. Az adekvát viszonyulás hozzá semmiképpen sem a hit („én azt nem hiszem”, mondja Zrínyi, és azt érti alatta: nem *hisz* a *genius*, a daimón kijelentéseinek igazában). A helyes viszonyulás az ítélet felfüggesztése, a „nem tudom”, a „talán”.

Lássunk ennek igazolására egy távolabbi szövegpárhuzamot, ami egyértelműen idevonható. A 16. aforizmus elbizonytalanító példája: „Rómában sokszor előbb jött győzedelemnek híre és minden particularitása, hogysen a harc meg is volt”. Az évekkel később keletkezett Mátyás-tanulmányból, annál a résznel, ahol Zrínyi megfigyeli: Mátyás megválasztását előbb kezdték ünnepelni „a pesti gyermekek”, mintsem hogy megtörtént volna, ugyanez a római példa köszön vissza, bővebb kifejtésben:

Sokszor csudálkoztam magamban a históriák olvasásában, honnan lehet az, hogy néha nagy történeteket az emberek és a község közönségesen elébb tudják meg, hogysen történnek jóval is. Római historicusok azt írják, hogy aznap, amely nap Perseus ellen azt a nagy győzedelmet nyerének, Rómában híre lőn közönségesen, holott messzebb volt húszezer stadiumnál. [...] Mi okbul legyenek ezek, senki nem tudja, és sem philosophiánk, sem theologiánk nem ér addig, hogy ezt meg tudnák fejteni. [...] Így Mátyás királynak is választását elébb vigadták meg, hogysen lett. *Talám* a magyarországi *genius*, aki akkor hatalmasabb volt a többinél, valamely *láttat által* hirdettette ki az emberekkel.

Az eszmefuttatás zárlatában kiemelt kifejezések a 16. aforizmus felől érthetők: nemcsak az egyes embereknek lehet *sympathicus genius*uk, hanem az egyes nemzeteknek is. A létükben nem kell kételkedni, legfeljebb a kijelentéseik, sugalmaik mindenkori igazságában („talán”) – ám ezek akár az Isten eszközei is lehetnek. A következtetés ismét feltételes: „*Talám* az Isten azt a kiáltást is grádicsnak csinálta a választásra, s ez az argomentom is használt a visszavonó urak között.”<sup>34</sup>

34 Az idézetek: *ZMPMunk*, 171; *ZMÖM*, I, 595–596; *ZMPMűv*, 181; vö. KLANICZAY Tibor, *Zrínyi helye a XVII. század politikai eszméinek világában* = K. T., *Pallas magyar ivadékai*, Bp., Szépirodalmi, 1985, 190–196.

Visszatérve az álomesszére, megállapítható, hogy Zrínyi különösen fogékony az eldönthetetlenségre, a problematikusságra, a rendszerezhetetlenségre. Az agnosztikus „talán-viszonyulás” olykor még a *somnium*tól nehezen elválasztható *visus*szal kapcsolatban is helyesnek bizonyulhat. Az aforizmus végén, Brutus *spectrum*ában erre látunk példát (még az üresnek gondolt fantazma is beigazolódhat).<sup>35</sup> Mindazonáltal az ajánlott viszonyulást a kísértetlátáshoz az aforizmust bevezető Tacitus-idézet mutatja meg. Pontosabban annak itt már nem idézett közvetlen szövegkörnyezete. I. sz. 15-ben, a Germanicus főparancsnoksága alatt folyó germániai háborúban, Aulus Caecina Severus legátusként vezetett két légiót. Az Arminius ellen folytatott harcok idején egyik éjszaka megjelent neki álmában Publius Quintilius Varus, aki néhány évvel korábban, i. sz. 9-ben, a teutoburgi vesztes csatában, a római hadsereg valaha volt egyik legnagyobb katasztrófája során, öngyilkos lett. A Zrínyi által idézett mondat („Azt képzelte, Quintilius Varust látja vérrel borítva a mocsárból kiemelkedni, és hallja, hogy hívja őt”) folytatásában Varus kezét nyújtja Caecina felé, aki előlki magától a kezét: Tacitusnál ez az erős jellem jele – Caecina szembeszáll a sorssal, nem akarja követni szerencsétlen és dicstelen elődjét.<sup>36</sup>

A 16. aforizmus elemzését tehát egy (első olvasatra talán nem kézenfekvő) következtetéssel zárhatjuk: Zrínyi nem *általában* szkeptikus az álommal szemben, hanem az álom bizonyos fajtáiban (kinyilatkoztató és előrejelző) hisz, másokkal szemben (*somnium*, részben a *visus*) szkeptikusan felfüggeszti az ítéletet, ismét más fajtái felett (részben a *visus* és az *insomnium*) racionális kritikát gyakorol. Az álomkomplexumhoz való viszonyát tehát a hit és a racionalista kétely együttese jellemzi. A továbbiakban ezen a két nyomvonalon elindulva próbálom a 16. aforizma tágabb kontextusát felderíteni.

Kezdjük a praktikus-racionalista iránnyal, ahol az álmok instrumentális volta lesz a fő szempont: ha a vezér maga nem is hisz bennük, a vitézek irányítására még alkalmasak lehetnek. A *Vitéz hadnagy* egyik rejtett hőse Aulus Caecina; a vele kapcsolatos idézetek szolgáltatók a 14–20. aforizmusok kiin-

35 Az utalás közvetlen forrása Plutarkhosz Brutus-életrajza; a Brutust saját halálára figyelmeztető kísértetalak megjelenésének tágabb kontextusát is érdemes felidézni. Brutus elmondja az esetet Cassiusnak, aki felvilágosult epikureista érvekkel cáfolja a jelenés komolyságát – ám azután a jóslat mégis beigazolódik. Zrínyi bizonyára figyelemmel olvasta mind ezt a részt, mind pedig Plutarkhosz agnosztikus álláspontjának kifejtését, a Dió-néletrajz elején; a locusok (a Zrínyi-könyvtárban meglévő *Párhuzamos életrajzok* [BiblZrin, 113] korábbi kiadását használtam): *PLUTARCHI summi et philosophi et historici opus, quod Parallela et Vitas appellant*, Guilielmo XYLANDRO Augustano interprete, Heidelbergae, Lucius, 1561, 730–731 (Brutus *spectrum*a, Cassius beszéde); 695 (a *spectrum*okról általában). Az értelmezés nehézségeihez: BRENK, *i. m.*, 4–5.

