

Debreceni Egyetem
Bölcsészettudományi Kar

Tóth Zsombor

Bethlen Miklós *Élete leírása magától*
és a XVII. századi magyar puritanizmus.
Irodalomtörténeti, retorikai és historiográfiai vonatkozások

Témavezető:
Dr. Imre Mihály
egyetemi docens

Debrecen

2003

BEVEZETŐ

A Bethlen-kutatás tanulságai. Megjegyzések a kutatástörténethez

Bethlen Miklós életműve, személye egyik állandó kihívása nemcsak a régi magyar irodalom kutatásának, hanem a történelem és segédtudományai, sőt a társadalomtudományok kutatóinak is. Az irodalomtörténet számára elsősorban művei tudományos szempontú, filológiai igényű kiadása után válhatott igazából kutatási témává. A legelső kiadást¹ megelőzően ugyanis többnyire a kortársi levelezés vagy az önéletírás történészek által felgyűjtött és regisztrált szórványos utalásai alapján lehetett megkonstruálni egy Bethlen-imágót, ám ez is elsősorban a kancellárhoz, a politikushoz, a történelmi személyiséghez, kevesbé az íróhoz szolgáltatott irodalomtörténészek által is hasznosítható információkat. Talán nem túlzás kijelenteni, hogy az irodalomtörténet-írás számára Bethlen Miklós mint író tulajdonképpen a Szalay szövegkiadása után „születhetett meg”, hiszen eladdig csupán az Erdély múltját, a fejedelemség létrejöttének és megszűnésének történetét kutató historiográfia diskurzusában volt jelen. Szalay László szövegkiadása, bár nem autográf kéziratok, hanem XVIII. századi másolatok alapján készült, mint értelmezés azért is jelentős, mert hosszú időre befolyásolja a Bethlen-kutatás irányát.

A soron következő második kiadásig eltelt 85 év alatt azonban más kutatási irányok is kirajzolódnak. A történeti diskurzus, melynek olvasatában az önéletírás elsősorban forrásértékénél fogva értékes történeti dokumentuma a korszaknak, rendszeresen igyekezett feltárni Bethlen Miklós életét² vagy életének bizonyos periódusait,³ továbbá politikai karrierjét, jelentőségét, részvételét az erdélyi politikában.⁴ Ennek a kutatási iránynak egyik legjelentősebb eredménye Lukinich Imre impozáns műve,⁵ amely nemcsak a kancellár életét, hanem az egész bethleni Bethlen-család történetét mutatja be.

Egy másik jelentős vonulatot képez az a szövegfilológiai perspektíva, amelyet maga Szalay csillantott fel azáltal, hogy felismerte az életműnek „Erdély és általában a magyar

¹ *Gróf Bethlen Miklós Önéletírása*, kiad. SZALAY László, Pest, 1858. (Magyar Történelmi Emlékek)

² PÁRIS Sándor, *Gróf Bethlen Miklós élete*, Kolozsvár, 1907.

³ LUKINICH Imre, *Gróf Bethlen Miklós bécsi fogságáról*, ItK, 1906, 80–93.

⁴ GYÁRFÁS Elemér, *Bethlen Miklós kancellár 1642–1716*, Erzsébet Könyvnyomda Rt., Dicsőszentmárton, 1924.

⁵ LUKINICH Imre, *A bethleni Bethlen család története*, Athénum Rt., Bp., 1927.

nemzet történetéhez becsesnél becsesb adalékokat nyújtó”⁶ jellegét, ugyanis kiadásának toldalékában Bethlen publicisztikájából, levelezéséből is ízelítőt nyújt.⁷ Az életmű újabb és újabb fragmentumainak feltárása és nyilvánossá tétele a mindenkori Bethlen-kutatás egyik alapfoglatosságává vált. Egyik nagy célkitűzése ennek a kutatási iránynak Bethlen levelezésének, illetve az általa írt röpiratok, projectumok összegyűjtésének és kiadásának gondolata.⁸

Bár még csak kialakulóban az a diskurzus, amely az emlékirat, illetve az életmű komplex irodalomtörténeti méltatását lehetővé tenné, fontos regisztrálni Bethlen Miklós életművének bekerülését a nemzeti irodalom kánonjába. Toldy Ferenc irodalomtörténetében már említi Bethlen *Önéletírását*, igaz mindenféle írói teljesítmény helyett annak forrásértékét tarja a legfontosabbnak.⁹ Hasonlóképpen vélekedik Bodnár Zsigmond,¹⁰ sőt Horváth Cyrill is egyelőre csak „érdekesnek” minősíti Bethlent, irodalomtörténeti jelentőségét tekintve viszont jóval Cserei mögé helyezi.¹¹ Bethlen megítélése látványosat ugyan nem változik a XX. század elejére sem, ám érezhető az érdeklődés felerősödése: a bethleni életmű méltatása már nem redukálódik az emlékirat említésére, hanem szó esik röpiratairól is.¹² Noha az életmű mint korpusz egyre növekszik, a róla értekezők most már levelezését és publicisztikáját, sőt fordítási kísérletét is emlegetik, Bethlen Miklós pozitív írói méltatása még mindig várat magára.¹³ Sőt arra is akad példa, hogy Bethlent történetírónak minősítik,¹⁴ holott ő több ízben is jelzi emlékiratában, hogy nem történetírást művel.

A nagy áttörést majd Szerb Antal valósítja meg, aki – bár megközelítése gyakran szakmailag vitatható kijelentésektől terhes – túllép az emlékirat forrásértékének méltatásán, és elsőként veszi számba a bethleni próza mint fikció sajátosságait, a vallomás világirodalmi rangú dimenzióit.¹⁵ Bethlen írásművészetének ilyen típusú értékelését végezte el Németh

⁶ SZALAY 1858, 5–6.

⁷ A toldalék a *Noé galambja...* c. röpiraton kívül négy másik Bethlen Miklós által írt művet tartalmaz, illetve Bethlen Miklósné, Rhédei Júlia levelét Bánffy Györgynéhez. Vö. SZALAY, *i. m.*, 375–434.

⁸ Újra Lukinichra kell hivatkozni, aki 1906-os ItK-beli tanulmányában 16 olyan levelet tesz közzé, amelyeket Bethlen bécsi fogságában írt. Szádeczky Lajos pedig az *Imádságoskönyvet*, illetve a *Sudores et cruces...* című latin nyelvű kéziratot mutatja be. Vö. LUKINICH 1906, 81; illetve SZÁDECZKY K. Lajos, *Gróf Bethlen Miklós két kiadatlan műve*, Budapesti Szemle, 1923, 1–34.

⁹ TOLDY Ferenc, *A magyar nemzeti irodalom története a legrégebbi időktől a jelenkorig*, Franklin Társulat, Bp., 1865, 92.

¹⁰ BODNÁR Zsigmond, *A magyar irodalom története*, Singer és Wolfner Könyvkereskedés, Bp., 1891, 268–269.

¹¹ Dr. HORVÁTH Cyrill, *A régi magyar irodalom története*, Atheneum, Bp., 1899, 666–667.

¹² BEÖTHY Zsolt, *A magyar irodalom története*, Atheneum, Bp., 1906, 529–530.

¹³ Az emlékirat forrásértékét illetően Pintér irodalomtörténete is alapvetően megismétli az elődök megállapításait. Vö. Dr. PINTÉR Jenő, *A magyar irodalom története*, Révai és Salamon könyvnyomdája, Bp., 1909, 347–348.

¹⁴ Borbély István a valóban történetíró Bethlen Farkas és János társaságában, a *Történetírás* című fejezetben említi szerzőnket. Vö. Dr. BORBÉLY István, *A magyar irodalom története*, Minerva, Kolozsvár, 1924, 176–179.

¹⁵ SZERB Antal, *A magyar irodalom története*, Magvető, Bp., 1992, 158–159.

László is, aki 1934-es írásával¹⁶ a maga rendhagyó, túlzásoktól sem mentes módján Hopp Lajos¹⁷ szerint is hozzájárult Bethlen irodalmi jelentőségének, európaiságának felfedezéséhez, emlékirói, művészi értékeinek felszínre hozásához. A kanonizáció tényét igazolja az is, hogy az emlékirat/önéletrírás kutatása már Bethlen Miklós *Önéletrírását* is beépíti abba a korpuszba, amely a vizsgálódások tárgyát képezi.¹⁸ A magyar kulturális köztudatba való beépülését a születésének 300. évfordulójára emlékező írás is jelzi: Bethlen Miklós Erdély, sőt a magyarság történetének nemzeti formátumú hősévé vált.¹⁹

Az emlékirat második kiadása Tolnai Gábor nevéhez fűződik.²⁰ Ezt követi egy újabb kiadás,²¹ amely a Magyar Országos Levéltárban előkerült eredeti fogalmazvány töredékeit is figyelembe vette. (A kötet magyarázó jegyzetapparátusát az a V. Windisch Éva készítette, aki a legutolsó kiadást rendezte sajtó alá.) A két kiadás között jelenik meg Juhász István²² írása, amely Bethlen Miklós letartóztatásának, fogságának, politikai perének történetét göngyölíti fel, újabb adalékokkal gazdagítva a történetírás által konstruált Bethlen-képünket. A harmadik kiadástól számítva, most már eléggé jelentős eredmények birtokában, a kutatás mintha beszűkülne, és megtörténik az áttérés az életmű irodalomtörténeti feldolgozására.

A korszak jelentős irodalomtörténészei (Bán Imre,²³ Gyenis Vilmos²⁴) érdemben méltatták Bethlen Miklós hozzáférhető hagyatékának jelentőségét, egyszersmind újabb kutatási szempontokat fogalmazva meg. Bethlen Miklós irodalomtörténeti kanonizációját még inkább hangsúlyozza, hogy a magyar irodalomtörténet-írás legnagyobb vállalkozásában, amely a magyar irodalmi kánont hivatott megjeleníteni, Bethlen már elfoglalhatja méltó helyét a magyar barokk próza egyik legjelentősebb alakjaként.²⁵

A legutolsó szövegkiadás,²⁶ amely V. Windisch Éva jóvoltából készült, elsősorban azáltal jelent újdonságot, hogy tartalmazza nemcsak az *Önéletrírást*, hanem az *Imádságoskönyvet* is. (Persze az vitatható, hogy a kötet felépítése – bevezető bölcselkedés, emlékirat, imádságoskönyv – mihelyt nem a megírás sorrendjét követi, ugyanis az imádságok,

¹⁶ NÉMETH László, *Bethlen Miklós, Tanú*, 1934/VII, 31–40. (A továbbiakban: NÉMETH 1934.)

¹⁷ HOPP Lajos, *Németh László és a régi magyarság*, ItK, 1959/2, 287–306.

¹⁸ MÁTÉ Károly, *A magyar önéletrírás kezdetei (1585–1750)*, Minerva, Kolozsvár, 1926, 120–166; illetve KEMÉNY Katalin, *Erdélyi emlékirók*, Erdélyi Múzeum, 1932/1–3, 180–276.

¹⁹ BENDA Kálmán, *Bethlen Miklós kancellár 1642–1716*, Hítel, 1942/XVII, 389–400.

²⁰ V. WINDISCH Éva említi ezt az 1943-as kiadást. L. *Kemény János és Bethlen Miklós művei*, kiad. és jegyz. V. WINDISCH Éva, Szépirodalmi Könyvkiadó, Bp., 1980, 1316. (Magyar Remekírók)

²¹ *Bethlen Miklós Önéletrírása*, kiad. TOLNAI Gábor, jegyz. V. WINDISCH Éva, Bp., 1955. (Magyar Századok)

²² JUHÁSZ István, *Bethlen Miklós politikai pere*, Minerva Rt., Kolozsvár, 1945.

²³ BÁN Imre, *Bethlen Miklós Önéletrírása*, It, 1957/2, 233–238.

²⁴ GYENIS Vilmos, *Bethlen Miklós Imádságoskönyve*, ItK, 1957/1–2, 63–78; illetve GYENIS Vilmos, *Emlékirat és anekdota*, ItK, 1970/3, 305–321.

²⁵ HOPP Lajos, *Bethlen Miklós = A magyar irodalom története*, szerk. KLANICZAY Tibor, Akadémiai Kiadó, Bp., 1964, 341–351. (A továbbiakban: HOPP 1964.)

egy kivételével keletkezésüket tekintve korábbiak az emlékiratnál, milyen mértékben befolyásolja az olvasókat, illetve a kiadás mint értelmezés ezáltal mennyire van összhangban a kutatás által megfogalmazott eredményekkel.) Az irodalomtörténet továbbra is figyelme előterében tartotta nemcsak Bethlent, hanem az egész újkori magyar nyelvű emlékirat-irodalmat, sőt az újabb részleges szövegkiadások mellett Bethlen Miklós életművének e kánonon belüli értékelése is elkészült.²⁷

A Bethlen-kutatás egyik legfontosabb mozzanata, és ugyanakkor legnagyobb teljesítménye Jankovics József nevéhez kötődik, aki újabb értékes szövegkiadással (Bethlen levelei)²⁸ és újszerű értelmezéssel gazdagította a szakirodalmat. Az emlékirat forrásértéke, Bethlen elfogultsága és őszintesége, levelezésének retorikai sajátosságai, Apáczai hatása szellemi fejlődésére vagy az általa írt röpiratok értelmezése, értékelése révén nemcsak megválaszolt jó néhány, a szakma által fontosnak vélt kérdést, hanem új alapokra helyezte az egész kutatást. A rendkívül feldúsult – sokszáz oldalnyi publikált, különböző műfajú – szövegtörzset lehetővé tette és teszi továbbra is a legkomplexebb, újszerű, elméleti igényességű kérdésfelvetéseket, megközelítéseket.²⁹ Jankovics József érdemének tudható be, hogy ezentúl Bethlen Miklós életműve már nem csupán a történészek által megbecsült értékes forrás Erdély és Magyarország XVII–XVIII. századi történetéhez, hanem irodalmi hagyaték is, és ezen belül az emlékirat az újkori magyar irodalom egyik klasszikus remeke. Ezt a megállapítást igazolja vissza a kilencvenes évek irodalomtörténet-írása is,³⁰ amely például Kovács Sándor Iván révén az első erdélyi remekíróvá avatja Bethlen Miklóst.³¹

Mindezidáig nem készült Bethlen Miklós életművéről monografikus igényű munka, noha történészek, irodalmárok gyakran hivatkozzák, tanulmányok, előadások erejéig

²⁶ A 20-as lábjegyzetben hivatkozott WINDISCH Éva által 1980-ban készített kiadásról van szó. Értekezésemben ezt a kiadást használom és hivatkozom. (A továbbiakban: BETHLEN 1980.)

²⁷ Bitskey István kutatásaira, a teljes emlékirat-irodalomra érvényes, összefoglaló igényű eredményeire utalok. Az általa közzétett válogatás utószavában, illetve különálló tanulmányban is kifejti nézeteit Bethlen Miklóst és az emlékirat-irodalmat illetően. Vö. *Magyar emlékiratok 16–18. század*, vál. és szerk., BITSKEY István, Szépirodalmi Könyvkiadó, Bp., 1982. (Magyar Remekírók); illetve BITSKEY István, *História, emlékirat, önvallomás*. = B. I., *Eszmék, művek, hagyományok*, Debrecen, 1996, 225–261. (A továbbiakban: BITSKEY 1996.)

²⁸ *Bethlen Miklós levelei*, kiad. JANKOVICS József, jegyz. NÉNYEI Gáborné, ford. KULCSÁR Péter, Akadémiai Kiadó, Bp., 1987 (Régi magyar prózai emlékek). (A továbbiakban: BML I–II.)

²⁹ Alig egy évvel a levelezés közzététele után Szávai János rendhagyó módon nem az irodalomtörténeti diskurzus és szempontrendszer alapján, hanem jellegzetesen irodalomelméleti premisszákat (hermeneutika, recepcióesztétika) alapján méltatja az emlékirat-irodalmat és ezen belül Bethlen Miklós írását. Vö. SZÁVAI János, *Magyar emlékiratok*, Szépirodalmi Könyvkiadó, Bp., 1988.

³⁰ Nagy Péter Bethlen-olvasata egyértelműen szakít az emlékirat dokumentumjellegének hangsúlyozásával, erőteljesen irodalmi, sőt világirodalmi távlatokba helyezve értékeli Bethlen Miklós írásait. Vö. NAGY Péter, *Bethlen Miklós és Önéletírása*, ItK, 1994/4, 445–478.

³¹ Noha valóban elsőként Kovács Sándor Iván értékeli így Bethlent, ezt megelőzően is elfogadott volt írói kiválósága, elég itt arra gondolni, hogy a *Magyar Remekírók* sorozatban publikálták az emlékiratot. KOVÁCS Sándor Iván, *Az első erdélyi remekíró: Bethlen Miklós*, It, 1999/4, 497–511.

méltatják is érdemeit, de szinte 150 esztendővel az első kiadás után az életmű érdembeli szakmai méltatása továbbra is várat magára.³²

E vázlatos áttekintés is beláthatóvá tesz néhány érdekes konklúziót a Bethlen-kutatással kapcsolatosan. A kutatás alakulását kissé leegyszerűsítve, az életmű értelmezését a következő törvényszerűségekre vezethetjük vissza: az életmű megítélése tulajdonképpen a Bethlennek tulajdonított szövegek értékelésén, olvasatán múlik. Ha az emlékirat, sőt az egész ránk maradt, publikált korpusz a benne fellelhető „tények”, a történeti, művelődéstörténeti stb. diskurzus által hasznosítható „objektív információk” révén jelentős, akkor kimondatlanul is Bethlen Miklós életműve az adott korszak valamilyen szempontú történeti rekonstrukciójához felhasználható *dokumentum, forrás*. Ha ellenben felfüggesztjük ezt a referenciális olvasatot, és sokkal inkább a nyelvi-retorikai artikulációt tartva szem előtt nem „objektív tényeket, információkat” keresünk, hanem az elmesélés aktusát (cselekményesítés, narrativizálás, fikcionalizálás) mint írói teljesítményt értékeljük, eljutunk a szövegek, főként az emlékirat mint fikció definiálásához. E két lehetőség közül az utóbbi nyilván újabb keletű, és legalább annyira a történetírásban (is) végbement szemléletbeli változásoknak, mint irodalomelméleti iskolák, trendek befolyásának köszönhető. Ezzel a váltással – *a forrásértékű dokumentumtól az irodalmi műalkotásig* – vélem magyarázhatónak, hogy az első kiadás (1858) után, Bethlen ugyan szerepel már az irodalomtörténeti művekben, látszólag beépült a kánonban, és nyilvántartják, de egyelőre jelentősége elenyésző. Ezzel szemben a Németh László és különösen a Szerb által képviselt újszerű szemlélet már nem a kortörténeti adalékot, a forrást értékelte, hanem az európai mércéjű fikciót, műalkotást próbálta értelmezni, értékelni a szerző (szép)írói erényeit állítva középpontba.

Ha az emlékirat megítélésére szűkítjük szemlélődésünket, a két olvasási mód valójában két korszakban fedné le a Bethlen-kutatás történetét, amelyben Szerb Antal és Németh László írásainak megjelenése húzná meg a korszakhatárt. Így tehát körülbelül az első szövegkiadástól (1858) Szerb Antal irodalomtörténetének megjelenéséig (1934) datálhatnánk az első korszakot, míg a második korszak, némi megszorítással³³ a jelen pillanatáig lenne kiterjeszthető.

³² Ennek magyarázatát R. Várkonyi Ágnes abban látja, hogy a 19. században rögzült romantikus, de kellőképpen merev korszakelméletbe Bethlen Miklós személye, élete, tettei nem fértek bele – vagyis mindmáig nem léteznek azok a kontextusok, kulturális sémák, sztereotípiák, amelyek lehetővé tették volna élete és munkássága, írói teljesítménye értelmezését, integrálását a magyar hagyományba. Vö. R. VÁRKONYI Ágnes, *Bethlen Miklós az államférfi* = R. V. Á, *Századfordulóink*, Liget Könyvek, Bp., 1993, 210–255.

³³ Ezt a jelen pillanatáig is tartó fázist – az emlékirat harmadik kiadásától (1955) – nyilván rendkívül összetett és eklektikus irányok, módszertani és elméleti törekvések jellemzik, amelyek nemcsak a kutatói iskolák eltérő felfogásából, hanem a korszak tudományosságának a pozitivizmustól a marxista irodalomkutatásig, sőt el egészen a posztstrukturális irodalomelméletig és a társadalomtudományokig (szociológia, antropológia) terjedő változatosságából is adódik.

A kutatás történetének egy másik tanulságos konklúziója bizonyos kérdések állandósulása, hagyományozódása. Gyakran kimondatlanul, vagy le/megíratlanul is ezek oly hatalmas téttel bírnak, hogy még szakmai körökben is a Bethlen-kutatás látszólag ezekre redukálódik. Ilyen például az emlékirat bevezető részének az értelmezése. Ez ráadásul azzal a vitatható nézettel is párosult, hogy ezt a részt önmagában, az emlékirattól és az imádságoktól elszakítva kellene „megfejtetni”. A három részből építkező emlékirat csupán egyik részének elemzése (erre már van példa³⁴) meglátásom szerint a teljes mű egységét bontja meg, és korántsem megkönnyíti, hanem sokkal inkább nehezíti az interpretációt. Elég itt arra hivatkozni, hogy e részek, noha valóban különböző diskurzusokat implikálnak, tematikusan és intertextuálisan is félreérthetetlenül összekapcsolódnak, ezt Bethlen maga is igyekszik utalások segítségével egyértelművé tenni.

Egy másik örök kérdése a Bethlen-kutatásnak, hogy Bethlen ismerte-e Montaigne *Esszéi* című művét, és ha igen, mi lehetett ennek a potenciális hatása az emlékiratra.³⁵ Szerb Antaltól Kovács Sándor Ivánig mindenki³⁶ elismétli, vagy Bethlen Miklós írói érdemeinek megítélésekor sejtés gyanánt említi (Szerb Antal nyomán) azt a feltételezést, miszerint az ember nem tud szabadulni attól a filológiaiag bebizonyíthatatlan gondolattól, hogy Bethlen ismerte Montaigne-t.

Végül a harmadik divatos nézet, hogy a történelmi regényt, pontosabban ennek előzményét illik üdvözölni Bethlen emlékiratában. Többszörösen vitatható nyilván az elképzelés, ugyanis az irodalmi evolucionizmus elméleti premisszáját implikálja, másrészt pedig az értelmezés szűklátókörűségét és inadekvátságát leplezi sikertelenül, mihelyt képtelen beilleszteni az emlékiratot a meglévő kánon műfaji rendszerébe, így kénytelen „előzményként” a regény címszó alá begyömöszölni. Mindez azzal magyarázható, hogy sokáig a kutatás számára feltáratlan volt az a közvetlen poétikai háttér, az a retorikai, sőt homiletikai írói gyakorlat, amely a műfajt létrehozta és működtette. A közelmúlt retorikatörténeti kutatásainak köszönhetően remélhetőleg nemcsak Bethlen Miklós, hanem más jelentős emlékiróink esetében is bekövetkezik a megfelelő korrigálás és a méltó irodalomtörténeti méltatás. Nyilván folytatni lehetne a példák sorát más, többé-kevésbé tudományos, sztereotipizálódott kérdések, nézetek, vélekedések felsorolásával, ennél

³⁴ Gyenis Vilmos tanulmányára utalok, aki többé-kevésbé az emlékirattól függetlenül igyekezett interpretálni az imádságokat. Vö. GYENIS 1957, 64.

³⁵ Itt csak utalásszerű összefoglalásra vállalkozom, ugyanis ezt a kérdést részletekbe menően méltatom és próbálom megválaszolni a disszertáció utolsó előtti fejezetében.

³⁶ A már hivatkozott szerzőkön kívül említést érdemel: LENGYEL András, *Szerb Antal levele Bethlen Miklós önéletírásáról*, It, 1975/2, 465–467; KÖPECZI Béla, *Bethlen Miklós a mértékletességről*, Tekintet, 1992/4, 39–47; IVÁN Csaba, *Bethlen Miklós és műve*, Iskolakultúra, 1995/10, 38–45. (A továbbiakban: LENGYEL 1975; KÖPECZI 1992; illetve IVÁN 1995.)

fontosabb azonban körvonalazni azt a Bethlen-olvasatot, illetve azoknak a kérdéseknek, módszertani sajátosságoknak a megjelölését, amelyeket megválaszolni hivatott jelen értekezés.

Hogyan olvassuk/olvashatjuk Bethlent? Az értekezés módszertani alapvetése, tematikai behatárolása és célkitűzései

A XVII–XVIII. századi emlékirat-irodalom kutatásának egyik fő tanulsága számomra az, hogy az emlékirat jóval több, mint az adott kor történelmi valóságának lehetséges forrása, sokkal inkább olyan irodalmi műalkotás, amely a történetiség diktálta távolság következtében egyre inkább interdiszciplináris megközelítést és értelmezést követel meg.³⁷ Éppen ezért Bethlen Miklós *Önéletírásának* értelmezését, túl a klasszikusnak tekinthető irodalomtörténeti megközelítésen, a historiográfia,³⁸ irodalomelmélet,³⁹ történeti és kulturális antropológia,⁴⁰ szociológia,⁴¹ illetve narratív pszichológia⁴² újabb eredményei fényében kíséreltem meg.

Ellentétben azzal a főként történészi megközelítéssel, amely a forráskritikára hagyatkozva hajlamos realitásként kezelni, tehát referenciálisan olvasni nagyjából mindazt,

³⁷ Vö. TÓTH Zsombor, *Az emlékezés poétikája* = T. Zs., *Moribunda Transsylvania. XVII. századi erdélyi emlékiratok*, Polis, Kolozsvár, 2001, 5–22.

³⁸ A '80-as évek historiográfiai válságának (pl. a *linguistic turn*, a *New Historicism*, mikrotörténelem stb.) elméleti és módszertani tanulságait igyekszem érvényesíteni megközelítemben, különös tekintettel a Stephen Greenblatt munkássága nyújtotta szempontrendszerre. A hatalmas szakirodalomból csak ízelítő gyanánt, teljesen önkényesen említem a következőket: NOIRIEL, Gérard, *A történetírás válsága*, Napvilág Kiadó, Bp., 2001; BURKE, Peter, *New Perspectives on Historical Writing*, Polity Press, 1997; GYÁNI Gábor, *Emlékezés, emlékezet és a történelem elbeszélése*, Napvilág Kiadó, Bp., 2000; JENKINS, Keith, *Rethinking History*, Routledge, London – New York, 1991; PIETERS, Jürgen, *New Historicism: Postmodern Historiography Between Narrativism and Heterology*, History and Theory, 2000/1, vol. 39., 45–62.; illetve *New Philosophy of History*, ed., ANKERSMIT, Frank – KELLNER, Hans, The University of Chicago, Chicago, 1995. Stb.

³⁹ Az önéletírással kapcsolatos elméleti megállapításokra gondolok, egyelőre csak orientatív, a későbbiek során majd konkrétan is hivatkozom a gondolatmenetem szempontjából jelentős szerzőket, műveket. Vö. DE MAN, Paul, *Az önéletrajz mint arcrongálás*, Pompeji, 1997/2–3, 93–107; FOUCAULT, Michel, *Nyelv a végtelenhez*, Latin Betűk, Debrecen, 1999; LEJEUNE, Philippe, *La Pacte autobiographique*, Édition du Seuil, 1975; Z. VARGA Zoltán, *Önéletírás-olvasás*, Jelenkor, 2000/Január, 87–93; BEDNANICS Gábor, *Ön-élet-történet-írás*, Jelenkor, 2000/Január, 69–77.

⁴⁰ A mikrotörténet-írás, azaz a *case study* módszertani újdonságának bizonyos fokú alkalmazására utalok. Értelmezésem a Geertz-féle „sűrű leírás” előnyeit szándékszik kamatoztatni a mikroszintű vizsgálódás és a kultúra mint (értelmezési) kontextus társítása révén. Vö. GEERTZ, Clifford, *The Interpretation of Cultures*, Fontana Press, London, 1993; MACFARLANE, Alan, *The Family Life of Ralph Josselin*, University Press, Cambridge, 1970; *Történeti antropológia*, szerk. SEBŐK Marcell, Replika Kör, Bp., 2000; *Kulturális antropológia és irodalomtudomány*, szerk. N. KOVÁCS Tímea, Helikon, 1999/4.

⁴¹ Molnár Attila könyvére utalok, amely a Max Weber-i elmélet (protestáns etika és kapitalizmus) magyarországi alkalmazásának lehetőségeit vizsgálja. Vö. MOLNÁR Attila, *A „protestáns etika” Magyarországon. A puritán erkölcs és hatása*, Ethnica, Debrecen, 1994, illetve WEBER, Max, *A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme*, Cserépfalvi, Dunaújváros, 1995.

⁴² A szerep, identitás, társas tudás, narratívum témámhoz kapcsolódó vonatkozásaira gondolok. Vö. LÁSZLÓ János, *Társas tudás, elbeszélés, identitás*, Scientia Humana/Kairosz, Bp., 1999; LÁSZLÓ János, *Szerep, forgatókönyv, narratívum*, Scientia Humana, Bp., 1998; illetve *Narratív pszichológia*, szerk. LÁSZLÓ János – THOMKA Beáta, Kijarat Kiadó, Bp., 2001. (Narratívák, 5.)

amit az emlékirat például korrajz gyanánt megjelenít, én az emlékirat szöveg és fikció jellegét szándékszm bizonyítani. Meggyőződésem, hogy az emlékirat referenciálisan nem olvasható, forrásértéke, akárcsak az általa megkreált, nyelvi-retorikai eszközökkel megjelenített, reprezentált (lehetséges) valóság igazságértékét tekintve relatív. Vagyis csak egy valószínű és kétségtelenül elfogult⁴³ olvasata a múlt amúgy totálisan meg nem ismerhető valóságának. Ha az emlékirat két alapidimenzióját – adott múltbeli esemény történeti reprezentációja, illetve az Én létrehozása és (re)prezentációja ezen az eseményen belül – kibontjuk, hamar világossá válik, hogy a múlt valósága, illetve ennek szövegi, textualizált olvasata nem feleltethető meg egymásnak. Ezt a tételt nemcsak az irodalomelmélet (l'effect de réel/valóságeffektus) vagy a retorika (*probabilis, veri similis* követelménye a narratíóban),⁴⁴ hanem maga a historiográfia is elismeri, mihelyt a *linguistic turn* után a posztmodern történetírás a nyelvi-retorikai artikuláció⁴⁵ meghatározó jelenlétéről értekezik.

Bethlen-olvasatom tehát, a kutatástörténeti vázlatban kiemelt ama második típusú olvasási módot feltételezi V. Windisch Éva szövegkiadására (értelmezésére) hagyatkozva.

Módszertani szempontból egy antropológiai látásmódot⁴⁶ szándékszm következetesen alkalmazni kérdésfelvetéseim, értelmezésem és forráshasználatom aktusaiban. A XVII. századi szövegek a történetiség által implikált távolság, a kulturális, szellemi, életvitelbeli különbségek miatt az értelmezőt (esetünkben az irodalomtörténészt) némiképp az ismeretlen civilizációt tanulmányozni szándékozó antropológus szerepébe helyezik. Az értelmezés csak úgy kerülheti el az anakronizmusok, utólagos projekciók tudománytalan rávetítését a tanulmányozott szövegekre, ha az antropológiai látásmód elméleti megfontolásaira épít. Erre vonatkozóan Takáts József négy szabályt fogalmaz meg: „hogya másik, idegen kultúrához tartozóként pillantsunk a vizsgált szövegekre, hogy elsősorban közösségi teljesítményeknek tekintsük azokat, hogy kíváncsiságunk arra irányuljon, mit jelentettek a szöveggel kapcsolatos cselekvések a cselekvők számára, s végül, hogy

⁴³ Az elfogultság (bias) mint adott múltbeli események elbeszélése esetében a narrátor kulturális elfogultsága (cultural bias) vagy a történész személyes elfogultsága (personal bias) vs. objektivitás kérdése a múlt valóságának történeti reprezentációjában a posztmodern történetírás (*New History*) egyik centrális kérdésfelvetése. Ehhez bővebben I. PIETERS 2000; illetve *New Philosophy of History*, ed., ANKERSMIT, Frank – KELLNER, Hans, The University of Chicago, Chicago, 1995.

⁴⁴ Az antik retorikai tradíció a narratíót illetően főként 3 dolgot hangsúlyozott: a rövidséget (*brevitas*), a történet áttekinthető és világos (*dilucida, aperta*), illetve hihető és valószínű (*probabilis, veri similis*) mivoltát. Quintilianus szerint a történet valószínű eseménnyé alakítása, vagyis a szónok által beszédében igazságként, valóságként való felmutatása során a fantázia, vagyis a fikció meghatározó jelentőségű. L. QUINTILIANII, M. Fabii, *De institutiones Oratoria libri duodecim*, Oxoniae, MDCXCIII, 303–304.

⁴⁵ BURKE 1997, 1–20.

⁴⁶ Takáts József fogalmát használom, aki ezt így definiálja: „Az antropológiai látásmód az irodalomtörténetírásban először is az elidegenítés módszertani eljárását jelenti. Annak előfeltételezését, hogy a szöveg, amelyet olvasunk, egy másik kultúrából származik, amely idegen számunkra, s jelentős, és nem problémamentes

„fordításunk” során tudományágunk diskurzusa engedje szóhoz jutni a cselekvők hangját.”⁴⁷ Mindezt kiegészíti egy ötödik, jellegzetesen az irodalomtörténet-írás számára fenntartott kategóriával: „a nem esztétikai perspektíva igénye.”⁴⁸

Továbbá azáltal is az emlékirat újnak minősíthető értelmezését célzom meg, hogy Bethlen Miklós *Önéletírását* a XVII. század (kb. 1650–1710) puritánus kegyességi irodalmának szövegei felől (Medgyesi Páltól Pápai Párisig), tehát egy lehetséges *elsődleges kontextus*⁴⁹ felől olvasom újra, és interpretálok. Ez a kontextus először is olyan szövegtörzs, amely főként puritánus, neokálvinista szerzőségű műveket tartalmaz (prédikációk, elmélkedések, imádságoskönyvek), melyek részint intertextuálisan,⁵⁰ részint antropológiai vonatkozásban a textus–kontextus reláció révén kapcsolódnak Bethlen szövegéhez, értelmezik, artikulálják az emlékiratot. Ugyanakkor implikálják és az értelmezésemben bekapcsolják azokat a teológiai-dogmatikai, retorikai-homiletikai, sőt bölcséleti-morálfilozófiai vonatkozásokat is, amelyek e szövegtörzs korabeli szellemi horizontját képezik, Ames és Perkins teológiájától a kartezianizmus és neosztoicizmus kortárs tradíciójáig. Ennek az olvasási módnak a tétje, célja az emlékiratot (textus) a kultúra egy meghatározott szelete, a puritanizmus (kontextus) felől értelmezni, ugyanis a szöveg mint a személyes és kulturális elfogultságok, reprezentációk kifejeződése nemcsak visszavezethető e kontextusra mint világértelmezésre, mentalitásra, erkölcsi modellre, identitásra, hanem gyakran csak efelől érthető meg és értelmezhető. Ezzel szemben a jellegzetesen irodalomtörténeti megközelítés a kánonon belüli (XVII–XVIII. századi emlékirat-irodalom) mozgásra ítél, és igen merev, nehezen alkalmazható műfaji definíciókat ajánl komparatív vizsgálatra. A történeti oknyomozó, forrásközpontú megközelítés a Bethlen-család történetírói hagyományának szintén komparatív elemzésére korlátozta volna interpretációs kísérletemet, holott be kell látnunk, Bethlen nem történész, és nem is történeti munkát ír, másrészt pedig emlékirata az azonos műfaji megnevezés ellenére is, lényegesen eltér a kortárs művektől.

erőfeszítés szükséges ahhoz, hogy megértsük.” (TAKÁTS József, *Antropológia és irodalomtörténet-írás*, Buksz, 1999, 38.) (A továbbiakban: TAKÁTS 1999.)

⁴⁷ TAKÁTS 1999, 44.

⁴⁸ TAKÁTS, i. h.

⁴⁹ Takáts József megállapítása szerint: „...a történeti érdeklődésnek elsősorban a vizsgált szövegek elkészítésének kontextusáról kell valamit mondania. E kontextust nevezem ...elsődlegesnek.” (TAKÁTS József, *Nyolc érv az elsődleges kontextus mellett*, ItK, 2001/ 3–4, 316. A továbbiakban: TAKÁTS 2001.)

⁵⁰ Az intertextualitás fogalmát a következő szakirodalomra hagyatkozva használom: WORTON, M. – STILL, J., *Intertextuality, Theories and Practices*, University Press, Manchester, 1990; HUTCHEON Linda, *A hatásról és a szövegtörzsiségről*, Helikon, 1983/1, 57–64; KIBÉDI VARGA Áron, *Egy intertextuális irodalomtörténethez*, Helikon, 1983/1, 42–49 ; illetve az ennek a témának szentelt teljes Helikon-szám, 1996/ 1–2.

Bethlen Miklós és a magyar puritanizmus kapcsolatát, illetve e kapcsolatnak az emlékiratra gyakorolt szöveg- és jelentésartikuláló hatását öt fejezetben igyekszem tárgyalni. Az első fejezet azokat az elméleti premisszákat, koncepciókat tisztázza (az emlékirat írási-olvasási kérdései), amelyek diskurzusomba épülnek, és amelyek kiegészülve a hazai puritanizmuskutató idevágó tanulságainak integrálásával létrehozzák a gondolatvezetéshez nélkülözhetetlen elméleti alapot. A második fejezetben, a puritanizmus kegyességi-teológiai és retorikai-homiletikai jelentőségét illusztrálom teológiatörténeti és retorikatörténeti perspektívából, illetve a kapcsolódó antropológiai vonatkozások felől. A harmadik fejezet az emlékezés, illetve a múlt történeti reprezentációját érinti, kiemelve a kulturális emlékezet (a reformáció eszkatologikus történelemkoncepciójának hagyománya) meghatározó szerepét. Értelmezésem célja számba venni azokat a kulturális, teológiai és morális modelleket, szerepköröket, amelyek a puritánus szövegek közvetítése révén kerülnek be az emlékiratba, és meghatározzák az emlékirat „valóságának” a megszövegezését. A negyedik fejezet a személyiségkonstrukciók, énképzetek, identitások megjelenítését, reprezentációs eljárásait vizsgálja. Az ötödik fejezetben a kutatás egyik, eddig megválaszolatlan, hagyományos kérdésére, a feltételezett Bethlen–Montaigne-kapcsolat problémájára igyekszem választ adni. Az utolsó fejezet azokat a tanulságokat tartalmazza, amelyek nemcsak Bethlen Miklós emlékiratát helyezik reményeim szerint új megvilágításba,⁵¹ hanem a puritanizmuskutató számára is új kutatási perspektívákat, lehetőségeket tesz beláthatóvá.

⁵¹Kétségem nincs afelől, hogy módszertani (és sok más) szempontból is elképzelhető az enyémtől eltérő és legalább annyira adekvát interpretáció. Tudatában vagyok annak, hogy Bethlen-olvasatom, értelmezési kísérletem csupán egyik lehetséges értékelése ennek a rendkívül értékes és összetett alkotásnak. Máig megválaszolatlan kérdés a Bethlen-kutatásban például az emlékirat viszonya a Bibliához, vagy a Bethlen által mintaként megjelölt alkotásokhoz (Augustinus, Petrarca, Thuanus). Mindezek továbbra is rendkívül fontos kérdések, amelyekre azonban disszertációm témafelvetéséből, szemléletéből adódóan nem is szándékszik érvényes válaszokat adni.