36 „Quintilium Varum sanguine oblitum et paludibus emersum cernere et audire visus est velut vocantem”. TACITUS, *Annales*, I, 65; a folytatás: „[...] non tamen obsecutus et manum intendentis reppulisse”, *uo*. Vö. Juliette HARRISON, *Dreams and Dreaming in the Roman Empire: Cultural Memory and Imagination*, London–N.Y., Bloomsbury Academic, 2013, 105.

dulópontját. Caecina beosztott hadvezér Germanicus parancsnoksága alatt; feladata lényegében a kármentés, Varus nagy veresége után. Virtusa révén úrrá lesz a kilátástalan helyzeteken is, ha kell, szigorúan büntet, egész tevékenysége a végzet meghajlítására, a szerencse megragadására, az állhatatos katonai érények érvényesítésére irányul. Az eposzban Caecina párhuzama Szulimán szultán. Mindketten kitűnő katonák (a szigeti Zrínyihez képest „csak” az Isten segítségével hiányzik nekik). A szoros összeköttetésüket igazoló példa közismert. A *Szigeti veszedelem* negyedik énekében a török táborban váratlan pánik tör ki:

Elnyugvék az szép nap csendesszen azonban,  
És nem igen sokára lén éjféltájban,  
Illyen nagy történet esék az táborban:  
Két fene ló megszabadult egy sátorban.

Kifutának sátorbul nagy harcolással,  
Sátorköteleket szagatnak rugással,  
Tipornak már mindent nehéz vas lábokkal,  
Az egész tábort fölfutnak gyorsasággal.

Kinek fejét nyomják fekke, kinek hasát,  
Rá szagatják, döntik kire az sátorát;  
Ki jajgat, ki fegyvert kap, biztatja társát,  
Mindnyájan gondolják kaur csalárdságát.

A felfordulásban sokan, mintegy háromezren meghalnak – végül:

Elég nagy gondja volt az vitéz basáknak,  
És még magának is az okos császárnak,  
Hogy az fölzendült népet megcsillapítsák;  
Ám nehezen, későre, megcsillapéták.<sup>37</sup>

Az elszabadult ló motívuma, mint arra már jó száz éve rámutatott a kutatás,<sup>38</sup> Tacitus *Annales*-ének I. könyvéből származik: Caecina táborában is megbokrosodik egy ló, és akkora pánik tör ki, hogy magának a vezérnek kell közbeavatkoznia. Mikor sem tekintélyével, sem szavaival nem tudja lecsillapítani a katonákat, a tábor kapujába fekszik, saját testével tartva fel a menekülőket.<sup>39</sup> Zrínyi

37 *Szigeti veszedelem*, IV, 81–83; 103.

38 TOLNAI Vilmos, *Adalék a Zrínyiász forrásaiboz*, Egyetemes Philologiai Közlöny, 32(1908), 646–648; KISS Farkas Gábor, *Epikus párhuzamok a Szigeti veszedelemben* = K. F. G., *Imagináció és imitáció Zrínyi eposzában*, Bp., L'Harmattan, 2012, 266.

39 *Annales*, I, 66.

a jelenetet nemcsak az eposzban örökíti meg, hanem külön aforizmust is szentel a maga épségét sem szánó „jó hadnagynak” (a cím nélküli 17-et). Ám a kapcsolat a próza és a vers között ennyiben nem merül ki. Ugyanis az eposz negyedik énekének jelentős része (lényegében egész második fele) a 16. aforizma tanulságait viszi színre. Ekkor értesül Szolimán a siklósi vereségről, ekkor határozza el, hogy Eger helyett Szigetvár felé fordítja seregét. A döntő elhatározást a katonák számára madárjóslattal kívánja megerősíteni – vagyis eleve propagandisztikus céllal használja fel a divinációt. Az akció azonban kudarcba fullad: a feláldozott „ezer juh” tetemére leszálló madarakat egy nagy sas elkergeti, azonban maga sem eszik semmit a húsból, hanem „egy sötét folyhőben eltűnik vala”.<sup>40</sup> A szertartást vezető kadilekér „ezen igen megijedett, tudja, jövődjö ennek nem jó lehet”, és megjósolja az ostrommal járó értelmetlen áldozatot, sőt, a szultán halálát is („Magának sem mondhatok jót az császárnak, / Mert elveszténk ködben röpülését sasnak”).<sup>41</sup> Szolimán pontosan úgy reagál, mint azt a *Vitéz hadnagy* aforizmusa előírja: a jóslatnak – akárcsak az álomnak – „nem kell hinni, és ha nem tudom, micsodás rettenetes léssen is, ne rettenjen meg a vitéz hadnagy tőle”. Nem is retten meg, hanem átértelmezi a jelet:

Mi ugy cselekedjünk (monda az Mehmetnek),  
Mint tudunk legjobban, s mint vitéz emberek,  
Többbit akaratjára hagyjuk Istennek,  
Éhtelen madarak minket nem ijesztenek.

De mi számunkra jobb jövődjö nem lehet:  
Tudd-é vitéz szolgám, Szokolovics Mehmet,  
Miért az sok madár az dögbe nem evett?  
Vár keresztény testbül mert hamar jobb étket.<sup>42</sup>

A szövegek hálózatának többszörös összefonódását a *Vitéz hadnagy* 85. aforizmusa mutatja meg. Ebben ugyanis Zrínyi, miután megadja az érvényes kontextust (a jóslatot és az álmot egyaránt a divináció aleteiként kell értelmeznünk – „az jelek, az álmok csaknem egy dolog a vitézségben”), egyrészt *expressis verbis* is hivatkozik a 16. aforizmusra, másrészt pedig mint történeti exemplumot idézi saját eposzának fikcióját a balul esett madárjóslatról, s arról, ahogy „az okos császár visszafordítja a jövődjönek magyarázatját”.<sup>43</sup> A kom-

40 *Szigeti veszedelem*, IV, 71: 4.

41 *Uo.*, IV, 72: 1–2; 75: 3–4.

42 *Uo.*, IV, 78–79.

43 „Ha a madár ember nyelvén szólana, avagy a négy lábú állat röpülne, mégis gondolhatnánk rajta; azonképpen az álom, melyről irtam 16. aphorismo bőségesen. [...] Szultán Szulimán mikor Magyarországra indult, legutolszor meghagyá az kadilekérnek, hogy ezer juhot



mentár teljesen egyértelműen fogalmaz: „Az eszes kapitány mindazonáltal az ilyen emberek vélekedésének sokszor hasznát veheti, mert mikor valamit lát ő olyant, ő azt jóra magyarázhatja, és elhitetheti a vitézekkel, hogy jót jelent. [...] Azért, kapitányok, kövessétek szultán Szulimánt, és jóra forgassátok a bolond vitézeknek gondolatjokat, avval bátorsága és confidentiája nő a hadának.”<sup>44</sup>

Ugyanabban a paradigmában áll a szöveg, mint amelyikben az ötödik discursus híres kirohanása az elszalasztott „jó coniuncturáról” a török elleni háborúra: „[...] hallgatok amaz köz próféciákrul, akit mind török s mind keresztén a nyelveken forgatnak, hogy közel vagyon az török hitnek romlása; azok nékem kevés impulsust adnak, jóllehet Julius császár annak is hasznát vette volna.”<sup>45</sup> Egész csokra bomlik innen ki azoknak a Zrínyi-locusoknak, amelyek a manipuláció által felvetett morális problémákat és gyakorlati hasznokat mérlegelik. A kulcs-szöveg a 94. aforizma a színlelésről: „Nyomorúság, de mit tehetünk róla, az eszes hadnagynak mindenfelé kell lenni történet ellen felfegyverkezettnek és késznek. Néha karddal, néha ésszel, néha ravaszsággal és néha bolondsággal kell előállanunk erre a világi scenára...”<sup>46</sup> Idetartozik a 28. eloquentia-aforizma is, a „képmutatás és fictio” gyakorlati kivitelezésről, komplett miniretorikával, amelyben még a *pronuntiatio* mesterfogásai is megtalálhatók: „Szükséges azért, hogy a kapitán ne reszketve és halován orcával, hanem serényen, bátran mondgya ki a szót, hogy az mit a nyelve mond, az orcájának színe meg ne hazudtolja [...] kézzel, lábbal, nyelvével, torkával fáradozzék és bátorságot mutasson; ilyen volt Szigetben vitéz Zríni Miklós.”<sup>47</sup> Ilyen volt bizony, hiszen az eposzban többször is szimulált és disszimulált a katonáknak tartott szónoklataiban; csak fokozatosan vezette rá őket annak belátására, amit maga már a kezdetektől tudott: mindnyájuknak meg kell halni az ostromban.

Mindezt csak sietősen foglaltam össze, hiszen a Zrínyi-próza gyakran tárgyalt témáiról van szó.<sup>48</sup> Amire eddig nem figyelt fel a kutatás, az egy filológiai apróság, illetve egy olyan következtetés, amely viszont az egész itt taglalt praktikus-propagandisztikus álom- (illetve jóslat-) értelmező irányt illeti. Az

---

vágasson Isten nevében sasoknak és más madaraknak; és mikor így cselekedett volna kadileskér, és sok holló, varjú kezdett szállani a juhokra, akkor eljőve egy saskeselyű, és mind elűzé a több madarat, és maga sem evék benne, hanem eltűnék egy setét felyhőben”. *ZMPMunk*, 131 [indoklás nélkül: 'szóllani']; *ZMÖM*, I, 534; *ZMPMűv*, 153. A próza és az eposz közti kapcsolatról KLANICZAY Tibor, *Zrínyi Miklós*, Bp., Akadémiai, 1964<sup>2</sup>, 411.

44 *ZMPMunk*, 131; *ZMÖM*, I, 534; *ZMPMűv*, 153.

45 *ZMPMunk*, 77; *ZMÖM*, I, 455; *ZMPMűv*, 119.

46 *ZMPMunk*, 137; *ZMÖM*, I, 543.

47 *ZMPMunk*, 102; *ZMÖM*, I, 490–491; *ZMPMűv*, 138.