I. ÖN/ÉLET/ÍRÁS

Elméleti szempontok

Az a radikális váltás, ami a strukturalizmus hatására a hatvanas évek második felében végbement az irodalomtudományokban, alapjaiban forgatta fel és fogalmazta újra a szerző, mű, befogadó fogalmát, státuszát, illetve ezek relációit önmagukhoz, a valósághoz. Az egységes, önmagával azonos, teremtő szubjektum megkérdőjelezése vezetett el azokhoz a fejtegetésekhez, amelyek az ember, az emberi lényeg, a szerző halálát hirdették. Ebben az elméleti konstellációban érthető módon az emlékirat/önéletrajz is rendkívül problematikussá vált, nemcsak műfajiságát tekintve, hanem például az énség létrehozása, fikció és valóság viszonya, illetve a privát és közösségi emlékezési folyamatok működését tekintve. Mindezek megválaszolása, kutatása egy olyan interdiszciplináris diszkussziót igényel(t), amely érdekeltté tette a társadalomtudományok szinte teljes skáláját. Éppen ezért nem tekinthetem ezek kimerítő tárgyalását értekezésem céljának, hanem a témám és interpretációs stratégiám szempontjából releváns vetületekre összpontosítok csupán. Következésképp fejtegetéseim két gondolat köré szerveződnek: az Énség megteremtése, bemutatása, illetve a múlt eseményeinek narrativizálása, fikcionalizálása, tehát a történeti reprezentáció működése az emlékiratban.

Én-reprezentáció⁵² és önéletírás

Noha az emlékirat, memoár, napló, diárium, önéletrajz impozáns irodalmi hagyományt tudhat maga mögött, a történészi vélekedések, főként a kutatás, még mindig hajlamos néha ezektől a fikció jelleget elvitatni, és ezeket a forráskritikára hagyatkozva forrásértékű dokumentumokként, tehát *nem fikcióként* kezelni. Ha csak az értekezésem szempontjából releváns vonatkozásokra (Én-reprezentációk, múltbeli események történeti reprezentációja) figyelünk, akkor is egyértelművé válik e megközelítésnek (referenciális olvasatnak) az inadekváttsága. A historiográfia is túljutott már azon az elméleti alapálláson, amely a megbízható források, pozitív tények, a rekonstruálható valóság ábrándjára hagyatkozva hirdeti a múlt valóságának megismerhetőségét. Egyik legjelentősebb XX. századi történész állapítja

⁵² Csupán egy vázlatos bevezetőre vállalkozom, néhány releváns elméleti szempont számbavételével, ugyanis az Én-reprezentációinak elemzése, kimerítő tárgyalása az értekezés IV. fejezetét képezi.

meg többek közt: „Ha lassan is, de mindannyian arra a meggyőződésre jutunk, hogy a „valóban” megesett „tényt”, a „való” élet viszonyait a vizsgált korszakban voltaképpen nem ismerjük, hiszen egy közjük és közénk tolakodó torzító üveg alatt – ami nem egyéb, mint a róluk hírt adó „források” olvasata – szemléljük őket.”⁵³ Az irodalomtudományon belül az elméleti diskurzus a történetiséggel szembesülve olyan hermeneutikai, retorikatörténeti, narratológiai, antropológiai stb. interdiszciplináris válaszalternatívákat ajánl, amelyek túlmutatnak a tényfeltáró történeti gyakorlat elméleti premisszáin. Noha Lejeune klasszikusnak számító definíciója az önéletrajzról azt állítja, hogy ez egy „retrospektív, prózai elbeszélés, melyet egy valós személy alkot saját létéről, a hangsúlyt személyes életére, személyiségének történetére helyezve”,⁵⁴ igyekszik hozatni, hogy ez csupán annak az önéletrajzi szerződésnek (*la pacte autobiographique*) az alapján működik, amely a szerző és olvasó között létrejövő konvención alapszik. A szerződés a szerzőt arra kötelezi, hogy saját tulajdonnével kezessé tegye arról, hogy igazat mond önmagáról, az olvasót pedig, hogy ezt igazságként olvassa. Ez a szerződés már beláthatóvá teszi azt az önéletrajzra vonatkozó nézetet, amelyet az irodalmi műalkotás (kvázi) „valóságáról”, a fikció és valóság (referencialitás) kérdéséről már oly sokan megfogalmaztak, ti. hogy egy narratív struktúrával megjelenített világon belül az igazság, a valóság, az identitás nem a külső referens felől olvasható, hanem *narratív* igazsággá, valósággá, identitássá lényegül át. Ennek felismerése azért jelentős, mert az önéletrajzi olvasásmód kanonizált néhány, mára már tarthatatlan konvencionális elvárást (őszinteség, realizmus, áttetszőség).⁵⁵ Ha a szerzőség vizsgálatának egyik tanulsága az, hogy hiba lenne a kézirat szignálójában azonosítani a szerzőt, felvethető az is, mennyiben tartható az a sajátos realitás, amely a közhit szerint az önéletrajz bármely formáját jellemezheti. A szövegben potenciálisan létrehozott identitás, amely narratív identitás csupán, nem bír referencialitással. Ugyanis „az az élettörténet, aminek van eleje, és van vége nem az életből merített. Hanem hát fikció.”⁵⁶ Kérdésfelvetésem felől (az Én reprezentációi) rendkívül fontos elméleti megállapítás körvonalazható: az emlékirat szerzője identitását tekintve nem nyilvánítható azonosnak az általa a szövegben, narratív eljárások segítségével retorikailag megkreált Én-nel, a szöveget jellemző realitás, a valószerűség, hitelesség ellenére sem. Személy(ek) helyett már csak a megfoghatatlan narrátori hanggal szembesülünk. „A személyek helyére egy elbeszélő hang került, a „ki beszél?” kérdésre nincs

⁵³ DUBY, George – LARDREAU, Guy, *Párbeszéd a történelemről*, Akadémiai Kiadó, Bp., 1993, 78.

⁵⁴ LEJEUNE 1975, 15.

⁵⁵ Vö. Z. VARGA 2000, 75.

⁵⁶ HÁRS Endre, *Fikció = Önéletrajz*, Jelenkor, 2000/Január, 85.

pontos válasz, sem a beszélő, sem az elbeszélő, sem a történetbeli alak nem azonosítható.”⁵⁷ Ennek fényében válik igazán érthetővé Bethlen Miklós *Önéletírásában* (*Élete leírása magától*) is a narráció kezdetén a grammatikai személyek első látásra meglepő váltogatása: „Született Bethlen Miklós Erdélyben, Kis-Bún nevű faluban s kastélyban, anno 1642. 1 septembris virradólag. Atyja volt Bethlen János...Nagyapja volt Bethlen Farkas...”⁵⁸ Jó másfél oldal után váltja fel csak az egyes szám III. személyű narrációt, a sokkal személyesebb, az önéletírással kapcsolatos elvárásainkat visszaigazoló egyes szám I. személyű történetmondás: „Tovább nem genealogizálok, azt a szegény Bethlen Elek elég szépen kicsinálta a régi levelekből...”⁵⁹

A narrátori hang jelenléte úgy vezet be az emlékirat „valóságába”, hogy minduntalan a valószínűség (*probabilitas*) nyelvi-retorikai játékaival kápráztat el, valóságeffektusok (*l'effect de réel*) segítségével artikulál és modellál egy valósnak tűnő, de mégis fiktív világot. Ez alól pedig nem kivétel az a személy sem, akinek csak a „valószerű” élettörténetét ismerjük meg, és akinek narratív identitása nem valós információk, pozitív tények összessége, hanem olyan eleve meglévő, az életűtől függetlenül létező retorikai, nyelvi eszközök készlete, amelyek az identitás, az Én-ség textuális jelenlétét teszik lehetővé. Az identitás megteremtése nyelvi-retorikai artikuláció függvénye, amely kiegészül, vagy alárendelődik azoknak a kulturálisan szabályozott konvencióknak, amelyek egy adott közösségeken belül általánosan elfogadottak. Foucault szóhasználatában az *önmagaság művészete* (*les arts de soi-meme*), amelynek megvannak a maga sajátos eljárásai, például a hüpomnémata és a levelezés, amelyek gyakran az önmegmutatkozást teszik lehetővé, vagy az introspekció meg a lelkiismeret-vizsgálat, amelyek az identitás felfedésének vagy a felfedés általi megkreálásnak az eszközei.⁶⁰ Hasonlóképpen pogány és keresztény szövegek vizsgálatára hagyatkozva feltérképezte azt, amit egy négyes felosztás alapján az *önmagaság technikáinak* nevezett el (*meditatio, preparatio*, lelkiismeret-vizsgálat stb.).⁶¹ Amennyiben belátjuk, hogy az identitásnak, az Énnel és az élettörténet eseményeinek a megjelenítését az Énségről való beszéd retorikai-poétikai kompetenciái teszik lehetővé, nem pedig műfaji sajátosságokra vezethető vissza, kérdés lesz: létezik-e műfaja az önéletírásnak? Bár az antikoktól kezdődően létezik egy olyan narratív tradíció, amely egy fix repertoár, argumentációs sor⁶² köré szervezi, vagy ez alapján

⁵⁷ THOMKA Beáta, *Beszél egy hang. Elbeszélők, poétikák*, Kijarat Kiadó, Bp., 2001, 16.

⁵⁸ BETHLEN 1980, 487; illetve 488.

⁵⁹ Uo., 488.

⁶⁰ Vö. FOUCAULT 1999, 331–345.

⁶¹ FOUCAULT, *i. m.*, 345–371.

⁶² Ezzel magyarázható, hogy Bethlen élete leírása során kitér nemzetségére (*familia, natio*), életkorára (*aetas*), neveltetésére (*educatio*), testalkatára (*habitus corporis*), vagyoni helyzetére (*fortuna*), állapotára (*conditio*), jellemvonásaira (*animi natura*), foglalkozására (*studia*) stb., ugyanis ez az antikokkal kezdődően el egészen a

mutatja be az életutat, ez még nem tekinthető a mindenkori önéletírás műfajiságot konstituáló alapjának. Ezt a vitatható műfajiságot hangsúlyozza Paul de Man is, aki szerint az önéletírás nem vethető alá műfaji behatárolásoknak, mihelyt minden egyes esete kivételnek tűnik a szabály alól.⁶³ Sőt, ha elfogadjuk, hogy a *prosopopeia* De Man-i fogalma⁶⁴ az önéletrajzok diskurzusának uralkodó figurája, kijelenthetjük: „az önéletrajz tehát nem műfaj vagy beszédmód, hanem az olvasás vagy a megértés figurája, ami bizonyos mértékig minden szövegben megjelenik. Az olvasás folyamatában érintett két szubjektum kölcsönös reflexív helyettesítés útján meghatározza egymást, s az önéletrajzi mozzanat mint kettejük egymáshoz igazodása játszódik le.”⁶⁵

Történeti reprezentáció⁶⁶ és önéletírás

Kiindulásként reflektáljuk Keith Jenkins történelemdefinícióját: „History is a shifting, problematic discourse, ostensibly about an aspect of the world, the past, that is produced by a group of present-minded workers (overwhelmingly in our culture salaried historians), who go about their work in mutually recognisable ways that are epistemologically, methodologically, ideologically and practically abuses that are logically infinite but which in actuality generally correspond to a range of power bases that exist at any given moment and which structure and distribute the meanings of histories along a dominant-marginal spectrum.”⁶⁷ Ez a definíció a maga szellemes-ironikus hangvételével, mintegy keresztmetszetét adja annak, ami a jelen historiográfiai gondolkodását jellemzi. Az irodalomtudományhoz hasonlóan a historiográfia is szembesült radikális változásokkal, sőt Hayden White óta, tehát a történeti tropológia első elméleti összegzésétől, a New History⁶⁸ megjelenéséig egy olyan folyamat játszódott le, amely határozottan közelíti egymáshoz ezeket a tudományágakat. Az elbeszélés, illetve az elbeszélő történetírás előtérbe kerülése, az interdiszciplináris nyitás az antropológia irányába (történeti antropológia, mikrotörténelem) lehetővé tette, hogy a múlt eseményeinek

(kora)újkor retorikai kultúrájág a személyi érvek (*argumenta a persona*) általános követelményeként (konvenciójaként) rögzült, mely szükségszerűen szerepelt az élettörténetekben. Vö. SZÖRÉNYI László – SZABÓ Zoltán, *Kis magyar retorika*, Helikon Kiadó, Bp., 1997, 54–61. (A továbbiakban SZÖRÉNYI–SZABÓ 1997.)

⁶³ Vö. DE MAN 1997, 94.

⁶⁴ „... az önéletírás trópusa, melynek révén az illető neve olyan érthetővé és emlékezetessé válik, akár egy arc.” DE MAN, *i. m.*, 101.

⁶⁵ DE MAN, *i. m.*, 95–96.

⁶⁶ Akárcsak az énreprezentáció esetében, itt is csak néhány bevezető gondolat bemutatását célzom, ugyanis a téma részletező kifejtésére a III. fejezetben térek ki.

⁶⁷ JENKINS 1991, 26.

⁶⁸ Ezt a folyamatot, pontosabban a New History/Nouvelle Histoire újdonságát a réginek tekinthető történetíráshoz képest Peter Burke elemzi alaposan már hivatkozott könyvében. Vö. BURKE 1997, 1–24.

szövegbeli, tehát narratív megjelenítése mint történeti reprezentáció irodalomtudomány és történetírás egymásrataltságát eredményezze. Következésképp az önéletírásban megjelenített események megítélése, vizsgálata, különösen egy háromszáz évvel ezelőtti szöveg esetében, a historiográfia idevágó tanulságai alapján végezhető csupán el.

Bethlen Miklós (1642–1716) életútja, illetve az emlékiratában lefedett periódus⁶⁹ egybeesik Erdély történetének legzavarosabb periódusával. A történetírói diskurzus, illetve kronológiai kánon jelentősnek ítélt eseményei (II. Rákóczi György uralkodása, a szerencsétlen lengyelországi expedíció (1657, 1658), I. Apafi Mihály trónra kerülése (1662) és az ezt megelőző hatalmi harcok, a Bécs elleni expedíciók (1681–1683), Apafi halála (1690), majd ugyanez évben a zernyesti csata, a Diploma Leopoldinum, végül a II. Rákóczi Ferenc vezette, 1703-tól 1711-ig tartó szabadságharc) illusztrálják ezt a megállapítást.⁷⁰

Bethlen első, XIX. századi értelmezői érthető módon kútfőként kezelték az emlékiratot, amely a múlt eme korszakának történetéhez, fontos eseményeihez szolgáltatott újabb adalékokat. A későbbiek során voltak azonban olyanok is, akik Bethlen „objektivitását” vagy éppen elfogultságát kérdőjelezték meg, öntisztázó, következésképp szándékosan torzító értekezésmódjáról beszéltek. Túl a már naivnak tűnő objektivitás, ténszerűség igényén ezek a vélekedések egy közös konklúzióban összegződnek: hajlamosak vagyunk arra, hogy a megjelenített esemény(ek)e, amely(ek) nyilván szubjektív olvasata(i) a történés(ek)nek, a múlt történelmi valóságához mérjük, ehhez viszonyítva ítéljük meg igazságértéküket, vagyis objektivitásukat, ténszerűségüket. Többről van szó, mint a már exponált igazságról, hogy a referenciális olvasat radikálisan nem működtethető ilyen típusú szövegek esetében, ugyanis be kell látnunk, hogy számunkra nem hozzáférhető a múlt valósága, illetve a szakma által tudományos módszerekkel, elméleti megfontolások alapján, de mégiscsak olvasat értékűen megkonstruált *valóság* nem működhet viszonyítási alapként. A szakma hatalmi diskurzusa által igaznak, valósnak nyilvánított konstrukció is csupán valószínű olvasat, lehetséges és szubjektív történeti reprezentáció. A referencialitás hiánya, a múlt különböző, akár ellentmondó olvasatokban/narratívákban realizálódó megjelenítése/konstrukciója a valóság totális ismeretének hiányában ellenőrizhetetlenné válik. Helyébe egy olyanfajta relativitás lép, amely a legkövetkezetesebb, szigorúan forrásokra hagyatkozó történészi reprezentációt is

⁶⁹ Bethlen Miklós 1710. január 23-án fejezi be az önéletírását, amelyben az 1704-es esztendővel zárja beszámolóját. Utolsó fejezetének címe: *Bethlen Miklós tragoediája és az ország szomorú romlása anno 1704.* (BETHLEN 1980, 958–981.)

⁷⁰ A korszakot méltató impozáns szakirodalomból csak jelzésszerűen említem meg a következőket: HÓMAN Bálint – SZEKFÜ Gyula, *Magyar Történet*, Királyi Magyar Egyetemi Nyomda, Bp., 1935; PÉTER Katalin, *A magyar romlásnak századában*, Gondolat, Bp., 1979; BARTA János, *A „Tündérvár” romlása (Erdély története 1630–1707-ig)*, Móra Ferenc Könyvkiadó, Bp., 1983; R. VÁRKONYI Ágnes, *Erdélyi változások*, Magvető

csupán egy lehetséges olvasattá minősíti, „tudományos” jellege ellenére sem deklarálja egyedüli igaz vagy akár csak megbízhatóbb beszámolóinak egy másik potenciális beszámolóhoz mérten. Noha szívósan tartja magát az az egyszerűsítő elképzelés, miszerint adott múltbeli esemény irodalmi megjelenítése a fikció (valótlanság) szférájába utalható, míg ugyanez az esemény a történetírás diskurzusában a valóságnak (objektívan létezők halmaza)⁷¹ feleltethető meg, be kell látnunk, hogy a történetírói munkák alapvetően ugyanúgy konstrukciók, nyelvi képződmények, mint a szépirodalmi alkotások.⁷² Fikció és valóság viszonyát illetően még azt sem szabad szem elől téveszteni, hogy az a nagyon vitatható határ valóság és fikció között⁷³ másképpen és másutt pozicionált a XVII. században, mint a XX. században. Mielőtt a múlt valóságát vagy egy általunk arbitrárisan valós múltnak deklarált olvasatot kérnénk számon az emlékirattól, be kell látnunk, hogy maga a valóság többek közt egy olyan kulturális konstruktum, amely érthető módon a pluralitás jegyében működik, esetenként eltérő, különféle hiedelmeket, tradíciókat, világnézetet implikál. Semmi okunk azt feltételezni, hogy a XVII. század embere valóságként, „jelentős történelmi eseményként,” ugyanazokat a jelenségeket, történeteket tartaná említésre méltónak,⁷⁴ amelyeket utólagosan mi annak vélünk, főként egy olyan szövegben, amely elsősorban egy életutat és nem a kor történelmét hivatott megörökíteni. Ha mindehhez figyelembe vesszük azt is, hogy Bethlen Miklós mindvégig hangsúlyozza, hogy nem történetírást művel, és nem históriát ír,⁷⁵ egyértelművé válik a referenciális olvasat inadekvátsága. Tévedés lenne egy, a szakmai diskurzus által kanonizált eseménysorozatot mint „történelmi valóságot/igazságot” elbeszélésén számon kérni, mert ezáltal azt vonnánk meg újfent tőle, amit a XIX. század kutatói, amikor történésznek nyilvánították, és művét történetírásként definiálták. Bethlen Miklós ugyanis elsősorban prózaíró, műve pedig egy impozáns, kellő retorikai erudícióval megteremtett, valószerű narráció a saját életéről és implicit módon koráról is, amely

Könyvkiadó, Bp., 1984; Uő., *Magyarország visszafoglalása*, Tankönyvkiadó, Bp., 1987; NAGY László, *A török világ végnapjai Magyarországon*, Zrínyi Katonai Kiadó, Bp., 1986.

⁷¹ Bényei Péter terminusait használom. Vö. BÉNYEI Péter, *A történelmi regény műfajkonstituáló tényezőinek meghatározási kísérlete*, Studia Litteraria Iuvennum, 1999, 60.

⁷² BÉNYEI 1999, 61.

⁷³ Umberto Eco utalok, aki adott pillanatban kijelenti, hogy akár fikcióként is olvasható a tényleges világ. Vö. ECO, Umberto, *Hat séta a fikció erdejében*, Európa, Bp., 1995, 165.

⁷⁴ A jelen historiográfiája igencsak hangsúlyozza a történelmi tudat időbeli, térbeli változásait, illetve kulturálisan determinált működését. A mi számít(ott) történelemnek? kérdésre egyre inkább olyan válaszok érkeznek, amelyek felszámolják az elképzelést, hogy a történelem csaták, illetve jelentős emberek és cselekedeteik története. Napjainkban rendkívül népszerű a történelem alulnézetben (*history from below*), illetve a mindennapok története (*Alltagsgeschichte*), amely a történelmi antropológia és/vagy mikrotörténet-írás elméleti tételeire épül. Ehhez bővebben l. *The History of Everyday Life. Reconstructing Historical Experiences and Ways of Life*, ed. LÜDTKE Alf, Princeton, New Jersey, 1995.

⁷⁵ Gyakori előfordulásuk azok az utalások, amelyekben Bethlen újra meg újra elismétli, hogy műve nem historiográfiai munka, ő pedig nem historicusi minőségben számol be tapasztalatairól: „Itt ha historicus volnék,

feltételezhetően a kor elvárásainak azáltal is engedelmeskedett, hogy időnként, elutasítva ugyan a történetírói feladatvállalást, viselt dolgai elmesélése ürügyén feltár részleteket, elbeszélése felől relevánsnak minősülő mozzanatokot kortársairól, a XVII. századi Erdélyről, Európa egyes városairól stb. Félreértés ne essék: nem a XVII. századi Erdély történetének megírására vállalkozik, hanem csupán engedelmeskedve a narratio preskriptív módon érvényesülő retorikai szabályainak, beszámol arról az időről (*tempus*), helyről (*locus*), személy(ek)ről (*persona*), amely(ek) lehetővé teszi(k) az elmesélt történet megértését. A jó történet ugyanis mindenekelőtt rövid (*brevis*), világos és áttetsző (*dilucida, aperta*) és főként valószínű (*probabilis, veri similis*).

Összegzésképpen csak elismételhető, hogy miként a szövegben megjelenített Bethlen Miklós nem felelthet meg teljesen Erdély kancellárjának, ugyanúgy a művében megmutatkozó, általunk más források alapján ismert, konstruált események sem tekinthetők valóságnak: mind az események, történések, mind a megszólaltatott személyek a prózaírói teremtmények fantázia, gyakran megtévesztően valószínű, de mégis fiktív kreációi.

A puritanizmus mint elsődleges kontextus

Bethlen Miklós *Önéletírásához* a puritanizmus kutatása vezetett el. Kutatásaim kezdetén az angliai puritanizmus magyarországi recepcióját vizsgálva szembesültem néhány olyan, rendkívül tanulságos felismeréssel, amely a korszak emlékirat-irodalmára, s ezáltal Bethlen Miklós művére terelte a figyelmemet.

Mivel a magyar puritanizmuskutatás néhány kivételt leszámítva megmaradt recepciótörténet-kutatásnak, így a Zoványi – Berg – Makkai (kevésbé Bodonhelyi) által kialakított tradíció vonalán haladva az újabb publikációk is csupán adalékokkal vagy szövegközzététellel gazdagítják e téren elért tudományos eredményeinket.⁷⁶ A kutatás, irányát mintegy kanonizálva, az angliai⁷⁷ és kisebb részben németalföldi hatások felderítésére,

sokat írhatnék, de nem én dolgom most.” Vagy: „Sokat írhatnék erről a gyűlésről, ha históriát akarnék írni, de ez nem idevaló...” (BETHLEN 1980, 563, illetve 629.)

⁷⁶ ZOVÁNYI Jenő, *Puritánus mozgalmak a magyar református egyházban*, Kiadja a Magyar Protestáns Irodalmi Társaság, Bp., 1911.

BERG Pál, *Angol hatások tizenhetedik századi irodalmunkban*, Kiadja a Magyar Nemzeti Múzeum Orsz. Széchényi Könyvtára, Bp., 1946.

MAKKAI László, *A magyar puritánusok harca a feudalizmus ellen*, Akadémiai Kiadó, Bp., 1952.

BODONHELYI József, *Az angol puritanizmus lelki élete és magyar hatásai*, k. n., Debrecen, 1942.

Olyan könyvekre utalok, mint: ÁGOSTON István, *A magyarországi puritanizmus gyökerei*, Kálvin Kiadó, Bp., 1997; illetve BALOGH Judit, *Ama kegyelemnek mennyei harmatja. Válogatás a 17. századi magyar puritanizmus irodalmából*, Harmat–Koinonia, Kolozsvár – Bp., 1995.

⁷⁷ Vö. KOLTAY Klára, *Perkins és Ames recepciója Magyarországon 1660-ig*, Studia Litteraria, XXVIII, Debrecen, 1991, 99–114; Uő, *Mester és tanítványa: William Perkins és William Ames munkássága*, Könyv és

regisztrálására összpontosította, elhanyagolva a jelenség és a létrejött irodalom hazai (utó)életét. Bár a korszakkal kapcsolatos retorikatörténeti kutatások (Bartók István, Kecskeméti Gábor, Imre Mihály) és szociológiai szempontú megközelítések (Molnár Attila) révén a magyar puritanizmust érintő kérdések és megállapítások születtek, a legfontosabb puritánus életművek még feltáratlanok, néha ismeretlenek, illetve ezek viszonya más műfajokhoz (pl. emlékirat-irodalom), irodalmi kontribúciójuk a 17. századi barokkhoz továbbra is megvilágításra vár.⁷⁸ Ellentétben az angol és a nemzetközi puritanizmuskutatás interdiszciplináris (esztétörténet, teológia, történeti és kulturális antropológia, filozófia, vallápszichológia, szociológia) módszertanával, elméleti keretével, értekezői diskurzusával⁷⁹, a hazai kutatás alapvetően az irodalomtörténet lehetőségeire hagyatkozik, még az egyháztörténet releváns eredményeinek termékeny integrálását sem mindig végzi el. A puritanizmus szűklátókörű megítélése a hazai kutatásban gyakran nemcsak a külföldhöz viszonyítható lemaradással magyarázható, hanem például egy egységes és használható fogalmi rendszer, szaknyelv hiányával is. A forgalomban lévő puritanizmusfogalmunk sajnos még mindig az ortodoxia ellentétpárja, amely egy olyan puritanizmustörténetet aktivizál, amely az ortodoxia versus puritanizmus vagy Medgyesi Pál contra Geleji Katona dichotómiában véli megragadni ezt a rendkívül komplex jelenséget. Ráadásul a többi kegyességi irányzat (pl. pietizmus) felől sem kellőképpen definiált és tisztázott a terminushasználatunk.⁸⁰ Ennél is fontosabb, hogy még mindig várat magára az a szemléletbeli váltás, amely lehetővé tenné a társadalomtudományok (etnográfia, antropológia, szociológia) releváns eredményeinek, szempontjainak hasznosítását a XVII. századi protestáns (neokálvinista, puritánus) kegyesség tanulmányozásában.⁸¹

A számomra megfogalmazódott legfontosabb tanulságok egyike, hogy a puritánusnak nyilvánított szövegek értelmezése/értékelése nem szakítható el attól a közvetlen szellemi-kulturális kontextustól, attól az élethelyzettől, amely létrehozta őket. Ideje lenne már felismerni, hogy ez az egyébként az irodalomtörténet által izolált hatalmas szövegtömeg

Könyvtár XVI., Debrecen, 1991; Üő, *Two Hundred Years of English Puritan Books in Hungary*, Hungarian Studies in English, Debrecen, 1989.

⁷⁸BARTÓK István, „Sokkal magyarabbul szólhatnánk és írhatnánk”. *Irodalmi gondolkodás Magyarországon 1630–1700 között*, Universitas Könyvkiadó, Bp., 1998; KECSKEMÉTI Gábor, *Prédikáció, retorika, irodalomtörténet*, Universitas Könyvkiadó Bp., 1998; *Retorikák a reformáció korából*, szerk. IMRE Mihály, Kossuth Egyetemi Kiadó, Debrecen, 2000. (A továbbiakban: BARTÓK 1998; KECSKEMÉTI 1998; IMRE 2000.). Végül pedig a már hivatkozott: MOLNÁR 1994.

⁷⁹Vö. CSORBA Dávid, *A 17. századi protestáns kegyesség megítélése az újabb nemzetközi szakirodalomban*, *Protestáns Szemle*, 2001/1, 16–25.

⁸⁰Olyan klasszikusnak számító művekben is, mint Bodonhelyi könyve, a pietizmus gyakran a puritanizmus szinonimájaként fordul elő.

nem kizárólag az egyházi használatban létezett, és nem kizárólag dogmatikai tételeket, egyházszervezési tervezeteket (prezbiteriánizmus versus episzkopális rendszer) vagy életviteli szabályokat közvetített, hanem a XVII. század keresztény kultúrájának egyik legjelentősebb kulturális narratívája. A puritanizmus az egyéni és közösségi, nyilván erőteljesen konfesszionális vallásosság performálásának, reprezentációjának narratívája. Sőt ezen túlmenően a kor világképében, gondolkodásában, erkölcsi világrendjében is jelentősen képviselt morális sztenderdjei (kegyességgyakorlás/ *praxis pietatis*), illetve történelemteológiája (protestáns eszkatológia) révén. A kutatás mindeztől elhanyagolta a szekularizáció kérdését. Mihelyt a puritanizmust nem kizárólag szövegmodellként, bizonyos dogmatikai igazságok halmazaként fogjuk fel, illetve elvonatkoztatunk a polgárság és reformáció viszonyának weberianus szemléletétől, a hazai viszonyok sajátosságaival szembesülve felmérhetjük a puritanizmus jelentőségét a XVII. század magyar kultúrájában, társadalmi életében. Az angliai példa ellenére a puritanizmus nem feltétlenül a jellegzetesen és kizárólag polgári életvitel, szellemiség, kultúra irányzata, hanem igen nagy mértékben az arisztokráciáé is (pl. Lórántffy Zsuzsanna és udvari köre, Rákóczi Zsigmond stb.). A puritanizmus ugyan nem járul hozzá látványosan a magyarországi, erdélyi kapitalizmus kialakulásához, azonban jelentősége mégsem lebecsülendő. A kutatás által kellőképpen kielemezett művelődési, kulturális programokon túlmenően a puritanizmus az elit világi és egyházi értelmiség számára biztosít politikai szemléletet, nemzetszemléletet, történelemfilozófiát, állambölcseletet, kultúrpolitikát, reprezentációt, egyéni és közösségi szerepköröket, identitásokat. Vagyis mindazt, ami például a társadalom két különböző pólusán elhelyezkedő Misztótfalusit és Bethlen Miklóst oly sok mindenben rokonítja, vagy akár azonosítja.

A szekularizáció folyamata egyértelműen kirajzolja, hogy a kor mindennapjaiban, nem csak a jellegzetesen egyházi szellemi szférában, a puritanizmus mint kulturális narratíva milyen modelleket, értékrendeket, szerepeket – vagyis milyen kulturális sztereotípiákat, kulturális kompetenciákat közvetít – és ami a legfontosabb – kanonizál. Meggyőző példája ennek az 1664-ben Londonban megjelent angol nyelvű, szerző nélküli Zrínyi-életrajz,⁸² amelynek érdekessége, hogy egy fiktív szellemi és fizikai portét készít Zrínyi Miklósról, aki az európai kereszténység bajnoka (the Champion of European Christendom), sőt protestáns generálisa (protestant generalissimo) a Magyarországon harcoló keresztény hadnak. A

⁸¹ Ebből a megfontolásból üdvözlendő Knapp Éva innovatív kezdeményezése, aki a barokk kor kegyességét vizsgálta ebből a szempontból. Vö. KNAPP Éva, *Pietás és irodalom: Irodalomkínálat és művelődési program a barokk kori társadalmi kiadványokban*, Universitas Könyvkiadó, Bp., 2001, 9–27.

rengeteg valótlan­­ságot felvonultató életrajz nem a kizárólagos irodalomtörténeti/törté­­nész­­i megközelítésből releváns,⁸³ hanem antropológiai, historiográfiai szempontból egyaránt. Ez ugyanis sokkal inkább felfogható a Zrínyi-jelenség angol, de főként protestáns, puritánus kulturális olvasatának, ahol sajátosan angol értékrendekhez, értelmezői modellekhez, stratégiákhoz igazítódik a jelenség, mintsem valamilyen magyarellenes vállalkozásnak. Ez a transzformáció pedig az Angliában oly erőteljesen ható puritanizmus kulturális narratívájának hatására megy végbe. Az angol Zrínyi-életrajz olvasatomban egy olyan transzformációs művelet, amely részint az etnocentrizmus működését illusztrálja, részint a történeti reprezentáció kulturális dimenziójában felfedi, hogy a kulturális kompetencia hogyan értelme­­zi, lényegíti a tapasztalatot valósággá, eseménnyé.⁸⁴ Ez a kulturális kompetencia, amely a XVII. század Angliájában egy bizonyos fogyasztói réteg számára a keresztény hős fogalmát végérvényesen egybekapcsolja a protestáns felekezetiséggel, illetve a puritánus erkölcsi rend felől érvényes hőstípus archetípusával, sőt toposzával, nem más, mint a puritanizmus, pontosabban az a determináló hatás, amelyet a puritanizmus az angol kultúra profán mindennapjaiban, világi szellemiségében képes volt előidézni. Ez a kulturális kompetencia megfeleltethető annak, amit Takáts József Bourdieu alapján *mezőnek* nevez, továbbá az általa az elsődleges kontextus elemeiként feltüntetett *konvencióknak, társas jelentésnek, taxonómiáknak, forgatókönyveknek*. Mindezek olyan kontextuálisan pozicionált, kulturálisan működtetett, hagyományozott tudást jelölnek, amelynek ismerete/rekonstrukciója nélkül az angol nyelvű Zrínyi-életrajz valóban csak egy furcsaságokkal és valótlan­­ságokkal teli, akár magyarellenesnek is nyilvánítható szöveg. Takáts helytálló megállapítása szerint: „nem érthetjük meg a szövegeket sem vitaszituációjuk, vagyis azon szövegkontextus rekonstrukciója nélkül, mely körbevette őket készítésük idején (...) úgy vélem, semmilyen történeti kérdésre nem lehet rekonstruktív eljárások nélkül válaszolni.”⁸⁵

Ennek analógiájaként szemlélem Bethlen Miklós emlékiratát, amely ugyancsak e korszak és főként ugyancsak e szellemi konstelláció, tehát a puritanizmus mint elsődleges kontextus felől tűnik értelmezhetőnek számomra. Ha belátjuk például a *New Historicism*

⁸² *The Conduct and Character of Count Nicholas Serini, protestant Generalissimo of the Auxiliaries in Hungary, The most Prudent and Resolved Champion of Christendom*, London, 1664.

⁸³ A hazai kutatás egy szövegkiadást (Kovács Sándor Iván) tudhat magáénak, illetve egy tanulmányt, amely elsősorban a forrásvizsgálatra koncentrál, a szerzőség problémáját járja körül. Figyelemre méltó, hogy az életrajz valótlan­­ságait magyarelleneséggel vagy rosszul informáltsággal magyarázza az itthoni kutatás. L. *Angol életrajz Zrínyi Miklósról. London 1664.*, bev., jegyz., KOVÁCS Sándor Iván, Zrínyi Katonai Kiadó, Bp., 1987; illetve PÉTER Katalin, *Zrínyi Miklós angol rajongói = Angol életrajz Zrínyi Miklósról. London 1664.*, bev., jegyz., KOVÁCS Sándor Iván, Zrínyi Katonai Kiadó, Bp., 1987

⁸⁴ Vö. TÓTH Zsombor, „Fun–Club” Zrínyi, 1664. *Megjegyzések a Zrínyi-kultuszhoz az angol nyelvű életrajz tükrében = Antropológia és irodalom. Egy új paradigma út­­keresése*, szerk. BICZÓ Gábor és KISS Noémi, Csokonai Kiadó, Debrecen, 2003, 389–407.

⁸⁵ TAKÁTS 2001, 318.

egyik alaptételét, mely szerint a történelem csupán textuálisan hozzáférhető⁸⁶, illetve az általa implikált geertziánus kultúrafogalmat is, amely a kultúra textualitását jelöli, követhetővé válik az általam ajánlott Bethlen-értelmezés interpretációs perspektívája. Az emlékiratot magyar, angol, latin puritánus szövegek felől igyekszem újraolvasni, ezen rekonstruált elsődleges kontextus felől szándékszom értelmezni a irodalom- és retorikatörténetileg releváns, antropológiai és historiográfiai vonzatú kérdéseket: történeti reprezentáció és kulturális emlékezet, történelemteológia és nagyelbeszélés, Énreprezentáció és identitás, szerepkörök, a *confessio* retorikai-homiletikai sajátosságai, a kegyesség és gyakorlásának, reprezentálásának kulturális sztereotípiái stb. Az elsődleges kontextus viszonyát az emlékirathoz intertextuálisnak tételezem, hiszen az emlékirat a kor devocionális irodalmához gyakran a Genette által meta-, hiper- és architextuálisként⁸⁷ definiált viszonyulást jelzi. Semmi különleges nincs ebben, hiszen a középkor óta az *ars compillandi* preskriptív retorikai apparátusa a *compillatio*, *imitatio* műveleteiben olyan eljárásokat írt elő, amelyek az idézetre, parafrázisra vagy bizonyos előzményre való utalást szorgalmazták. Nyilván ez egy olyan irodalomfogalmat, sőt elváráshorizontot implikált, amely eléggé távol esik a jelen irodalomképzeteitől.⁸⁸

Leszámítva az egyértelmű kapcsolatokat (*Imádságoskönyv* és a kortárs imádságirodalom), olyan látványos linkeknek is szemtanúi lehetünk, mint a tábori vagy halotti prédikációk és a konkrét *Önéletírás* textuális kapcsolódásai. Mindezek csak hangsúlyozzák az elsődleges kontextus figyelembevételének és rekonstrukciójának fontosságát. A rekonstrukciót illetően hangsúlyozni szeretném ennek bevallottan szubjektív, elfogult mivoltát, ugyanis nem pozitivista eszmények felől látom fontosnak. Tudniillik e rekonstruált elsődleges kontextus felől (puritánus szövegkorpusz és az általuk implikált szellemi horizont) nem azt szeretném bizonyítani, hogy például mit olvasott biztosan Bethlen, tehát mit gondolt, mit cselekedett valóban „tényszerűen”, hanem sokkal inkább azt, hogyan gondolkodhatott, hogyan viszonyulhatott történésekhez, reprezentációs eljárásaihoz, narrativizáló, fikcionalizáló elbeszéléseihez milyen mintákat használt. Nem pozitívnak minősíthető tények összegyűjtése a célom e rekonstrukció által, hanem sokkal inkább kérdések és válaszalternatívák megtalálása egy lehetséges múltból, személyről, eseményről a totális múltismeret legkisebb ábrándja nélkül.

⁸⁶ A kérdés magyar nyelvű tárgyalásához l. DOBOS István, *A szöveg történetisége – a történelem textualitása. Az újhistorizmus*, It, 2001/4, 594–605; illetve Helikon, 1998/1–2.

⁸⁷ GENETTE, Gérard, *Transztextualitás*, Helikon, 1996/1–2, 82–89.

⁸⁸ Sajnálatos, hogy a kutatásban az intertextualitás témája elsősorban modern és posztmodern szövegeket állított előtérbe (pl. Joyce, *Ulysses*.) Éppen ezért öröndetes, ha az intertextualitás kérdése az újkor irodalmának szövegeit illetően is méltatásban részesül. Vö. JENNY, Laurent, *A forma stratégiája*, Helikon, 1996/1–2, 23–50.