48 Az előzményekről lásd BENE Sándor, *A hír és közvélemény toposzainak formálódása Zrínyi Miklós műveiben*, ItK, 100(1996), 369–398. A szélesebb összefüggéseket feszegető vitacikk: PERJÉS Géza, *Az interdiszciplinaritás védelmében: Vita Bene Sándorral*, Hadtörténelmi Közlemények, 110(1997), 797–813.

apróság: Zrínyi eposzának IV. énekében „két fene ló” szabadult el; s noha az egyik már megkerült az *Annales* I. könyvéből, de a másik eddig szabadon bítangolt. Pedig ha a 85. aforizmus Tacitus-idézetének szövegkörnyezetére vetünk egy pillantást, meglesz az is. Az „Armeniam intrat tristi omine” („Arméniába baljós előjellel vonul be”) idézet már nem Caecinára, hanem Lucius Caesennius Paetus római hadvezérre utal, aki valóban szerencsétlen előjellel kelt át az Euphráteszen: a konzuli jelvényeket vivő ló megmagyarázhatatlan okból megbokrosodott, megtorpant, majd hátrafelé menekült a hídon.<sup>49</sup> A látszólag jelentéktelen adalék jól mutatja, mekkora műgonddal dolgozott Zrínyi: ha két lóról olvasunk nála az eposzban a forrás egy lova helyett, akkor jobban tesszük, ha nem retorikai fogásra (*geminatio*) gyanakszunk, hanem keresünk egy másik locust egy másik lóval. Minden részletnek megvan a maga jelentése és jelentősége. Ezért amikor a jövendőnek magyarázatját „visszafordító” Szulimánról a IV. ének már hivatkozott helyén azt olvassuk, hogy „Mutat bátor orcát Mehmetnek sátorban, / Szüvével nem tudom, ha mint szájával van, / De bal jövendőket nevet meggugolván”<sup>50</sup> – akkor a 16. aforizmus „nem tudom”-ja, a Mátyás-elmélkedés „talám”-jai is eszünkre kell jussanak. Szulimán bármilyen bátor, eszes katona, bármennyire is „vitéz hadnagy”, baljós előérzete beigazolódik. Sorsában Zrínyi a racionális álom- és jóslatkritika határait mutatja meg. Hiszen a divináció semmibevétele végső soron hibás stratégiának bizonyult, a szultán minden erőfeszítése, hogy szembeszegüljön a végzettel, és a maga oldalára állítsa a szerencsét, hiábavaló volt!

Ezzel pedig visszaérkeztünk az álomaforizmus már több oldalról jellemzett dialektikájához. Azt hiszem, a rövid szövegben nem maradt már olyan sor, aminek ne akadt volna valamilyen párhuzama, előzménye, közvetett vagy közvetlen forrása.<sup>51</sup> Minden értelmezhető és érthető benne – olykor talán túl is értelmezett –, csak az *egész* nem. Az egész ugyanis félreismerhetetlenül különbözik a forrásoktól, azok együttesénél is többet, s úgy tűnik, eredetét ad. Az ember minden erőfeszítése dicséretes, de hiábavaló, „contra stimulum calcitrare”,<sup>52</sup> hiába ismerjük a természetet, kifog rajtunk a természetfölötti, hiába tudjuk a történel-

49 „[...] nam in transgressu Euphratis, quem ponte tramittebant, nulla palam causa turbatus equus qui consularia insignia gestabat retro evasit; hostiaque quae muniebantur hibernaculis adsistens semifacta opera fuga perrupit seque vallo extulit”. *Annales*, XV, 7.

50 *Szigeti veszedelem*, IV, 77: 2–4. („Meggugolván”: kigúnyolva.)

51 A teljesség kedvéért: Kulcsár Péter megadja az „Álom, esős idő, mind elmúlik” forrását (BARANYAI DECSI János *Adagia* [1585], 5.8.4.8; *ZMPMunk*, 400); a harkály pedig természetesen a rómaiak által neki tulajdonított jósképességeért kerül ide (és a 85. aforizmusba), lásd OVIDIUS, *Metamorphoses*, XIV, 320–396.

52 „Imo venit summa dies et ineluctabile fatum Pannoniae, minden más applicatióink, úgy tetszik, bolondság, contra stimulum calcitrare [az ösztöke ellen rugódozás]”. Ismeretlenek, 1663. máj. 2–15; *ZMÖM*, II, 326.

met, ezer példából sem tudunk szabályt összerakni,<sup>53</sup> a sztoikus fátumhit csak irracionális és voluntarista módon rendelhető alá a gondviselő Istenbe vetett hitnek, és az egyetlen, amit valóban felvilágosulttan tudhatunk és tudnunk érdemes: hogy mikor gondolunk eretnek gondolatot. Zrínyi eredeti szellem, de úgy eredeti, hogy létező, a saját korában aktuális intellektuális és morális dilemmákat szintetizál termékeny feszültségben – s ha forrást keresünk gondolataihoz, mindig érdemes e „saját kor” szellemi elitjéhez fordulni.<sup>54</sup> A filológia oldaláról megfogalmazva ugyanezt: kevésbé tűnik életszerűnek, hogy az álomirodalom jelentős és könyvtárában részben meglévő szerzőit Zrínyi önállóan cédulázta volna össze, egy rövid esszé kedvéért. Még kettőért sem. A forráskutatás eddigi példái azt igazolják, hogy kompendiumokból, florilégiumokból, összefoglaló munkákból indult ki, s ha ezekben talált valamit, ami megfogta a képzeletét, annak ment önállóan is utána.<sup>55</sup> Ha ezt most az elemzett aforizmusra vonatkoztatjuk, akkor olyan kézikönyvszerű munkát kell keresnünk, amely benne állt a korszak intellektuális vitáinak abban a hullámában, ami Zrínyit különösen érdekelte (a keresztény sztoicizmus, pontosabban a sztoa krisztianizálásának közegében),<sup>56</sup> olyat, ami fő témaként a divináció (álmoltság, jóslatok, természetfölötti lényekhez kapcsolódó hiedelmek, mágia) kérdéseivel foglalkozott, s olyat, amelynek szellemiségére alapvetően jellemző az oly fontosnak bizonyult kései Cicero-mű, a *De divinatione* végkövetkeztetése: a racionális kritika célja nem a vallás, hanem a hittel takarózó babonaság kigyomlálása.<sup>57</sup>

53 „Ihon az emberi bölcsesség, ihon az értelem, ihon, mit kell magamnak vallanom, hogy ez az én öszveszedet munkám nem egyéb, hanem bolondság. Adjunk regulát a hadakozásnak, értsük a vitézséget, légyen olyan bátor szívünk, mint az oroszlánnak, de mindezekkel együtt megtibolít az Mindenható, az az eszköz által, kit mi szerencsének hívunk...” *A Vitéz hadnagyban* hibás helyre keveredett részt (valószínűleg a befejezés egyik változata) lásd *ZMPMunk*, 265 (*ZMÖM*, I, 584–585; *ZMPMűv*, 174–175).

54 Beleszámolva persze azt a szűk emberöltőnyi késést, amit felkészültsége és egész szellemi habitusa sugároz. A csáktornyai könyvtár önálló beszerzésű hányada heroikus és részben sikerült erőfeszítést mutat a jelen utolérésére – az anyagból a századforduló és a 17. század bő első harmadának elit kultúrájában lehet naprakészen tájékozódni; Silhon még van, Descartes már nincs, Matthieu még van, Pascal már nincs, Bacon még van, Hobbes már nincs, Malvezzi még van, Gracián már nincs, Marino még van, Molière már nincs... A felsorolás esetleges, talán mégis jelzi azt a tűnékeny, de jelentős pillanatot, amikor a század kultúrája új irányokba mozdul. Egy hosszabb kifejtést érdemlő lábjegyzetében az enyémhez hasonló következtetésre jut MONOK István, *A művelt arisztokrata: A magyarországi főnemesség olvasmányai a 16–17. században*, Bp., Kossuth, 2012, 82.

55 KLANICZAY, *Zrínyi helye...*, i. m., 158.

56 Zrínyi szellemi horizontjának megrajzolásában alapvető fontosságúnak tartom a FERENCZI Zoltán (*Zrínyi jelszava*, Budapesti Szemle, 187[1921], 1–48) és KLANICZAY Tibor (*A fátum és a szerencse Zrínyi műveiben*, Bp., Pázmány Péter Tudományegyetem, 1947) által hangsúlyozott sztoikus vonulatot. A kérdés tárgyalására még visszatérek.

57 „[...] ut religio propaganda etiam est, quae est iuncta cum cognitione naturae, sic superstitionis stirpes omnes eligendae”. *De divinatione*, II, 149.

Ennek az orientáló forrásnak a megtalálásában a Zrínyi-szöveg újbóli tüzetes elolvasása segíthet. Ami elszólásnak tűnt, az nem volt az – de ez nem jelenti azt, hogy ne volna benne árulkodó nyom bizonyos belső dilemmákról. Az imént bejárt szöveggháló segít is megtalálni ezt az elemet. Az eposz IV. énekének bevezetőjében olvasható Zrínyi elmélkedése a szerencséről, ahol egy pillanatra dédapja sorsát is a sztoikus fortunaképzet mechanikájában láttatja (a siklósi győzelem csak átmeneti volt, a török felingerlése „halált és romlást” hoz majd rá) – ám itt hirtelen önkorrekció következik: „De nékem *nem szabad* ilyeneket szólnom, / Mert az ő szent lelke Istennél van, tudom”.<sup>58</sup> Ugyanez a hang és ugyanez a gondolat az aforizmusban is felbukkan, sőt szembeszökő: „Minékünk, kik keresztyének vagyunk, *nem szabad* az álomnak hinnünk. Méltán is, mert sokszor az álom minket gonoszra vezérlene, és az Isten imádásátul is elvonna.” A „non licet” tiltása több mint árulkodó öncenzúra, amely nem annyira külső okokból, hanem egy lezárhatatlan belső dialógus szólama-ként hangzik fel. A belső cenzor azonban ebben az esetben nemcsak belülről szólt, hanem a könyvespolcon is megtalálható volt: Martin-Antoine Delrio (1551–1608), a spanyol származású németalföldi jezsuita tudós monumentális démonológiai munkája, a *Disquisitionum magicarum libri sex*.<sup>59</sup>

A szerző minden fent említett követelménynek és kritériumnak messzemenően megfelelt.<sup>60</sup> Delrio csodagyerek volt, 19 évesen már elkészült azóta is mértékadó Seneca-kommentárjával.<sup>61</sup> Jómódú, befolyásos spanyol eredetű antwerpeni családból származott, tanulmányait Leuvenben, Salamancában és Párizsban végezte. A jezsuita rendbe későn, már 26 évesen, politikai karrierjéről lemondva lépett be. Fiatalon, még a leuveni egyetemen kötött barátságot Justus Lipsiusszal, s kapcsolatuk a későbbi évtizedek során is fennmaradt, amit egymásnak szóló könyvajánlásaik és leveleik bizonyítanak.<sup>62</sup> A Seneca-kommentár javított és bővített kiadásában Delrio arról a kérdésről folytat több helyütt is vitát Lipsiusszal, amely Zrínyit is olyan szenvedélyesen érdekelte: a végzet és

58 *Szigeti veszedelem*, IV, 8: 1–2.

59 Martin-Antoine DELRIO, *Disquisitionum magicarum libri sex, quibus continentur accurata curiosarum artium et vanarum superstitionum confutatio, utilis theologis, iurisconsultis, medicis, philologis*, Moguntiae, P. Henning, 1624. Részletes leírását l. *BiblZrin*, 355.

60 Az alábbiak részletes dokumentálása alól felment a szerzőről szóló legfrissebb, gazdag forrásanyagot mozgó élettrajzi monográfia: Jan MACHIELSEN, *Martin Delrio: Demonology and Scholarship in the Counter-Reformation*, Oxford, Oxford University Press–British Academy, 2015.