II. A PURITANIZMUS KEGYESSÉGI/TEOLÓGIAI ÉS RETORIKAI JELENLÉTE

BETHLEN MIKLÓS EMLÉKIRATÁBAN

Az emlékirat és az elsődleges kontextus intertextuálisan definiált kapcsolatát tekintve első lépésben teológiai és retorikai-homiletikai kapcsolatokat vizsgállok, ahol az imádkozás aktusának mint egy kontemplatív vallásos cselekedet textuális megjelenítésének, reprezentációs eljárásainak potenciális forrásait,⁸⁹ szellemi környezetét szándékszom rekonstruálni. Kísérletem célja e rekonstrukció által Bethlen szövegének⁹⁰ a visszahelyezése abba a potenciális elsődleges kontextusban, amely a megírás pillanatában működtette. Ugyanis a kegyességi irodalom retorikai-szellemi hagyományának visszakereshető/igazolható jelenléte az emlékiratokban a műfaj történeti alakulásáról alkotott képünket is árnyalhatja. Éppen ezért nem alaptalan a műfaj történetében – a humanista történetírástól a barokk emlékirás alkonyáig⁹¹ – számottevő állomásként felfogni a kegyességi irodalom találkozását az emlékirással. Ezzel kapcsolatosan Gyenis Vilmos egyenesen olyan közös műfaji alapokról beszél, amelyekből a jellegzetesen puritánus meditációk vagy Rákóczi *Vallomásai* származnak.⁹² E gondolatnak folytatása, illetve árnyaltabb bemutatása érdekében vizsgálódásom – a puritánus sajátosságok mint az elsődleges kontextusra visszavezethető, jelentésartikuláló, intertextuálisan ható jegyek feltárása – lényegében a személyes kegyesség és ennek retorikai implikációi köré szerveződik.

A személyesen megélt kegyesség puritánus gyökerei

A személyes kegyesség vizsgálatakor fennáll az a nehézség, amit minden 17. század végi és 18. század eleji életmű felad kutatójának, nevezetesen a lelki élet egyértelműen és minden kétséget kizáróan puritánus vagy pietisztikus meghatározása. Bethlen esetében a

⁸⁹ Hivatkozásaim főként két korabeli forrásra támaszkodnak, Perkins és Amesius teológiai munkásságára. Bethlennek nemcsak az exponált teológiai nézetei igazolják e két szerző ismeretét, hanem emlékiratának kijelentései, miszerint Perkinsiust olvasta, és Apáczai a teológiát Amesius alapján tanította számára. Valóban a *Magyar Encyclopaedia* tizenegyedik fejezete (*Az Istenről és az ő dolgairól*) főként Amesius *Medullája* alapján rendszerezi a teológiai ismeretek szisztémáját. Következésképp inkább az „ősforrásra” (Amesius) hivatkozom, és eltekintek az *Encyclopaedia* vonatkozó kijelentéseinek citálásától.

⁹⁰ Hivatkozásaim csupán a kérdésfelvetés jellegéből (teológiai, homiletikai-retorikai vizsgálódási szempontok) adódóan kapcsolódnak elsősorban az *Imádságoskönyv*hez. Az elsődleges kontextus és az emlékirat intertextuális kapcsolata Bethlen egész művére érvényes, ám a vizsgálatnak ebben a fázisában az imádságoskönyv pontosan műfaji és kontextuálisan megragadható sajátosságaiból (pl. személyes kegyességgyakorlás) következően tűnik meghatározó, néha kizárólagos illusztrációnak.

⁹¹ Vö. BITSKEY 1996, 234–254.

⁹² GYENIS 1957, 65.

lelkiség puritánus vonásainak rekonstruálását az őáltala is emlegetett szerzők (pl. Keresztúri, Apáczai, Pápai Páriz, Tofeus stb.), illetve a századvég kortárs puritánus alkotásainak elemzése, összehasonlítása, ezek intertextuális kapcsolódásainak kimutatása révén kísérlem meg. Az elsődleges kontextusra visszavezethető puritánus jegyek vizsgálatát esetünkben részint Bethlen életrajzi adatai,⁹³ részint életvitelével, olvasmányaival, illetve politikai szemléletével kapcsolatos megjegyzései is indokolttá teszik. Levelezése is támpontokat szolgáltat a puritánus kapcsolatai, kegyességgyakorlása, egyházszerkezési tevékenységének ilyen jellegű megítéléséhez.⁹⁴

Szinte képtelenség a századvégen „vegytisztá” puritánus kegyességről beszélni, ami alól Bethlen alkotása sem kivétel (bár dicséretére váljék, hogy az evangélikus Tofeus *Soltár-resolutió*iban szintén talál puritánus kegyessége számára is applikálható tanítást). Továbbá nem könnyű az *Imádságoskönyv* kizárólagosan református hagyományának a körvonalazása sem. Ugyanis nehéz kimondott református imádságról beszélni, mert a XVI. században sokáig nincsen meg az elkülönítés református és evangélikus között még az egyházszerkezetben sem, nemhogy az imádságban és az imakönyvek használatában; a XVII. században pedig nem egyszer fordul elő, hogy reformátusok evangélikus munkákat fordítanak, és adnak ki magyarul.⁹⁵

A puritánusoknál oly gyakran hangoztatott őszinteség (*sinceritas*)⁹⁶ jegyében fogant *Imádságoskönyvet* tekinthetjük úgy is – gyónó jellegénél fogva –, mint Bethlen penitenciartartását, ahol a személyes bűnbánat/bűnvallás (*privata confessio*)⁹⁷ a puritánus lelki

⁹³ A nyugat-európai peregrinációja rendkívül fontos ebben a vonatkozásban, hiszen tanulmányai, tapasztalatai jelentősen hozzájárultak ahhoz, hogy az Erdélyben elsajátított műveltségét korszerűsítse, kiegészítse. Ne feledjük, már az itthoni indítása is tanítómesterei révén (Keresztúri, Apáczai) a puritanizmus erkölcsi és tudományos (enciklopedizmus) modelljei felé irányították.

⁹⁴ L. BML I–II.

⁹⁵ INCZE Gábor, *A magyar református imádság a XVI. és XVII. században*, k. n., Bp., 1931, 5.

⁹⁶ Amesius a *De Conscientia*... c. művének III. könyvében értekezik az őszinteségről (*De Sinceritate*), és ezt az engedelmesség (*obedientia*) erényeként tünteti fel. Négy kérdés alapján pontokba szedve fejt ki részletesen, hogy miként kell működni az őszinteségnek, illetve ez miként határozza meg Isten iránti viszonyulásunkat, aki kedvét leli az őszinteségben (*Deus delectatur sinceritate*), mert előle semmit nem lehet elhallgatni, hisz a szívek és vesék vizsgálója (*Deus est scrutator cordium & renum*). (AMESII, Guilielmi, *De Conscientia et ejus jure, vel Casibus libri quinque*, Debrecini, 1685, 110–111.)

⁹⁷ Amesius az őszinteség tárgyalásából egyenesen a bűnvallásra/vallástételre (*De Confessione*) tér át. Hangsúlyozza, hogy valósággal meztelenül kell Isten előtt állnunk, semmit nem szabad elhallgatnunk, hanem alázattal eltelve, lelkünket alárendelve Isten ítéletének bánjuk meg és szomorúan valljuk meg bűneinket: „1. **Debet esse nuda, sine occultatione, Prov. 28, 13.** quamvis in perpetratione peccatum celare melius est, quam enunciare, *Esa. 3.10.* in confessione omnia coram Deo sunt enuntianda, & nihil coelandum.

2. **Debet esse humilis, cum submissione animarum nostrarum, ad iudicium Dei, quod peccatis debetur. Atque adeo cum dolore & detestatione peccati, quasi in pulvere & cinere, Joh.42, 6 & cum pudore faciei Ezech. 9,6,15. Dan.. 9, 7,8,9.**” (AMESIUS 1685, 193.) A bűnök bevallásakor érzett szomorúság, sőt fájdalom rendkívül gyakori előfordulású Bethlen szövegében. Ennek egy másik potenciális forrása, vagy legalábbis teológiai háttere Perkins, aki a bűn/bűnösség tudatából fakadó szomorúságról (*tristitia de peccato*) értekezik: „*Tertia res, est dolor de peccato admissio, qui est cruciatus & compuncti cordis ex irae diuinae sensu & ex iustae condemnationis peccatum subsequentis agnitione proficiscens.*” (PERKINSI, Gvilielmi, *Operum Omnium*

élet centrális elemévé a lelkiismeretet (*conscientia*)⁹⁸, illetve ennek állandó vizsgálatát (*casus conscientiae*)⁹⁹ teszi meg. Hiszen maga Bethlen jelenti ki: „...jobb így nékem, hogy én ebben a szomorú tömlőben az én édes nemzetségem, hazám és abban kivált a te házadnak és az enyimnek s magamnak sok bűnét s romlását sirassam és Felségedet böjtölés, könyörgés, penitenciatartással mindnyájunkhoz engesztelni igyekezzem...”¹⁰⁰

A puritánusok számára a penitenciatartás a gyakorlatban szigorú lelkiismeret-vizsgálódással egybekapcsolt törvényeskedést jelentett. Fontossá tették a hívő számára a törvény, az Írás állandó magára szabását.¹⁰¹ Sőt a devotio igazi mélységét a penitenciatartás eleme, a bűnvallás adta meg azáltal, hogy kifejezte emberi nyomorúságunkat, tehetetlenségünket és a legfájdalmasabb felismerést: önmagunkban mindenestül menthetetlenek vagyunk az isteni igazságosság előtt. Bethlen arról győz meg, hogy igencsak tudatában van ennek: „...ha érdemem és a te igazságod szerint fizetnél énnékem, nem ez volna rég az fizetésem, hanem e világon ennél is nagyobb romlás és ezután az örök kárhozat.”¹⁰²

A penitenciatartás nemcsak a bűnvallás és őszinte bűnbánat kifejezője, hanem a megtérés mozzanatát is implikálja, hiszen a bűnök bevallása, megbánása valójában bűnös énünk megtagadása is. A Szent Pálra visszamenő „őember megöklése, és az új ember megszületésének” gondolata illusztrálja ezt, amit a puritánus gondolkodás a *mortificatio/vivificatio* terminuspárral jelöl. A kései puritanizmus olyannyira azonosul ezzel a gondolattal, hogy a penitenciatartás mint bűnbánat néha azonos jelentésűvé válik a megtéréssel. A helvét irányt követő puritanizmus eme gondolatának természetesen megvan a kálvini előzménye: „...az én véleményem szerint, a bűnbánat helyesen úgy határozható meg, hogy az nem egyéb, mint életünknek Istenhez való igaz megtérése, mely az Isten iránt való őszinte és komoly félelemből ered, amely testünknek és a régi embernek a megökléséből és a léleknek meglevenítéséből áll.”¹⁰³

Az angol puritánus kegyesség és a kálvini teológia hatása alatt álló magyar puritanizmus, a katolikus középkor „idevágó” szellemi hagyatékát (Szent Bernát) is integrálja:

Theologicorum quae extant, Genevae, MDCXVIII, 647.)

⁹⁸ A Bethlen által használt lelkiismeret-fogalom egy másik potenciális forrása a már említett, hivatkozott Amesius művön kívül Perkins értekezése: PERKINSI, Gvilielmi, *Casus Conscientiae Maximus, ex Dei verbo resolutus...* = P. G., *Operum Omnium Theologicorum quae extant*, Genevae, MDCXVIII, 742–765. (A továbbiakban: PERKINSIUS 1618.)

⁹⁹ Amesius a lelkiismeret vizsgálatát együtt tárgyalja az ember Isten előtti (*coram Deo*) általános állapotával (*hominum statu in genere*), és a következőképpen definiálja: „*Casus conscientiae est questio practica, de qua conscientia potest dubitare.*” Majd bevezeti az *observantia* fogalmát, amely a lelkiismeret-vizsgálat, illetve a kegyességgyakorlás alapvető kontemplatív aktusa. Vö. AMESIUS 1685, 46–47.

¹⁰⁰ BETHLEN 1980, 997.

¹⁰¹ MOLNÁR 1994, 52.

¹⁰² BETHLEN 1980, 1001.

¹⁰³ KÁLVIN János, *A keresztyén vallás rendszere*, Kossuth Nyomda Rt, Bp., 1995, I. 571.

„Mert az igazán bűneit sirató embernek, megtérését jelentő könnyhullatásával ugyan meg-
ujulnak s mint kedves itallal eltelnek az Angyalok, Luk. 15 v. 7. 10. Ugyanis a Penitentia-
tartoknak könnyhullatása bora az angyaloknak, jó illattya az életnek, izi a kegyelemnek,
kóstolója az engedelemnek, ékessége a meg-békélésnek, az ujonnan vissza jövő
ártatlanságnak épsége, és gyönyörűsége a csendes lelki ismeretnek. Bernhard. Serm. 30. in
Cant.”¹⁰⁴

A jelentős magyar recepciót magáénak tudó Perkins,¹⁰⁵ szinonima értékű terminusként
használja a megtérést. A megtérés és bűnbánat ilyen egyértelmű megfeleltetésének gyakori
következménye, hogy a megszentelődés gondolata is (és ezáltal az egész üdvözülési folyamat
– *gratia gradus* vagy *via salutis* – a megtérés pillanatától az elhívás/kiválasztás felismerése
révén a megdicsőülés momentumáig) hozzárendelődik. A korabeli magyar (Perkins-)
fordításban olvashatjuk: „Az harmadik dolog, mely az idvösségre(!) szükséges, a Megtérés. Ez
pedig két dolgot foglal magában. Elsőt, a melly enek tsak kezdeti, az Isten szerint való
bánatot. Másodikat, ez bánat után következő változást, mely valósággal ő maga a
megtérés...”¹⁰⁶

Ebből a szempontból releváns a Bethlen-féle *Imádságoskönyv* indítása is, hiszen a
nagy életgyónás – mint a bűnbánat és megtérési szándék kifejezője – a keresztség ürügyén
már említi a kiválasztottságot, az üdvözülés bizonyosságát (*certitudo salutis*), mint a *via salutis*
állomásait: „...a keresztségben szerelmes Fiad vérével kimosál minden bűneimből, fiaddá
fogadál és a te házad cselédi közé beállítottál... Így hívál engemet még az gyermekségemben,
szent igédet kezembe adád, szent fiadban megígazítottál, szent testével s vérével lelkemben az
örök életre táplálál...”¹⁰⁷

A penitenciatartás – mint a bethleni kegyesség alapidimenziója – valójában egy
centrális elemre épít: a lelkiismeretre, illetve ennek vizsgálatára. A lefegyverző őszinteség,
önigazolási szándék vagy az Istenre mint tanúra való hivatkozás (a Bethlen-szakirodalom
gyakori, az egész *Önéletírás*ra érvényes szólamai) mind erre az egyértelműen puritánus
gyökerű lelki folyamatra vezethetőek vissza, illetve ezáltal teremődik meg a valóságosság
(*probabilitas*) és hitelesség. Az elsődleges kontextus és az emlékirat kapcsolatát jól
illusztrálja a *sinceritas* kategóriája, amely a személyes devotio, pietas textuális

¹⁰⁴ CSÚZI CSEH Jakab, *Lelki bölcsességre tanító iskola*, Debrecen, 1680, RMK I. 1242, 167. A
penitenciatartásnak ilyenszerű olvasata gyakori előfordulása a XVII. századi magyar puritánus szerzőinknél, l.
pl. Mikolai Hegedüs János, Kézdivásárhelyi Matkó István, Martonfalvi Tóth György, Szatmárnémeti Mihály,
Bökényi Philep János stb.

¹⁰⁵ L. 77-es lábjegyzet.

¹⁰⁶ TSEPREGI TURKOVITZ Mihály, *G. Perkinsiusnak a lelki-ismeretnek akadékirol irott drága szép tanítása...*
Amszterdam, 1648. RMK I. 800, 66.

¹⁰⁷ BETHLEN 1980, 985–986.

megjelenítésének, reprezentációjának eszköze, de ugyanakkor a mű egészének retorikai szervezettségét tekintve, tehát az elbeszélés (*narratio*) eljárásait tekintve, valóságeffektust teremtő eszközként is funkcionál: „Atya, Fiú, Szentlélek, egy bizony örök Isten nevében (melyben én is megkeresztelkedtem), annak dicsőségére és annak segítségével által légyen ez az írás. Azon szent Isten ki előtt mindenek mezítelenek és nyilvánvalóak, Zsid. 4: 13 és aki szíveknek, veséknek vizsgálója, Jerem. 17:10 légyen bizonyosságom nékem ezekről: 1. Hogy tehetségem s erőtelenségemhez képest valóságos igazsággal írok az én életemről mindeneket, noha, úgy hiszem, némely dolgokat alig hihet el az olvasó, de te tudod isten, hogy hazugságot nem írtam”¹⁰⁸ Vagy ehhez hasonlóan, amikor Anglia felé, tengeri útja során vihar éri őket, a Gondviselés csodához hasonlítható beavatkozását így fogalmazza meg: „Csudát írok, s tudja Isten, hogy igazat.”¹⁰⁹ Vagy még egyértelműbben: „(...) mert az Isten tudja, hogy én ide hazugságot nem írok.”¹¹⁰

A kálvini teológiai tradíciót továbbvivő angol puritanizmus nagyjai (Amesius, Perkins) hangsúlyozzák az igaz lelkiismeret fontosságát,¹¹¹ illetve a lelkiismeret naponkénti vizsgálatának gyakorlását (*praxisát*).¹¹² Már itt jelentkezik az a gondolat, miszerint a lelkiismeret és munkája Istenre vonatkoztatható.¹¹³ Perkins – aki egy teljes (már a XVII. században magyarul is olvasható) könyvet szentel a kérdésnek – úgy véli, hogy Isten törvénye beíratott a lelkiismeretbe. „*For Conscience is appointed of God to declare and put in execution his just judgement against sinners: and as God cannot possibly be overcome of man, so neither can the judgement of Conscience being the judgement of God...*”¹¹⁴

A kései puritanizmus felöleli a perkinsi hagyományt, nemcsak azért, hogy megőrzi a *conscientia* privilegizált helyét a *praxis pietatis*on belül, hanem törvény és lelkiismeret viszonyáról értekezve a transzcendens isteni törvény immanens formáját vagy reflexióját fedezi fel a lelkiismeretben.¹¹⁵

¹⁰⁸ BETHLEN, *i. m.*, 403.

¹⁰⁹ BETHLEN, *i. m.*, 590.

¹¹⁰ BETHLEN, *i. m.*, 500.

¹¹¹ A lelkiismeret Amesius szerint vagy jó, vagy rossz. A jó lelkiismeretet a következőképpen definiálja: „*Conscientia bona dicitur vel quoad honestatem, & integritatem, vel quoad quietem, & pacem. 3. Conscientia honeste bona est, quae iudicium fert omni ex parte rectum, & efficax.*” (AMESIUS 1685, 28.)

¹¹² A kegyességgyakorlás puritánus sajátosságairól, individuális és közösségi formáiról, illetve ezek társadalomtudományi konzekvenciáiról meggyőzően beszél könyvében Conrad Russel. Vö. RUSSEL, Conrad, *The Causes of the English Civil War*, New York, 1990; illetve SCARISBICK, J. J., *The Reformation and the English People*, Basil Blackwell, Oxford, 1984.

¹¹³ Amesius definíciójában ez így fogalmazódik meg: „*Conscientia humana (Angelicæ enim explicatione non aggreddimur) est iudicium hominis de semetipso, prout subijcitur iudicio Dei.*” (AMESIUS 1685, 1.)

¹¹⁴ PERKINS, William, *A discourse of conscience*, Cambridge, 1608², 3. (A továbbiakban: PERKINS 1608.)

¹¹⁵ Perkinshez hasonlóan írja le Amesius is a lelkiismeret működését, tisztét (*De Officio Conscientiæ*): „*Conscientiæ respectu synteresis, officium aliud est in necessariis, aliud in rebus mediis. In necessariis duo sunt actus vel officia. I. Obligare hominem ad voluntatem Dei faciendam. 2. Impellere ut faciat.*” (AMESIUS 1685, 6.)

Mindezt Bethlen emlékiratára – mint a kegyességgyakorlás előírta lelki folyamatok, vizsgálódások, vagyis az elsődleges kontextus hatásának illusztrációjára – vetítve azt látjuk, hogy Bethlen ugyancsak így közelít a lelkiismeret-(vizsgálat)hoz, és tudatában van annak is, hogy a lelkiismeretet meg kell tisztítani naponta a bűn terhétől.¹¹⁶ A puritánusok által körülírt lelkiismeret-fogalommal – miszerint a lelkiismeret és munkája Istenre vonatkoztatható – találkozunk Bethlen művének előszavában: „...magában az emberben lévő Isten vicéjének, a lelkiismeretnek ítéleti és beszédi...”¹¹⁷ Így válik érthetővé a lelkiismeret megkerülhetetlen, ellenőrző funkciója a becsület esetében is: „*Ami pedig legnagyobb, eszes, keresztyén ember előtt nagy kérdés és casus conscientiae lehet az: aki valamely tisztre in conscientia elégtelennek ismeri magát, veheti-e fel avagy nem, még mikor kéretlen, erővel adják is reá, nem hogy még ő maga ambiálja, űzze?*”¹¹⁸ Sőt élettörténetének elmesélése során mindig hangsúlyozza, hogy döntéseinek meghozatalában, akár magánügy (privatus), akár a közösséget érintő (publicus) kérdésről volt szó, mindig lelkiismeretére hallgatott. Bethlen mint fejedelmi tanácsos vagy később kancellárként, tehát befolyásos politikusként, voksaival valóban nemcsak saját sorsára, hanem a fejedelemség, egész Erdély és népe létére hatást gyakorolhatott. Éppen ezért igyekszik politikusi szerepét erkölcsi szempontból is „megfelelően reprezentálni”: „*Libertásomat megtartottam és conscientiómat a voksolásban (...) az isten látja azt, hogy én in publice et seriis soha ex vanitate et superbia nem vokoltam, hanem ex conscientia, uti illa per informationes judicare potui.*”¹¹⁹ Például a Bánffi-ügyben (1674), amikor a ligázó urak azon tanácskoznak, hogy Bánffival mit kellene tenni, hogy egyáltalán törvényesen kell-e fellépni ellene, Bethlen az utólagos elbeszélés során felszólalását úgy jeleníti meg, mint amelyet a lelkiismerete diktált. „*Summa consultationis: mit kell Bánffival követni? oda kell-e hozni, és úgy kell-e véle jure procedálni? Én azt mondtam, hogy oda mert nec conscientia, nec fama, nec consequentia, vel exemplum permittunt, ut inauditus condemnetur, avagy csak elsikkasszák.*”¹²⁰ Körvonalazódik tehát a bethleni koncepció, mely a lelkiismeretet – pontosan isteni eredete és érintetlensége következtében – minden cselekedet, gondolat vagy szándék helyességének egyedüli és kizárólagos visszaigazolójává teszi. Mert „...az Isten hármaz zabolájának, melyeket az ördög soha az emberi nemzetség szájából ki nem szakaszthatott, egyike... a lelkiismeret.”¹²¹

¹¹⁶ BODONHELYI 1942, 157.

¹¹⁷ BETHLEN 1980, 413.

¹¹⁸ BETHLEN, i. m., 418.

¹¹⁹ BETHLEN, i. m., 721.

¹²⁰ BETHLEN, i. m., 656.

¹²¹ BETHLEN, i. m., 427.

Továbbá a Biblia alapos ismerete¹²² és állandó hivatkozása, illetve argumentációs anyagként való rendkívül gyakori citálása, Kósa László szerint azt bizonyítja, hogy rendszeres lelkiismeret-vizsgálata a puritánus előírásokat követte.¹²³ Ha ez talán túl sarkított is, kijelenthető, hogy Bethlen igyekezett lelki életének (lelkiismeret-vizsgálat, bibliaismeret) fentiekben tárgyalt mozzanatait, puritánusnak minősíthető életvezetési, kegyességgyakorlási minták alapján, sőt ezek segítségével megörökíteni visszaemlékezésében. Például lelkiismeretét Isten törvényéhez mérte, és azzal ellenőrizte. Ennek a vizsgálatnak célja a jó lelkiismeret megőrzése (*Conservatur conscientia bona*)¹²⁴ vagy megnyerése volt.¹²⁵

A lelkiismeretnek a fentiekben vázolt puritánus definíciója a kortárs magyar kegyességi hagyományból is rekonstruálható. (Bethlen nemcsak olvashatta, de akár prédikációikat is hallgathatta ezeknek a szerzőknek.) Bethlen tanítómestere, Keresztúri Bíró Pál jelzi az isteni törvény és igazságosság jelenlétét a lelkiismeretben: „...a te lelked-ismereti, oly igazat itilő bírálja az Istennek, hogy vagy megment, vagy pedig megsejtené az érdemed szerént.”¹²⁶ Szintén ő az, aki a jó lelkiismeret megőrzését vagy megnyerését a penitenciatartás révén véli elérhetőnek, ha a bűnbánat/bűnvallás az Isten törvényeinek szigorú figyelembevételével történik. „...valaminémű dolgot magadban fel-találsz az Istennek mind az ő tíz parancsolattya ellen, együl egyig mind el-vesd tőled: mert ha el nem veted, csak egy vétket ne ves-is-el tőled, im ez három gonosz rajtad mindörökké. 1. Egy vétekel az Istennek igazságát megrontod. 2. Egy vétekel az örök kárhozatra méltóvá teszed magad. 3. Egy vétekel az örökké való halálban ejted magadat.”¹²⁷

¹²² Bethlen lenyűgöző gyakorisággal idézi a Bibliát. Valószínű, hogy impozáns bibliaismerete olvasási módszerére vezethető vissza: „... az egész bibliát ifjantan minden esztendőben egyszer által olvastam ab anno 1661 usque ad annum 1684 azaz huszonháromszor rendesen, kezdetitől fogva végig, és azt mindenkor születésem napján 1-a septembris kezdettem.” (BETHLEN, i. m., 505.)

¹²³ Vö. KÓSA László, *Egyház, társadalom, hagyomány*, Debrecen, 1993, 61–65.

¹²⁴ Amesius szerint ez a következőképpen történik: „Conservatur conscientia bona per exercitium illud, de quo loquitur Apostolus, Act. 24.16. Exercitium autem hoc in istis praecipue consistit. I. ut reverentia Dei in cordibus nostris perpetuo possit vigere. Psal. 36.2. Haec enim respicere nos facit ad iudicium Dei omnibus. Psalm. 119.6. 2. ut de lege Dei meditemur interdiu ac noctu, Psalm. 1.2. Hoc enim pertinet ad propositionem conscientiae stabiliendam.

3. ut cum acri iudicio proprias nostras vias examinemus, Psal. 4. 5. Hoc enim applicationem legis infert in assumptione.

4. ut per assiduum resipiscentiae ac fidei renovationem fordes contractas expurgemus, 1. Joh.3. 3. in eo et enim efficacia ponitur conclusionis.” (AMESIUS 1685, 31–32.)

¹²⁵ BODONHELYI 1942, 156. Tökéletesen igazolja ezt a kijelentést a „Rabságonban böjt és vasárnapi imádságom magam személyem és hozzátartozóimért” című imádság bűnvalló része, ahol a bűnök bevallása, implicit módon a bűnbánat, az igaz lelkiismeret megnyerése/megőrzése, a Tízparancsolat alapján (tehát Isten törvényéhez mérve) történik. De ugyanez olvasható az *Önéletírás* 20. fejezetében is, melynek címe *Ifjúságom bűneiről*. Ezen kívül pedig az egész emlékiratra érvényes kijelentés, hogy az események elbeszélése, tehát az emlékezés, szorosan egyekapszódik azzal a gyónó magatartással, ami egyértelműen a bűnvallás teológiai és homiletikai sajátosságait implicálja. Vö. BETHLEN 1980, 1008–1011, illetve 616–620.

¹²⁶ KERESZTÚRI Pál, *Egyenes ösvény a szent életre vágyódóknak...* Várad, 1653. RMK I. 879, 62.

¹²⁷ KERESZTÚRI 1653, 75. Keresztúri hatását Bethlen lelki életére – ennek puritánus jellegére – jól illusztrálja ez az idézet, hiszen Bethlennél a bűnvallás a Tízparancsolat alapján történik. Ez nem csak az *Imádságoskönyvre*

A Perkinst is fordító/kompiláló Csúzi Cseh Jakab ugyanezt a szemléletet képviseli, mikor az isteni törvény áthágásáról értekezik: „Az Isten törvényének megrontója átkozott s kárhozatra méltó... Midőn akképpen maga felől ítéletet tölt az ember, akkor származik ő benne nag törődés és keserves félelem, az Istennek igaz ítéletének súlyosságától; mely lelki-isméret fulánkjának avagy szívnak megdobbanásának és bádgyasztó meg-keseredésének nevezetik.”¹²⁸ Medgyesi Pál némiképp az ellenkező véletet mutatja be, mikor a kegyes ember boldogságának Istentől származó ajándékait sorolja fel: „...Az Isten Szent Lelkét adgya őnéki... Bé-tölti őtet Lelki-isméretnek csendességével. A Sz' Léleknek örömeivel: mellyre nézve minden földi örömök haszontalanoknak és semmire kellőknek látszanak ő néki.”¹²⁹

A lelkiismeret csendességének fontosságát emeli ki a Bethlen egyik állandó olvasmányának számító Tofeus-féle Soltár-resolutio: „...lelkünk isméretit meg-oltalmazzuk s ne cselekedgyünk úgy mint sokan: hogy akármi alá való híjja való dolgot-is a lelkekre fogadnak; hanem amit lelkünk isméretire apellálunk, az úgy légyen, edgyezzen lelkünk isméretinek tanúbizonyosság-tétele az Istennek tanúbizonyosság-tételével: ha edgyez, csendes lélekkel szállhatunk a koporsóba;...”¹³⁰

Végül pedig Tsepregi Turkovitz (Perkins művének magyar nyelvű tolmácsolása által) ad kimerítő definíciót: „Mi légyen a lelkiismeret ? ...ezáltal ismérjük meg mi magunk felől, a mit annak előtte mi felőlünk ismert az Isten, mert a mi gondolatainknak két bizonyági vagynak: az Isten és a magunk lelki-ismereti: Az Isten az első és fő a lelki-ismeret a második, a melly az Istennek, hogy úgy szollyak alá van rendeltetvén néki bizonyóságot téssen avagy az emberért avagy az ember ellen... a lelkiismeret a méltóságra és a hatalomra nézve az Isten és ember között köz helyre tetettetett, úgy annyira, hogy jóllehet az Istennek alája tetettetett, de az emberen felyül helyheztetett.”¹³¹

Az üdvözülés folyamatának, bizonyosságának puritánus értelmezései

Tovább építve ezt az elsődleges kontextusból rekonstruálható potenciális puritánus etikamodellt¹³² – a penitenciatartás mint a bűnbánat, bűnvallás, továbbá a megtérés jelölője is

értvényes, hanem az egész emlékiratra, hiszen a visszaemlékezés aktusa gyakran bűnbánat, bűnvallás jellegű, ahol az események, a bűnös történések a Tízparancsolat erkölcsi modellje felől narrativizálódnak.

¹²⁸ CSÚZI CSEH 1680, 61.

¹²⁹ MEDGYESI Pál, *Praxis Pietatis*, Kolozsvár, 1657, RMK I. 1215, 99.

¹³⁰ Lásd TOFEUS Mihály, *A szent soltárok Resolutiója*, Kolozsvár, 1683, RMK I. 1302, 42.

¹³¹ TSEPREGI TURKOVITZ 1648, 43–44.

¹³²A kifejezés azért is indokolt, mivel a puritánus kegyesség rendkívül komplex volta több modell megkonstruálását teszi lehetővé a különböző megközelítések függvényében. Molnár Attila például a Max Weber-i elmélet alkalmazása révén ajánl egy lehetséges modellt (két ideál-típus és alkotóelemei), ám azonos

– a következő szegmentumot a *gratia gradus* vagy *via salutis* stádiumai jelentik, a megtérésnek és a megszentelődésnek már a penitenciatartásban való implicit jelenléte következtében. Ez a potenciális etikamodell már „elméleti” változatában feltételezi a *folyamatszerűséget*, ugyanis a penitenciatartástól (mint megtéréstől) a predestináció tudatosításán és a kiválasztottság felismerésén át, a megdicsőítésig (tehát az örök élet elnyeréséig) a testi halál után történések, állapotok összefüggő rendszere teremődik meg. Ennek gyakorlati megvalósulása, tehát a *praxis pietatis*, amely az individuum számára megtapasztalható, az egyes stádiumok tekintetében egyenként elkülönülő élményláncolatként definiálható. A puritánus lelkiség ez esetben is kálvini forrásokból merít, ugyanis a *via salutis* teológiai megformáltságában az *Institutiones* megy vissza. Kálvin a fentiekben szemléltetett lelki folyamatot az *elválasztás*, *elhívás*, *megigazulás*, *megdicsőítés* egymásra következő állapotaiban azonosította, mondván: „...azt állítjuk ..., hogy a választottakban az elhívás az elválasztás bizonyítéka, azután, hogy a megigazulás az elválasztás megnyilvánulásának másik jele, amíg el nem jut az ember a dicsőségre, ami az elválasztásnak beteljesedése.”¹³³ A kálvini változat sajátos magyar olvasatait találjuk puritánus íróinknál, nyilván az angol szerzők¹³⁴ recepciója következtében is. Nézzünk néhány példát:

Martonfalvi Tóth György: eleve elrendelés, elhívás, megigazítás, fiúvá fogadás, megszentelés, megdicsőítés.

Csúzi Cseh Jakab: (eleve elrendelés), elválasztás, megigazítás, fiúvá fogadás, megszentelés, megdicsőítés;

Tsepregi Turkovitz Mihály: elválasztás, elhívás, fiúvá fogadás, megigazulás, megszentelés, megdicsőülés;

Szőnyi Nagy István: kiválasztás, fiúvá fogadás, megváltás, újjászületés a Szentlélek által;

Mikolai Hegedűs János: elválasztás, megváltás, elhívás, megigazítás, megszentelés, megdicsőítés;

Bökényi Philep János: megigazítás, megszentelés, megdicsőítés.

következtetést von le: „Természetesen más szempontú ideál-típus is konstruálható a hazai puritán irodalomból.” (MOLNÁR 1994, 81.)

¹³³ KÁLVIN 1995, 213.

¹³⁴ Amesius a medullájában a következő fázisokat különíti el és tárgyalja: *De Praedestinatione, De Vocatione, De Justificatione, De Adoptione, De Sanctificatione, De Glorificatione*. (AMESIUS 1685, 101–330.) Perkins pedig a Krisztussal való egyesülés állapotából vezet le egy hármas felbontású folyamatot mondván:

„Electi, quum sint in hunc modum Christo coniuncti, tria admirabilia ab eo beneficia percipiunt, *Iustificationem, Adoptionem, & Sanctificationem*.” (PERKINSIUS 1618, 655.) Végül pedig, ha a kortárs angol nyelvű puritánus irodalmat szemléljük, hasonló terminushasználatot ismerhetünk fel: „*Election, Adoption, Justification, Sanctification, Glorification*” Vö. TUCKNEY, Anthony, *The Life and Death of Dr. Hill. A Sermon Preached at S. Marries in Cambridge, December 22 1653, at the Public Funerals of Dr. Hill*, London, 1654, 7–11.

A *via salutis* fentiekben vázolt folyamatának pontos illusztrációja az *Imádságoskönyv* legutolsó imájában (A *léleknek Istennel, magával és a testével való beszélgetése, Vecsernyekori könyörgésem*) elhangzó kijelentés: (saját lelkéről mondja) *„Így veté az Isten a te nyakadba amaz üdvösségnek minden arany és drágakövek felett való láncát, eleve elválaszta, elhíva, megigazította, Szent fia testével, vérével az örök életre táplálta, Szent lelkének templomává fogada, megszentelte, zsengeiben meg is dicsőölte.”*¹³⁵

Mindezt figyelembe véve kijelenthetjük a Perkinst,¹³⁶ Amest¹³⁷ ismerő és ugyanakkor erős kálvinista¹³⁸ Bethlenről, hogy az „*eleve elválaszta, elhíva, megigazította, örök életre táplálta, megszentelte, megdicsőölte*” terminusok használata által a puritánus teológiát (*via salutis*) alkalmazza és használja, mikor kegyességgyakorlásának leírására vállalkozik. Részint a terminológia jelenléte a penitenciatartást implikáló *Imádságoskönyvben*,¹³⁹ részint az a tény, hogy e kiemelt szavakat visszahelyezve kontextusukba, egyértelművé válik a folyamatszerűség az *eleve elválasztástól a megdicsőítésig*, arról győz meg, hogy a *via salutis* vagy *gratia gradus* jelenségével van dolgunk. Következésképpen a Bethlen által használt kifejezések valóságos szinonímái a fentiekben idézett XVII. századi szerzők által használt terminusoknak. Tehát Bethlen az „*eleve elválasztás, elhívás, megigazítás, örök életre táplálás, megszentelés, megdicsőítés*” kifejezésekkel, akárcsak a XVII. századi magyar szerzők, egyfajta olvasatát adja a Kálvin által leírt folyamatnak. Nyilván a Bethlen-féle olvasat mögött feltételezhetően ott van az angol és magyar puritanizmus – akár a fentiekben is idézett – kegyességi alkotásainak hatása. Bethlen hitének szövegi megjelenítésében – mintegy visszaigazolván ama lehetséges etikamodell jelenlétét – a *gratia gradus/via salutis* arra a folyamatra¹⁴⁰ utal, melyet például Mikolai Hegedűs János a következőképpen fogalmaz meg:

¹³⁵ BETHLEN 1980, 1069.

¹³⁶ Bethlen fogarasi fogsága ürügyén említi ezt: „*Perkinsiusnak egyik munkáját olvasom vala...*” (BETHLEN, i. m., 1032.)

¹³⁷ Mikor önéletírásában tanulmányairól számol be, említi hogy Apáczai „...*publice a theológiában Amesiusnak a Medulláját... kezdé tanítani*”. (BETHLEN, i. m., 552.)

¹³⁸ Az *Imádságoskönyv* tartalmaz olyan kijelentéseket, amelyek arra engednek következtetni, hogy Bethlen ismerte a Dordrechti Zsinat által 1618-ban az arminianus rendszerrel szemben megfogalmazott öt tételt, amelyet a kálvinizmus öt pontjaként neveznek. Szerzőnk nagyon valószínű, hogy a második pontra – „*A feltétel nélküli kiválasztás*” tanára – utal, mikor kijelenti: „*Áldassál... én Uram... hogy engemet világ fundamentomának felvettetése előtt az Úr Jézus Krisztusban ingyen kegyelemből választottál a szent, fegyhettelen és azután az örök életre.*” (BETHLEN, i. m., 985.)

¹³⁹ Noha ez a folyamat egyértelműen elsősorban és érthető módon az *Imádságoskönyvben* jelentkezik, gyakran élete eseményeinek elmesélésekor is implicit módon odaértendő. Utazásai közben, de akár mindennapi életében is rengeteg veszélyt, veszedelmet a Gondviselés jóvoltából kerül el. Ezeket az eseményeket mindig kiválasztottságának jeleként (*elválasztás/predestináció*), üdvözülésének jeleként (*megigazítás/certitudo salutis*) exponálja.

¹⁴⁰ Ha konfrontáljuk a *Medulla* megfelelő definícióival a magyar textusokat vagy Bethlen szövegét jól átlátható ez a textus–kontextus reláció, amely az emlékirat értelmezéséhez teljesen indokoltan a puritánus teológia szövegeit igényeli. Amesius például így fogalmaz: „**Praedestinatio:** quia ante omnem existentiam actualem Deus hunc apud se ordinem statuit (...) **Vocatio** haec definitur: genus est aggregatio. Differ. Desum. I. A

„Az Isten hat gráditsokon viszi az embert az üdvösségre. Mellyek azok ?

1. Az elválasztás 2. A megváltás 3. Az elhívás 4. Megigazítás 5. Megszentelés 6. Megdicsőítés.

Mitsoda az elválasztás ?

Istennek örökkévaló Decrétoma, melyből ő szabadosan és megmásolhatatlanképpen elrendelte, hogy az ő neve ditsőségéért némely embereket az örök életre vigyen, a Christus által.

Miben áll... a Megváltás, kit a Christus ...vitt véghez ?

1. Az Isten igazságának lött elégtételben melyet tött, a bűn tellyes büntetésének szenvedése által...

2. Az Isten törvényének betöltésében, tökéletesen engedve annak.

3. A mi megszabadtatásunkban, a bűnnek hatalmátul és annak méltó átkául, reánk ruhásván, mind penig szenvedő engedelmisségeivel érdemlett jó-téteményeit.”¹⁴¹

„Mitsoda az Elhívás ? Az Istennek olly szent és kegyelmes munkája, melyben az ő beszéde és lelke által, a bűnös és kárhozat alá vettetett embereket kihíya, az ő természeti és megveszett állapottyokból, hogy hidgyenek az Ur Jézus Christusban, és vittessenek az uy életre.

Mitsoda a Megigazítás ? Oly kegyelmes tselekedete az Istennek, mely által a Christus igasságát tulajdonéttya minden igaz hívőknek: És úgy a Christus érdeméért, ingyen és szabadon feloldozza őket minden bűnöktől és azontúl méltónak íteli őket az életre.”¹⁴²

„Mitsoda a megszentelés ? Külső és belső. Miben áll a belső megszentelés ?

Az elmének és értelemnek felnyíttatásában, mely által a tudatlanság elvétetik. Az akaratnak elváltoztatásában, midőn az, késszé és állandóvá tétetik, a gonosznak eltávoztatására, és a jónak elválasztására. Az indulatoknak meguyétatásában, mely által a megszenteltetett ember, alkalmasótatik, az ő indólatinak, igazán és egyenesen hívásira és igazgatására...

Miben áll a külső megszenteltetés ?

Az egész külső magaviselésének az Isten törvényével való egyezőségében...

subiecto: hominum. 2. A termino ad quem, ad Christum. 3. A Fine: ut uniantur cum ipso immediate, mediante vero Christo cum Deo (...) **Justificatio**...definitur: *genus est sententia Gratiiosa Differ. Desum. I. A Causa Principali Deus. Meritoria: propter Christum apprehensum. Instrumentali: fide. 2. Ab objecto: fidelium. 3.A Forma: absolvit a peccato & morte, & justum reputat ad vitam (...)* **Adoptio** definitur. *Genus est: gratiosa sententia. Differ. Desum. I. A Causa: Deus. 2. Ab Objecto: fideles. A Causa meritoria: propter Christum. 4. A forma & fine: ad filiorum dignitatem (...)* **Sanctificatio** definitur. *Genus est realis commutatio. Differ. desum. I. a subjecto: hominis. 2. A Termino aquo: a turpitudine peccati, & ad quem: in puritatem imaginis Dei (...)* **Glorificatio** definitur: *Genus est realis transmutatio. Differ. Desum. I. A Subjecto: hominis. 2. A Termino aquo: a miseria vel poena peccati, ad quem: in foelicitatem aeternam.*

Glorificatio dicitur *realis transmutatio*. I. Quia realem transmutationem in hominibus glorificatis efficit. 2. Quia glorificatio est triplex, & ut a *virtualiquae* est in electione, vocatione. &c. item a *declarativa* quae est in sanctis operibus distinguitur.” (AMESIUS 1685, 98–330.)

¹⁴¹ MIKOLAI HEGEDÜS János, *Az mennyei igazságnak tüzes oszlopa*, Utrecht, 1648, RMK I. 812, 40.

Mitsoda a Megdűtsőétetés ?

Az Isten népének boldog állapotnya, ez élet után, melyben ők szabadosak és üresek lesznek minden bűnöktől és nyavalyáktul és a kegyelemnek s a ditsőségnek tellyes tökéletessége lészen mind lelkekben testekben.”¹⁴³

A *gratia gradus/via salutis* folyamatának mint elsődleges kontextusnak ilyen részletes tárgyalása és illusztrálása azért is fontos, mert a Bethlen által használt terminológia *implicit módon jelöli* ezt a folyamatot. Következésképp a folyamat felismeréséhez, beazonosításához újra ezt az elsődleges kontextust (puritánus teológia) kell rekonstruálni, hogy az emlékirat utalásai érthetőek legyenek, értékelhetőekké váljanak. Vagyis e leírás alkalmazása a Bethlen művére, folyamatjellegéből adódóan rendszerezi és egységes egésszé szervezi Bethlennek a predestináció (ennek megfelelője az *elválasztás*), az *unio mystica*, a *gratia gradus* folyamatára utaló vagy annak egyik állapotaként (*gradus*aként) felfogható megjegyzéseit. Tehát ennek köszönhetően Bethlen lelkiségében is, pontosabban ennek reprezentálásában is – főként az *Imádságoskönyv*, illetve az egész emlékirat érvényes utalásait és a fenti modellt figyelembe véve – rekonstruálható az a folyamat (*gratia gradus/via salutis*), amelyet a Mikolai Hegedűs változata illusztrál. Ugyanakkor elkerülhetjük azokat a tévedéseket is, amelyeket – e probléma ürügyén – a Bethlen-szakirodalomban némely szerzők elkövetnek. Szávai például felfedezi a predestinációt, illetve az üdvözülés bizonyosságát, tehát a folyamat egyik alkotóelemét (*gradus*át), ám a teljes rendszert (*gratia gradus/via salutis*) már nem látja meg.¹⁴⁴

A predestináció tana szervesen beépül a *gratia gradus/via salutis* folyamatába, tehát Bethlen idevágó kijelentését is így kell értenünk, annál is inkább mivel az *Imádságoskönyv*ben megjelenített lelkiség is mint potenciális puritánus etikai modell erre enged következtetni.

„Áldassál... én Uram ... hogy engemet világ fundamentomának felvettetése előtt az Úr Jézus Krisztusban ingyen kegyelmedből választál a szent, fegyhetetlen és azután az örök életre.”¹⁴⁵

A predestináció tanának recipiálása a puritanizmus kegyességében nemcsak a tan elfogadásában nyilvánult meg, hanem az üdvözülés bizonyosságának (*certitudo salutis*) mint a lelki életben megtapasztalható – Isten által sugallt – élménynek a hangsúlyozásában. Ezzel párhuzamosan a puritánus kegyességi irodalom kidolgozta a hívő számára a kegyesség gyakorlásának azon vonatkozásait, melyek hozzásegíthették, hogy megtapasztalja

¹⁴² MIKOLAI HEGEDŰS 1648, 42.

¹⁴³ MIKOLAI HEGEDŰS, *i. m.*, 48, 60, 88.

¹⁴⁴ Szávai a következőket állapítja meg: „...Bethlen ideológiája a predestináción s ennél fogva a belenyugváson alapszik.” SZÁVAI 1988, 89.

kiválasztottságát. Az üdvédemek, a kiválasztottság jeleinek felkutatása, a lelkiismeret vizsgálatának kapcsolódó vonatkozásai, a korabeli *conduct book*-ok népszerű témáit alkották, amelyek programszerűen megfogalmazták a tennivalókat: „...az üdvbizonyosság hitében a keresztyének cselekedeteivel is meg kell próbálnia magát. A választottságnak meg kell nyilatkoznia az Isten dicsőségére való keresztyén életben. Ez azt jelenti, hogy a hívő lemondva saját igazságáról, minden emberi erőfeszítésről, terveiről, saját képességben való bizakodásról, mindenestől odaszánja magát hitben a lélek által Isten szolgálatára.”¹⁴⁶

A kegyességgyakorlás¹⁴⁷ mellett a misztikus élmények¹⁴⁸ is nagyban hozzájárultak a kiválasztottság felismeréséhez, bizonyoságként való elkönyveléséhez. Főként az *unio mystica* gondolata, illetve élménye vezethetett el ilyen felismerésekhez. A XVII. század angol puritanizmusa a következőképpen jelenítette meg ezt az élményt: „*There is a twofold union with Christ:*

1. A natural union. This all men have, Christ having taken their nature on him and not that of the angels (Heb. 2:16). But if there is no more than this natural union, it will give little comfort. Thousands are damned though Christ is united to their nature.

2. A sacred union. By this we are mystically united to Christ. (...) The union between Christ and a saint is:

(a) Federal: "My beloved is mine." God the Father gives the bride; God the Son receives the bride; God the Holy Ghost ties the knot in marriage – he knits our wills to Christ and Christ's love to us.

(b) Effectual. Christ unites himself to his spouse by his graces and influences: "of his fulness have all we received, and grace for grace" (John 1:16). Christ makes himself one with the spouse by conveying his image and stamping the impress of his own holiness upon her.

This union with Christ may well be called mystic. It is hard to describe the manner of it. It is hard to show how the soul is united to the body, and how Christ is united to the soul. But though this union is spiritual, it is real. Things in nature often work insensibly, yet really (Eccles. 11:5). We do not see the

¹⁴⁵ BETHLEN 1980, 986.

¹⁴⁶ BODONHELYI 1942, 140.

¹⁴⁷ A Max Weber-i elmélet akár bekapcsolható is lehetne ezen a ponton, ám Molnár Attila már megvizsgálta a Bethlen és a kapitalizmus kérdéskört, tehát itt erre nem térek ki. Vö. MOLNÁR 1994, 111–114.

¹⁴⁸ Eltekintek a puritanizmus és a misztikus hagyomány viszonyának bemutatásától, a hitvallásoktól egészen Kálvinig történő recepciójától, mert túlságosan nagy kitérőt jelentene a gondolatmenet számára. Erről bővebben egy korábbi publikációm számol be. Vö. TÓTH Zsombor, *A 17. századi puritanizmus lelkiségének egyetemes vonatkozásai*, Keresztény Szó, Kolozsvár, X. évf. [1999]/3, 7–10.

*hand move on the dial, yet it moves. The sun exhales and draws up the vapours of the earth insensibly yet really. So the union between Christ and the soul, though it is imperceptible to the eye of reason, is still real (I Cor. 6:17)."*¹⁴⁹

Ehhez hasonlóan a magyar puritanizmus lelkiségében az Istennel vagy Krisztussal való misztikus egyesülés (*Communio cum Deo*)¹⁵⁰ gondolata két változatban írható le: vagy az egyház és Krisztus egyesülése (fej–tagok biblikus eredetű szimbolikája)¹⁵¹ vagy a középkori hagyományt továbbvivő individuum és Isten/Krisztus egyesülése (az Énekek énekére visszamenő jegyesi misztika szimbolikája alapján).¹⁵² Eltekintve néhány kivételtől,¹⁵³ megállapítható, hogy az *unio mystica* gondolata – mint a *certitudo salutis* kifejezője – leggyakrabban az úrvacsora kérdésköre ürügyén került tárgyalásra. Ennek magyarázata abban rejlik, hogy részint a *praxis pietatis* egyik legfontosabb „utasítása” a hívők számára a szentségekkel való élés (tehát *üdv-érdem*), másrészt pedig ugyancsak gyakori az a gondolat, miszerint a szentségekkel való élés révén lehet felfedezni az *üdvbizonyosság* jeleit.

Bethlen lelkiségének ábrázolásába is beépíti a misztika iránti affinitást. A szakirodalom állítása szerint „a misztika Bethlen Miklós vallásosságának fontos eleme. Összekapcsolódik az *Imádságoskönyv*ben megnyilvánuló érzelmileg erősen átélt hittel.”¹⁵⁴ Így a Krisztussal való misztikus egyesülés gondolata/élménye nemcsak kegyességének alapvető fontosságú elemét adja, hanem ugyanakkor *Imádságoskönyv*ének legbensőségesebb mozzanatait hivatott megteremteni. Az úrvacsora jelentősége is puritán megformáltságban jelentkezik, hiszen ennek fontosságát nemcsak a misztikus élmény, hanem elsősorban az

¹⁴⁹ WATSON, Thomas: *The Godly Man's Picture*, <http://www.spiritore.com/~wing/watson.htm>.

¹⁵⁰ Meghatározó a perkinsi előzmény ezúttal is: „*Huius specialis fidei opportunitate electi vere Christo aduniantur, & coelestem communionem cum eo habent, ideoque suo modulo intus sentiunt Spiritum sanctum ipsos mouentem & concitantem, prout Rebecca geminos conquassari in vtero suo comperit. Christus vicem gerit capitis in corpore, & quilibet fidelis est tanquam eiusdem corporis membrum: proinde quemadmodum caput vitam sensumque membris impertit, & membra perspicuiunt se sensu praedita & capitis magisterio beneficioque moueri & agitari: sic sane Jesus Christus vnumquoque vere credentem animat & viuificat, & pro sua coelesti virtute idoneum eum efficit ad illud, quod agit bonum producendum.*” (PERKINSIUS 1618, 654.)

¹⁵¹ Ezt a változatot illusztrálja a következő citátum: „...midőn ő beléje oltatunk in unione mystica, lévén ő testéből való testekké. Mert az ő testének tagjai vagyunk.” Lásd KÉZDIVÁSÁRHELYI MATKÓ István, *Kegyes lelkeket idvességre tápláló mennyei, élő kenyér*, Kolozsvár, 1691, RMK I. 1407, *Előjáró beszéd*.

¹⁵² Medgyesinél olvashatjuk: „Az kenyérnek megh-étele, és az Bornak megh-itala után, igyekezzél azon, hogy az miképpen azok az külső jegyek az emésztő melegség által te testeddel lesznek: Azonképpen te az Hit és Szent lélek munkálkodása által, eggyé lehes az Christussal, az Christus is te veled, erezhessed az Christussal való közösülésnek meg erősítésének napról napra való öregbülését.” A fejezetet záró imádság egy fokkal még egyértelműbb: „Tégy engemet mint egy pecsétet az te szívedre, és az te buzgó szerelmed maradjon meg en raytam, hogy senkit te kiülled ne szerethessenek.” Lásd MEDGYESI Pál, *Scala coeli, avagy egynehány bizonyos időkre alkalmaztatott Istenes elmélkedések*, Debrecen, 1632, RMK I. 609, 126., illetve 137.

¹⁵³ Martonfalvi Tóth György az Amesius és Vendelinus alapján készült művében, érthető módon, a Krisztussal való egyesülést a *gratia gradus/via salutis* kérdéskörön belül tárgyalja. Ez a kivétel szerencsésen igazolja, hogy az úrvacsorai élmény mint a *certitudo salutis* kifejezője (nyilván az *unio mystica* révén) miként implikálja a predestináció gondolatát, illetve hogy ez az egész konstrukció hogyan tagozódik be, a *gratia gradus/via salutis* folyamatába mint egészbe. Vö. MARTONFALVI TÓTH György, *Tanító és Czáfoló theológia*, Debrecen, 1679. RMK I. 1231, 101–105.

üdvérdem, üdvbizonyosság perspektívái felől hangsúlyozza. Bethlen lelkiiségének alapvetően puritánus orientáltságát igazolja az is, hogy az úrvacsoravétel hiánya rendkívül érzékenyen érinti. Itt azonban többről van szó, mint egy már állandósult, hagyományszerűen gyakorolt rítus hiányolásáról, Bethlen sokkal inkább a kegyességgyakorlást végző ember azon kétségbeesését próbálja ábrázolni, mely abból származik, hogy nem adatik meg az üdvbizonyosság megszerzésének lehetősége egy misztikus élményben való részesülés (úrvacsoravétel) által. Ez magyarázza az álmok – mint Istenlátás (*visio beatifica*), illetve az üdvbizonyosságot, kiválasztottságot megválaszoló misztikus élmények – rendkívüli fontosságát kegyességgyakorlásának megszövegezésében. *Önéletírásában és Imádságoskönyvében* is részletesen elmeséli álmait, sőt ő maga is utal erre, mintegy utasítva eljövendő olvasóit, hogy akár ellenőrizhetik is e rendkívüli történések hitelességét.¹⁵⁵

Az úrvacsoravétel biztosította misztikus élmény hiányában Bethlen az álmok ajándék értékű isteni gesztusában, illetve az álmok konkrét történéseiben mutatja ki kiválasztottságának, üdvözülésének bizonyosságát. (Ne feledjük, Bethlen álmaiban Krisztussal és a Szentlélekkel szembesül!) Hiszen ki is jelenti: „...*az Isten az őtet igazán félni igyekező híveit kiváltképpen való módon álmom vagy látások által is meg... vigasztalja, és előttök álló magok kétséges dolgokban... igazgassa ma is...*”¹⁵⁶ A magyar puritanizmus devocionális irodalmának inspiratív hatását ez esetben az igazolja, hogy a fentiekben kiemelt gondolat – misztikum és kiválasztottság tudatának összekapcsolódása – Bethlen egyik kedvenc olvasmányában is jelentkezik: „*Mert valamint a mi Urunk Jézus Krisztus ki minden híveknek feje... a ki valósággal meg-holt és el-temettetett, de a koporsóban nem maradt, hanem harmad napon az halhatatlan életre fel-támadott..., úgy hisszük mi-is, valakik a Krisztusban hiszünk, hogy mikor meg-halunk-is, a halálban nem maradunk hanem a halálon által meg-maradandó életre megyünk.*”¹⁵⁷ Érvelésének következő szegmentuma az, hogy álmainak isteni eredetét igazolja, tehát eloszlatja minden kételyünket afelől, hogy ezek az álmok voltaképpen az ördög megtévesztő, félrevezető praktikái lennének.¹⁵⁸ Döntő érve az, hogy a csodálatos álomlátás után pontosan két év és hét hónap múlva ugyanazon a napon megengedik, hogy úrvacsorát vegyen. Következésképp Bethlen azt véli felfedezni, hogy álomlátásai az isteni kegyelem ajándékai voltak, illetve azt, hogy álomlátásai az

¹⁵⁴ KÓSA 1993, 66.

¹⁵⁵ Miközben álomlátásának isteni eredetét hangsúlyozza, kijelenti: „...*Bővebben leírom az életemben.*” Az álmok leírása valóban hangsúlyozott fontosságú élettörténetének szövegi megjelenítésében. Vö. BETHLEN 1980, 1032; illetve 747–749, továbbá 801–809.

¹⁵⁶ BETHLEN, *i. m.*, 1031.

¹⁵⁷ PÁPAI PÁRIZ Ferenc, *Pax Crucis*, Kolozsvár, 1710. RMK I. 1775, 44.

¹⁵⁸ Bethlen teljes kis traktátust szentel ennek a rendkívül fontos kérdésnek, ahol skolasztikus részletességgel konstruálja meg argumentációját a „divinum somniumról.” Vö. BETHLEN 1980, 1029–1036.

úrvacsoravétel bizonyágteremtő élményének megelőlegezését jelentették. Sőt arra enged következtetni, hogy kiválasztottságából adódóan, Isten mintegy kárpótolni akarta őt ez álomlátásokkal – mint misztikus, és üdvbizonyágot teremtő élményekkel –, mert neki nem adatott meg az úrvacsoravétel. Ha az önmaga által bemutatott álmait alaposabban megvizsgáljuk, felfedezhetővé válnak a kortárs puritánus kegyesség irodalmi hagyományának legfontosabb – a fentiekben ismertetett – jegyei. Az *unio mystica* gondolatának mindkét változata, legalábbis terminológiai szinten, megtalálható benne. A Krisztussal való találkozás líraian őszinte, igaz keresztényi alázatosságot sugalló jelenete (Bethlen nem merészeli megcsókolni Krisztus feléje kinyújtott kezét, ezért hát sebhelyes lábát csókolja meg¹⁵⁹) még az újramesélés alkalmával is eksztatikus érzelmi kitöréshez vezet: „*Jöszte nézd meg... Ne a lábom, látod sebes teéretted. Fejed vagyok én. Ó én mátkám! Ó én szépem! Ó én galambom! Sebes lábom vagy te, ó ecclesia! Ó bűnös lélek!... De eredj menj el békességgel. Csak amikor itt ezt a faciest írtam, az Isten lelkének kiváltképpen való gerjedezéseit tapasztaltam magamban, kiért hála Istennek.*”¹⁶⁰ Ha ebben a részletben, az ecclesia emlegetése ellenére is (a személyes élményből adódóan) a misztikus egyesülés változatai közül az individuumnak Istennel/Krisztussal való egyesülése volt az erőteljesebb, a *Mindennapi reggeli imádságban* Bethlen az egyház és Krisztus hasonló viszonyára utal: „*...mivel tartoznánk Felségednek a te egyetlen egy fiadért... akit a bűnös testnek hasonlatosságában asszonyi állat által kibocsátál e világra, hogy legyen az ő Anyaszentegyházának feje, váltsága, vőlegénye...*”¹⁶¹ Az imádságokat megelőző *Elöljáró beszéd*ben is utal Bethlen Krisztus és az egyház misztikus kapcsolatára, egységére: „*...mindjárt feltalálja a krisztus mátkáját, az első ecclesia religióját.*”¹⁶²

A *certitudo salutis* gondolata kettős megformáltságban van jelen. Implicit jelenlétét jelzi az álmoknak az isteni kegyelem kiáramlásaként való definiálása, illetve ugyancsak az álmok ürügyén Bethlen kiválasztottságának – az álmok isteni eredete kapcsán illusztrált – deklarálása. Ezt igazolja Kósa László idevágó megállapítása is, miszerint „*...az Önéletírás*on és Bethlen egész magatartásán végighúzódik a kiválasztottság tudata.”¹⁶³ Továbbá részletes álomleírásaiban expliciten is megfogalmazza, kimondja vagy kimondatja a „jó hírt”. A fejevári álm egyik csúcsmozzanatát jelentette a bűnök bocsánatának Krisztus által való kijelentése. Bethlen szinte rögeszmés gyakorisággal idézi fel ezt a számára üdvbizonyágot eredményező kijelentést: „*...mondjad azt nekiünk, amit annak az asszonynak s másoknak is*

¹⁵⁹ BETHLEN, *i. m.*, 1028.

¹⁶⁰ BETHLEN, *i. m.*, 1035.

¹⁶¹ BETHLEN, *i. m.*, 1038.

¹⁶² BETHLEN, *i. m.*, 432.

sokaknak mondottál a te igédben, amit a te lelked szüntelenül és most is mond az én lelkemnek, mondjad... amit énnékem régen Fejérvárt és itt is mondál álmomban: Ne félj, fiam, mert megbocsáttattak a te bűneid, eredj menj el békességgel, a tű hűtötök megtartott, mert ez az én ajándékom. A tű adósleveleteket a keresztfára felszegeztem.”¹⁶⁴

A Krisztussal való csodálatos szembesülés, a kiválasztottság, az üdvözülés bizonyosságának elnyerése szinte középkorinak nevezhető érzelmi lángolást, felszínre törő mámort szabadít fel lelkében. Újra meg újra felidézi a csodálatos élményt, miközben elragadtatottságát is nehezen palástolja: „Akkor is mind álmomban, mind émetten azután is sokszor hol étel, hol egyéb dolgom közben, hírem nélkül is elmémbe ötlővén az a látás, nekem olyan vígasságot szerzett szívemben, hogy azt csak az hihetné el, aki magán hasonlót tapasztalna.”¹⁶⁵

Spiritualitásának középkorias misztikája még erőteljesebben nyer kifejezést abban az álomleírásban, amelyben a Szentlélek látogatását örökíti meg. A „csodálatos szózat” és az elérkező „rettenetes, nagy, drága, jó szagnak illatja, nagy bőséggel” az ezt követő „rend és természet kívül s felett való”¹⁶⁶ szívrepesés mondhatni szinte a középkor látomásirodalmának hagyományát idézi.

Összegzésképpen megállapítható, hogy a predestináció által implikált *certitudo salutis* gondolata irodalomesztétikai szempontból is legértékesebb illusztrációit az álmok/látomások adják. Mindez Bethlen szépírói erényeit dicséri, ugyanis művének legerőteljesebben keresztényi és puritán képeit az embléma értékű álmok adják. Hiszen az alázat és a puritánus tanítások maximális beteljesedését a Krisztussal való találkozás szentséges momentuma exemplifikálja. A teológiai-dogmatikai argumentáció bizonyítható jelenlétének, a következetesen kálvinista szellemiség és kegyes életvitel kirajzolódásának meggyőző ereje szinte elhalványul az álmok, a látomás csúcspontjainak – a Krisztus sebes lábát csókoló Bethlen – tanúságtévként kisugárzása mellett.¹⁶⁷

A misztika ilyen hangsúlyos jelenlétében is puritánus hatást kell felfedeznünk, hiszen Bethlen, akárcsak a korszak magyar (pl. Csúzi Cseh, Kézdivásárhelyi Matkó stb.) és angol (Reyner, Taylor, Owen stb.) puritánus szerzői, az *amor sanctus* középkori hagyományának alkalmazásában találja meg az ideális motívumot kegyességének bemutatására.

¹⁶³ KÓSA 1993, 69.

¹⁶⁴ BETHLEN 1980, 1025.

¹⁶⁵ BETHLEN, *i. m.*, 1028.

¹⁶⁶ BETHLEN, *i. m.*, 1029.

¹⁶⁷ Az angol puritanizmus irodalmában is gyakori jelenség a középkori misztika meghatározó befolyása a személyesen megélt kegyesség bemutatásakor. Erről bővebben l. GILLEY, Sheridan – SHEILS, W. J., *A History of Religion in Britain*, London, 1994, 48; illetve FROUDE, James Anthony, *Bunyan*, London, 1902; E. FISH,

A Bethlennél rekonstruálódó lehetséges etikai modell (elsődleges kontextus), amely vallásosságát hivatott reprezentálni, a következőképpen alakul: az alapot a *penitenciatartás* adja, amely tartalmazza a *bűnbánat* és *bűnvallás* mellett a *megtérést* is; ezáltal kapcsolódik ehhez a *gratia gradus/via salutis* folyamat, amelyből a *predestináció* és *certitudo salutis* mozzanatai kerülnek előtérbe a misztikus élmények közvetítése révén. Első látásra is egyértelmű, hogy ama lehetséges etikai modellnek a Bethlen-féle olvasatával van dolgunk, amely az egésznek mint folyamatnak nem minden elemét jelöli ki (sokkal inkább implicit módon odaérti), sőt néha elvonatkoztatva a folyamatszerűség diktálta kronologikus linearitástól, sajátosságosan hangsúlyoz, részesít kitüntetett figyelemben bizonyos fázisokat. Ennek elsősorban műfaji magyarázata van, Bethlen ugyanis emlékirást, ezen belül, de ettől elválaszthatatlanul imádságoskönyvet ír, nem *conduct book*-ot. Tehát nem bemutatnia és nem gradusról gradusra egyenként leírnia, definiálnia kell e modellt, illetve ennek folyamatait, hanem sokkal inkább e modell sajátosságos – egyéneenként eltérő – alkalmazását kell szemléltetnie.

A bethleni pietas praxisa és potenciális retorikai forrása(i)

A továbbiakban figyelmemet Bethlen emlékiratának azokra a lehetséges retorikai és kegyességi forrásaira irányítom, amelyek potenciálisan befolyásolhatták, alakíthatták szövegét, és amelyek a puritanizmus szellemi horizontjára mint elsődleges kontextusra vezethetők vissza. Noha az emlékirat műfajilag nem definiálható, és Bethlen esetében is sokkal inkább elkülönülő és egymásba épülő diskurzusokról beszélhetünk, kísérletem egy, a puritanizmus által közvetített homiletikai rendszer jelenlétének, hatásának bemutatására vonatkozik. Kiinduló hipotézisem az, hogy főként az emlékirat *Imádságoskönyv* címen jelölt része csak az elsődleges kontextus potenciális retorikai-homiletikai forrásai felől vizsgálható. Sőt ezen túlmenően az is belátható, hogy az emlékirat más részeiben is (*Elöljáró beszéd*, *Önéletírás*) a vallomásos jelleg, a gyónó típusú elbeszélés és ennek eljárásai nagyon gyakran az imádság homiletikai regisztereit impikálja a megjelenítés során.

Ha a Bethlen által megkonstruált kegyesember-képzetet (*homo religiosus*), illetve ennek retorikai-homiletikai forrásait kutatjuk, célszerű a korabeli angol puritánus kegyességgyakorlás által körvonalazott eszményképből kiindulni. A *The Character of an Old English Puritan or Non-Conformist* c. írás Bethlen kegyességére emlékeztető magatartásbeli

Stanley, *Seventeenth-Century Prose. Modern Essays in Criticism*, New York, 1971; GRIERSON, H. J. C., *Cross Currents in English Literature of the 17th Century*, London, 1929.

sajátosságokat emel ki: „*He was much in prayer; with it he began and closed the day. It is he was much exercised in his closet, family and public assembly. He esteemed that manner of prayer best, whereby the gift of God, expressions were varied according to present wants and occasions; yet did he not account set forms unlawful. (...) He esteemed reading of the word an ordinance of God both in private and public but did not account reading to be preaching. The word read he esteemed of more authority, but the word preached of more efficiency. (...) He esteemed those sermons best that came closest to the conscience: yet would he have men's consciences awakened, not their persons disgraced.*”¹⁶⁸

Bethlen alaposan kitér vallásos életének kontemplatív és nonkontemplatív gyakorlataira, állandósult cselekedeteire. Mindez állítása szerint viszonylag hamar jelen van életében, hiszen peregrinációját is úgy jeleníti meg, mint amelyben jelen van a hit megélésének ez a vetülete is: „*Templomba a gallica ecclesiába jártam; vasárnap böjtöltem negyedfél esztendeig.*”¹⁶⁹ Majd később a bécsi fogságot megelőző fogarasi fogságban is: „*Vasárnapokon én böjtöltem a fogságban; de osztán in anno 1677. januariusban két hétig böjtölék egyvégtiben...*”¹⁷⁰ Rendkívül fontos mozzanat, hogy Bethlen a vallásosság performálásának ezen cselekedeteit nemcsak a passzivitás jegyében eltöltött élettartamokra, periódusokra korlátozza (esetében fogság), hanem szabad és aktív mindennapjaira is (peregrináció, közéleti tevékenység). A fogadalmak említése (pl. borivással, paráznasággal kapcsolatosan),¹⁷¹ amelyek talán első hallásra nem feltétlenül a vallásosság performálására asszociálnak, valójában a bűn (borivás, részegség, fajtalankodás, indulatosság) megtagadása által az Istennek tetsző, *mértékletes* életmód, következetes és minden körülmények között vállalt fontosságát, folytonosságát hivatottak illusztrálni.

Ennek az életmódnak a betetőzését nyilván a hivatás és ennek gyakorlási képtelensége, tehát a passzivitás periódusa, vagyis Bethlen esetében a rabság ideje teljesíti be, amely egybeesik öregsége bölcselkedésre, kontemplációra predisponált idejével is.¹⁷²

„*Én az én rabságomban tovább két esztendőnél ezt az imádságot és oda elé a más hosszú, magam és hozzátartozóimért valót és ugyanoda fel leírt invocatiót, conclusiót*

¹⁶⁸ GERE, John, *The Character of an Old English Puritan or Non-Conformist*, <http://www.library/ryerson.ca>.

¹⁶⁹ BETHLEN 1980, 576.

¹⁷⁰ BETHLEN, i. m., 690.

¹⁷¹ „*Akkor fogadám fel, hogy a részegséget és a paráznaságot teljes tehetséggel igyekezem kerülni s távoztatni...*” (BETHLEN, i. m., 517.)

¹⁷² A XVII. században a puritanizmus életvezetési elvei rendkívül fontosnak jelölték meg az aktivitás és kontempláció viszonyát a hivatásgyakorlással, hivatásvégzéssel kapcsolatosan. Így értékelődik fel a munka is (munkavégzés mint hivatás), ami a restég bűnéből szabadít meg. Ezen a ponton argumentálható a Max Weber-i elmélet magyar alkalmazása is, illetve Bethlen utalásai a melancholiára mint idővesztegetésre, vagy állandó tevékenykedésre is ebből a perspektívából érthető meg. Erről bővebben l. TÓTH Zsombor, *De melancholia transylvana-hungarica. A melankólia képzete Bethlen Miklós önéletírásában = Rodosz-tanulmányok I, Nyelvészet és Irodalomtudomány*, szerk. SELYEM Zsuzsa, Kriterion, Bukarest – Kolozsvár, 2000, 69–90.

mindennap reggel felkelésem után egyszer egyvégtében és estvefelé, vacsora előtt, ismét egyvégtében mind elmondottam... Böjtöm napjai pedig, úgymint minden hónapban az első pénteknap háromszor, úgymint reggel, délben és estve, vacsora előtt. Mikor nem böjtöltem is pedig, a hosszú reggeli és vecserneyi két imádságon kívül délben is és vacsora után is, lefekvésem előtt, egy rövid imádságot mondottam. Éneklettünk az inasommal rendszerént napjában négyszer, úgymint reggel, délben, vecsernyén, és vacsora után, a nappali harmadszori ének után az inassal... deák bibliát exponáltattam, vacsora után pedig a Tofeus zsoltár- rezolútiót olvasta... Vasár- és ünnepnapokon az inas és magam kedvéért is tanítottam a Miatyánkot,¹⁷³ Apostoli Credót és a tízparancsolatot néki magyaráztam, katechizáltam, kivált a sacramentomokra, amint lehetett, ünnepnapokon, és a Válság titkaira oktattam, kiváltképpen hogy az Úr vacsoráját is usque ad 23. januarii anni 1707 elfogták volt tőlünk, és a prédikátort is. A szentírást Mózes első könyvétől fogva Királyok I. könyvéig elmagyaráztam, valamennyi prófécia a Krisztusról az Ótestamentomban vagyon, azokon is külön rendre mind elmentem. A zsoltárokat egynéhányszor mondottuk által mind rendre az elsőtől fogva az utolsóig, és azoknak nótáira megtanítottam.”¹⁷⁴

Bethlen beszámolója alapján talán nem elhamarkodott kijelentés az, miszerint a puritánus kegyességgyakorlás (*praxis pietatis*) sztereotípiáinak használata fedezhető fel *Imádságoskönyvének* lelkivilága mögött. Az imádkozás időpont, alkalom, állapot szerint való művelése vagy a magányos és a közös imádság praxisa, illetve a szentírás-magyarázás és zsoltáréneklés, de nem utolsósorban a böjtölés: mind a puritánusnak minősíthető mentalitás képét adják.¹⁷⁵ Bethlen úgy állítja be önmagát, mint aki egyedül, vagy a fogságban szolgájával együtt, a korabeli puritánusok életmódját követi, amikor imádkozik, böjtöl. Ugyanis a XVII. század puritánus irodalmának, főként a *conduct book*-ok a kegyes életet érintő, legfontosabb utasításainak alkalmazásával szembesülünk ebben a részletben. A magyar puritánusok is ezeket az elveket hirdetik meg, pl. Medgyesi Páltól Szőnyi Nagy Istvánig¹⁷⁶ nagyon gyakori a magános és közös ima, illetve a családon belüli vagy a gazda és szolgák

¹⁷³ A „Miatyánk tanítása” valójában az imádságban megfogalmazott kérések egyenkénti kielemezését jelöli. Mind az angol, mind a magyar puritánusok számára rendkívül fontos volt az ilyen jellegű „tanítás”, ugyanis ez nemcsak a kegyességgyakorlás része volt, hanem a devocionális irodalom egyik népszerű témáját képezte. Vö. KOMÁROMI SZVERTÁN István, *Mikoron imádkoztok*, Várad, 1651, RMK. I. 304.

¹⁷⁴ BETHLEN 1980, 1064–1065.

¹⁷⁵ Ezt a konklúziót fogalmazza meg Kósa László is vizsgálódásai során. Vö. KÓSA 1993, 58–61.

¹⁷⁶ Medgyesi Pál a *Doce nos orare...* imádkozásra való mesterséges táblákban rendszerezi az imádságot a fentiekben említett szempontok alapján. Szőnyi Nagy vagy Filepszállási Gergely esetében pedig az imádságoskönyv felépítése követ egy ilyen rendszerezést. Akárcsak Bethlen, aki nemcsak önmagáért imádkozik, hanem külön imát szán pl. az anyaszentegyházért, nemzetért, hazáért, pogányokért és mindenekért, Szőnyi is az alkalom és az imába foglalt személyek függvényében ír imádságokat. Vö. MEDGYESI Pál, *Doce nos orare, quin et praedicare*, Bártfa, 1650, RMK I., 827; SZŐNYI NAGY István, *Kegyes léleknek vezér csillaga*,

közi vallásos élet, kegyességgyakorlás rendkívüli fontosságának hangsúlyozása. Ha a magányos és közös imádkozás fontossága nem igényel különösebb magyarázatot, érdekes felfedezni, hogy Bethlen részletes leírása saját böjtölésével¹⁷⁷ kapcsolatosan ugyancsak visszavezethető magyar puritánus előzményekre. Csúzi Cseh Jakab, miközben a penitenciatartó embernek ad tanácsokat, hangsúlyozza a test külső sanyargatásának fontosságát. „*Mitsoda dolgokat számlálsz a testnek külső sanyargatási közé? Im ezeket: a Vigyázást, Halgatást, Magánosságot, Gyászolást, Böjtölést.*”¹⁷⁸

Mivel a kegyességgyakorlás legfontosabb eleme az imádkozás, nem érdektelen Bethlenről mint imádkozó emberről beszélni. A szakirodalom¹⁷⁹ Heiler alapján a misztikus és a profetikus vallásosságban különíti el a keresztény lelkeségét, illetve e különbségtétel alapján két imádkozó típust, imádságot is kijelöl. Ám Bethlen esetében azt vélem felfedezni, hogy nagyon nehéz lenne egyértelmű besorolást alkalmazni, hiszen megtalálhatóak *Imádságoskönyvében* profetikus és misztikus vallásosságra utaló jegyek egyaránt. Sőt az sem elhanyagolandó, hogy a misztikus és a profetikus lelkeség, hang/diskurzus – akár elvonatkoztatva attól a kontextustól, amelyben Bartók vagy Incze értelmezi – mint puritánus irodalmunk két domináns szövege, ugyancsak szimultán módon van jelen Bethlen írásában. A misztikus élmények, álmok, látomások teremtette lelkiismeret-központú kegyessége a magyar puritanizmusnak főként Perkinst továbbvivő műveivel mutat rokonságot. (Csúzi Cseh, Tsepregi Turkovitz, sőt Kézdivásárhelyi Matkó stb.) Ugyanakkor ez az önmagához következetes és kíméletet nem ismerő kegyesség az individuum bűnbánata/vallása révén prófétai lendülettel mutat rá a közösség nagy vétkeire, és jósol szomorú jövőt a maradékok számára. Ezúttal az *Imádságoskönyvnek* a magyar puritanizmus irodalmához való csatlakozása a Medgyesi, Nagyari, Apáczai, Szántai Poóts stb. útvonalon realizálódik. Mivel az imádságoskönyv ilyen dichotomikusan építkezik, éppen ezért rendkívül nehéz lenne a vallásosságnak, illetve az imádságnak az egyértelműen profetikus vagy misztikus jellegű reprezentációját bizonygatni. Sokkal elfogadhatóbbnak tűnik mindkettő létéről és hatásáról beszélni, még akkor is, ha Incze Gábor szerint: „...a prófétai imádság az evangéliumi egyházakhoz tartozók imaéletének legértékesebb kincse.”¹⁸⁰ Inkább arról van szó, hogy „...a misztika és a profetizmus két olyan véglet, amelyek a vallástörténet során mindig menekültek

Debrecen, 1681, RMK I. 1257; illetve FILEPSZÁLLÁSI Gergely, *Praesidium Christianorum*, Kassa, 1694, RMK I. 1452.

¹⁷⁷ BETHLEN 1980, 1065–1066.

¹⁷⁸ CSÚZI CSEH 1680, 176.

¹⁷⁹ Bartók Istvánnak és Incze Gábornak a protestáns imádságirodalommal kapcsolatos fejtegetéseire utalok. (Vö. INCZE 1931; illetve BARTÓK 1998.)

¹⁸⁰ INCZE 1931, 14.

egymás elől – és mégis mindig összekapcsolódtak.”¹⁸¹ Ez érvényes Bethlen esetében is, akinek ráadásul *Imádságoskönyve* – azáltal, hogy szerves része az *Önéletírásnak* – némiképp mentesül az imádságoskönyv bizonyos kötelező műfaji sajátosságai alól, így nem meglepő, ha a szöveg egyszerűen tükrözi e dualizmust.