61 A mű autorizált kiadása csak később jelent meg: *Syntagma tragoediae Latinae in tres partes distinctum*, Antverpiae, Plantin, 1593.

62 A Delrióról közvetlenül a halála után, tanítványa tollából megjelent biográfia is ennek bemutatásával építi fel a tudós jezsuita portréját: Heribert ROSWEYDE, *Martini Antonii Del-Rio e Societate Jesu [...] vita brevi commentariolo expressa*, Antverpiae, Moretus, 1609.

a gondviselés, a szerencse és a sors viszonyáról.<sup>63</sup> Széles körben ismertté vált levelezésük néhány darabja, azok, amelyek Lipsiusnak a katolikus egyházbba való, hatalmas port vert visszatérését dokumentálják. A konverzióban Delrio döntő szerepet játszott,<sup>64</sup> legalábbis Lipsius bevallása szerint, a levelek pedig bekerültek az ellenreformációs jezsuita propagandaanyagba.<sup>65</sup> Oktatói pályafutása során Delrio rövid ideig a teológia professzoraként működött a gráci jezsuita főiskolán, méghozzá egy időben a pályafutását ott kezdő Pázmány Péterrel, 1604–1605-ben.<sup>66</sup> Démonológiai kézikönyvét először 1599-ben publikálta, s a munka nagy karriert futott be, még a 18. század közepén is újranyomták. Sikerét részint áttekinthető rendszerezésének, részint gazdag történeti és filozófiai-teológiai példaanyagának köszönhetette. Hat könyvben tárgyalja a mágia általános kérdéseit, természetfilozófiai alapjait, a démonok tanát, a varázslást és bűvölést, a próféciát és divinációt, valamint a tiltott eljárásokra alkalmazható jogi eljárásokat, illetve „a lelkek sebeinek” gyógyítását, vagyis a gyóntatóknak ajánlott tanácsokat. Érthető, hogy a 18–19. században nem néztek rá jó szemmel. Manzoni a „törvényes, szörnyű és megszakítatlan vérengzés szabályzatának és ösztönzőjének” nevezte,<sup>67</sup> s egy ma már letűnni látszó korszakban, a múlt század 60-as és 70-es éveiben a marxista kritika sem kímélte, felelősnek tartva a szerzőt a boszorkányüldözés felerősödéséért, a *Disquisitiót* pedig egyszerűen a 15. század végi hírhedett domonkos szerkesztmény, a *Malleus maleficarum* folytatójának állítva be.<sup>68</sup> Ezzel szemben az újabb szakirodalom rámutat a munka eruditus jellegére, az általa mozgatott hatalmas műveltséganyagra, s főként arra, hogy a hasonló karakterű művek a kora újkori kultúra hiedelem- és feltevésrendszerének egészében értékelendők.<sup>69</sup> Delrio munkáját (akárcsak a korszak összes többi démonológiai művét) súlyos hiba volna kizárólag a boszorkányüldözés szűk (és többnyire a mai tudomá-

63 Roland MAYER, *Personata Stoa: Neostoicism and Senecan Tragedy*, Journal of the Warburg and Courtauld Institutes, 57(1994), 151–174, különösen: 159–167.

64 Jeanine De LANDTSHEER, *From North to South: Some New Documents on Lipsius' Journey from Leyden to Liège = Myrica: Essays on Neo-Latin Literature in Memory of Jozef IJsewijn*, ed. Dirk SACRÉ, Gilbert TOURNOY, Leuven, Leuven University Press, 2000, 507–520.

65 ROSWEYDE is közli őket: *i. m.*, 25–31.

66 *Uo.*, 40–41; Franz von KRONES, *Geschichte der Karl Franzens-Universität in Graz*, Graz, Verlag der Karl Franzens-Universität, 1886, 579.

67 Alessandro MANZONI, *I promessi sposi: Storia milanese del secolo XVII*, Lugano, 1831, III, 203 (XXXII. fejezet).

68 A legszínvonalasabb, nagy összegző tanulmány: Hugh TREVOR-ROPER, *The European Witch-craze of the 16th and 17th Centuries* [1967] = H. T-R., *The Crisis of the Seventeenth Century: Religion, the Reformation, and Social Change*, Indianapolis, Liberty Fund, 2001, 83–177.

69 Stuart CLARK, *Thinking with Demons: The Idea of Witchcraft in Early Modern Europe*, Oxford, Oxford University Press, 1999, vii–xi (Preface), ill. Delrióról passim.

nyos boszorkányüldözők ízlésére-felkészültségére méretezett) nézőpontjából megítélni.<sup>70</sup> Legújabb életrajzának szerzője hangsúlyozza, hogy Delrio valószínűleg sosem látott boszorkánysággal vádolt nőt, nemhogy az elítélésben részt vett volna.<sup>71</sup> A szerző önmagát nem a sötétség ügynökének, hanem épenséggel egy felvilágosult kor hírnökének, a babona ellenségének látta és látatta – hiszen még műve címébe is beemelte: „az üres babonák és az áltudományok alapos cáfolata, teológusok, jogászok, orvosok és filológusok [!] hasznára”.<sup>72</sup> Ezt a vonását hangsúlyozta a kiadványba üdvözlő verset író Lipsius is – aki egyébként már korábbi levelében „korunk csodájának” (*aevi nostri miraculum*) nevezte jezsuita barátját.<sup>73</sup> Delrio tevékenysége tulajdonképpen beilleszthető abba a tudománytörténeti fordulatba, amelyet Arnaldo Momigliano az „antikváriusok korának” nevezett, és amelynek oly fontos szerepe volt a modern forráskritika, a szkepszissel szembeni fellépés, a történeti kutatás megújítása, és végső soron: a szokásosnál szélesebb értelemben vett felvilágosodás előkészítése terén.<sup>74</sup> Csakhogy a tudós jezsuita a feliratok vagy archeológiai leletek helyett a varázslással, démonokkal, álmokkal, divinációval kapcsolatos eszmék és hiedelmek széles körű feldolgozását végezte el; utódai ma folkloristák vagy antropológiai tanszékeket vezetnek; de az is sokat mond, hogy tanítványát és életrajzíróját, Heribert Rosweydet a bollandista történetírói vállalkozás egyik kezdeményezőjeként ismeri a tudománytörténet.<sup>75</sup>