A kegyesség retorikai implikációi

A fent vázolt, puritánus források alapján interpretálható lelkeségnek kijelölhető a retorikai háttere. Mivel e kegyességgyakorlás középpontjában az imádság áll, magától értetődő, hogy a puritánus jelleg mérlegelése érdekében a kor puritánus szerzőségű retorikai munkáival történő összevetés elkerülhetetlen. Magyar nyelven csak egy homiletikai munka jöhet számításba – *Doce nos orare, quin et praedicare...* –, amelynek szerzője, Medgyesi Pál¹⁸² köztudottan a magyar puritanizmus reprezentánsa. Bethlen emlékiratának a *Doce nos orare...* felől való vizsgálata, túl a puritanizmus mint elsődleges kontextus meghatározó befolyásának bizonyításán, Bethlen sajátos imádságolvasatát is előtérbe szándékszik állítani.¹⁸³

Természetesen nem várható el Bethlen művétől, hogy teljességgel és részletekbe menően megegyezzek pl. a Medgyesi retorikája nyújtotta definíciókkal. Először is azért, mert a retorikák használata nem is feltételezte ezt, mindig kellő teret biztosítottak a szerzői változtatásoknak. Medgyesi maga például az imádság részeinek bemutatásakor kijelenti:

„Ugy vagy on mindazáltal, hogy nem minden Imádsághokban említetnek meg mind ezek, mert némelly Könyörgések tsak pusztá azon rövid megszólításból s kérésekből állanak.”¹⁸⁴ Mert „ama derék szemes és fontos Ironak,” Amesiusnak a véleményét magyarítva Medgyesi így buzdít: „Mind az által az előnkben irott Könyörgésekkel-való éléssel senkinek nem kell megelégednie; hanem inkább azon kell igyekezni, hogy szívének kívánságait maga-is kifejezhesse Isten előtt efféle segédek (irott Könyörgések) nélkül is.”¹⁸⁵

Másrészt nehéz lenne elképzelni, hogy Bethlen, hatalmas olvasottság és alapos retorikai műveltség birtokában *Imádságoskönyvét* egy retorika iskolás alkalmazásával kívánta volna megírni. Továbbá az *Imádságoskönyv*, mint a bevezető és az életrajz szerves része, nem

¹⁸¹ BARTÓK 1998, 152.

¹⁸² Bár Martonfalvi Tóth György is exponál néhány meglátást magyar nyelven az imádsággal, illetve az ebben megfogalmazódó kérésekkel kapcsolatosan az Amesius és Vendellinus alapján írt könyvében, kijelentései nem mondanak ellent, sőt visszaigazolják Medgyesi retorikájának meghatározásait.

¹⁸³ Mivel a kontextus kínálta retorikatörténeti szempont alapvetően az imádság homiletikai modelljének (Medgyesi Pál, *Doce nos orare...* c. magyar–latin homiletikája) visszakeresését célozza meg, az összehasonlító vizsgálat, a szövegutalások az *Imádságoskönyv* korpuszát implikálják.

¹⁸⁴ Lásd MEDGYESI 1650, A1.

a korabeli hagyományt maga mögött tudó imádságirodalom egyik jellegzetes darabja, noha e hagyomány ismerete nélkül nem értékelhető, értelmezhető. Retorikai sajátosságait nemcsak a XVI–XVII. századi imádságirodalom műfaji követelményei artikulálják, hanem legalább ennyire az az átfogó egyéni diskurzus, amely szinte szimultán teremti meg az *Önéletírás Elöljáró beszédét* és az *Imádságoskönyvet*.¹⁸⁶ Felülvizsgálásra szorulnak viszont azok a megállapítások, miszerint: „Bethlen művének... a szokásos imádságforma csak műfaji keretét alkotja... az imaformának helyenkénti eltúlzása csak elenyészően kicsiny mértékben van az egész mű kárára (sic!). Ilyen eltúlzott részek a bűneinek tízparancsolatot követő elég sablonos megvallása és az úgynevezett „látások” leírása.”¹⁸⁷ Ennél biztosan erősebb hatással kell számolnunk, különösen, ha a retorikai munkákat – ez esetben a *Doce nos orare*-t – úgy is tekintjük, mint a kor imádsággyakorlatának elméleti összegzését, vagyis mint az elsődleges kontextus forma- és jelentésartikuláló hatását.

Az imádság retorikai felépítése Medgyesinél a következő: „*Részei az Könyörgésnek közönségesen ötok: vagy Hatok is, mint az következő Táblában: az Kezdődés, a Vallástétel, a Kérés, a Hála-adás, és a Bé-rekesztés.*”¹⁸⁸ Az *Imádságoskönyv*, bár leírható ezekkel a kategóriákkal, ugyanis a Medgyesi által kijelölt részek (*Kezdődés...* stb.) Bethlennél is megjelennek, ám az imádság felépítése, a részek egymásra következő sorrendje már módosulásokat szenved.

Bethlennél a *Kezdődés* roppant fontosnak számít, hiszen a vizsgált imádság elején is ott áll, de ezen kívül Bethlen leír egy olyan *Invocatio*-t is, amelyet minden imádsága előtt el szokott mondani.¹⁸⁹ Medgyesinél a *Kezdődés* definíciója a következő:

„Az könyörgésnek Kezdődése áll: 1. Istennek Megnevezéséből vagy megszólításából (1. Tulajdonságiról, 2. Ígéretiről, 3. Fenyegetésiről

2. Az Ő Ránk figyelmeztetésének s Könyörgésünk kedvességének Kéréséből, mellyel az Végben, vagy Bé-rekesztésben-is szintén úgy élhetünk.”¹⁹⁰ Az *Imádságoskönyv* kezdő sorai tökéletesen visszaadják ezt a definíciót. Bethlennél a Medgyesi által ajánlott (tulajdonságok alapján történő) megszólítás, megnevezés jelenik meg: „Áldassál, dicsőítessél és felmagasztaltassál, én Teremtőm, én Uram, én Királyom, én Istenem, az Úr Jézus Krisztusban megengeszteltetted édes szerelmetes szent Atyám, frígyes és szövetséges Jehovám, seregeknek Istene és Ura...”¹⁹¹

¹⁸⁵ MEDGYESI, i. m., D3.

¹⁸⁶ Itt szeretném jelezni, hogy egyetértek Nagy Péterrel, aki azt állítja, hogy az *Elöljáró beszédet* a megírás sorrendjében nem az *Önéletírás*, hanem az *Imádságoskönyv* követte. Vö. NAGY 1994, 466.

¹⁸⁷ GYENIS 1957, 77.

¹⁸⁸ MEDGYESI 1650, A1.

¹⁸⁹ A Majd minden könyörgésem előtt bocsátani szokott invocatio-ra utalok. Vö. BETHLEN 1980, 1036–1037.

¹⁹⁰ MEDGYESI 1650, A1.

¹⁹¹ BETHLEN 1980, 985.

Az *Invocatio*ban szintén ezzel szembesülünk, sőt a Medgyesi által kijelölt második pont „Az *Ő Ránk figyelmeztetésének s Könyörgésünk kedvellésének kérése*” is körvonalazódik: „Mégfoghatatlan minden tökéletességeknek tökéletessége, Szent Igéd szerint ATYA, FIÚ, SZENTLÉLEK, Jehova, Jehova, Jehova, egy ISTEN, seregeknek Istene, mennyei édes Atyánk... és e mostani órában adjad énnékem a te szentlelkednek drága imádkoztató ajándékát, hagyj vihessek én Felséged eleibe olyan hálaadó, könyörgő és engesztelő áldozatot, aminéműt kíván ez a keserves mérges üdő...”¹⁹²

Az imádság indító részének egyik fontos jellegzetességét az adta Medgyesi szerint, hogy akár befejezőként is felhasználható volt. Bethlen *Invocatio*-ja is rendelkezik ezzel a tulajdonsággal, mert a záró kérés, minimális változtatással, bármikor *conclusio*ként is megállná helyét: „*Én Istenem, bocsáss a te fiad érdemében engem a te imádandó isteni színed és tekinteted eleibe, és bocsáss megigazulva s vigasztalva onnét vissza a te Szentlelked által. Ámen. Ámen.*”¹⁹³

A következő szerkezeti egységet a *Vallástétel* képezi, amely főként a bűnök bevallásának, megbánásának felel meg. „Az *vallástétel* vagyon 1. Bűnnek, 2. Bűnért való büntetésnek} Gonoszságáru.”¹⁹⁴ Innen számítva jelentkeznek a számottevő eltérések, ugyanis Bethlen mielőtt rátérne a *Vallástételre*, közvetlenül a *Kezdődés* után beiktat egy olyan hálálkodó részt, amely Medgyesinél a *Hála-adás* címen szerepel. Bár a fentiekben bemutatott imádságvázatban a *Hála-adás* utolsó előtti, tehát semmiképp nem a *Kezdődés* és *Vallástétel* között foglal helyet, Medgyesi maga teszi lehetővé az ilyenfajta változtatást. Az *Az Könyörgést alkotó részekről* c. tábla *nota benéje* a következőket tartalmazza:

„Az *Hála-adás* utollyára rendeltetett ez *Rendben*, mellyel elől-is a ki akar élhet. Azon nem sok áll, tsak tellyességgel el ne felejtse azt.”¹⁹⁵

Medgyesi a következőképpen határozza meg a *Hála-adást*: „Az *Hála-adást* tenni kell Istennek az ő áldásiért, melyek Örökké-valók és lelkiek, Idő szerént valók.”¹⁹⁶ Bethlen szorosan követve Medgyesi utasításait a *Hála-adást* a lelkiekkel kezdi, amelynek főként az elválasztás és a *gratia gradus* gyümölcseinek előszámálását kell tartalmaznia,¹⁹⁷ mondván: „Még az én gyermekségemben a te szent Lelkednek olyan drága ajándékit csillámlattad én körülem, hogy az emberek azon csodálkoztak... Így hívál engemet az én gyermekségemben, szent igédet kezembe adád, szent fiadban megigazítál, szent testével és vérével lelkemben az

¹⁹² BETHLEN, i. m., 1036–1037.

¹⁹³ Uo.

¹⁹⁴ MEDGYESI 1650, A1.

¹⁹⁵ MEDGYESI, i. m., F1.

¹⁹⁶ Uo.

örök életre táplálál, Szent Lelkednek drága templomává fogadál,... azon bűnnek nagy ritka és akármely ifjat megcsalható alkalmatosságában mely csudálatosan megzabolázál, oltalmaztál... Egyszóval, én Istenem, a te Felséged lelki kegyelmeinek én nem hogy megköszönésére, de még csak elészámlálására sem vagyok elégséges."¹⁹⁸

A Hála-adás másik fontos csomópontját az Idő-szeri áldások megköszönése konstituálja. „Az Idő-szeri áldási Istennek, mellyekért hálát adni tartozunk ezek: 1. Teremtés, 2. a Gondviselés {1. egészségünkért, 2. a békességért, 3. szabadságért, 4. szerentsességért, 5. bőségért, 6. táplálásért, 7. ruházatért, 8. sokféle szabadításért.”¹⁹⁹ Bethlennél mindez így applikálódik: „Tiéd, édes Istenem, a dicsőség, hogy engemet világ szerént is nemesi főrenden való születéssel, illendő szép termettel, ábrázattal, erős állandó egészséggel, külső világi tudományoknak, nyelveknek, látásnak, hallásnak ajándékival is szeretted, noha nem felfuvalkodtató gazdagsággal, de lopásra sem kényszerítő szegénységgel sem terheltél, hanem rendemhez illendő kenyérrel és ruházattal tartottál meg eddig... Hosszú élettel, tisztességes vénséggel is koronáztál engemet... Dicsőség légyen, én Istenem, Felségednek... megszámlálhatatlan, és megfoghatatlan lelki, testi jótéteményeidért.”²⁰⁰

A Vallástételre való rátérés előtt két kérést terjeszt elő a Mindenhatóhoz, így újra módosítva a Medgyesi ajánlotta sorrendet, imájába beépít egy újabb egységet. Medgyesi a Kérést a következőképpen definiálja: „Az Kérés vagyon vagy Magunkért, Másokért. A Magunkért való Kérésben kívánnunk kell 1. Bűn-bocsánatot. 2. Erőt mind az Bűnnek s-mind a Büntetésnek Gonosszán, és azoktól meg-szabadulást. Az Bűn-bocsánatot így kell kérni, hogy Isten az ő 1. Irgalmasságáért 2. Igéretiért 3. a Christusért. Könyörögnünk kell ezekért is: ...7. Végig meg-maradásért, erőért és békés tűrésért az kereszt alatt.”²⁰¹

Annak ellenére, hogy Bethlennél egyértelműen dominál az egyéni hangnem és szemlélet a meghatározott, az eleve adott retorikus ellenében, az átfedések ebben az esetben is tagadhatatlanok: „Jó szívvel is szenvedem, édes Istenem, csak kettőt kérek: 1. Adj erőt a szenvedésre. 2. Cselekedjed azt a te véghetetlen irgalmasságodból, hogy ne légyen ez haszontalan hízelkedése az én szívemnek, hogy én a te dicsőségedért szenvedek, hanem amint régenten, ha ki a te sátorodhoz egy marok kecskeszőrt vagy a te házad ládájába két rézfillérkét adott, nem utáltad meg, hanem kedvesen vettél; így, édes Istenem, azt az én gyarló

¹⁹⁷ Medgyesi így fogalmaz: „Az örökké valók és lelkiek 1. ez a legfőbb mely az elválasztás {1. a Hivatal, 2. a Meg-igazulás, 3. a Meg-szenteltetés, 4. a Megdicsőítésnek reménye”. (Uo.)

¹⁹⁸ BETHLEN 1980, 985–986, továbbá 987.

¹⁹⁹ MEDGYESI 1650, B.

²⁰⁰ BETHLEN 1980, 988–989.

²⁰¹ MEDGYESI 1650, A5.

igyekezetemet és azért való szenvedésemet a te ingyen való jóvoltodból vegyed az én Uram Jézus Krisztusomért való szenvedések számába, az ő véres áldozatának igazságába.”²⁰²

A *Vallástétel*, amely a bűnök bevallását jelenti, újra eltérően valósul meg Bethlen szövegében. A retorikailag megszerkesztett bűnvallást megelőzi, illetve gyakran ezzel egybefonódva jelentkezik egy őszinte beszámolóinak ható történetlánc, amelynek gyakori motívuma az Istenre mint tanúra való hivatkozás.²⁰³ (Ezt nevezi a szakirodalom az önigazolás következetes gesztusának vagy állandó megnyilatkozásának.)

Medgyesi a bűnök bevallását a következő szempontok alapján véli megvalósíthatónak:
„A Bűn Gonoszzának Meg-vallásában ezekre kell vigyáznunk.

- 1. Hogy bűneinket külön-külön-való Nemeiben is meg-esmérjük, s lelkinkben kinyilatkoztassuk.*
- 2. Szíveinket mélyen meg-illettessük, azoknak igazán való meg-érzésével, úgy hogy bűneinknek iszonyú volta, ugyan meg-járja lelkeinket, valóságosan szörnyekedve azoktól, s-gyűlölván azokat leges-legnagyobb gyűlölséggel, és szívünk szerint szomorkodva, s egyszer s-mind kárhoztatván minnenmagunkat azokért.*
- 3. Annak utána szálljunk az Bűnöknek Nemek és nevek szerint való előszámlálására, megemlítvén azoknak keserű gyökerét, átkozott Gyümölcsét és Tenyésését.*”²⁰⁴

Bethlen bűnvallása ugyan szövegszinten másképp fogalmazódik meg, ám ez a lelki ráhangolódás nem idegen tőle sem, még akkor is, ha a bűnök töredelmes előszámlálása más *methodus* alapján működik.

„Ami pedig az én bűnömet illeti, földig, porig, ganéig, szemetig, sőt a pokolig megalázott szívvel, lélekkel megvallom töredelmesen Felségednek, minél jobban tudom felvévén a te parancsolatidat. Azt parancsolod, édes Istenem, hogy én szeressem Felségedet teljes szívvel, lélekkel, minden erőmből, indulatomból és érzékenységeből, és hogy szeressem felebarátomat szintén úgy, mint magamat. De jaj, édes Istenem! az én semmiségem és az én természeti veszettségem miatt annyira vagyok attól, amely messze vagy a semmi a valóságtól... Nemhogy én Felségedet úgy tudnám szeretni, amint érdemli és kívánja, és felebarátomat, mint magamat, de csak úgy sem szeretem, amint magam kívánnám s akarnám... Jaj mennyi bálványt imádtam teljes életemben, sokszor nem tudván, mennyit bálványoztam, a méltóságok, azoknak egy szép levelek egy szép szavok, ez vagy amaz jószág...

²⁰² BETHLEN 1980, 1002.

²⁰³ A szakirodalom ezzel kapcsolatos meglátásait sem fogadom el teljesen, mert szinte szükségszerű ez a fajta hitelességteremtés, mielőtt a penitentiátartást a lelkiismeret vizsgálata jelenti elsősorban, azé a lelkiismereté, amely – a puritánus hagyomány alapján – az Isteni törvényt tartalmazza, mintegy „bekódolva” mélystruktúráiba. Másrészt pedig az Istenre mint tanúra való hivatkozás egyik kedvenc sztereotípiája a puritánus kegyességi irodalomnak, amely a szerzői (ál)szerénykedés ürügyén főként előszavakban, ajánló levelekben fordul elő.

Mennyiszer vettem a te imádandó isteni szent nevedet haszontalanul, vakmerőül csak csélcspapságból fel híjába az én mocskos bűnös ajakimra... A te tiszteletedre rendelt üdöket nemcsak magam rontottam meg, hanem száma nélkül rontattam meg másokkal is... Engemet a világra hozó... szerető, őrző, felnevelő szüléimet, jóra intő, oktató tanítóimat... nem tiszteltem, becsültem szerettem úgy, amint tartoztam volna... Jaj mely gyilkos vagyok sokszori mérges hirtelen indulatommal, gonosz tanácsom, írás voksolás, discursus... Vagy ha Felségednek valakin valami csapása látszott, arról való szeretetlen, mérges ítélettel és bolond vétkes örömmel... Hát mely parázna vagyok, mert noha az én Istenem kegyelmes zabolázása miatt paráznával egy testté nem löttem, az én Istenem csudálatosan gátolt és őrzött, kiért legyen hála... Keservesen említem mennyi keresztyén felebarátom tisztességes ágyaira és azokhoz köteles személyeknek megferteztetésekre igyekeztem... Mely sok ezer úton, módon húztam, vontam, loptam, csaltam meg felebarátomat... Mennyi hamisat szólottam az én felebarátom ellen, vádoltam, hazudtam, rágalmaztam, dolgait keresztyéni szeretet ellen vissza-, félremagyaráztam... Felebarátom életét, jószágát, becsületit nem hogy úgy féltettem s őriztem volna, mint a magamét, sőt oly messze voltam attól, amely messze vagy az éjszakai setét a nappali világosságtól.”²⁰⁵

A *Doce nos orare* ugyan nem írta elő a Tízparancsolat alapján történő bűnvallást, de a bűnöknek nemek és nevek szerint való előszámálása végül is megfeleltethető ennek a módszernek. Annál is inkább, mivel Bethlen és Medgyesi is azt tartja bűnnek, ami ellentmond a Tízparancsolat bármelyik kitéjének. A két rendszer kompatibilitását az is hangsúlyozza, hogy ugyanarról a teológiai pozícióról végzik/ajánlják a bűnvallást, amely a gondolatok, szavak, cselekedetek hármasságának vizsgálatán keresztül valósítható meg. „(az *Bűnöknek nemek és Nevek szerint való elő számlálása...*) ...Közönséges/kiváltképpen való hivatalunknak bűnei; Gyermekkori, Ifjúkori állapotunknak bűnei; a nemek; a Test állásának bűnei; a természet szerint való vonzódásnak bűnei... az *Evangélium* ellen való bűnök...”²⁰⁶

A Medgyesi által megalkotott imádságmodell következő egységét a *Kérés* képezi, amely Bethlennél – mondhatni rendhagyó módon már a *Vallástételen* belül jelentkezett – ezúttal a bűnök felsorolása után újra megjelenik.

„Ha pedig Felségednek az a tetszése, hogy én tovább is szenvedjek vagy halálommal is dicsőítsem a te szentséges nevedet ebben a tömlöcben, legyen a te akaratod, nem az enyém, mert hiszen sárból, porból lett és holnap ismét azzá leendő a fazekas, mégis a sárból azt csinál, amit akar. Hát az én Istenemnek nem volna-e szabad, aki engemet a semmiből és

²⁰⁴ MEDGYESI 1650, A2.

²⁰⁵ BETHLEN 1980, 1008–1011.

²⁰⁶ MEDGYESI 1650, A2.

bűnös szüléim véréből formált ? A te akaratod legyen, én Istenem ! az égen és a földön, nem az enyém, csak kettőt kérek, én Istenem, Felségedtől. 1. Minél keservesebb lésszen, édes Istenem, énnékem mind életem, mind halálom, annál inkább légy édesatyja az én keserves feleségemnek, házamnak, feljebb annál, mintsem kérni, kívánni, reménleni, vagy csak gondolni is tudnám. 2. Adj erőt, édes Istenem, mind feleségemnek, mind énnékem a szenvedésre, mert énnékem, édes Istenem, nemcsak testem, hanem lelkem is erőtelen.”²⁰⁷

Itt azonban jelentkezik némi változás. Bethlen első kérése alapvetően a szenvedés elviseléséhez szükséges erő adományát esdekelt az Úrtól. Azonban e kérés alkalmával – amely némiképp ugyanazt igényli – már megjelenik a beletörődés gondolata is. Nagyszerű bibliaismerete biztosította számára a sorsára érvényes bibliai analógiákat, így jó néhány sorral lejjebb fel is vállalja Jób szerepét. „...hadd mondhassam Szent Jóbbal mindvégig tiszta szívvel, szájjal: Az Úr adta volt énnékem testem, lelkem, életem, becsületem, szép, jó feleségem, gyermekim, jószágom, szép házim, tisztetem, méltóságom, hírem, nevem, egyszerűen mindenem, ő vette el, övé a dücsőség.”²⁰⁸

Azonkívül, hogy itt az egész életműre érvényes attitűd nyer ebben a gyakori előfordulású motívumban kifejezést, fontos elkülöníteni attól a fajta belenyugvástól, amely közvetlenül a kéréssel együtt jelentkezik a szövegben. Ugyanis ez a fajta belenyugvás a kérés – mint az ima szerkezeti egységének – retorikai megformáltságából adódik. Medgyesi Pál a *Kérésről* értekezve kihangsúlyozza, hogy a bűnbocsánat kérésekor például könyörögni kell: „...Magunk sorsával-való meg-elégedésért minden állapotban: jóban és jajosban, szűkösben és bővösben.”²⁰⁹

Ennek a retorikai szabálynak a megvalósulását jelzi a konkrét kérés összekapcsolása ezzel a megnyugvással, amely – akárcsak a kérés – retorikailag (is) indokolt az ima szövegében. A kérésnek többszöri említése, valósággal a bethleni ima sajátosságává lép elő, hiszen Bethlen az imádság során többször kéréseket fogalmaz meg önmagáért vagy feleségeért, családjáért stb. Mindezt nyilván a jó szövegszervezés, kifogástalan retorikájú „szövegezés” teszi lehetővé, amely mesterien kombinálja a vallomásos részek „önigazoló” passzusait, a misztikus élmények és az ismételt kérések művészi kidolgozott, néha lírai betétjeivel.

A misztikus élmények a szöveg retorizáltságának szempontjából is fontosak, így az álomjelenet legfontosabb mozzanata, a *certitudo salutis* kinyilvánítása a szövegnek egyfajta

²⁰⁷ BETHLEN 1980, 1015.

²⁰⁸ Uo.

²⁰⁹ MEDGYESI 1650, A5.

irányultságot biztosít, amelynek csúcsát ez a kérésként²¹⁰ felfogható hatalmas érzelmi intenzitású felszólalás képezi: „*Engem pedig, én üdvösségemnek királya, ...bocsáss most is feleségestől a te lábadhoz, ...mondjad azt nékiünk, amit annak az asszonynak s másoknak is sokaknak mondottál a te szent igédben... amit énnékem régen Fejérvárt és itt is mondtál álmomban: Ne félj, fiam, mert megbocsáttattak a te bűneid, eredj, menj el békességgel, a tü hűtötök megtartott, mert ez az én ajándékom.*”²¹¹

Az ilyen mozzanatok beiktatása, nemcsak egy érzelmi hullámnak a Kérésben vagy a Hála-adásban való kiteljesítését szolgálják, hanem szövegkohéziót is biztosítanak, főleg azáltal, hogy zökkenőmentes áttérést valósítanak meg egyik szerkezeti egységből a másikba. Jelen esetben a krisztusi álmokép megidézése, amplifikációja többek közt a Berekesztésre való áttérést, transitio-t is biztosítja, hiszen az érzelmi crescendo majd a kulmináció az *Oh áldott Szentlélek Úristen* kezdetű *Conclusio*hoz vezet el.

A Hála-adás már nem jelentkezik explicit módon az ima szövegében, viszont megvan a *Kezdődés* és *Vallástétel* egységei között.

Az imádság záró része a *Bé-rekesztés*, amelyről különösen sokat nem mond Medgyesi, inkább bizonyos applikálható bibliai locusokra hívja fel a figyelmet. Ezzel szemben Bethlen több figyelmet szentel ennek a résznek, és az imádság záró részét, akárcsak a *Kezdődés* esetében, melyet „szokott *Invocatio*ként” említ,²¹² az *Imádságoskönyv* olyan formulájává lépteti elő, melyet minden imádsága végén elmond.²¹³

„*Oh áldott Szentlélek Úristen, hogy az én imádságom semmi, hijábavalóság, sőt csak bűn magában, azt én tudom, mert ki adna tisztát a tisztátalanból. Az Isten előtt pedig semmi magán kívül jó, tiszta és tökéletes nem lehet. Mivel azért te vagy az Atyától, Fiútól, kijött nagy Paracletus, minden igazságra vezérlő imádság, hálaadás, vigasztalás és örömnélke, a te magadtól ígért kimondhatatlan foháskodással törekedjél énmellettem, az a te mennyei tüzed eméssze meg az én hibás áldozatomat az Úr Jézus Krisztus igazságának oltárán. Te magad vidd fel annak füstöt az én mennyei Szent Atyám országába és ugyan te magad hozd le a jó választ reá az én keseredett és kétséggel tusakodó, bűnös, elbágyadott lelkem kebelébe. Ámen. Ámen. Ámen és örökké Ámen és úgy legyen.*”²¹⁴

Mindez ahhoz a következtetéshez vezet el, hogy például a Medgyesi-féle retorikai apparátussal vizsgálható a bethleni imádság. Következésképp az emlékirat – a vizsgálat eme

²¹⁰ Medgyesi hangsúlyozza az önmagunkért való kérés során a bűnbocsánat esdeklését: „A Magunkért való kérésben kívánnunk kell I. Bűn-bocsánatot...” (MEDGYESI, i. m., A5.)

²¹¹ BETHLEN 1980, 1024–1025.

²¹² BETHLEN, i. m., 1036.

²¹³ A Mindennapi reggeli imádság-ot ugyanezzel a záró résszel végezi be mondván: „Ámen. Miatyánk etc. Ismét azután a szokott conclusióm: Ó áldott Szentlélek etc.” (BETHLEN, i. m., 1064.)

fázisában elsősorban az *Imádságoskönyv* – a puritánus szövegekkel mint elsődleges kontextussal olyan intertextuális kapcsolatban áll, amely a korszak homiletikai elméletére és írói gyakorlatára vezethető vissza, pontosabban ezek révén értékelhető. A különbségek megléte – leszámítva a retorikák által megengedett effajta szabadságot – arra enged következtetni, hogy Bethlen a szépírói „invenciót” is érvényesülni hagyta a retorikai hagyomány mellett. Imádságmodellje csupán a *Kezdődést* és a *Berekesztést* rögzítette, ezek jelentkeztek állandó formulákként. Az imádság többi része teljesen alárendelődött a mélyen szubjektív, néha akár kizárólagosan énközpontú szerzői invenciónak, amely azonban nemcsak a ráérzés inspiráltsága révén, hanem a kellő retorikai-teológiai műveltség birtokában kísérelte meg (és valósította meg) a „rendbontást”. Így az imádság műfaja, illetve az egész imádságoskönyv retorikai struktúrája módosult, hiszen a hagyományos beszédmód helyett az újító, a műfaji előírásokat inspiráltan átlépő, korrigáló tendenciák érvényesültek. Ha tágítjuk a vizsgálatot, és ha az elsődleges kontextus homiletikai modelljét nemcsak az *Imádságoskönyv*vel konfrontáljuk, hanem az egész emlékirattal, meglepetéssel tapasztalhatjuk, hogy ezen a szintén is léteznek átfedések, vagyis az elbeszélés eljárásai néha az elsődleges kontextusból származó homiletikai elvek alapján működnek. Például a vallástétel vagy a bűnvallás mint szerkezeti egység úgy épül be az élettörténetbe, hogy amplifikál és hangsúlyoz bizonyos cselekedeteket, eseményeket, történeteket az imádság homiletikai szabályait alkalmazva. Magyarán Bethlen néha élettörténetének megírása közben úgy meséli el például ifjúságának bűneit, mintha imádkozás közben a vétkeit sorolná fel (*vallástétel*), és kérne ezért bocsánatot (*kérés*) az Úrtól. Londoni kalandját a bordélyházban így idézi fel: „Szép vala. Evvel minden tisztátalan tapogatásra elmentünk mindketten. Más házba menvén, ágyba feküdt hanyattán, felfedvén magát; de jól adta Isten, Enyedit bévitte volt vélem és nem közöszlök vele (...) Bocsássa meg az Isten, és áldassék, hogy tovább engem nem bocsátott.”²¹⁵ Máshol pedig maga Bethlen jelöli meg félreérthetetlenül az imádság intertextuális és retorikai-homiletikai kapcsolatát az élettörténettel: „Ezeket gyóntam meg Istenemnek az én leírt imádságimban, és itt is, a zabolázó isten dűcsőségére és az én pirulásomra és az olvasónak tanulságára.”²¹⁶

A fenti vizsgálat eszerint nem más, mint a személyes vallásosság (*pietas*) gyakorlásának, illetve az Én vallásos identitásának reprezentációja, amely az emlékirat (textus) erre vonatkozó utalásait a puritanizmus (kontextus) kegyességgyakorlásának teológiai-morális modelljei, gyakorlata (praxis) felől értelmezi. Egyik legfontosabb konklúzió,

²¹⁴ BETHLEN, *i. m.*, 1026.

²¹⁵ BETHLEN, *i. m.*, 618.

²¹⁶ BETHLEN, *i. m.*, 620.

kegyesség (teológia) és retorikum kölcsönös meghatározottsága. Ezt bizonyítja, hogy az imádság bizonyos szerkezeti egységeinek a megléte a szövegben egy időben retorikailag és kegyességi szempontból is indokolt. Például a bűnök bevallása a kegyesség felől a penitentiartartás fontos momentuma, ugyanakkor retorikai szempontból a szöveg – mint retorikai konstrukció – elengedhetetlen alkotóeleme. Más szóval a lehetséges puritánus etikamodell mint az elsődleges kontextus közvetítette kulturális kompetencia szövegszintű realizációja, ugyancsak az elsődleges kontextus retorikai tradíciói, sőt – a néha preskriptív módon működő – sztereotípiái révén írható le. Itt vélem visszaigazoltnak az általam ajánlott olvasási módot, amely az emlékiratot nem önmagában, hanem a puritanizmus felől olvassa, ennek teológiai, retorikai, erkölcsi, bölcséleti kompetenciái – tehát mint elsődleges kontextus – felől véli értelmezhetőnek, értékelhetőnek.

Összegzés gyanánt kijelenthető, hogy Bethlen írásművészete és az elsődleges kontextus viszonya a már bemutatott és leírt teológiai, dogmatikai, kegyességi vonatkozásokon túl, félreérthetetlen retorikai-homiletikai kapcsolatok mentén is szerveződik. Fontos azonban hangsúlyozni, hogy ez a vizsgálat, de főként eredményei, tanulságai nem Bethlen Miklósról mint személyre vonatkoznak, hiszen ez egy referenciális olvasási módot feltételezne, hanem az általa megkreált szövegre. Vagyis az emlékirat (textus) és a puritanizmus mint elsődleges kontextus rendkívül szoros, meghatározó összefüggése nem ahhoz a felismeréshez vezet, hogy Bethlen Miklós vallásossága, a kálvinista/puritánus „szentek” vallásosságának feleltethető meg, hanem csupán azt jelzi, hogy Bethlen Miklós milyen nagy mértékben használta fel a puritanizmust mint Én-(re)prezentációs rendszert. A puritanizmus az a kulturálisan elsajátított tudás (közhelyek, forгатókönyvek, szerepkörök, modellek) számára, amely elválaszthatatlanul összekapcsolódik a kegyesség, a hit személyes élményének performálásával, reprezentációjával. Következésképp az általa „őszintén”, de főként valószínűen (*probabilis, veri similis*) leírt személyes – tehát narrativizált, fikcionalizált – vallásosság csak nyelvi mivoltában létezhet számunkra. A történetiség támasztotta korlátok miatt a vallásosság mint kijelentések és cselekedetek kiegészítő-visszaigazoló relációja nem működik.²¹⁷ Akárcsak a múlt történeti reprezentációja esetében, Bethlennek a szövegben megjelenített vallásossága nem információ- vagy tényértékénél fogva jelentős. Az olyan típusú kérdések, mint „valóban annyit és pont úgy imádkozott-e”, nem képezhetik

²¹⁷ Molnár Attila a szóbeli kijelentések és az ezt igazoló/cáfoló cselekedetek viszonya alapján három hívőtípust különböztet meg: *homo religiosus*, retorikus hívő, formális hívő. Igazat kell adnunk neki abban, hogy a fennmaradt, forrásként kezelt, a személyes vallásosságra vonatkozó kijelentések az ezt igazoló, bizonyító cselekedetek hiányában nem elegendőek a szerző igaz vallásosságának (*homo religiosus*) megállapításához. Bethlen vallásosságát, impozáns műveltségéből eredendően is inkább a retorikus szinthez közelíti, teljesen jogosan. Vö. MOLNÁR 1994, 99–115.

fejtegetésünk tárgyát. Nem Bethlen protestáns és hívő vagy kegyes voltát hivatott igazolni ez a vizsgálat, hanem sokkal inkább a szépíró teljesítményét, hogy nemcsak valószerű korrajzot képes megrajzolni Erdélyről, hanem önmaga számára is rendkívül hiteles, de mégis fiktív identitást képes teremteni, a legnagyobb (kanonizált) prózaírókhoz hasonlóan.

III. EMLÉK–IRAT.

A MÚLTRÓL VALÓ BESZÉD MINT TÖRTÉNETI REPRESENTÁCIÓ

A Stephen Greenblatt alapította iskola (*New Historicism*) kutatói módszertanának egyik alaptézise az, hogy a szöveg (textus) *beágyazott* (embedded) a kulturális és társadalmi kontextusba. Továbbá a *rekonstrukció*, az *aprólékos kontextualizáció*, a *metaperspektíva* alkalmazása révén az interpretáció érdekében egy olyan *kulturális poétikára* hagyatkozik, amely a történetiség korlátait nemcsak irodalmi, hanem kulturális antropológiai lehetőségekre támaszkodva igyekszik feloldani.²¹⁸

Ebből az elméleti-módszertani alapállásból kiindulva szándéksom megvizsgálni a múltról való beszéd mint történeti reprezentáció konstituálódását Bethlen Miklós emlékiratában. Akárcsak az előbbi fejezetben a textus (emlékirat) nem önmagában, hanem az intertextuálisan kapcsolódó kontextus (a XVII. századi protestáns/puritánus kultúra, irodalom reprezentatív szövegei) felől válik a vizsgálat tárgyává. E kontextus meghatározó jelenléte kettős vonatkozásban (írásbeliség, szóbeliség) tűnik jelentősnek számomra. Ha elfogadjuk, hogy a múltról való beszédnek létezik egy társadalmi gyakorlata, amely konvencionálisan rögzített kulturális mintákat követ, illetve forgalmaz, be kell látnunk, hogy a látszólag teljesen privát, individuális múltról szóló beszámolók is tartalmazzák a közösségi mozzanatot. A múltról való beszéd, mint a történetiség vagy történelem narrativizált tapasztalata, az egyéni beszámolóban (írott vagy beszélt változatban egyaránt) elkerülhetetlenül felhasználja a közösség múltra vonatkozó *speciális tudását*, emlékeit (közösségi és kulturális emlékek), reprezentációs hagyományának nyelvi (retorikai-poétikai kompetenciák), tárgyi (öltözködés, életmód, építkezés) stb. lehetőségeit és eszközeit. A *múltra vonatkozó speciális tudás* közvetítői és forgalmazói a társadalomban és főként egy adott közösségben²¹⁹ a nyelvi média, az írásbeli és szóbeli csatornák, amelyek lehetővé teszik a *történeti tudat* kialakulását és működését, illetve az individuális és közösségi múltak (pl. nemzeti múlt), az individuális és közösségi identitások konstruálását.²²⁰ Jól nyomon követhető ez a folyamat azon a korpuszon, amit XVI–XVIII. századi magyar emlékirat-irodalomként jelölünk a nemzeti

²¹⁸ Vö. KISS Attila Atilla, *Hatalom, szubjektum, genealógia: az irodalom kulturális poétikája az újhistorizmusban*, Helikon, 1998/1–2, 3–10.

²¹⁹ A társadalom és közösség fogalmainak különbsége abból adódik, hogy az emlékezés gyakorlatában a társadalom több emlékezőközösséget tartalmazhat. Például Mohács emléke mint narratíva az újkori magyar társadalomban több és különféleképpen (meg)emlékező közösség narratíváiból épül fel.

²²⁰ Ezen a ponton nyilván implikálnak az identitás egyéni és nemzeti/közösségi változatai, illetve az önszemlélet és nemzettudat problémái, ám ezek nem képezik gondolatmenetem tárgyát *ebben* a fejezetben,

irodalomtörténet-írás kánonjában. Ezek az egyenként individuális visszaemlékezések, tehát privát beszámolók nemcsak személyes történésekről, hanem a közös múltról, soha nem függetlenednek a megírás jelenének múltra vonatkozó speciális tudásától. Azok a sémák, toposzok, magyarázatok, spekulációk, amelyek a megjelenített eseményeket narratívumokba szervezik, e speciális tudás jelenlétét, befolyását bizonyítják. A kor valóságképzete mint hiedelemrendszer, tehát e jellegzetes tudás kifejeződése nagyelbeszélések és narratívák segítségével jeleníti meg e „valóság” temporális dimenzióit: a múltat, a jelent és a prognosztizálható jövőt. A világvégvárás és az ehhez kapcsolódó spekulációk, a bibliai párhuzamok, a történetteológiai koncepciók (pl. wittenbergi történelemszemlélet), bűn és bűnhődés, a múlt mint aranykor, mind-mind e tudás alkotóelemei, végső soron a *hagyomány* létrehozói. Ez a tradíció pedig az emlékezési folyamatok során közösségi és kulturális emlékként artikulálja a történeti reprezentációt, mint egyéni beszámolót a múltról.

Éppen ezért tartom fontosnak Bethlen emlékiratának (textus) elemzését a puritánus szövegek (kontextus) felől, ugyanis ezek ennek a múltra vonatkozó speciális tudásnak a nyomait, állandósult képzeteit, emlékképeit képviselik. E korpusz nagy többségében prédikációkat tartalmaz, élőben elhangzott, utólag lejegyzett szövegekről van tehát szó, amelyek a protestantizmus világnézetét, létszemléletét, erkölcsi eszményeit továbbították az élő szó vagy írás médiuma révén egy közösség számára.²²¹ Következésképp Bethlen emlékiratában a múltról kialakult kép, a múlt „valósága” olyan társadalmilag és kulturálisan konstituált képzet, amelyet nagy mértékben ez a szövegkorpusz határozott meg. Vizsgálódásaim alapvetően két kérdés köré szerveződnek: milyen történelemkoncepció működteti az emlékirat múltról szóló beszámolóját, illetve ez a beszámoló mint történeti reprezentáció milyen metahistóriai sajátosságokat mutat.

Bethlen Miklós emlékirata mint történeti forrás

A jelen historiográfiai diskurzusának (pl. *New History*) meghatározó jegye a történeti igazságra és a történeti megismerésre egyaránt jellemző relativitás felvállalása. A források, különösen ezek igazságértéke ebben a perspektívában ugyanezt a megjelölést kapják, megszüntetve azt az elképzelést, hogy a múlt valósága rekonstruálható lenne a forrásokból,

csupán az elkövetkezőben, így nem tekinthetem feladatomnak ezek elméleti méltatását.

²²¹ A prédikáció, az élő beszéd mint tanítást, eszményeket, normákat közvetítő médium rendkívül fontos a reformáció történetében. Kezdeti szakaszában az írástudatlanság miatt a nyomtatott könyvnél is jelentősebb propagandaeszköznek bizonyult. A XVI. század reformátorai már tisztában voltak a „média” és közvélemény, a propaganda hatalmával. Kálvin például Genfben hetente háromszor prédikált, ez pedig nagy mértékben hozzájárult ahhoz, hogy a város az európai reformáció legjelentősebb példaképévé küzdje magát. Vö. HATOS

objektív tények összegzése, definiálása, szintézise következtében, vagyis hozzáférhető lenne. Ráadásul az emlékirat a történelmi olvasatban műfaji jellemzőinél fogva is kevésbé megbízható forrás, nem alkalmas „történelemcsinálásra”.²²² Napjainkban is csupán az eseménytörténet-írás vagy a történelmi antropológia/mikrotörténet-írás bevallottan elfogult, jellegzetesen lehetséges olvasatot felmutató történetírói gyakorlatában mutatkozik jelentősnek.²²³

Ennek ellenére Bethlen Miklós emlékirata a XIX. században nagyon sokáig nemzeti történetírásunk kútforrásként volt számon tartva. A közelmúlt szakirodalma, néhány kivételt leszámítva, bár változtatott ezen a merev állásponton, továbbra is hangsúlyozza az emlékirat nyújtotta korrajz jelentős forrásértékét. Eltekintve a források mindenkor olvasat jellegétől, továbbra is jelentősek az emlékirat keletkezésének meghatározó körülményei. Nagyon vitatható az az *őszinteség*, amely oly megtévesztően hat, amikor Bethlen viselt dolgainak leírásakor „belátást enged” pl. az erdélyi arisztokrácia életébe, titkos tanácskozásaiiba, a fejedelemség vagy a gubernium szigorúan titkos adminisztrációs, diplomáciai ügyeibe. Nem szabadna szem elől téveszteni, hogy Bethlen Miklós személye és politikai szerepe az ellene indított per, de főként az ítélet következtében már kompromittált Bécs előtt. Ő maga a személyes és anyagi bizonytalanság állapotában, ráadásul politikai fogolyként és kegyvesztettként vállalkozik élete megírására. Arról nem is beszélve, hogy kegyvesztettségét ugyancsak egy írás, pontosabban egy Rabutin által elfogott röpirat²²⁴ okozta. Nehezen elképzelhető, hogy Bethlen olyannyira elővigyázatlan lenne, hogy pontosan most vállalkozna egy cenzúrázatlan, emellett a császári hatalmat is rossz fénybe állító, könyörtelenül őszinte vallomásra.

Továbbá e feltételezett forrásérték ellen szól az is, hogy az emlékirat jóval több, mint események, történések regisztrálása – noha már ez kizárja az objektivitást – hiszen retorikailag, műfaji jellegzetességei alapján erőteljesen artikulált. Bethlen kijelentése szerint: „...én ezt, mint egy apologiát, vagy testamentumot és instructiót, úgy hagyom.”²²⁵ A narráció

Pál, *Reformáció és történelmi hagyomány*, Osiris, Bp., 2001, 81.

²²² A gazdaság- és társadalomtörténetet favorizáló *Annales*-körben nagyon sokáig – az eseménytörténet népszerűtlensége miatt is – az emlékiratok, biográfiák mint források nem örvendtek nagy népszerűségnek. A történetírás legutóbbi változásai – a francia tradíción belül a *Nouvelle Histoire* – hatására azonban az eseménytörténet, illetve ennek jellemző forrásaként az emlékirat, memoár, napló is pozitívabb megítélésnek örvend.

²²³ A mikrotörténet-írás vagy Foucault „szöveg-/forráskiadásai” az emlékiratokra, naplókra fektették a hangsúlyt.

²²⁴ A *Gothefridus Fridericus Veronensis* álnév alatt megjelent latin nyelvű röpiratról van szó. Eredeti kéziratos példánya a bécsi *Haus-, Hof und Staatsarchiv*-ban olvasható. (Jelzete: *Hungarica Specialia* Fasc. 365., 56r–65v.) Továbbá ennek a röpiratnak több másolata a kolozsvári egyetemi könyvtár kéziratgyűjteményében ma is megtalálható (Biblioteca Universitară Centrală Lucian Blaga, jelzete: Mss. 619). Vö. VERONENSIS, *Gothefridum Fridericum, Columba Noe cum Ramo olivae...*, Hagae, 1704.

²²⁵ BETHLEN 1980, 406.

egy bizonyos célnak való alárendelése erőteljesen implikálja az előzetes szelekciót. Ráadásul ez még újabb szelekciós művelettel egészül ki, mihelyt Bethlen „őszintén” előadott valóságanyagát néhány bevallott mintához alakítja: „*Lévén egyébaránt erre példám s kalauzom szent Jób, Nehemiás, Augustinus, ama nagy doktor, Franciscus Petrarca és Jacob Augustus Thuanus, kik magok írták le életeket.*”²²⁶

Ebből következik egy másik jelentős ellenérv is. Bethlen nem történész, műve nem történetírói munka, hanem emlékirat, *apológia*, *testamentum* és *instructio*, tehát műfajipoétikai sajátosságainál fogva sem kortörténet, hanem egyetlen élettörténet, mely bevallottan szubjektív. Noha Bethlen maga kedvelte a történelmet,²²⁷ családjában voltak jó történészek, műveltsége, olvasottsága alkalmassá tette volna e munka elvégzésére, ő tudatosan nem vállal fel művében ilyen célokat. Jankovics József önéletírás és történeti hitelesség kérdésnek vizsgálata alapján azt hangsúlyozza, hogy Bethlen nem történetírást művel, éppen ezért tévedés lenne számon kérni rajta valamilyen objektív szemléletmódot, precíz adatkezelést.²²⁸ Ennek bizonyítékát maga Bethlen szolgáltatja, ugyanis a *Columba Noe...* c. röpiratában egyértelművé teszi a két (történetírói és szépírói) diskurzus szétválasztását, sőt egyértelművé teszi, hogy melyik mellett érzi magát elkötelezettnek. Magyarország és Erdély újkori történetét e két diskurzus és minőség (történetíró, illetve szépíró) felől szövegezi, frappánsan illusztrálva a különbségeket. Írói minőségben így nyilatkozik: „*Több háromszáz esztendejénél, miolta Magyarország felett a két, úgymint: a napkeleti és napnyugati imperiumok között fegyverkezés vagyon, de mégis a dolog el nem igazodott, ég mint Mózes csipkebokra, de meg nem emésztetik, sem napkelet egészen el nem foglalhatta, sem napnyugat egészen meg nem tarhatta. Valaki azért az históriákban bölcs vagy, lásd meg a két imperiumok között az Istennek határt vető ujjait, nézd, mintegy tükörben, Magyarországon és Erdélyben Egyiptomnak és Asszíriának, Ptolomaeusoknak és Antiochusoknak a Kánaánföldi felett való régi és véres hadakozásokat (...) Vizsgáld meg jól ezeket csudáld és az istent imádjad.*”²²⁹ A diskurzusváltást pedig így érzékelteti: „*Az históriák, bizonyos ezt így adják előnkbe: hogy circiter százötven esztendőök alatt akkor uralkodó I. Ferdinánd császárnak és más keresztyén fejedelmeknek, kiváltképpen penig a felséges római imperiumban levőknek megegyezésekből alája bocsátotta magát Erdély országra a török*

²²⁶ BETHLEN, i. m., 407.

²²⁷ Hajlandóságainak bemutatásakor említi, hogy: „*A tudományok dolgában kivált a theologicum, mathesis és historicum studiumra és az olvasásra nagy inclinatio volt...*” (BETHLEN, i. m., 505.)

²²⁸ JANKOVICS József, *Önéletírás és történeti hitelesség. Művészet és valóság viszonyának kérdése a Bethlen Miklós-levelezés tükrében* = J. J., *Ex Occidente...*, Balassi, Bp., 1999, 121. (A továbbiakban: JANKOVICS 1999.)

²²⁹ BETHLEN Miklós, *Olajágat viselő Noé galambja... = Magyar gondolkodók 17. század*, szerk. TARNÓC Márton, Szépirodalmi Könyvkiadó, Bp., 1979, 283–284. (A továbbiakban: BETHLEN 1979.)

*protectiójának, mivelhogy látták: annak az helynek situsára nézve azt lehetetlennek, hogy az fegyverrel a törökök és tatárok ellen oltalmazhatnák és hogy a kereszténység számára megtarthatnák. Akkor ugyanazon Erdély Magyarországnak bizonyos részeivel együtt a magyar koronától elszakadván, a töröknek adófizetője lett 1688. esztendeig, melyben a felséges udvar praesidiumokkal elfoglalta, és 1690. esztendőben Apafi fejedelem halála után rész szerint fegyverrel Ludovicus Badensis fejedelm által, rész szerint peniglen Erdélynek adatott új diplomával recuperálta, és osztán 1699-ben per facta pace carlovicensi kezénél megtartotta.”*²³⁰

A felsorakoztatott érvek, illetve Bethlen argumentumértékű szövege konklúzió gyanánt nemcsak azt jelzi, hogy az emlékirat forrásértéke, pontosabban az általa továbbított információk igazságértéke relatív, hanem a valóság fogalmát is kritika tárgyává teszik. Ugyanis egy bizonyos kulturális kompetencia, de főként egy bizonyos személyes elfogultság felől reprezentált valóság, mindenekelőtt reprezentáció csupán, mely nem tény- és információértékét tekintve jelentős, hanem a reprezentáció mikéntjét illetően. Vagyis Bethlen Miklós emlékirata mint forrás nem az általa szolgáltatott „tények” révén jelentős, hanem sokkal inkább a múltról való gondolkodás, tehát a reprezentáció sajátosságainak tanulmányozása, megértése felől.

Az egyéni emlékezet és a közösségi/kulturális emlékek

Az emlékezés egyéni és közösségi aktusainak, gyakorlatának elméleti vizsgálata egyre inkább a közösségi jelleget hangsúlyozza. Pontosabban az emlékezés teljességgel privátnak vélt jellegét vitatja el, miközben az emlékezés kompetenciáját olyan közös tudásra, közös emlék-/emlékezési helyekre (*loci communes/loci memoriae*) vezeti vissza, amelyek már az antikvitás²³¹ óta az individuális és közösségi identitás és múlt megalkotását biztosítják, a múltról szóló tapasztalatunkat vagy a valóság egyéni és társas konstrukcióját, reprezentációját tetszik lehetővé.

²³⁰ BETHLEN 1979, 284.

²³¹ Az antik retorikai hagyományra gondolok, amely a *memoria* és *mnemotechnika* fogalmának, gyakorlatának nagy jelentőséget tulajdonított. Az arisztotelészi helyek (*topoi-loci*), közös helyek (*loci communes*) elméleti megalapozása azzal a Quintilianus által is megfogalmazott vélekedéssel függ össze, hogy az emlékezet az ékesszólás tárháza (*thesaurus*). A *loci memoriae* (az emlékezet helyei) is, akárcsak az emlékkép (*imago*) antik inventiók, Cicero és Quintilianus retorikai tanításában körvonalazódnak. Az antik retorikai tradíció tehát körülírja már azt a kompetenciát, amely az emlékek megőrzését, előhívását vagy az emlékezés/megemlékezés egyéni és közösségi, társadalmi gyakorlatát biztosítja. Vö. ARISZTOTELÉSZ, *Rétorika*, ford. ADAMIK Tamás, Gondolat, Bp., 1982; CICERONIS. M. Tullii, *De oratore libri III*, Norimbergae, MDCCCIII; CORNIFICIUS, *A C. Herenniusnak ajánlott rétorika latinul és magyarul*, ford. ADAMIK Tamás, Akadémiai Kiadó, Bp., 1987; QUINTILIANII, M. Fabii, *De Institutione Oratoria libri duodecim*, Oxoniae, MDCXCIII.

Az emlékezés közösséghez kötődik olyannyira, hogy nem beszélhetünk nem-kollektív emlékezésről, ugyanis a privát emlékezés a különböző szociális emlékezetek kereszteződési pontján helyezkedik el.²³² Ricoeur, bár osztja Halbwachs gondolatát a kollektív emlékezetet illetően, hangsúlyozza az individuális tudat primátusát: „Csakis az individuális tudathoz és az individuális emlékezethez mért hasonlóságában lehet a kollektív emlékezetet úgy felfogni, mint egy bizonyos csoport történelme szempontjából a jellegzetes események emléknymainak összességét, és csak így lehet azt a képességet tulajdonítani neki, hogy ezeket a közös emlékeket az ünnepek, a rítusok és a nyilvános ünnepségek alkalmával ismét fel tudja éleszteni.”²³³ Halbwachs és Bartlett tudományos munkássága²³⁴ továbbá azt is meggyőzően bizonyítja, hogy az emlékezés nem pusztá reprodukció, hanem sokkal inkább (re)konstrukció, sőt az emlékezés felfogható úgy is, mint narráció, mihelyt emlékeinket egy összefüggő történet keretébe rendszerezjük. Jól példázza ezt a jelenséget az *élettörténet*, ahol a múlt felidézése erőteljesen szelektáló, szerkesztő narrációs retorika alapján konstruálja meg a történetet. E narratív jelleg kapcsán méltatja Ricoeur is emlékezet és történelem viszonyát, hiszen mindkettő megjelenítési modalitása az *elbeszéltség*. Ricoeur megállapítása szerint a történelem felfogható úgy, mint a kollektív és individuális emlékezés kritikai fóruma. Ugyanis amíg az emlékezet elbeszélései közszájon forognak, és a mindennapi diskurzushoz tartoznak, a kritika soha nem válik az emlékek eleven cseréjétől különvált fórummá. Azonban a történelem elbeszéléseiben pontosan ez történik meg. Ezek három síkon szakítanak az emlékezetre jellemző diskurzussal: dokumentációs síkon, a magyarázat síkján, illetve a kompozíció szintjén.²³⁵ Gondolatmenetünk felől releváns Assmann osztályozása is, aki kétféle emlékezetet definiál, a kommunikációhoz szükséges rövid tartamú *kommunikatív emlékezetet* és a hosszabb időtartamot átfogó *kulturális emlékezetet*.²³⁶ Ez utóbbi ünnepekben, rítusokban, ceremóniákban, mítoszokban, kanonizált alapszövegekben jelenik meg, melyekben a közösség önismerete összegződik. A kétféle emlékezet kétféle, egymást soha nem fedő múltat implikál, ahol a kommunikatív emlékezet az átélt múltra vonatkozik, míg a kulturális emlékezet az elbeszélésekben megfogalmazott múltat jelöli. Assmann kulturálisemlékezet-fogalma, illetve a ricoeuri distinkció az emlékezés és a történelem elbeszéléseit illetően némiképp megelőlegezik Pierre Nora „*lieux de mémoire*” (az emlékezet helyei) fogalmát.

²³² Vö. KARÁCSONY András, *Elfelejtett emlékezés*, Századvég, Új Folyam, 16. szám, 2000/Tavaszi, 111.

²³³ RICOEUR, Paul, *Emlékezet, felejtés, történelem = Narratívák 3.*, szerk. THOMKA Beáta, Kijarat, Bp., 1999, 56.

²³⁴ Vö. HALBWACHS, Maurice, *Az emlékezet társadalmi keretei = Francia szociológia*, szerk. FERGE Zsuzsa, (Válogatás), Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, Bp., 1971, 128; illetve BARTLETT, C. Frederic, *Az emlékezés. Kísérleti és szociálpszichológiai tanulmány*, Gondolat, Bp., 1985, 288.

²³⁵ RICOEUR 1999, 57–58.

²³⁶ Vö. ASSMANN, Jan, *A kulturális emlékezet. Írás, emlékezés és politikai identitás a korai magaskultúrában*,

Nora különbséget tesz a megélt esemény leképeződése (emlékezet) és az azt értelmezhetővé tévő szellemi tevékenység között (történelem). Az emlékezet helyeinek mint egyfajta (ön)azonossági pontoknak az igénye a történeti emlékezet végének következtében lép fel.²³⁷ Nora szerint tehát: „helyei vannak az emlékezetnek (*lieux de mémoire*), mivel nincs már valódi közege az emlékezetnek (*milieux de mémoire*).”²³⁸ Ugyanakkor a nemzeti emlékezetnek a történeti emlékezetbe való átalakulásaként is definiálható. „A *lieux de mémoire*-ok elsősorban maradványok, az emlékezetmegőrző tudat végső formái egy olyan történelemben, mely azért hívja elő azokat, mert már nem ismeri őket. Az átalakulás és megújulás folyamatában lévő közösség akarata és erőfeszítése termeli ki, készíti elő, alkotja meg, építi fel, rendeli el, és tartja fenn. A *lieux de mémoire*-ok természetüknél fogva értékelik az újat a régi, a fiatalat az idős, a jövőt a múlt helyett. Múzeumok, levéltárak, temetők és gyűjtemények, ünnepek, évfordulók, szerződések, jegyzőkönyvek, emlékművek, szentélyek, társaságok mind-mind egy régi kor határkövei, az örökkévalóság illúziói.”²³⁹

Ha ezeket az elméleti kijelentéseket – különös tekintettel az egyéni és közösségi emlékezet kapcsolatára – az újkori magyar kultúra viszonyaira alkalmazzuk, egyértelműen adódik a felismerés, hogy Bethlen emlékirata annyiban tekinthető személyes emlékezésnek, amennyiben elfogadjuk, hogy a személyesként reprezentált múltból szóló tapasztalat, közösségi és kulturális emlékek hatására szövegeződik „privát” emlékké. A kulturális elfogultság (*cultural bias*) valójában ezt a személyes tapasztalatokból kikapcsolhatatlan, ezektől elidegeníthetetlen közösségi, múltba vonatkozó tapasztalatot mint tudást jelöli, amely szükségszerűen artikulálja az egyéni emlékezést. Magyarán Bethlen Miklós élettörténetének mint megszóvegezett, narratív formában reprezentált *személyes* emlékeknek a sajátosságai olyan közösségi, kulturális emlékekre vezethetők vissza, amelyeket a kontextus bocsát rendelkezésére. Például a jellegzetesen keresztény (kronologikus-lineáris) idő- és történelemszemlélet,²⁴⁰ az eszkatológiai,²⁴¹ apokaliptikus-chiliasztikus jelleg,²⁴² a XVI.

Atlantisz, Bp., 1999, 49–66.

²³⁷ K. HORVÁTH Zsolt, *Az eltűnt emlékezet nyomában*, Aetas, 1993/3, 138.

²³⁸ NORA, Pierre, *Emlékezet és történelem között. A helyek problematikája*, Aetas, 1993/3, 142.

²³⁹ NORA 1993, 146.

²⁴⁰ Rudolf Bultmann fejtegetéseire utalok, aki kimutatta, hogy az antikok ciklikus időképzetéhez képest a kereszténység pontosan az eszkatologikus nézetek következtében egy lineáris-kronologikus idő- és történelemképzetet alakított ki. Vö. BULTMANN, Rudolf, *Történelem és eszkatológia*, Atlantisz, Bp., 1994, 51–68.

²⁴¹ Bultmann mellett az eszkatológia kutatásának egy másik klasszikusára utalok (Karl Löwith), aki meggyőzően kimutatta, hogy az eszkatológia nemcsak a jellegzetesen keresztény és teológiai gondolkodás terméke, hanem olyan állandó magyarázó, eseményértelmező, történetteológiai/történelemfilozófiai argumentum, amely az ateista diskurzusokban is kimutatható (pl. marxizmus). Vö. LÖWITH, Karl, *Világtörténelem és üdvtörténet*, Atlantisz, Bp., 1996, 39–57.

²⁴² A reneszánsz korszak chiliasztikus és apokaliptikus hiedelemeinek alapos és meggyőző, magyar vonatkozásokat is regisztráló áttekintését Bán Imre végzi el. Vö. BÁN Imre, *Apokaliptikus és chiliasztikus*

századból eredeztethető protestáns tradíció (wittenbergi történelemszemlélet),²⁴³ a bibliaközpontúság: ezek olyan kulturálisan hagyományozott és forgalmazott közösségi emlékek és emlékezési formák, eljárások, amelyek minden egyéni múltról szóló beszámolót mint *személyes* emléket meghatároznak ebben a korszakban, következésképp szükségszerűen iktatják ezekbe a *közösségi mozzanatot*.

A közösségi emlékek olvasatomban legalább két vonatkozásban határozzák meg az egyéni emlékezést, illetve az egyéni emlékeket. Először is, ezek az egyénileg megélt valóságoktól, múltról szóló tapasztalatoktól függetlenül létező, kulturálisan hagyományozott és forgalmazott emlékek, melyek az egyéni emlékezés keretét biztosítják. Olyan kontextust teremtenek a privát emlék köré, amely a múltbeli tapasztalat reprezentációját segíti, érthetővé teszi a reprezentált emléket. „Áldassál, dűcsőítesse és felmagasztaltassál, én Teremtőm, (...) hogy engemet világ fundamentomának felvettése előtt az Úr Jézus Krisztusban ingyen kegyelmedből választál a szent, fegyhetetlen és azután az örök életre.”²⁴⁴ A konkrét élettörténetet megelőző *Imádságoskönyv* első sorainak egyike ez a mondat. Bethlen itt nemcsak a predestináció gondolatát, illetve az üdvözülés bizonyosságát (*certitudo salutis*) fogalmazza meg, hanem élettörténetét kezdi mesélni. Az élettörténet, pontosabban a születés mint privát emlék kiegészül, sőt betagozódik a világ létezésére, a történelem működésére vonatkozó, jellegzetesen protestáns világszemléletbe mint közösségi-kulturális emlékebe. A születés, az élettörténet emléke azáltal válik reprezentálhatóvá, hogy feltűnik a teremtetéstörténet mint közösségi emlék, amely értelmezi is a születést, a predestináció tanában pedig egy olyan kulturális kompetenciát jelöl meg – ez itt múltra vonatkozó speciális tudásként jelenik meg –, amely lehetővé teszi a privát emlék (individuum születése) integrálását a közösségi emlékebe (a világ, az emberiség születése).

A második vonatkozáshoz a következő értelmezendő példa kívánczik: az emlékirat XVIII. fejezetének címe: *Anno 1688-béli viszontagságim continuatioja*. A cím témamegjelölése semmiféle magyarázatát nem adja a június 15. történések megörökítésének: „Ebben az esztendőben 15 junii egész Fogaras földén majd egy elő-arasznyi hó lőn, mindjárt elméne, semmiben kárt nem tett.”²⁴⁵ A részlet visszahelyezve a kontextusba sem lesz érthetőbb, hiszen Bethlen felesége szüléséről tájékoztat, majd pedig egyik álmát meséli el. A privát emlék tehát így önmagában nem válik egyértelművé, értelmezését egy közösségi emlék

hiedelmek a reneszánsz korban = B. I., *Költők, eszmék, korszakok*, Egyetemi Kiadó, Debrecen, 1997, 65–75.

²⁴³ A wittenbergi történelemszemlélet legalaposabb magyar nyelvű értelmezését Dr. Kathona Géza adja. Vö. Dr. KATHONA Géza, *Károlyi Gáspár történelmi világképe. Tanulmány a magyar protestáns reformátori apokalyptika köréből*, Theológiai Tanulmányok, Debrecen, 1943/75. (A továbbiakban: KATHONA 1943.)

²⁴⁴ BETHLEN 1980, 985.

²⁴⁵ BETHLEN, *i. m.*, 806.

ismerete kondicionálja.²⁴⁶ Ez pedig a világvég, pontosabban a világvégvárás közösségi emléke, ugyanis az írásbeli és szóbeli tradícióban egyaránt a rendellenes, deviáns történetekben a bekövetkező világvég előjelei desifrizozhatók. A nyári időben (június 15-én) történő hóesés mint rendellenes történet, illetve előjel, ómen – akárcsak a feltűnő üstökösök, amelyekről Bethlen szintén megemlékezik, sőt alapjukon háborút jósol²⁴⁷ – a bekövetkező világvég várásának közösségi és kulturális emlékére vezethetők vissza.

Ha Bethlen Miklós élettörténetét mint privát emléket a közösségi és kulturális emlékezet felől vizsgáljuk, fontos hangsúlyozni, hogy nemcsak a közösségi emlékek, hanem az emlékezési eljárások is meghatározzák az élettörténetet mint múltból szóló beszámolót. Ugyanis azzal is számolnunk kell, hogy a történeti reprezentáció mint múltból szóló beszéd nagy valószínűséggel olyan megjelenítési repertoárral operál, amely nem a végtelen variációk létrehozását célozza, hanem a kánoni szemléletet, ennek érdekében pedig valószínűleg állandósítja azokat a preskriptív jellegű szabályszerűségeket, amelyek a reprezentációt lehetővé teszik. (Ennek legjobb példája a történetírás mint múltból szóló reprezentáció, amelynek abbéli igyekezete, hogy kidolgozza és állandósítsa módszertanát, valójában a múlt megjelenítésének „tudományos” módszerét, módját szándékszik rögzíteni.) Ez a megjelenítési repertoár mint a történeti reprezentáció műfaji, retorikai, poétikai törvényszerűségeit szisztémába szervező kompetencia gyakran hozzákapcsolódhat a közösségi és kulturális emlékekhez. (Pl. Mohács emléke a nemzeti múlt nagyelbeszélésében egy sajátos megjelenítési módot – pl. retorizáltság, esztétizáltság – is rögzített. Többek közt ez magyarázza azt is, hogy Mohácsról miért „nem szokás” komédiát írni.) Ennek tizenhetedik századi előzménye is van, ráadásul egy történetírói vállalkozásban. Szalárdi János *Siralmas magyar krónikája*²⁴⁸ a múlt eseményeinek történeti reprezentációját arra a retorikai hagyományra alapozva végzi, amelyet a korszak prédikációs irodalma, különösen Medgyesi Pál képvisel.²⁴⁹ A mű már címében jelöli (*siralmas*) a reprezentáció nyelvi-retorikai artikuláltságának jellegzetességeit. A narrativizáló, fikcionalizáló eljárások a tragikum esztétikai kategóriáját használják a múlt valóságának megkonstruálására. Vagy White-tal szólva, a cselekményesítés során a négy archetipikus műfajból Szalárdi a tragédiához folyamodik.²⁵⁰ Szalárdinak Erdély múltjáról szóló narratíváját nemcsak a közösségi és kulturális emlékek élményanyaga, hanem a reprezentáció nyelvi, retorikai, műfaji sajátosságai is „kontaminálják.” Egy metahistóriai megközelítés beláthatóvá tenné például azt, hogy a

²⁴⁶ Itt érvényesül a történetiség mint múltértelmezésünk korlátja. Egy kortárs olvasó minden megerőltetés nélkül asszociálta volna azt a közösségi emléket, amelyhez ma csak kutatás eredményeként férhetünk hozzá.

²⁴⁷ Az 1680-ban feltűnt üstökösről mondja Bethlen: „Valamint a nem régen látszott üstökös csillagnak (volt ez in anno 1680) nagy farka vala, bizony ennek a hadakozásnak is nagy léssen, bizony elhat ez még Erdélyre.”

főként Medgyesi Pál képviselte, de már a XVI. században divatos „sirató, querela”²⁵¹ nyelvi, retorikai, műfaji sajátosságai miként épülnek be Szalárdi diskurzusába.²⁵²

Összegzőképpen tehát az egyéni és a közösségi emlékezet viszonya két vonatkozásban tűnik jelentősnek témám szempontjából – az egyéni emlékezet a közösségi emlékezet élményanyagát is beépíti, tehát felhasználja a múltról szóló „privát” beszámolóban. Másrészt pedig, mivel nemcsak bizonyos közösségi múltról szóló tapasztalatok állandósultak, hanem ezek megjelenítési módjai, reprezentációs eljárásai és technikái is, az egyéni múltról szóló beszámoló narratív reprezentációja ezen állandósult megjelenítési repertoárnak a gyakran preskriptív módon ható műfaji-rétorikai, sőt poétikai szabályszerűségei értelmében valósul meg.

Mindez tulajdonképpen módszertani premisszámat (*aprólékos kontextualizáció*) és emlékirat-olvasatomat (az emlékiratnak mint *textus*nak a *kontextus* felől történő megértése) is igazolni látszik, hiszen a Bethlen emlékirata által reprezentált „privát” emléktanyag pont úgy a közösségi és kulturális emlékezet befolyását mutatja, mint ahogy az emlékirat cselekményesítő, narrativizáló, fikcionalizáló eljárásai is bizonyos mértékig a kontextusnak és a közösségi emlékeknek mint a múltról szóló beszédnek a nyelvi reprezentációs hagyományaira vezethetők vissza.

(BETHLEN 1980, 760.)

²⁴⁸ Szalárdi János *Síralmas magyar krónikája*, kiad., SZAKÁLY Ferenc, Magyar Helikon, Bp., 1980. (Bibliotheca Historica)

²⁴⁹ Tarnóc Márton hangsúlyozza ezt a hatást azáltal, hogy a Medgyesi által megfogalmazott 9 bűnre alapozott koncepciót konfrontálja Szalárdi történelemkonceptiójával. A Medgyesi–Szalárdi kapcsolat másik érve a *fatalis periodus*-elmélet (Georgius Richter) hatásának kimutatása. Vö. TARNÓC Márton, *Erdély művelődése Bethlen Gábor és a két Rákóczi György korában*, Gondolat, Bp., 1978, 200–218.

²⁵⁰ Vö. WHITE, Hayden, *Metahistory. The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*, Baltimore, The John Hopkins University Press, 1973, 11. Írásom tárgyát meghaladná a white-i életmű részletes bemutatása, ezért csak a koncepcióm vonatkozásában releváns vetületek hivatkozására vállalkozom. Tudatában vagyok annak is, hogy a White nevéhez fűződő koncepció nem általánosan elfogadott, sőt nem is tekinthető az általam vázolt kérdéskör egyetlen lehetséges megválaszolásának. Vállalkozása, a történeti tropológia megteremtése – kifogásolható elégtelenségei ellenére is – példaértékűnek számít, hiszen új olvasási lehetőségeket teremt pl. a régiség szövegeinek befogadásához, értelmezéséhez. Ez a fejezet White négy angol nyelvű munkájára, illetve az eddigi egyetlen magyar nyelvű White-fordításra épít. (WHITE, Hayden, *Metahistory. The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*, Baltimore, The John Hopkins University Press, 1973; WHITE, Hayden, *Tropics of Discours. Essays in Cultural Criticism*, Baltimore, The John Hopkins University Press, 1978; WHITE, Hayden, *The Content of the Form. Narrative Discours and Historical Representation*, Baltimore, The John Hopkins University Press, 1987; WHITE, Hayden, *Figural Realism*, The John Hopkins University Press, 1999; illetve WHITE, Hayden, *A történelem terhe*, Osiris, Bp., 1997.)

²⁵¹ A jeremiási mintára visszamenő siralom, siratás vagy olyan közismert toposz, mint a *Querela Hungariae* állandósították ezt a diskurzust többek közt. Ennek szakirodalmi méltatását Imre Mihály végezte el. Vö. IMRE Mihály, „Magyarország panasza”: *A Querela Hungariae toposz XVI–XVII. század irodalmában*, Kossuth Egyetemi Kiadó, Debrecen, 1995.

²⁵² A XVII. századi magyar nyelvű erdélyi történetírás egyre inkább eltávolodik a humanista, latin történetírás módszertanától és „történelemfilozófiájától”. Gunszt Péter ennek okát többek közt a kálvinizmus, főként a predestináció által meghatározott lét- és történelemszemlélet hatásának tudja be. Valójában az általam leírt jelenséget igazolja vissza a történetírás történetének perspektívája felől. Vö. GUNSZT Péter, *A magyar történetírás története*, Csokonai Kiadó, Debrecen, 1995, 85–92.

A történeti tudat privát és közösségi jegyei

Az emlékezés egyéni és közösségi-kulturális interferenciáinak vizsgálata implikál egy másik fontos fogalmat, a történeti tudatot. Noha ez szoros összefüggésben áll az identitástudattal és ennek közösségi változatával, a nemzettudattal, ennek tárgyalásától egyelőre eltekintek. Sokkal fontosabbnak tűnik azoknak a múlt tapasztalatát reprezentáló tradícióknak a beazonosítása, amelyek Bethlen emlékiratát mint textust kontextusként meghatározzák. Noha e fejezet, sőt az egész disszertáció munkahipotézise az volt, hogy az emlékirat (textus) megértését a XVII. századi puritanizmus kegyességi irodalma (kontextus) teszi lehetővé, és olvasatom tudatosan erre épül, mégis fontosnak találom ennek a történetiség tapasztalatát és a múlt reprezentációját lehetővé tevő korpusznak a vázlatos összevetését a korszak historiográfiai diskurzusának sajátosságaival. A fentiek során már történt utalás arra, hogy a 17. században különösen a magyar nyelvű historiográfiai diskurzus nem válik el élesen a prédikáció- és kegyességi irodalom múltat reprezentáló beszédmódjától (ezt példázza a szakirodalomban is elemzett Medgyesi–Szalárdi komparáció is).²⁵³ Ha Kulcsár Péter humanista történetírásról készült tanulmányának²⁵⁴ konklúzióit is figyelembe vesszük, miszerint Nyugat-Európával ellentétben keleten (Erdélyben és Magyarországon is) a történetírás sokkal inkább a pillanatnyi ideológiai-hatalmi berendezkedés propagandaeszköze,²⁵⁵ akkor talán kijelenthető, hogy Bethlen emlékirata számára az írásbeli kultúra is, akárcsak a szóbeliség diskurzusa, többé-kevésbé ugyanazt a bibliacentrikus, jellegzetes kálvinista, sokkal inkább érzelmi, mintsem tudományos munkamódszerre alapozott mintát²⁵⁶ közvetíti. Mivel a „tudományos”, jellegzetesen történészi múltértelmezés, koncepcióját és módszertanát tekintve nem válik el élesen az irodalmi (pl. protestáns/puritánus) múltértelmezéstől,²⁵⁷ így a történeti tudat sem mutathatja azt a differenciáltságot, amit a szóbeliség vs. írásbeliség, hivatásos (historiográfiai) vs. nem-hivatásos (pl. vallásos, irodalmi) különbsége elméletileg implikálhatna. Ezt az is magyarázza, hogy az a jelentős megújulás, amit a reneszánsz idején a humanista, latin típusú, pl. Liviuson

²⁵³ Vö. TARNÓC 1978, 197–214.

²⁵⁴ *Humanista történetírók*, szerk., KULCSÁR Péter, Szépirodalmi Könyvkiadó, Bp., 1977.

²⁵⁵ KULCSÁR 1977, 1179.

²⁵⁶ Ha ezalatt a múltról szóló beszéd egy lehetséges reprezentációját értem, például *elbeszélést* (*narratio*), akkor azt láthatjuk, hogy a történetírás ugyanazzal az elbeszélésfogalommal operál, mint az irodalom, és implicit módon narratív beszámolóját ugyanarra a retorikai kompetenciára hagyatkozva exponálja. Erről bővebben: TÓTH Zsombor, *Domus Daedali. Megjegyzések a narratio historica, fikció és valóság relációjában történő problematizálásához a XVI–XVII. századi magyarországi latin nyelvű történetírásban*, Lk.kt., 2001/5, 30–42.

²⁵⁷ Kulcsár Péter szerint: „...egész Kelet-Európára jellemző, hogy a historiográfia nem válik el a szépirodalomtól, sem formájában, (...) sem tartalmában, sem társadalmi funkciójában, holott nyugaton ez akkora már visszavonhatatlanul megtörtént.” (KULCSÁR 1977, 1179.)

iskolázott nyugat-európai történetírás meghonosított, nálunk nem állandósult. Istvánffy generációja után főként az anyanyelvű, egyértelműen középkori tradíciókat felélesztő, népszerű, sőt népi történetírás kezd meghatározóvá lenni különösen a XVII. századra. Ehhez még hozzáadódik az a sajátosság is, hogy az emlékirat-irodalom népszerűvé válása (íme az emlékezés társadalmi gyakorlatának remek illusztrációja), felszámolja az emlékirat és történetírás, vagyis történelem és irodalom akkoriban még vallott különbségét. (Témánk szempontjából nem jelentéktelen, hogy a szakirodalom Bethlen János történetírói munkáját államférfiúi naplónak (is) tekinti.)²⁵⁸ Következésképp az emlékirat (textus) a kontextus közösségi és kulturális emlékeire – mint múltról szóló élményanyagra –, illetve a reprezentáció nyelvi-retorikai természetű kompetenciáira hagyatkozva, olyan történeti tudatot reflektál majd saját múltról szóló beszámolójában, amely többnyire azonos a kontextus által artikulált történeti tudattal.

Bár a Bethlen-család szellemiségében a múlt iránti érdeklődés kiválóan reprezentált,²⁵⁹ Bethlen Miklós, ahogy ezt már jeleztem a forrásérték tárgyalásánál, nem művel történetírást, csupán élettörténetét mint emlékezést szándékszik közzétenni. Ebből a perspektívából igen tanulságos megvizsgálni, mi az, amit Bethlen említésre érdemesnek gondol, illetve az igazság, a feltétlen igazmondás,²⁶⁰ amire állandóan hivatkozik, hogyan teszik lehetővé valóság és fikció együttes jelentkezését beszámolójában.²⁶¹

Kiindulásként fogadjuk el, hogy a valóság minden esetben társadalmilag és kulturálisan konstituált. Bethlen emlékirata pontosan illusztrálja ezt a törvényszerűséget, ugyanis az, amit valóságként reprezentál, az azoknak a valóságtapasztalatoknak a kulturálisan megjelenített képe, amit ő XVII. századi arisztokrataként, befolyásos politikusként megtapasztalt. Különösen érvényes ez az emlékirat ama részeire, ahol az élettörténet beláthatóvá tesz valamit a „korrajzból” is. Ezek a részletek általában az élettörténet ama passzusai, ahol Bethlen hivatását (követ, politikus, kancellár) gyakorolja, vagy olyan („jelentős történelmi”) események (pl. a Diploma Leopoldinum története²⁶²), amelyeken ő társadalmi pozíciójából adódóan lehetett jelen. Ez a vonatkozás szervesen összefügg a

²⁵⁸ Vö. BARTONIEK Emma, *Fejezetek a XVI–XVII. századi magyarországi történetírás történetéből*, k. n., Bp., 1975, 446–447.

²⁵⁹ A Bethlen-család két történetíróját is adott Bethlen Farkas és Bethlen János személyében. Mindkettő Erdély történetét dolgozta fel latin nyelven. Vö. BETHLEN Johannes, *Rerum Transylvanicarum libri quatuor*, MDCLXIII; illetve BETHLEN Wolfgang, *Historia e Rebus Transilvanicis*, Keresdiensis, 1684.