A *Disquisitiones* bevezetőjében Delrio éppen a domonkos vádak ellen védekezik: sokan ugyanis a mágia kézikönyveként próbálták használni a mágiaellenes könyvet.<sup>76</sup> Nem lehetetlen, hogy a Zrínyieket is ilyen szempontból érdekelte a kiadvány (Zrínyi Péter is rendelkezett egy saját példánnyal!).<sup>77</sup> A csáktornyai könyvtárba az 1624-es mainzi kiadás került; a beragasztott exlibris még a régi, „Nemo me impune lacesset” feliratú, de Zrínyi kézzel már aláírta az új jelmondatot: „Sors bona nihil aliud”. Láthatóan becses, sokat forgatott könyv volt. Az álmok a IV. könyvben kerülnek elő benne, ahol Delrio a

70 A tudománytörténeti önreflexióhoz alapvető Carlo GINZBURG, *Storia notturna: Una decifrazione del sabba*, Torino, Einaudi, 1998, XIII–XLV (az eredetileg 1989-ben megjelent monográfia új kiadásának bevezető tanulmánya); Ginzburg nézeteinek kritikájához vö. CLARK, *i. m.*, 148.

71 MACHIELSEN, *i. m.*, 5.

72 Vö. 59. j.

73 In R. V. Martini *Delrii Disquisitiones magicas Iusti Lipsi carmen* = DELRIO, *i. m.*, szltlan.; a korcsodájáról: ROSWEYDE, *i. m.*, 5.

74 Arnaldo MOMIGLIANO, *Ancient History and the Antiquarian* = A. M., *Contributo alla storia degli studi classici*, Roma, Storia e letteratura, 1947, 67–106.

75 MACHIELSEN, *i. m.*, 22.

76 Erre utal Lipsius verse is: „Hic pura et liquida omnia, hic venena / Nulla, quae timeas opinionum”, i. h. (73. j.).

77 *BiblZrin.*, 577.



jóslás különböző fajtáit tárgyalja. Vannak a divinációnak tiltott és legitim formái (*sortes illicitae et licitae*), valamint létezik egy vegyes kategória: „praenotio [...] aliquando licita aliquando illicita”, amelyet jövendölésnek (*coniectatio*) nevez. Az ilyen vegyes jövendöléseket a csillagjóslásról szóló fejezettel indítja, majd sorra veszi a lehetőségeket a tenyérjóslástól a fiziognómián keresztül a fák, növények, állatok, fémek stb. alapján történő jövőkutatásig.<sup>78</sup> Ebbe a sorba illeszkedik a „coniectatio ex somniis” kérdése. Zrínyi itt rögtön a Macrobius-féle öttagú felosztással találkozhatott, majd sorra került szinte minden általam fentebb említett szerző. A források ismertetése során bukkan fel először Szünésziosz neve, akinek nézeteit Delrio Pico della Mirandola alapján minősíti babonás és haszontalan elképzeléseknek. Majd levonja az első következtetést: „Egyes álmok valóban bekövetkező eseményt jeleznek, mások semmilyen vagy hamisat. Ezért egyeseket szabad követni, másokat nem”.<sup>79</sup>

A Zrínyi-aforizmus szempontjából a második következtetés (annyira bizonyosak az egyes álmok, amennyire az őket kiváltó ok valós), pontosabban annak kommentárja a kulcsjelentőségű:

Szünésziosz a fent említett értekezésében valamiféle képzeletbeli lelket talál ki, amelyről azt állítja, hogy a lélek hordozója és az álmok szerzője és alkotója. Ami nem más, mint platonista kitaláció, a költők koholmányaival egyenértékű. Porphyriosz két okát adja az álmoknak: az egyik a jó és a gonosz démonok, akikről mi is elismerjük, hogy bizonyos álmok kiváltói; a másik olyan képzetek együttese, amelyeket a lélek a túlvilágról hozott magával, és ültetett a testbe – ez viszont ellenkezik hitünk tanításaival. Mert sem az emberi lélek nem lehet régebbi a testnél, és nem jöhetett valahonnan máshonnan, sem amikor Isten a testbe öntötte, nem hozhatott magával valamely már korábban teremtett képzeteket.<sup>80</sup>

A továbbiak sem érdektelenek, hiszen megtaláljuk bennük a Zrínyi-szöveg minden elemét, az emésztetlen étkek indukálta látomásoktól az egyenesen Isten által küldött álombeli üzenetekig. Az idézett részlet azonban döntő pontnak tűnik – benne van ugyanis minden elem, ami a 16. aforizmusban előfordul, a lelkek preegzisztenciájától a lelkünknek álomban üzenő rokonlélekig, és

78 DELRIO, *i. m.*, 560–589.

79 *Uo.*, 591.