²⁶⁰ Bethlen kedvenc eljárása az Istenre mint tanúra való hivatkozás. Munkája legelső soraiban olvashatjuk: „...tehetségem s erőtlenségemhez képest valóságos igazsággal írok az én életemről mindeneket (...) te tudod Isten, hogy hazugságot nem írtam.” (BETHLEN 1980, 404.)

²⁶¹ Nem az emlékirat múltról szóló beszámolójának metahistóriai értékelésére vállalkozom, ugyanis erre a akésoőbbiekben külön kitérek. Itt csupán néhány illusztráció erejéig a történeti tudat mint kontextuálisan meghatározott múlt, történelem, illetve valóságképzet hatását szeretném szemléltetni.

²⁶² Vö. BETHLEN, *i. m.*, 819–825.

kérdéssel: mi az, ami említésre méltó egy közönségnek szánt emlékiratban, sőt végső soron azt is implicálja, hogy mi számít történelemnek. Bethlen esetében ez nemcsak személyes döntésnek, hanem a korszakra jellemző történeti tudat befolyásának (is) betudható. Bethlen ugyanis rengeteg fiktív elemet, álmokat, álomfejtéseket,²⁶³ látomásokat, képtelen történeteket, látszólag értelmetlen-babonás félelmeket (pl. az üstökösökről való vélekedések) is beépít beszámolójába. Egyik fő jellemzőjük ezeknek a bizarr történeteknek, hogy mindig túlmutatnak önmagukon, nagyon gyakran megelőlegeznek, értelmeznek bizonyos elkövetkezendő eseményeket, gyakran töltik be az előjel vagy a figyelmeztetés funkcióját. Az álomlátások regisztrálása, többszöri elmesélése, tehát kitüntetett jelentősége valóban magyarázható azzal is, amit S. Sárdi Margit ajánl, nevezetesen a kálvini predesztináció szigorú determinizmusával. Szerinte ugyanis ebben a világképben, amelyben nem volt helye a véletlennek, nagy szerepet kapott az isteni akarat kifürkészése, értelmezése a véletlennek tűnő eseményekben.²⁶⁴ Ha figyelembe vesszük azt is, hogy ezek a bizarr történetek mindig pontos dátumhoz kötöttek, illetve az évről évre haladó narráció kronológiája következtében mindig egy bizonyos évszám pozicionálja őket az élettörténet fiktív idejében, akkor az ilyen típusú eseményreprezentáció nem is előzmények nélküli. A középkori történetírás kedvenc műfaja a világkrónika volt, amely a világ teremtésétől a megírás jelenéig beszélt el a világ eseményeit, ami általában a hamarosan közelgő utolsó ítéletnek szokott megfelelni. Ezek történelemteológiai háttérét egy olyan spekuláció képezte, amely az esetek többségében a világ létezését hatezer esztendőre becsülte, így a hamarosan bekövetkező világvég perspektívája határozta meg a beszámolót, ez működött szelekciós elvként is a „jelentős” események exponálását illetően, magyarul minden említésre méltó dolog valamiképpen a világvéggel vagy az erre való utalással függött össze. Az elbeszélte események rendkívül változatosak voltak (akárcsak Bethlen beszámolójában), a nagy csaták, hősök említése mellett az üstökösök feltűnése, a pestis vagy bornyúfejű asszony születése is helyet, sőt pontos, az elbeszélés kronológiájának megfelelő dátumot kapott. Ugyanis a világkrónika mint tudós alkotás azzal a céllal lépett föl, hogy példákkal illusztrálja, miképpen nyilvánulnak meg Isten tulajdonságai az emberi dolgok menetében. Ebben a műfajban a történeti ténynek nem jutott hely.²⁶⁵ A magyar hagyományban ez nyilván a wittenbergi történelemszemlélet importálása következtében honosodott meg. Székely István írta meg az első magyar nyelvű

²⁶³ Bethlen álmainak antropológiai-pszichológiai értelmezését S. Sárdi Margit végezte el. Vö. S. SÁRDI Margit, *Jóslat és álomlátás XVII–XVIII. századi erdélyi emlékiratinknál = Eksztázis, álom, látomás. Tanulmányok a transzcendensről I.*, szerk., PÓCS Éva, Balassi, Bp., 1998, 475–488.

²⁶⁴ SÁRDI 1998, 477.

²⁶⁵ KULCSÁR 1977, 1157.

világkrónikát,²⁶⁶ sőt a legelső kalendáriumot is,²⁶⁷ amely az események reprezentálását, igaz kisebb léptékben, de hasonló kronologikus-annalisztikus feljegyzések formájában valósította meg. Ha mindehhez hozzátesszük, hogy Apáczai Csere János *Magyar Encyclopaediájának* történelemről szóló fejezete (*Ekédig megtörtént dolgokról*)²⁶⁸ a Székely István által meghonosított, de a XVII. századi népszerű kalendáriumirodalom által is népszerűsített módon exponál eseményeket, bizarr történeteket, ráadásul illeszkedik a hatezer év teóriájának korlátaihoz, akkor Bethlen beszámolója is érthetőbbé válik, ő maga is említi ugyanis ezt a hatezer éves elképzelést.²⁶⁹ (Nem szorul magyarázatra az Apáczai Csere–Bethlen kapcsolat jelentős volta, nem beszélve arról, hogy az *Enciklopaedia* valószínűleg Bethlen tankönyve is volt.) Amikor Apáczai arról számol be, hogy Krisztus előtt 3483-ban tűnik fel a legelső üstökös, majd egy újabb Krisztus után 533-ban, „mely után sok ártalmas dolgok következnek: földingások, döghalál, árultatások, stb.”,²⁷⁰ vagy hogy 1276-ban „...Krakkó mellett egy főasszony egyszersmind harminchat gyermeket szül...”, sőt ugyanez évben, ezúttal Hollandiában egy másik főasszony „egyszersmind 365-öt”,²⁷¹ talán többről van szó, mint arról, hogy ez a fejezet sebtiben készült, hajszolt munka eredményeként jött volna létre.²⁷² a kor történeti tudata működik így. Bán Imre vélekedése pontosan azért tarthatatlan,²⁷³ mert ő maga bizonyítja be, hogy Apáczai Alstedius *Enciklopédiáját* használja fel e fejezet megírásához, íme újabb olyan forrást hivatkozik, amely ilyen „képtelenségeket” állít. A magyarázat – emlékeztetve kiinduló definíciókra, miszerint a valóság társadalmilag és kulturálisan konstituált – a következő: a valóságnak a mi (XXI. századi) racionalitásképzetunktől egy olyannyira eltérő konstrukciójával szembesülünk, amely ráadásul fikció és valóság, ráció és hiedelem határait teljesen máshol pozicionálja. Mindennek egyenes következménye, hogy a múlt eseményeinek például valós vagy fiktív, jelentős vagy jelentéktelen volta a mi erre vonatkozó tudásunktól alapvetően különböző, és másképp is

²⁶⁶ Vö. SZÉKEL Estván, *Chronica ez vilagnac yeles dolgairól*, Cracco, 1559.

²⁶⁷ A krónika facsimile kiadása Gerézdi Rabán érdeme. A kiadáshoz csatolt utószavában így jellemzi a *Calendarium*ot: „Magyar nyelvű Calendárium-a, az első magyar nyelvű nyomtatott naptárunk bármilyen szerény kezdeményezésnek is tűnik ma már, korabeli viszonylatokat figyelembe véve, tudós igényű munka. Aféle középkori típusú örök naptár.” Vö. GERÉZDI Rabán, *Utószó* = G. R., Székely István *Krónika ez világnak jeles dolgairól*, Krakkó 1559, Akadémiai Kiadó, Bp., 1960, 14.

²⁶⁸ Vö. APÁCZAI CSERE János, *Magyar Encyclopaedia*, kiad., SZIGETI József, Kriterion, Bukarest, 1977, 358–378. (A továbbiakban: APÁCZAI CSERE 1977.)

²⁶⁹ Az örökkévalóságról való képzelődés hibáiról c. fejezetben kijelenti: „A világ még csak 6000 esztendő sem ért a tereméstől fogva...” (BETHLEN 1980, 450.)

²⁷⁰ APÁCZAI CSERE 1977, 370.

²⁷¹ APÁCZAI CSERE, i. m., 373.

²⁷² Bán Imre mentegeti így Apáczait. Vö. BÁN Imre, *Apáczai Csere János*, Akadémiai Kiadó, Bp., 1958, 309. (A továbbiakban: BÁN 1958.)

²⁷³ Bán Imre egy másik észrevétele, miszerint Apáczai a magyar történelmi vonatkozásokkal (főként Moháccsal) nem igazán van tisztában, legalább ennyire vitatható. Ugyanis egy XVII. századi emberen nem kérhető számon az a történelmi kánon vagy a nemzeti múltnak az olyan típusú ismerete, ami a XX. századi gondolkodást

funkcionáló történeti tudat által irányított. Ugyanis a történelmi tudat mindig valamilyen hagyományban fejeződik ki, tehát olyan emlékegyüttesben, amely nemzedékről nemzedékre adódik tovább. Hogy egy-egy történést a hagyománytudatú csoport történelmi eseménynek tart-e, az mindig attól függ, hogy ennek a történésnek milyen jelentősége van e csoport számára.²⁷⁴

Tehát Bethlen Miklós, bár élettörténetét beszéli el, mihelyt fontosnak/említésre méltónak ítéli a június 15-i havazást vagy az 1680-ban feltűnő üstökös, vagy ha álmait meséli és fejtegeti, ha csodálatos szózatot hall, sőt Jézus Krisztus vagy a Szentlélek látogatja meg nehéz fogsága alatt, valójában, akárcsak a közösségi emlékek esetében, a XVII. század²⁷⁵ magyar kultúrája által (is) artikulált történeti tudatot „engedi” érvényesülni privát és spontánnak tűnő személyes beszámolójában.

Történelemkonceptió az emlékiratban

Akárcsak az emlékezés esetében is, a múltról szóló beszédről mint történeti reprezentációról, illetve a történeti tudatról is elmondható, hogy a történelemkonceptió kontextuálisan meghatározott. Célkitűzésem megvizsgálni azt a történelemteológiai tradíciót,²⁷⁶ és főként annak szubsztrátumait, kulturális narratíváit, amely az emlékiratot (textus) kontextusként határozza meg.

A tradíció modellje

Azok a személyes és kulturális elfogultságok, amely az emlékirat arculatát ebben a vonatkozásban meghatározzák, egyértelművé teszik, hogy az emlékirat behelyezhető abba a

jellemzi. Vö. BÁN 1958, 309.

²⁷⁴ Lásd TILLICH, Paul, *Rendszeres teológia*, Osiris, Bp., 1996, 583–584.

²⁷⁵ Comenius ugyanezt a történelemteológiai koncepciót vallja magáénak. A csodajeleket a rendkívüli isteni jelenlét jelének (*extraordinaria praesentia Dei signa*) tekinti. A *Gentis Felicitas* c. művében részletesen fejtegeti, hogy az égen és földön feltűnő csodajelekek, vagy az ihlettől megszállott férfiak és nők miként tolmácsolják Isten figyelmeztetését a helyes útról letért közösség számára. „*Extraordinarium praesentiae Dei signum est, si cui Populo exorbitanti, & sibi poenas attrahenti, extraordinariis commonefactionibus deus tum irae, si pergit, tūm gratiae, si desistat, indicia facit. Cujusmodi sunt prodigia Coelo vel Terra edita: & afflatu divino abrepti viri aut faemie, inusitata, & quae supra hominem sunt, dei nomine loquentes: aut alias viri extraordinariis dotibus (sive consilii, sive roboris) pollentes, & consveta mala emendandi occasiones stimulosve offerentes. Beneficium hoc exaggerat Deus sic populum Israeliticum alloquens: Ego suscitavi de filiis vestris Prophetas & de juvenibus vestris nazareos (Amos 2. 11.) Item: Suscitabat Dominus vindices (Heroas) qui vehementer afflictos liberarent, de manu vastantium eos.*” (COMENII, *Gentis Felicitas. Speculo exhibita iis, qui num felices sint, & quomodo fieri possint, cognoscere velint*, Várad?, 1654?, 14.)

²⁷⁶ Nem feladatom a keresztény történelemteológiai tanítások részletes, a teljesség igényével készült bemutatása, sokkal inkább egy jelzésekre alapozott vázlatos áttekintésre vállalkozom annak érdekében, hogy az emlékirat történelemkonceptiójának jellegzetesen keresztény, kulturális, teológiai-bölcséleti, retorikai vonásai beláthatók legyenek.

nagyelbeszélésbe, amely a keresztény megváltásra (the master narrative of Christian redemptionism)²⁷⁷ fókuszál. Fontos hangsúlyozni a nagyelbeszélés mint narratíva nemzetközi (international), történelemfeletti (transhistorical) és kultúrafeletti (transcultural) jellegét, ugyanis benne egy olyan metakódot azonosíthatunk, amely a közös valóság természetét értelmező kultúra feletti üzenetek továbbítását, recepcióját teszi lehetővé.²⁷⁸

Ezt igazolja az is, hogy a nagyelbeszélés az *eszkatológiai* gondolatban egy olyan valóság- és létértelmező sémát jelöl meg, amely elméletileg minden vallásos és filozófiai rendszerben képviselt.²⁷⁹ Ha az utolsó dolgok doktrínájaként²⁸⁰ definiáljuk, és a zsidó hagyományhoz közelítjük, akkor a chiliasztikus és apokaliptikus²⁸¹ várakozások olyan ősmintájához jutunk el, amely hosszú időn át közösségi és kulturális emlékként meghatározta a keresztény közösség lét- és történelemszemléletét egyaránt. A végső dolgokról szóló tanítás az őskereszténységgel kezdődően, a középkoron át dogmatikailag is letisztult és kikristályosodott,²⁸² és egyik velejárója volt a jóslatok megjelenése. Ugyanis a világvég, mint a szóbeliségben és írásbeliségben egyaránt kellőképpen „mediatizált” jelenség, meghozta a maga gyümölcseit, vagyis a jövődölések, de főként a nem a Bibliára vagy a teológiai tradícióra alapozott spekulációk hatalmas számban jelentek meg.²⁸³ Mindebből fontos számunkra, hogy nemcsak egy rögeszmésen visszatérő közösségi emlék (világvég, világvégvárás) artikulálódik, hanem egy narrátori minőség, illetve szerepkör (próféta, jós, látnok) is létrejön, amely a történeti reprezentációtól elválaszthatatlan, sőt egy ponton túl ennek kondicionálója. (Egy olyan *szupernarrátori* minőség, funkció kialakulására utalok, amely a múlt, főként a hamarosan bekövetkező világvég perspektívájából értelmezendő, és amely a jelenre és a jövőre egyaránt kiható múlt elbeszélésének privilégiumával függ össze.)

A középkor történelemtapasztalatáról kijelenthető, hogy a történetiség összefügg pl. egy Ágoston, Beda, Isidorus által képviselt eszkatologikus-apokaliptikus történelemteológiai tradícióval, illetve a Szentírás kanonizált és apokrif könyvei által szolgáltatott jövődölések hagyományával. A reformáció történelemteológiai nézetei főként Luther és Melanchthon munkássága mentén értékelhetőek, azonban itt is érvényesülnek félreérthetetlen középkori

²⁷⁷ Vö. WHITE, 1987, 151.

²⁷⁸ Vö. WHITE, *i. m.*, 1.

²⁷⁹ BRIGGS, R. C., *Eschatology = Abingdon Dictionary of Living Religions*, ed. CRIM, K., Nashville, 1981, 238.

²⁸⁰ CROSS, F. L., *Eschatology = The Oxford Dictionary of the Christian Church*, ed. CROSS, F. L., Oxford University Press, 1983, 469–470.

²⁸¹ Bán Imre például a reneszánsz kori hasonló hiedelmeket magyarázza így. Vö. BÁN 1997, 65.

²⁸² McGrath a végső dolgokról szóló tanítást a *parúzia, feltámadás, Isten országa* mint tan köré csoportosítja. Vö. McGRATH, Alister, E., *Bevezetés a keresztény teológiába*, Osiris, Bp., 1995, 406–407.

²⁸³ A középkor folyamán az ismertebb jóslatok szerzőin kívül (pl. Joachimo da Fiori), olyan látnokok is népszerűek voltak, mint pl. *Skipton anya*, aki nem teológiai kompetenciákra hagyatkozva jósolt. Vö. CONNOR, Edward, *Jövődölések a világvégről*, Ecclesia, Bp., 1995, 13.

előzmények. A wittenbergi történelemszemléletet összegző Melanchthon egy még jellegzetesen középkori világkrónikára (*Carion-krónika*) támaszkodik, ennek javított kiadásai²⁸⁴ és világtörténelmi előadásai²⁸⁵ együttesen járulnak hozzá e történelemteológiai koncepció európai népszerűsítéséhez. Másrészt a már Luthernél jelentkező, a pápa személyére, illetve a törökökre vonatkozó antikrisztológia²⁸⁶ is (késő)középkori precedensekre megy vissza. De ugyanígy a legelső török–keresztény csatározások középkori tapasztalatait összegzi az a kulturális megrázkódtatás is, amelynek írott nyomai a törökök, a mohamedán civilizáció másságának felismerésében az európai orientalizmus/occidentalizmus alapjait vetik meg.²⁸⁷

A magyar szellemiségben már a XVI. század derekán, sőt a 40-es évektől kezdődően²⁸⁸ megjelenik a wittenbergi történelemszemlélet, a közvetítők nyilván főként a peregrinusok, akik számára Wittenberg ez idő tájt európai egyetemjárásuknak egyik központja. Noha nem hallgatta Melanchthont, hisz Krakkóban tanult, Székely István említett *Világkrónikája* már egyértelműen hordozza e jellegzetesen reformátori szemléletet. Károlyi Gáspár *Két könyve*²⁸⁹ és Farkas Andrásnak a zsidó–magyar sorspárhuzamot hirdető műve²⁹⁰ jelzik a szemlélet térhódítását. Úgy, ahogy Károlyi Gáspár sem tekinthető egyértelműen úttörőnek, a wittenbergi történelemszemlélet mint eszkatologikus történelemteológiai narratíva sem

²⁸⁴ Melanchthon életében többször is megjelenik az eredetileg német nyelvű krónika, halála után pedig veje, Peucer Gáspár gondoskodott az újabb, kiegészített kiadásokról. Latin nyelvű fordítását, amely tulajdonképpen lehetővé tette az európai népszerűsödést, Hermannus Bonus készítette el. Vö. KATHONA 1943, 9. A jelentős magyar recepciót jelzi az is, hogy a kolozsvári egyetemi könyvtárban (Biblioteca Universitară Centrală Lucian Blaga) igen nagy példányszámban maradtak fenn a *Carion-krónika* különféle kiadásai. Lásd CARION Joannes, *Cronicum libri tres*, Hallae, 1550; CARION Joannes, *Chronicon Carionis latine expositum... a Philippo Melanthon*, Witebergae, MDLVIII.

²⁸⁵ 1555 júliusától Melanchthon új diszciplínát tanít a *Carion-krónika* alapján, ez pedig a világtörténelem. Vö. KATHONA 1943, 7.

²⁸⁶ A kérdés igen hasznos méltatását adja: HOYER, Siegfried, *A török, mint Antikrisztus. Adalék Luther Márton török-képéhez*, Világtörténet, 1983/3, 30–41.

²⁸⁷ Ezt főként az az impozáns utazási irodalom dokumentálja, amelyet az európai török–keresztény hadszíntér által megteremtett új diplomáciai kontextus tett lehetővé. A nagyon gyakori követi, diplomáciai utazások a Balkánon át Konstantinápolyba lehetővé tették a nyugat-európaiak számára a mohamedán civilizációval való találkozást. Többek közt ehhez a viszonyhoz is l. BÓKA Éva, *Európa és a törökök*, Világtörténet, 1983/2, 83–104.

²⁸⁸ Kathona Géza állítása szerint már Károlyi Gáspárt megelőzően beszélhetünk egy sor olyan szerzőről (Batizi András, Dézsi András, Radán Balázs, Varsányi György, Nagybankai Mátyás, Szkhárosi Horváth, Battháni Orbán, Szegedi Gergely, Benczédi Székely István), akiknek a műveiben e szemlélet vagy ennek bizonyos motívumai már alkalmazásra kerülnek. Vö. KATHONA 1943, 39.

²⁸⁹ A szöveget Szabó András tette közzé: KÁROLYI Gáspár, *Két könyv = Károlyi Gáspár a gönci prédikátor*, kiad., SZABÓ András, Magvető, Bp., 1984. Továbbá Károlyi nézeteihez, a már hivatkozott Kathona Géza-tanulmányon kívül l. még: KÁROLYI Gáspár, *Két könyv*, kiad., HARSÁNYI András, Budapesti Evangélikus Leánygimnázium, Királyi Magyar Egyetemi Nyomda, 1940; SZABÓ András, *Károlyi Gáspár (1530–1591)*, k. n., Bp., 1984.

²⁹⁰ Gálszécsi István *A keresztyén tudományról való rövid könyvecskéhez* csatolt, latin című, de magyar nyelvű, „A zsidó és a magyar nemzetről” c. alatt emlegetett művéről van szó. Eredeti példány nem maradt fenn belőle sajnálatos módon. Lásd FARKAS András, *Chronica de introductione Scytharum in Ungariam et Judaeorum de Aegypto*, Krakkó, 1538, RMNY I. 25.

precedens nélküli a magyar kultúrában. A tatárjárás mint történelmi esemény már beépít a közösségi és kulturális emlékezetbe olyan, a reformáció vagy a XVI–XVII. századi protestantizmus által újra előhívott gondolatokat, mint a zsidó–magyar sorspárhuzam, a bűn és bűnhődés motívuma, a hamarosan bekövetkező világvég és utolsó ítélet. Miközben az irodalomtörténet-írás főként az írásos tradíció (írásbeliség) mentén keresi ezt a történelemteológiai koncepciót vagy ennek motívumait (pl. zsidó–magyar sorspárhuzam²⁹¹), nem zárkozhatunk el attól a magyarázattól sem, hogy a szóbeliség a közösségi emlékezetbe oly erőteljesen rögzítette, hogy a középkor óta a mindenkori múltértelmezés, eseménykonstrukció állandó magyarázó sémájává vált. Ez például magyarázná azt is, hogy a XVII. század során, különösen Erdélyben, ahol a kálvinizmus „államvallási” szintre emelkedik, hogyan reaktualizálódhat az a lutheri–melanchthoni, illetve középkori hagyományokat ötvöző, de alapvetően reformátor típusú múltértelmezés, történelemkoncepció, amely teológiai háttérét tekintve nem egyezik a kálvini tanítással. Nem zárható ki annak lehetősége, hogy a közösségi emlékezet oly markánsan kapcsolta össze „emlékezési helyeit” bizonyos kulturális narratívákkal, hogy az írásbeliség mindig csak utólagosan, mintegy rábukkanva, beazonosítva járult hozzá a kulturális emlékek konstruálásához. Következésképp feltételezhető az is, hogy a XVI. századi magyar protestantizmus történelmi világképének „wittenbergi függősége”²⁹² legalább annyira a szóbeliség által elevenen tartott közösségi emlékek történet- és nemzettudat-formáló hatásának tudható be, mint konfesszionális alapon elsajátított és az írásbeliség által továbbított tudásnak.

A XVII. század meghatározóan kálvinista, a 40-es évek végétől puritánus szellemisége, bár nem számolja fel, de a század folyamán különböző fokú intenzitással engedi érvényesülni ezt a történelemteológiai koncepciót.

Modell és applikáció

Bethlen Miklós önérzetesen vallott protestantizmusa, illetve abbéli óhaja, hogy emlékirata az „*Isten dicsősége és a reformatata evangelica ecclesia*” épülésére akár ki is adassék, igencsak indokoltta teszi, hogy az emlékirat történelemkoncepciójának vizsgálatát a reformáció által képviselt, a fentiekben vázolt történetteológiai modell felől végezzük.

²⁹¹ Győri János a tatárjáráskor keletkezett *planctus*ig vezeti vissza az írásbeliség tradíciójában ezt a párhuzamot Vö. GYŐRI L. János, *Izrael és a magyar nép történetének párhuzama a XVI–XVII. századi prédikátori irodalomban = Egyház és művelődés. Fejezetek a reformátusság és a művelődés XVI–XIX. századi történetéből*, szerk. G. SZABÓ Botond – FEKETE Csaba – BERECSKI Lajos, Tiszántúli Református Egyházkerületi és Kollégiumi Nagykönyvtár, Debrecen, 2000, 29–52.

Történelemszemléletének egyik meghatározó sajátossága a konfesszionális jelleg. Nyilván elkötelezett kálvinista lévén szinte semmitmondó ez a megítélés. Ám rendkívül érdekes, hogy olyan történelemteológiai argumentumai vannak, amelyek néha jellegzetesen XVI. századiaknak tűnnek. Ez nyilván főként abból adódik, hogy a XVII. század protestáns szellemisége erőteljesen épít a XVI. század örökségére, a kritikus pillanatokban, mint például a lengyelországi expedíció, a gyászévztized, a zernyesti csata, minduntalan reaktualizálódik, történelemteológiai argumentumai, reprezentációs sajátosságai újra és újra alkalmazásra kerülnek. Így érthető az is, hogy az emlékirat némely utalásai látszólag egyenesen a wittenbergi történelemszemléletre vagy legalábbis ennek bizonyos elemeire utalnak. Kijelentése, miszerint: „*A világ még csak 6000 esztendőöt sem ért a teremtéstől fogva...*”²⁹³ majd a *négy monarchia*²⁹⁴ említése, mindez kiegészülve a nagyon gyakori utalásokkal Dániel könyvére pl: „*Dánieltől látott vasfogú nagy fenevad...*”²⁹⁵ ugyan töredékeiben, de mégiscsak a wittenbergi hagyományra emlékeztetnek, ami ráadásul nem is feltétlenül szokatlan.

Történelemszemléletének legfontosabb attribútuma a biblikus jelleg. Kiváló bibliaismerete²⁹⁶ történelemszemléletére is rányomja meghatározó bélyegét. Éppen ezért nem okozhat különösebb meglepetést, hogy erőteljesen épít a zsidó–magyar sorspárhuzamra, vagy hogy ő maga néha prófétai szerepben tünteti fel magát, megcélozva ezzel azt a bizonyos szupernarrátori minőséget. Az események elbeszélése gyakran implikálja az azonosulást Jóbbal, Nehemiással, továbbá az előadásmód is gyakran emlékeztet a panaszirodalomra, főként a jeremiási siralmakra.

Történelemszemléletének ezen attribútuma azonban kiváló Szentírás-ismeretén túl, más forrásokra is visszavezethető, ez pedig az emlékiratnak az a közvetlen kontextusa (puritánus szerzőségű szövegkorpusz), amely nemcsak kegyességi és teológiai vonatkozásban meghatározó az emlékiratot illetően, hanem a történelemszemlélet konfesszionális, biblikus, ezen belül pedig eszkatológiai jellegére nézve is. Ugyanis a XVII. század folyamán ez puritánus szerzőségű prédikációs irodalom a történeti reprezentáció számára olyan értelmezői sémákat, emlékképeket, történelemteológiai koncepciót és argumentációt dolgoz ki, amely a korabeli keletkezésű, nem-teológus szerzők tollából születő műltről szóló beszámolókat egyértelműen meghatározza. Kijelenthető tehát, hogy ebben a prédikációs korpuszban, egy olyan a „nemzeti műltra” vonatkozó kulturális narratívát azonosíthatunk be, amely mind a

²⁹² Kathona Géza terminusát használom. Vö. KATHONA 1943, 40.

²⁹³ BETHLEN 1980, 450.

²⁹⁴ BETHLEN, *i. m.*, 458.

²⁹⁵ BETHLEN, *i. m.*, 995.

²⁹⁶ Bethlen említi, hogy 23-szor olvasta a bibliát, sőt ifjúkorában, diákként Erdélyben a legjobb *locistának* számított. Mindennél fontosabb, hogy emlékirata intertextuálisan erőteljesen kötődik a Bibliához, ráadásul ő

szóbeliség, mind az írásbeliség történeti reprezentációját meghatározza és érezhetően befolyásolja egészen a XVIII. századig.²⁹⁷

Nem véletlen tehát, hogy Bethlen Miklós is emlékiratában egy olyan történelemkonceptiót bontakoztat ki, amely erőteljesen magán hordozza e kulturális narratíva befolyásának tipikus jegyeit. Következésképp a történelem működése Bethlen számára is, a korszak prédikációirodalmából ismert magyarázatot implikálva, nem más, mint Isten szuverén akaratának megnyilvánulása, amit csupán tudomásul venni és elfogadni lehet, de semmiképpen nem megkérdőjelezni. „*Amennyire az Felséged tetszése, én ellene nem szólok, sőt alázatosan csókolom a te benne forgó isteni ujjadat, mert én azt tudom, hogy az isten mível mindent és mindenkor, szentül, bölcsen, isteni tökéletességgel maga dücsöségére, háza épületére és hívei és azok között nékem is üdvességemre csinál és igazgat mindent s ezt is. Tiéd legyen, én istenem, a dücsőség ezért is.*”²⁹⁸

Továbbá az egyes események, történések vagy a múlt bizonyos periódusainak értelmezése/megértése, szigorúan bibliai analógiás alapon, az isteni akarat kifürkészésével függ össze. A zsidóság bibliai és kanonizált történetének illusztrációi, tanulságai alapján a közösség keresztény erkölcsi magatartását, életvitelét vizsgálva lehet megfejteni az isteni akarat megnyilvánulását.²⁹⁹ Viszontlátjuk azokat a korszak prédikátorai által népszerűsített nézeteket, amelyek a közösség Istennek nem tetsző (deviáns) magatartását, az ország korabeli (általában tragikus) állapotának magyarázataként tüntetik fel, vagy pedig a végső idők elérézésének hirdetését, amely az ítélet félelmetes perspektívájából értékeli a közösség existenciáját, haza és az egyház irányába tanúsított viszonyulását.

Különösen a tragikus tapasztalatok esetében gyakori magyarázat Bethlen részéről a nép és önmaga bűnösségének felismerése és megvallása, illetve a bűnhődés mint Isteni csapás jogosultságának a töredelmes beismerése. Mindez a végső, de megérdemelt pusztulás eszkatologiai-apokaliptikus víziójával párosul, melyet elkerülendő Bethlen maga sem tud

maga hívja erre fel a figyelmet, mikor jelzi, hogy Tremellius verziója alapján citál. Vö. BETHLEN, *i. m.*, 406.

²⁹⁷ Jól illusztrálja ezt a megállapítást az is, hogy a század jelentős eseményeiről készült, nem teológus szerzők munkái alapvetően ugyanarra a történelemteológiai argumentációra hagyatkoznak a történeti reprezentáció során, mint a korszak prédikációirodalmának jelentős képviselői. Ezt teszi Paskó Kristóf is, aki követjárásairól ismert, nem teológus képzettségéről, mikor Várad elestét írja meg Medgyesi Pálra emlékeztető stílusban. PASKO Cristoph, *A Nemes és Régentén híres Erdély Országának keserves és szomorú Pusztításáról Irt Siralom...*, Szeben, 1663. De ugyanezt teszi Székudvari János is még 50 évvel később is, amikor a rácok feldúlják Kecskemét városát, ezzel is jelezve, hogy ez a fajta múltértelmezés, műltszemlélet milyen erőteljesen képviselt a korszakban. Vö. SZÉKUDVARI János, *Sűrű siralmakkal rakott Jajhalom...*, H. n., 1707.

²⁹⁸ BETHLEN 1980, 999.

²⁹⁹ A zsidó–magyar sorpárhuzam homiletikai és történelemteológiai szempontból tudatos alkalmazásával Bethlen újra a prédikációirodalom hatása mint kulturális elfogultság alatt végzi a történeti reprezentációt, mondván: „*Féld édes Istenünk, maholnap keservebbé ne tétessék a mű állapotunk annál, mint régentén a te néped állapotja vala, Aegyptus, akár Babylonban, mert ha szabad a mű állapotunkat azokkal összevetni, minthogy Felséged mindeneket és azokat is a mű tanúságunkra íratta meg.*” BETHLEN, *i. m.*, 1057.

mást ajánlani, mint a kortárs prédikátorok, vagyis a megtérést, bűnvallást és bűnbánatot, illetve az engesztelést. „Jaj, hát édes Istenünk, szánj meg münket is, amikor a régen siránkozó Efraimmal együtt mi is ezt mondjuk: megvertél engem s megverettettem, mert olyan voltam, mint a bolond és esztelen délceg tulok, de téríts meg, hadd térjek meg, mert te vagy Jehova, az én Istenem. Hogyha megtérendek, megbánom és minekutánna megmutattatik énnékem, az ágyékomhoz ütöm kezemet, megszegyenlem magam s elpirulok, hogy hordozom az én gyermekségem gyalázatját. O Jehova! Véghetetlen irgalmasság, kegyelem, hűség, szerelem és jóság! Az Úr Jézus szerelmében reménkedem, bocsásd meg ennek a nemzetségnek irtóztató bűneit...”³⁰⁰

Ezen a képleten belül nyilván részletesen kidolgozott a bűn, bűnösség fogalma, továbbá nagy hangsúlyt kapnak az eszkatológiai többletjelentéssel rendelkező jelek, előjelek, látomások,³⁰¹ illetve a prófétaság, amely újra zsidó és bibliai analógiára, hasonló módon az isteni figyelmeztetést továbbítható egyetlen médium.

Ez a történelemteológiai koncepció artikulálja a történeti reprezentáció diskurzusát, mikor Bethlen a magyarság vagy Erdély, illetve a haza állapotának, múltjának reflektálására vállalkozik. Az általa működtetett narratívába beépülnek a zsidó–magyar sorspárhuzam, a bűn és bűnhődés, a múlt mint aranykor motívumai, amelyek lehetővé teszik a kezdetektől körülbelül a megírás jelenéig elbeszélni a „nemzeti múlt”³⁰² történetét. Bethlen elbeszélése, telítve a XVII. század kulturálisan hagyományozott és főként a puritánus prédikációirodalom által népszerűsített sztereotípiáival, a honfoglalástól indít, majd a kereszténységre való áttérés után áttekinti a középkort.³⁰³ A *sovány, hideg Scythia*, de főként a honfoglalás eme

³⁰⁰ BETHLEN, i. m., 1053.

³⁰¹ Már történet utalás arra, hogy a szokatlan események (pl. június hónapban esett hó), hogyan működnek a korszak és implicit módon Bethlen történelemtudatában is. Ehhez hasonlóan pl. az üstökösök is elláthatják az előjel, ómen funkcióját. A kontextus ezúttal is jól reprezentált. A Bethlen által is említett 1680-as üstökösről Kisztei Péter készített egy elmélkedést, amely definíciószerűen exponálja azt a vélekedést, ami az emlékiratban implicit módon jelenik meg csupán: „Úgyhogy valamenyszer, és valamig az emberek meg nem térnek az Istenhez, mind annyiszor, s mind addig effele Jegyec, nem csak a Politiaban, kiülső polgári társaságban, hanem az ecclesiában is Istennek következő rettenetes itéletinek legyenek jelentői, és jövendői. Ez lévén az halhatatlan istennek is szokása, (a) hogy midőn valamely természetünkkel ellenkező dolgok (éhség, dög-halál, fegyver, vér-ontó hadakozások) többire már csak fejünk felett függőleg vagynak: tehát(leg-gyakrabban) zokat, csudáckal mutattya-meg, és Jegyekkel, s Égi fenyegetésekkel, (minéműek az üstökös csillagok-is) jó eleve meg-jelenti a jövendő nyomorúságokat.” (KISZTEI Péter, *Üstökös Csillag, avagy olly edgyügyü rövid Elmélkedés...*, Kassa, 1683, RMK I. 1298, A3r–A4v.)

³⁰² Tisztában vagyok azzal, hogy akárcsak a *nép*, vagy a *nemzet* fogalma, a *nemzeti múlt* is későbbi keletkezésű mint Bethlen emlékirata. Az általam használt idézőjeles változat sugallni próbálja, hogy noha a fogalom sztenderd jelentése még nincs forgalomba, az emlékirók és a prédikátorok is eltérő kifejezésekkel élve, de alapvetően mégiscsak azokról a fogalmakról beszélnek, amelyeket a fenti terminusok rögzítettek nagyjából a XIX. századtól kezdődően.

³⁰³ „Áldjon dicsérjen s felmagasztaljon tégedet minden nép, nemzetség, nyelv és ágazat az egész föld kerekiségén, de azok között kiváltképpen ez a bűnös, barbarus, ostoba scythia magyar nemzetség, akit a sok pogány népek és nemzetségek közül minden ő érdeme nélkül (...) felvevél a te atyai kiváltképpen való dajkázkodásodra (...) Te hozzád ezt ki két versen a sovány, hideg Scythiából, mennyi sok országokon, kietlen pusztákon, nagy vizeken

jellegzetesen bibliás, zsidó–magyar analógiát implikáló képze, puritánus forrásokra vezethető vissza. Szöllősi Mihály prédikátor szinte azonosan fogalmaz: „*Oh hatalmas Úr! Te hivtad volt ki a mi Magyar Eleinket-is a sován Scythiából, te űzted ki a te kezeiddel ő előtők e jó földből ennek minden lakosit, őket helyekben szállítván, és ezen mindenféle jónak kívánatos nemivel töltötted.*”³⁰⁴ Ezt követi a dicsőséges magyar középkor első fele, mint vissza nem térő aranykor vagy a bűnös jelen ellentétje. Bethlen így folytatja az államalapítás és a kereszténység felvételének történetét: „*Te magad, mint egy gyönyörűségnek szőlőjét, elplántáltad e jó kövér helybe, atyai gondviseléseddel, mintegy tűzfallal békerítéd, a te szent igédnek és sacramentomidnak tornyát és sajtóját benne felállítád, világi, külső, dücsőséges királyi koronát is tevél a fejébe, királyi pálcát és győzedelmes, diadalmas fegyvert adál a kezébe, sok országokat vetél birodalma alá, úgy, hogy egyik tengertől fogva a másikig kiterjesztené az ő ágait, és még a hegyeket is elborítanák az ő levelei...*”³⁰⁵ Szöllősi Mihálynál mindez a *propugnaculum/antemurus christianitatis* toposszal betetézve jelenik meg: „*Be híressé tévéd édes Magyar népünket mindenfelé: mert kiterjesztéd az ő birodalmakat mind a tengerig, és az ő növéstét mind a nagy folyóvizekig. Valamelly felé indult a magyar nép mindenütt előtte jártál az harczon, és még az erős oroszán természetű vitézek bátor szívét-is kire hallásával mint a vizet elolvasztottad. Mit mondhatunk jó nagy Isten? Imé őtet a több országoknak Aszonyává, a Tartományoknak fejedelmévé, a Kereszténységnek penig előtte lévő Bástyájává tévén, szintén az égis magasztalád az ő királyi székét.*”³⁰⁶

A következő elbeszélte mozzanat Bethlen narratívájában, a késő középkor, illetve a magyar középkori birodalom erkölcsi züllése, ami implikálja az állam hanyatlását is, hiszen a magyar nép méltatlannak bizonyult az isteni jósághoz, szeretethez, atyai gondoskodáshoz, inkább a bűn útját választotta. Nyilván ez teszi lehetővé ebben a diskurzusban a bűn és bűnhődés toposzának működtetését, illetve történelemteológiai szempontból helyet ad egy eszkatológiai irányultságú argumentációnak egyszersmind. Ezt szolgálja az impozáns antithesis megkonstruálása az emlékiratban, ami ugyanakkor bekapcsol egy olyan argumentációs tradíciót, amit először a XVI. századi reformátorok hirdettek. Ezáltal is beláthatóvá válik, hogy az emlékirat textusa, mennyire intertextuálisan kötött olyan más XVI. és XVII. századi szövegekhez, amelyek az ilyen típusú történeti reprezentáció kontextusát

hozád által, mint a sas a fiát szárnyán hordozza, úgy viseléd, vezérléd, táplálád, oltalmazád, ebe a Kánaán földéhez hasonló jó földbe szállítád, nagy erős nemzetségeket előtte elűzél, eltörlél, és ezt a földet néki örökségül adád. (...) Mint régentén Ábrahámot Káldeából a bálványozásból, úgy ezt is kihozád az irtóztató pogányi vakságból, setétségből a te ismeretédnek dücsőséges világosságára.” BETHLEN 1980, 1038.