80 „Synesius praedicto commentario comminiscitur Spiritum quendam phantasticum, quem vult esse animae vehiculum, auctorem et fabrum omnium somniorum: quod Platonicum figmentum est, fabulis aequale poetarum. Porphyrius duas causas agnoscit, unam daemones bonos malosque, quam nos admittimus esse causam quorundam somniorum; aliam notiones quasdam, quas animus ex alia vita secum allatas, in corpus intulerit: quod est a fidei dogmatibus alienum. Nec enim animus hominis corpore antiquior advenit aliunde, nec quando infundebatur a Deo, ullas secum creatas species attulit.” *Uo.*, 592.

a közép-platonista nézetek dogmatikai kritikájáig. Hogy Zrínyi e sorokat olvasva vette-e le a polcra Cicerót (és esetleg Macrobiust), vagy emlékezetből kontaminálta a két (három) szöveget, az tulajdonképpen másodlagos kérdés. A lényeg pontosan adta vissza – és Delrio nélkül nem vette volna elő a *De divinatione*-t. (Mindenesetre önállóan kombinált, mert a jezsuita másutt igen, de ebben a fejezetben nem hivatkozik Ciceróra.) Nem az egyes részletek tekintetében tűnik perdöntőnek a *Disquisitiones* hatása, hanem az álomaforizmus egésze, szelleme és felfogása okán. Delrio álom-traktátusa egy személyes emlék felidézésével zárul: Justus Lipsiussal folytatott leuveni beszélgetésére emlékszik vissza, amelynek során barátja – talán szelíden provokálva – felhívta a figyelmét a város egyik vargájának feleségére, akinek álomlátásai és jóslatai egytől egyig pontosan (*ad unguem*) beigazolódnak. A tudós jezsuita egyenként veszi bonckés alá az álmokat, és egytől egyig bebizonyítja róluk: természetes okokkal magyarázhatók.<sup>81</sup>

Zárásul két tanulságot említenék. Az egyik: minden szöveg továbbtal egy újabb szövegre – a bejárásnak tehát nem lehet a végére érni, legfeljebb abba hagyni. Ha folytatni kellene, akkor talán egy újabb feltevéssel folytatnám: a prózai művek elé írott összefoglaló *Dedicatio* (amely egyértelműen a *Syrenakötet*beli lapidáris *Dedicatio*-nak feleltethető meg), talán szintén nem független Delrio művének egy korábbi részletétől, amelyben kissé bővebben, és nem csak az álmokra koncentrálna tárgyalja a különböző látomások valóságosságát.<sup>82</sup> Azt olvassuk itt a *visusokról* (vagyis a vagy igaz-vagy nem igaz fantazmákról), hogy sem spirituális, sem testi formában való megjelenésük „nem mond ellent a természet törvényeinek [...] ébrenlétben vagy álomban valamely látható formában jelennek meg annak számára, aki úgy véli magáról, ébren van. [...] Lelki megjelenési formájuk megegyezik az alvó vagy az ébren lévő számára. Benne a lelkek (inkább így nevezném a testtől elvált lelkeket, minthogy pogány módra árnyaknak vagy árnyképeknek nevezsem őket) inkább a saját alakjukat veszik fel az ember képzeletében, mintsem hogy más alakban tűnjenek fel, a sajátjukat elrejtve.”<sup>83</sup> A *Dedicatio* gyönyörű, erős sorai ilyen démonológiai tárogatás nélkül is megállnának: Zrínyi a régi magyar vitézek „nagy lelkeknek

81 *Uo.*, 597–598

82 A II. könyv 26. quaestiójának („An ope daemonum fieri possit, ut defunctorum animae seu spiritus viventibus appareant?”) 2. sectiójáról van szó (DELRIO, *i. m.*, 227–232).

83 „[...] cum *inter vigilio vel in somnis*, ei qui vigilare se putat, formae aliquae oculis sese videndas offerunt [...] et earum [sc. spiritualis et corporalis visionum] neutram cum naturae legibus pugnare contendimus. Spiritualis illa vigilantibus et dormientibus communis est. In ea, *spiritus* (sic animas separatas malo vocare, quam cum paganis *umbras* aut *simulachra*) sui potius ideas quasdam in hominis phantasia efformant, quam aliena ipsi specie occultati illam subeant; et sic immutant atque afficiunt internum sensum.” *Uo.*, 229–230.

*umbrái*<sup>84</sup> felé fordul; ezek az árnyak a maguk intéseit mind „nappalbeli elmélkedésben”, mind „étszakabeli elméjében” „elébe tüntetik”; amit írt, mint emfaticusan ismétli: „Imé, az ti dicsőséges *árnyékokotoknak* és tisztességgel temetett csontjaitoknak dedícalom!” De azért jó tudni, hogy az „umbrákat” nem pusztán irodalmi konvencióként idézte meg: létezésükben, megjelenésükben (megidézhetségükben) valóban hitt.

A másik tanulság: a kora újkori álmok gazdagabbak voltak mint a mieink; nemcsak belülről, hanem felülről is jöhettek; az őket közvetítő démonok létében pedig olykor még a legfelvilágosultabb elmék sem kételkedtek – elég Bodinra vagy éppenséggel a *naturae legest* skrupulózusan tisztelő Martin Delrióra (családi minőségében, bár sosem kérkedett vele: Montaigne unokatestvérére)<sup>85</sup> gondolni. Saját tudásunk felsőbbrendűségét pedig akár csipetnyi kétellyel is kezelhetjük. A felvilágosodás sok revelatív felfedezése babonának bizonyult, s ha boszorkányok nincsenek is, a különböző daimónok és *geniusok* meglehet, ma is itt keringenek körülöttünk a levegőben, csak nincs még megfelelő műszerünk az észlelésükre. Nem árt, ha képzett filológusok örködnek az álmaink fölött.

84 A sokat vitatott (*ZMPMunk*, 61; *ZMÖM*, I, 407; *ZMPMűv*, 104) részlet szövegkritikai problémáira külön tanulmányban kívánok visszatérni.

85 MACHIELSEN, *i. m.*, 3.