³⁰⁴ SZÖLLŐSI Mihály, Az Úrért s Hazájából el széledett és számkivetett bujdosó Magyarok Füstölő Csepűje..., Kolozsvár, 1676, 7.

³⁰⁵ BETHLEN 1980, 1039.

³⁰⁶ SZÖLLŐSI 1676, 7.

adják. „Így várád osztán sok száz esztendőig, ha terem-é Felséged véle elkövetett dajkálkodásához illendő édes gyümölcsöket, de a Sodoma, Gomora szőlőjét meghaladá az ő szőlőtöve, az ő szőlői és szőlőgerezdei mérgesek, keserűek, és az ő bora áspisoknak, sárkányoknak mérge lőn, mennyiszer indula a pogányságra is vissza, mint eb az okádásra és a disznó a fertőre(...) Te is azért, ó igazságnak Istene, reája bocsátád a tévelygésnek erejét, hogy aki az igazságnak nem hűn és azt tanulni nem akará, higgyen a hazugságnak és a hijábavalóság tanítóinak, azaz a bálványoknak.”³⁰⁷ Ez a kritika egy alapvető, Bethlen történelemkoncepciójának meghatározó tézisében kulminál: a magyarság bűnös voltának kinyilvánítása. Ugyanis ez válik majd a romlás, az amúgy megérdemelt és kiérdemelt isteni csapások, ostorok egyedüli magyarázatává. Ez a tétel ugyanakkor a puritánus kontextus³⁰⁸ egyik leggyakrabban megfogalmazott felismerése is. Tholnai Mihály szerint: „Azért méltán ostornak lenni rajtunk ez mostani keserves próbát, K. H. meg-tudhattyuk, s-méltán mondhattuk, hogy megérdemlettük. Mert végtől fogván a bűnnek mélylő álmában, vagy vakmerő testi bátorsággal heverünk, a testnek bujja veszedelemre vezető gonoszságiba felette igen gyönyörködtünk: Istennek áldásával gonoszul éltünk mindenféle gonoszságokat serényen el-köveltünk. Ez az oka, ez, a mellyért mostan keservesen nyögünk, ohajtunk és fohászkodunk.”³⁰⁹

Filepszállási Gergely olvasatában a zsidó–magyar sorspárhuzam segítségével nyer kifejezést a bűnösség gondolata: „A bűnös Izrael nepe midén tehozzád bűneinek koporsójából felkiáltott, őtet meghallgattad. Edes Istenünk: mi-is orczánk pirulásával meg vallyuc bűnös voltunkat...mindazáltal a te ingyen való kegyelmedbül tekints mireánk, te hozzád felemelt lelki fohászkodásainkat vegyed.”³¹⁰

E felől a megállapítás felől értékeli Bethlen a magyar történelem újabb stációit, a mohácsi csatavesztéstől és reformációtól, egészen Erdély független államiságának létrejöttéig. A következő zsidó–magyar bibliai párhuzam, a fentiekben kiemelt történelemteológiai argumentumokkal kiegészülve keretezik a beszámolót: „...a te esküvésedet meg nem becsülő

³⁰⁷ BETHLEN 1980, 1039.

³⁰⁸ E tétel ürügyén is erőteljesen megmutatkozik az a félreérthetetlen intertextuális és antropológiai szempontból jelentős kapcsolat, ami Bethlen emlékiratát a puritánus szövegekhez köti. Bethlen nem tekintve kivételnek saját életét, saját részvételét a nép, tehát közösség által elkövetet bűnökben, így vallja meg bűnösségét: „Ami pedig az én bűnömet illeti, földig, porig, ganéig, szemetig, sőt a pokolig megalkázott szívvel, lélekkel megvallom töredelmesen Felségednek...” (BETHLEN, i. m., 1008.) Técsi Miklós 1675-ben megjelent siralmában pedig ezt írja: „Ímé Uram mi férgek, porok, hamvak, mind azon által iszonyú rettenetes vétkekkel megterhelhetett és tellyességesen a pokolnak fenekiglen le-nyomattatott teremtett állatid.” (TÉCSI Miklós, *Lilium Humilitatis...*, Kolozsvár, 1675, RMK I. 939, 53.) Az emlékirat szövegének konfrontálása a puritánus szövegekkel, minduntalan textuális bizonyítékait adja annak, hogy a „privát” beszámoló, visszemlékezés a kontextus által kulturálisan működtetett szövegminták, toposzok mentén realizálódik.

³⁰⁹ THOLNAI Mihály, *A sűrű kereszt-viselésnek hajjai közt csüggedező leleknek lelki Bátorítása...*, Kolozsvár, 1673, RMK I. 1154, 17.

és felséged ellen tanácsot tartó papjaival és fejedelmeivel együtt levágatál irtoztató fegyverrel a pogány által, és osztán ennek a nemzetségnek a koronáját a földhöz ütéd, három darabbá rontád és annak egyik darabját adád a napkeleti pogányoknak, a másikat a napnyugoti erős idegen nemzetnek, a harmadikat Erdéllyel, kis Juda vagy Benjáminnal együtt adófizetővé tevéd a pogány nemzetség birodalmának alá. Igaz vagy, Uram, s igazak a te ítéletid! (...) a reformáció által kihozván ezt a nemzetet is a lelki Babylonnak fogságából, csudálatosan megparancsolád mind a keresztyén mind a pogány királyoknak: Hogy a te követidet, prófétáidat ne bántsák, hanem adjanak szállást azoknak prédikálása által az Evangéliumnak (...) Ugyanakor Erdélyben is szépekké tevéd az Evangélium-hirdetőknak lábaikat a hegyeken teljes szabadsággal. Külső világi terhét is Erdélynek igen könnyűvé tevéd mert a napkeleti nagy hatalom, noha pogány vala, de kivált először nem annyira ártalmára, mint oltalmára vala...Sőt a te házad belsőbb cselédeit is méltóztatád az igazgatás székire mindenik hazában, és Erdélyben osztán az országgló koronát és pálcát is azoknál tartád sokáig...És így öntéd ki a te Evangéliumodnak világosságát mind a háromfelé szakadott részeire ennek a nemzetnek...”³¹¹

A gyakori szövegszinti átfedések az emlékirat és a korszak prédikációs irodalma közt, nemcsak a puritánusok által képviselt narratíva erős befolyását bizonyítja, hanem azt is többek közt, hogy a múltból szóló beszédnek megvannak a maga állandósult „helyei”, *emlékezési helyei* (*loci memoriae*), amelyek például a „nemzeti múlt” elbeszélésének szinte állandósult forgatókönyvét adják.³¹² Ezzel magyarázható, hogy Erdély 1541 utáni története Bethlen beszámolójában szövegszervezését tekintve, történelemteológiai szempontból pontos megismétlése a magyarság történetének a honfoglalástól Mohácsig. A kezdetek isteni áldástól és „dajkálkodástól” irányított boldog pillanatait, az aranykort ez esetben is szükségszerűen a háládatlan és bűnre hajlamos nép magatartása által kiváltott, amúgy megérdemelt és igazságos isteni „ostorok” gyászos ideje váltja fel. Ha a királyi Magyarország esetében Mohácsot szokás fordulatként tekinteni, Bethlen, akárcsak a XVII. század erdélyi prédikátorai, Erdély történetében az 1657-es lengyelországi expedíciót definiálja, főként következményeit (is) tekintve Mohácssal egyenértékű eseményként.³¹³

³¹⁰ FILEPSZÁLLÁSI 1694, 13–14.

³¹¹ BETHLEN 1980, 1041.

³¹² Metahisztóriai szempontból jelentős a konklúzió: a prédikációs szövegek mint médium által forgalmazott múltképzet (Erdély és Magyarország történelme) olyan reprezentációs hatalommal, illetve kulturális befolyással operál, amely a történeti reprezentáció számára sztenderd értékű mintává lép elő a XVII. században.

³¹³ Medgyesi Pál Erdélynek a lengyelországi expedíciót követő katasztrófáját szövegezi meg elhíresült *Jajjaiban*. A prófétai diskurzust és szerepvállalást a centrális tragikus élmény jelentő 1657-es esztendő szerencsétlen hadi történései (pl. tatárfogság, a büntető, megtorló hadjáratok) teszik indokolttá. Medgyesi elbeszélésében érthető módon a tragikus reprezentáció a domináló, mely Erdély történetének narratívájába 1657-et „Mohács-funkcióval” működteti. Vö. MEDGYESI Pál, *Sok jajjokban s bánatos szível ejtett könnyhullatásokban merült, és*

„Hogy pedig külön szóljak az én édes hazámnak, Erdélynek azóta való állapotjáról az én Istenem előtt, amiolta Felséged a reformáció által az Evangéliumnak mennyei és a különös országló fejedelemség által a világi uralkodásnak fényes kettős koronáját fejébe tette. Tovább várakozol száz esztendőnél utána, hogy micsoda gyümölcsöt terem Felségednek, de ebben annál nagyobb ízetlenséget és gonoszságot találál...Felséged is azért, mint a te akaratodat tudva elmulató, hűtelen szolgát, elbocsátá és az ő veszedelmének utára amaz igazságtalan és bizony boldogtalan lengyelországi hadakozásra, ott az én édes nemzetséget kit fegyverrel levágatál, kit tatárral elraboltatál.... Négy esztendő alatt négy fejedelm közül egyet, amint felvevél, úgy ismét mindjárt a porba vetéd, hármat pedig kit a pogányok, kit az ő magok egymás ellen megköszörült fegyverek által megemésztél irtóztatóképpen.”³¹⁴

Tökéletes a párhuzam az egyik tengertől a másikig terjedő magyar birodalom Moháccsal kezdődő összeomlása és a Tündérkert *Moribunda Transylvaniá*vá³¹⁵ válása között. Sőt mi több, a honfoglalástól Mohácsig, illetve Erdély esetében 1657-ig, Bethlen egy olyan alapmintát ír körül, amely a bűn és bűnhődés, kárhozat, Utolsó Ítélet eszkatológiájába illeszkedve, bibliai zsidó analógiákkal támogatva, a „nemzeti múlt” egyfajta fatális ciklikussággal ismétlődő mátrixát³¹⁶ adja. A mohácsi és 1657 utáni történések már csak

feneklett szegény igaz magyaroknak egy-néhány kesegő SIRALMI..., S. Patak, 1658, RMK I. 934.

³¹⁴ BETHLEN 1980, 1045–1046.

³¹⁵ Noha Bethlen *Moribunda Transylvania* címmel röpiratot ír, a korszak prédikátori diskurzusában jóval előtte megtörténik a magyarság, Erdély vagy Magyarország haldokló, halálához közelítő emberként való megjelenítése. A történeti reprezentáció az emlékiratban, íme, újra a kontextus már létező, működtetett diskurzusaira épít. Pl. Kisztei Péter terminusa: „...temető sirod felé közelgető, sőt már koporsód szélén fekiúvó életed táján szintén csak haló félbe lévő édes Magyar Hazám s nemzetem (...) temető sirod felé közelgető, s elrongyolódott édes Nemzetünk...” (KISZTEI 1683, 48; illetve 55.)

³¹⁶ Ez a fajta múltértelmezés újra túlmutat az emlékirat textusán, megint a puritánus szövegekre kell hivatkozni, hiszen ez a prédikációs korpusz az, ami évtizedeken keresztül állandósítja ezt a fajta történelemteológiát. Ezzel magyarázható, hogy például a bécs elleni expedíciók (1681–1683) hadi eseményeinek prédikációs reprezentálása, értelmezése történelemteológiai koncepcióját tekintve nem különbözik a zernyesti csata (1690) textuális megjelenítésétől. Nagyari és Kézdivásárhelyi Matkó is alapvetően ugyanazokra a múltértelmezési sémákra hagyatkozva értelmezik hasonlóképpen a nagyon is különböző eseményeket. (Nagyari József *tábori prédikációi*, kiad., GYÖRI L. János, Kossuth Egyetemi Kiadó, Debrecen, 2002, illetve KÉZDIVÁSÁRHELYI MATKÓ István, *Isten Haragjának Igazat, és hitelent kívágó éles kardgya...*, Kolozsvár, 1691, RMK I. 1408. A továbbiakban: NAGYARI 2002, illetve KÉZDIVÁSÁRHELYI 1691.) Ugyanakkor ez a ciklikusság, mint bizonyos *periodusok* ismétlődése közelíthető a Medgyesi Pálnál, de Szalárdinál is jelentkező Gregorius Richter-féle *fatális periodus* elméletéhez. Medgyesi kronológiai rendszerszerűségek alapján véli kimutatni a tragikus állapotok, periódusok ismétlődését, amely ugyanakkor történelemteológiai koncepcióként is működik: „A Kik a Világ állapotira szorgalamtosan számot tartanak, eszekben vötték s-jegyzésben hagyták, hogy a Harmadfél-száz, Ötszáz, Hét-száz, és Ezer esztendőnek eltelési, az országoknak, Nemzetségeknak fatales periodi.” Ráadásul Medgyesi prófétai diskurzusában a koncepció olyan eszkatológiai többlettel egészül ki, amely a végső időkre, az utolsó Ítéletre is alludál(hat): „Félő, igen félő, hogy az ezernek eltelése, vagy csak telése-is, azon ránk dühösködött Pogányság miatt, végső végzetes periodust ne hozzon fejünkre.” (MEDGYESI Pál, *Magyarok HATODIK JAJJA...*, S. Patak, 1660, RMK I. 960, 4–5. A továbbiakban: MEDGYESI 1660.) Bethlen emlékirata a terminushasználat (*fatális periodus*) vonatkozásában belátható módon Medgyesi szóhasználatát követi. Bethlen jelenének hosszan elhúzódó háborús állapotát a megérdemelt isteni büntetésnek akár a véget is jelent(het)ő perspektívájából szemlélteni: „...Felséged ezt a rettenetes háborút ebben a nemzetségben mivére indította, arra-é, hogy ezáltal és ennek alkalmatosságával ez a kétségbeesett, iszonyú, bűnös felháborodott nemzetség Felségedhez megtéríttessék, és még továbbra is megtartassék? Avagy talán a te örök tanácsod szerint eljött már

várható és belátható ismétlődései ugyanannak a ciklikus mozgásnak: Isten atyai odafordulása a néphez, a nép hűtlensége, háládatlansága Isten iránt, a bűnös útra való térés, Isten igazságos csapásai, ostorai, a méltó büntetés kiosztása.

Ebben az argumentációs sorban igen nagy jelentőséggel bír a bűnösség, a bűnök elkövetése. Az emlékirat megírásának pillnatára már jól körvonalazott és hatalmas hagyománya van egy többé-kevésbé állandósult bűnrepertoárnak, amit a prédikátorok az isteni csapások okaiként azonosítanak be. Bethlen tehát, eleve kész minták alapján³¹⁷ készíthette el a saját változatát: „*Sőt a megvilágosított fiait is, leányit is a te házadnak elfoglalá a nagy testi bátorság, felfuvalkodottság, bujálkodás, kevélység, tobzódás, részegség, paráznaság és egyéb mindenféle fertelmesség, bűjölés, bájolás, boszorkányi jövendölés, varázslás és az olyan gonosz mesterséghez mind nagy, közép és alsórendnek minden szemérem és isteni félelem nélkül való bolond folyamodása, a rettenetes irigység, gyűlölség, visszavonás, haragtartás, bosszúállás, vérengzés, öldöklés és sok mindenféle gyilkosság, fősvényesség, húzás-vonás, lopás, tolvajlás, prédálás egymásnak sokszínű rontása, nyomorítása, vesztegetése. Eltelék minden száj a rettenetes sok rothadt beszéd, trágárság, hivalkodó szó, rágalmozás, csúfolás, temondád, hazugság, csalárdság, álnokság, egymás ellen való liga, összeesküvés, vakmerű, helytelen folyó hűt, hamis esküvés, a te neveddel való gonoszul élés és ama nemzetséges közönséges, irtóztató szitok, átok és káromkodásokkal.*”³¹⁸

A Bethlent méltató szakirodalom egyik megállapítása szerint szerzőnk nem kímélve társadalmi osztályát könyörtelen kritikát mond az erdélyi ligázó, egymás ellen csoportosuló, hatalmi érdekek következtében széthúzó arisztokrácia ellen. A kijelentés csak félig igaz, mert Bethlen kritikája saját társadalmi osztálya ellen nem valami visszatartatlan őszinteséggel magyarázható, hanem történelemteológiailag indokolt, mihelyt a történeti reprezentáció az események valamilyen fokú értelmezését is szolgálja. Ez így önmagában, csupán az emlékirat szövegére hagyatkozva talán nem egyértelmű, de bevonva a vizsgálati spektrumba a kontextust is, hamar egyszerűsödik a képlet. Ugyanis arról van szó, hogy a kontextus felől belátható az is, hogy az állandósult bűnrepertoár a társadalmi rendek – főként arisztokrácia és

ennek vége és **fatális periodusa** és talán úgy bocsátotta ki Felséged a sátánt, mint régentén Achábra és utolsó eltöröltetése előtt a zsidókra...” (BETHLEN 1980, 1054.)

³¹⁷ A korszak prédikációirodalmában valóban nagyon gyakori előfordulása a „bűnlajstrom” repertoárja. Az illusztráció kedvéért álljon itt csak egy példa: „... nem szégyenli ez a nép erőszakkal elvenni a másét, nem szégyenli a részegséget, hazugságot, hamis esküvést, trágárságot, szitkot, átkot..” (BÁTHORI Mihály, *Hangos Trombita...*, Debrecen, 1664, RMK I. 1010, 14.) Egy igen gyakran alkalmazott eljárás a bűnlajstromnak a Tízparancsolat alapján történő megfogalmazása. Ezt teszi például Filepszállási Gergely is. (Vö. FILEPSZÁLLÁSI 1692, 81–91.) Az emlékiratból itt idézett rész ugyan nem ezt az eljárást követi, ám az *Imádságoskönyvben* Bethlen saját bűnvallását hasonlóképpen a Tízparancsolat alapján végzi. Vö. BETHLEN, *i. m.*, 1008–1013.

³¹⁸ BETHLEN, *i. m.*, 1042.

az egyszerű nép – bűnvállalását is méltatja. Bethlen maga külön értékeli egyenként az „alávaló község”, illetve a „magistratus, főrend” felelősségét, mulasztásait vagy vétkeit.³¹⁹ Összhangban a XVII. század jelegzetesen puritánus művelődési programjával,³²⁰ Bethlen szerint is a tudatlanság, a képzetlenség, a kulturálatlanság az egyszerű nép bűnös mivoltának az oka: „Az alávaló község...elkábula a nagy ostoba tudatlanságban, és elmerüle mindenféle gonoszságban.”³²¹

Továbbá Bethlen utalásai önnön magistrátusát illetően, vagy tanácsos és főúr társait érintő bírálata Medgyesi Pál 1657-ben elhangzott prédikációja³²² felől válik egyértelművé. Mindenekelőtt nézzük a definíciót, amit Bethlen nem ad meg, de implicit módon saját szövegéhez odaérti. Medgyesi olvasatában: „...a Magistrátus neven itt értenünc keljen, nem csac a hatalmas császárokat, Királyokat, Herczegeket, fejedelmeket, s többeket, a kik Monarchának magános legfőbb tiszteknek mondatnac, hanem egyéb mindenféle Gondviselőket, Igazgatókat, akár többedes számban állattatac légyen s forgolódjanak az Igazgatoji s Gondviselőji tisztnben, mint az aristocraticum és Democraticum mind universale, országos s mind particulare, kisebb Regimenben szokott lenni, felsőket középszerűeket, alsókat.”³²³

Rendkívül fontos azt is ismerni, hogy a korszakban milyen elvárásokat fogalmaztak meg ezekkel a személyekkel szemben. Medgyesi szerint: „A jó magistratusnak³²⁴ tulajdoni ezek: I. az Isteni félelem, mely nélkül minden csak semmi(...) 2-dik tulajdona a jó Magistratusnac az Igazság(...) 3-dik megkívánandó dolog a jó Magistratusban, az Irgalmasság, valamikor lelki-isméretnec megbántódása nélkül cselekedhetik (...) A jó Magistratusnak tulajdona ez, hogy a Johnac szeretője, becsüllője, s elő-mozdítója légyen, a

³¹⁹ Bethlen itt újra a „bevett gyakorlatot” követi, hiszen sok prédikátor él ezzel a rendszerzéssel. Báthori Mihály is elkülöníti a nép és az előljárók, fejedelmek vétkeit. Vö. BÁTHORI 1664, 13–16.

³²⁰ Apáczaival és Comeniusszal kezdődően a magyar puritanizmusban a kultúra terjesztése, a nép vallásos nevelése valósággal üdvérem értékű. Comenius az ifjúság helyes nevelését (*Juventutis bona educatio*), illetve az ezt biztosító intézmények, eszközök előteremtését azért sürgeti és találja fontosnak, mert a nemzet boldogságát direkt módon határozza meg. „...felix ergo gens quae Scholis circa Juventutis educationem institutis aut consuetudinibus bonis, abundat.” (COMENIUS 1654, 12–13.) A korszak prédikációiban gyakori a scholák, a tanítók ügyének az emlegetése a művelődés terjesztésének érdekében. Báthori Mihály a cégéres vétkék közt említi: „...Nincsen élő beszéddel való tanítás sem magánosan, sem közönséges helyen hogy a kisderek fel vetvén a fundamentomot el készíthetnék magokat az prédikációnak értelemmel való hallgatására.” Nem kíméli a nemeseket sem, akik anyagi lehetőségeiket nem ilyen célra használják fel: „...A ti időtökben majd el pusztul a Fejérvári szép collegium. Nintsen a templomoknak, Scholáknak építésekre tudo Professorok tartására pénzetek, de vagon a premes köntösre, tobzodásra, paripákra, és egyéb hiában való piperére...” (BÁTHORI 1664, 18.)

³²¹ BETHLEN 1980, 1043.

³²² MEDGYESI Pál, *Ötödik Jajj és Siralom...*, Sárospatak, 1658, RMK I. 936.

³²³ MEDGYESI 1658, 7.

³²⁴ Comenius is hasonlóképpen, az egész nemzet jólétével, boldogságával hozza kapcsolatba a magistrátus meglétét és egészséges működését. A jó előljárók (*magistratus bonus*) Comenius szerint bölcsek, jámborak, kegyesek, a jók iránt s a gonoszokkal szemben szigorúak. „Sed quia leges quantumvis bonae, sine interprete mutae, sine exsequutore mortuae, sunt: felicitatem Genti suae illi demum veram prestant, qui cum potestate praesunt, si sapientes, si pii, si clementes in bonos, severique malos, fuerint.” (COMENIUS 1654, 12.)

*Gonosznac penig utálója s megvetője(...)5-tödször ...a jó magistratusban e kívántatic, hogy Mértékletes legyen, mind ételben, italban, s mind öltözetben, s egyéb maga viselésében.*³²⁵

A textus-kontextus relációt jól illusztrálja a tény, hogy csupán mindezek ismeretében érthető teljes egészében Bethlen vallomása, amely csupán önmagában töredéknek hat, amelynek ki nem mondott, le nem írt, tehát az implicit odaértett vetületeit, a kontextus szolgáltatja: *„Felségedtől előmbe rendelt magistrátusimat nem tiszteltem, becsültem, szerettem úgy, amint tartoztam volna a Felséged parancsolata szerént, sokszor bántottam meg hozzájuk való kötelességemet s tisztemet. Jaj mely gyilkos vagyok sokszori mérges hirtelen indulatommal, gonosz tanácsom, írás, voksolás, discursus, vagy másoknak olyan dolgának javallásával, conniventiával vagy hallgató félelmemmel, szitkozódó, átkozódó, fenyegetőző, rágalmazó nyelvemmel, dühös haragot, bosszúállást, irigységet, gyűlölséget forraló szívemmel, mások élete sokallása, és halálának, élete, becsületi romlásának kívánásával. Vagy ha Felségednek valakin valami csapása látszott, arról való szertelen, mérges ítélettel és bolond, vétkes örömmel.*”³²⁶

Noha a bűnhődés szükségszerű következménye a bűnök elkövetésének, az Isten igazságos csapásai nemcsak a megtörtént, történő tragédiákat jelenti, hanem az Utolsó Ítélet, implicit módon a kárhozat és az üdvözülés potenciális bekövetkezését is. Mivel ez utóbbi egyén és közösség számára egyaránt meghatározó jelentőségű, fontos felismerni, hogy a történelemteológiai koncepció eme eszkatológiai vetülete, az egyéni üdvösség tétje révén a *via salutis*, sőt a *predestináció* és a *certitudo salutis* folyamatait is érinti. Bethlen esetében az egyéni sors, főként az elviselt csapások következtében az egész közösség sorsával vagy sorsának végső végkimenetelével függ össze. Ez teszi lehetővé egy olyan komplex identitás performálását,³²⁷ amely változatos szerepkörök (patrónus, közbenjáró, próféta, hazafi, politikus) segítségével rajzolja meg Bethlen élettörténetének ama eseményeit, amelyek Erdély sorsával függenek össze. Ha csak a prófétai szerepkörre figyelünk is, az emlékirat beszámolójában, Bethlen gyakran narrátori minőségre váltja át ezt a prófétaságot, illetve önmagát nagyon gyakran a bekövetkező isteni cselekedet meg nem hallgatott hírnökeként tünteti fel.³²⁸ Túl az egyértelmű bibliai analógián, miszerint Isten elküldött prófétáját nem hallgatja meg a bűnös közösség, rendkívül fontos, hogy ennek a szerepkörnek vagy narrátori

³²⁵ MEDGYESI 1658, 9–12.

³²⁶ BETHLEN 1980, 1009.

³²⁷ Ezt a kérdéskört bővebben majd a következő fejezetben vizsgálom meg, amely az identitás és Én-teremtés, továbbá az Én-(re)prezentáció vetületeit vizsgálja.

³²⁸ A mindennapok eseményei, de az országos jelentőségű pillanatok elmesélésében is gyakran a retrospektív nézetben Bethlen az előre nem látható dolgok tudójaként jelenik meg. *„Már ennek Isten szánja meg a dolgát, semmi sem múlt el az én akkori jövőndelésemben (...) megjövendöltem róla, mely bé is tölt.”* Vagy: *„.....én azelőtt sok esztendőkkal megjövendöltem nékik (...) nem prófétád volt-é ...Bethlen Miklós.”* Vagy: *„.....valamit én a*

minőségnek a felvállalását a személyes, az individuális kiválasztottság és az üdvbizonyosság tudata feltételezi. Csupán mindezek birtokában vállalkozhat arra Bethlen, hogy ezt a kivételes szerepkört performálja. Itt újra a puritánus kontextussal kell számolnunk, legalábbis az általa megkreált, kulturálisan működtetett magatartásmintával.³²⁹ Ennek példáját láthatjuk Báthori Mihály prédikációjában, amely a Szászmedgyesi gyűlésen hangzott el: „*Miért, hogy Lengyelországban a Magyar nemzet színe a kegyetlen Tatárok kezében esék? A sokféle Isten ellen való bűnökért és az ő szent igéjének bötstelenségéért. Miért hogy az isten én általam fenyegeti ma az Országot? Hogy megmutassa Isten volt Propheta közöttetek.*”³³⁰

Az Utolsó Ítélet perspektívája nemcsak a szokásos argumentációt hívja elő, miszerint megérdemelt a büntetés, hanem az ima diskurzusa révén az engesztelés és kérés irányába tolódik el. A jogos isteni harag, bosszú bibliás képei erős intertextuális linkeket sejtetnek: „*Felséged, úgy látom valóban bele hánya s vagdala bennünket ebe a te haragodnak és ítéletednek nagy vasfazakába, mint régentén Ezekielnél...ihol hány esztendeje, hogy már benne fővünk, égünk süllünk és emésztődünk minden megtérés jobbulás és valóságos vigasztalás és szabadulás nélkül (...) És félő, hogy a Felséged irtóztató kettős véres fegyvere és az te ítéletedből gyakrabban követni szokott éhség és döghalál és lelki, testi gonosz vadak egészen is meg ne emésszenek bennünket, és a te dicsőséged, az Evangélium is el ne költözzék közülünk, kiváltképpen amint ebben a kicsiny hazában a reformáta ecclesia tagjaihoz hozzáfogott a te haragidnak fejszéje, mely is ha úgy leszén, igaz vagy Uram, és mindenben s ebben is igazak a te ítéleteid.*”³³¹ Az isteni bosszú felől értelmezi Erdély állapotát is, amely I. Apafi Mihály halála (1690. április) után megszűnik fejedelemséggé létezni, kiszolgáltatottá válván az osztrák birodalom számára. „*A két nagy hatalom között nem tuda magára gondot viselni, noha kezén vala az alkalmatosság mindkétfelől, hanem mint az esztelen együgyű, bolond galamb, minden jövődöre való bátorság és szövetség nélkül úgy marada a kétféjű nagy sasnak napnyugoti körmei között, annak monarchájának discretiójára, a nagy erőtelen, boldogtalan fejedelmet, fejedelemasszonyt hamar egymásután a halál által kivágád és*

szubsztitúcióról megjövendelék, az mind bételék.” (BETHLEN, i. m., 835; 843; 845; 86; illetve 865.)

³²⁹ Bár a klasszikus példa nyilván Medgyesi Pál ez esetben, de rajta kívül is rengeteg prédikátor legitimálja saját mondanóját hallgatósága előtt e szerepkör felvállalásával. Ugyanis homiletikailag is indokoltá válik Medgyesi óta a puritánus diskurzusból ennek a beszédmódnak az alkalmazása, elég itt a „*prófétai sembelésre*” utalni. „*Sembesek s vagyunk azt mondja. Lásd oda fel. Nem vagyunk sembesbek Ésaiásnál, Micheásnál, Hoseásnál, Amosnál kiváltképpen Jeremiásnál... Ha nem volnának minn sémbellődniünk, a sémbek sem lennének.*” (MEDGYESI 1650, 7v.)

³³⁰ BATHORI 1664, 10.

³³¹ BETHLEN 1980, 1052. A Bethlen Miklós által említett „*haragidnak fejszéje*” a Máté 3,10 locusra utal, mely textusát képezi annak a prédikációnak, amit 1691 januárjában Kolozsváron Kézdivásárhelyi Matkó mondott el a Farkas utcai templomban. A prédikáció, amely a zernyesti csata okozta politikai-társadalmi erdélyi állapotok hangulatában keletkezett, erőteljes nyelvi-homiletikai hasonlóságot mutat Bethlen szövegével. Vö. KÉZDIVÁSÁRHELYI MATKÓ 1691.

azoknak koporsójába eltemetéd az erdélyi országló koronát és pálcát. Igaz vagy Uram, és igazak minden ítéleteid!”³³²

Mindezt azonban a korszak prédikátori diskurzusa által megkövetelt, homiletikai és történelemteológiai szempontból is indokolt kérés és buzgó ima zárja: „*Ne engedjed, édes istenünk, ó dücsőségedért buzgó jehova Isten! Hogy ez a rettenetes szó származhassék a mü eltöröltetésünk alkalmatosságával őtőlök, hanem a te dücsőséges fogadásod szerént kérd elő már mindeniktől amaz oltár alatt kiáltó lelkenek vérét és a te házaidnak porát, hamvát, kik között ne felejtsd el a mü édes nemzetünkben is amaz nagy nevezetes mészárlásait az ártatlan, erőtlen s nem is fegyverkező városoknak (...) Legközelebb most ne engedje Felséged, hogy e mai szörnyű földindulás elnyelje Európában a te házadat. Ne építse a sátán a protestánsok vére, fegyvere, tanácsa és rettenetes költségével az Antikrisztus országát, és ne ronthassa anak alkalmatosságával az Úr Jézus krisztus országát, legközelebb ebben a boldogtalan Magyarországon, Erdélyben...*”³³³

Metahistóriai sajátosságok

Az emlékirat múltból szóló történeti beszámolója mint elbeszélés (*narratio*), olyan metahistóriai szempontból releváns vonásokat hordoz, amelyek alapján jobban megérthető a referenciális olvasat tarthatatlansága, illetve a narrativizáló, fikcionalizáló eljárások tropológiai jelentősége.

A Bethlen által megfogalmazott elbeszélés a szövegszervezés primér szintjén két elbeszéléstípus köré szerveződik: az élettörténet és a kortörténet. Bethlen nagyon gyakori utalásai, sőt szerzői utasításai, amelyek az elbeszélés *privatus*, illetve *publicus* mivoltát jelzik, valójában az élettörténet és kortörténet narratívumaira mint elbeszéléstípusokra vonatkoznak. Ez pedig újabb argumentumát képezi annak, hogy Bethlen nem történelmet (*historiat*) ír, hanem elsősorban saját élettörténetét beszéli el, ahol néha a *privatus narratio* logikája, koherenciája és argumentációja megkövetelte *publicus* (kortörténeti) adalékokat is megemlíti.³³⁴

Másik metahistóriai szempontból jelentőséggel bíró vetület, mind a *publicus*, mind a *privatus* narratívumon belül az eseménykonstrukció és az eseményreprezentáció. A múltból szóló elbeszélés, természeténél fogva, nem egyfajta „objektív” beszámoló, hanem személyes

³³² BETHLEN 1980, 1047.

³³³ BETHLEN, i. m., 1062–1063.

³³⁴ Ezt Bethlen maga teszi egyértelművé: „*Nem elegyítek e felső három részbe semmi publicumot... Ezután is az olyanokat, mint históriára tartozókat én csak annyi részből illetek, amennyire az én életemet és azokba való*

és kulturális elfogultságok alapján nyelvi-rétorikai, sőt poétikai kompetenciák által meghatározott szubjektív konstruktum. Következésképp a Bethlen által feljegyzett történetek, események nem elfogulatlan „visszatükrözései” a múlt valóságának, hanem csupán a valószerű, a nyelvi-rétorikai artikuláció konstruktumai. Ráadásul ezt még kiegészíti a történeti reprezentáció, vagyis a megkonstruált események valamilyen szellemi, politikai, konfesszionális, közösségi vagy individuális, tét, érdekeltség, cél által meghatározott bemutatása, megjelenítése. Jól példázza ezt pontosan a fentiekben elemzett eszkatológiai történelemteológia, ahol a megkonstruált események (pl. honfoglalás) egy történelemteológiai argumentáció tétje, elfogultsága felől reprezentálódtak. Ugyanakkor fel kell azt is ismernünk, hogy az eseményreprezentáció szintjén válik egyértelművé a narrátor „szépírói” szabadsága. Bethlen él is ezzel a „szabadsággal” lenyűgöző példáját adva írói művészetének azáltal, ahogy az 1690-es esztendő kulcseseményeit *privatus* és *publicus* vonatkozásban egyaránt egyetlen látomásban jeleníti meg. Az álom 5 *scena* és 5 *actus* segítségével villant fel öt olyan pillanatot, amelyek nemcsak Bethlen életét, hanem az egész fejedelemség sorsát megpecsétlik.³³⁵ A történeti tudat sajátosságai felől artikulált valóság–fikció tengelyen oszcilláló álom komplex retorikai szerkesztettséget mutat. A finom allúziók metaforikus, metonimikus eljárások segítségével tulajdonképpen a *Moribunda Transsylvania* rémképét idézik. A fejedelmi palotát beborító halálos csönd, a fogadóterem falait tökéletesen befedő *véres és veres superlát*, amely tulajdonképpen a Zernyestnél elhulltak (Teleki Mihály!!!) kiomlott vére, rendkívül tömör, szinte költői megjelenítése Erdély pusztulásának. Az álom hangsúlyozza a helyszínt, a Fejedelmi udvar fogarasi várát, amely pars pro toto alapon az egész fejedelemség metaforájává lényegül át. Bibliás analógia segítségével a lányok, a fekete sereg, a koporsó nemcsak Apafi halálát, hanem Erdély elvesztésének bekövetkező tragédiáját (vész)jósolja. Az álom mindentudó narrátora, noha passzív szemlélője a történeteknek, mintha a megírás jelenének passzív tehetetlenségére is alludálna.³³⁶ Érezhető a nyomasztó leírás mögött a kiszolgáltatottság visszafojtott indulatossága, dühe, amit nemcsak a rossz emlékü helyszín³³⁷ felidézése vált ki, hanem a jelen nyomasztó kilátástalansága is. A saját élet

elegyedésemnek itéletit az embereknek nézhetik.” (BETHLEN, i. m., 642.)

³³⁵ Az impozáns álomleírást a következő magyarázat kíséri: „Hat hét sem telék bele, Naláczai a felesége testét koporsóban négy fia, két menyé és így hetedmagával, kíséré ki a megírt látás szerint. A fejedelemasszony testét a látás szerint mű tanácsurak zárók, pecsétlők a bástyába; és így a három első dolgot hamr megmagyarázá. A negyediket én gyanítom, hogy a zernyesti harc, és a hat leány a hatféle, ott igazán valóban véres superlátot felvonó nemzetség: német török, magyar, erdélyi, havasalföldi, moldovai. A szentírásban is az országok, nemzetségek leányoknak nevezetnek. Pohárszék, kemence contra rationem való elfordítása és a nagy hallgatás a várban, nem a következett politia s regimen változását jelentette-é? Az ötödikre teljességgel nem tudok mit arányozni; a szegény Horti püspök feleségem halálától és én harmadik házasságomtól fél vala, mikor in confidentia megbeszéltem vala néki; de azon az úton az eddig bé nem tölt.” (BETHLEN, i. m., 809.)

³³⁶ Mindezt Bethlen már fogságban veti papírra.

³³⁷ Bethlen Fogarasban raboskodott egy évig.

elbeszélése az álom tükrében egy olyan tapasztalattá válik, amely nemcsak a kortörténettől elválaszthatatlan, hanem megjelenítési lehetőségeit is tekintve összefonódik azokkal a konvencionálisan elfogadott nyelvi-retorikai eszközökkel, amelyek a múltról szóló beszédet működtették a XVII. század magyar, protestáns kultúrájában. Az álom fő helyszíne, a pusztulás, gyász, halál szinte fizikálisan megtapasztalható jelenléte által lenyűgözött fejedelmi udvar, végső soron az erdélyi hatalmi, anyagi, vallásos privilégiumaiban, emberi/politikusi méltóságában megalázott és kiszolgáltatott főúr életének és sorsának fájdalmas szimbóluma is. Ugyanis az elmesélt élettörténet többé-kevésbé kronologikus evolúciója, noha minduntalan a késleltetés retorikáját alkalmazza, mégis egyértelmű, hogy a digressiók mégiscsak egy olyan személyes tragédia megjelenítése fele tartanak, amely a közösség, a nemzet, a haza végső soron Erdély tragédiájával esik egybe.³³⁸

A visszaemlékezés folyamatában megkonstruált események tudatos fikcionalizálása – Bethlen egy álmot mesél el, amit szabályosan megfejt – beláthatóvá tesz nemcsak szerzőnk alapvetően szépírói viszonyulását az elmesélendő múlthoz, hanem felszínre hozzák a korszak olyan kulturálisan megkreált történeti reprezentációs sémáit, amelyek nemcsak a személyes múlt, hanem a közösség múltjának (a nemzet története), sőt a valóság szövegi megkreálásának eszközei is.

³³⁸ Tökéletesen igazolja ezt az emlékirat legutolsó fejezete: *Bethlen Miklós tragédiája és az ország szomorú romlása anno 1704.* (BETHLEN, i. m., 958–981.)

IV. SZEMÉLYISÉGGONSTRUKCIÓK, AZ ÉN KÉPZETEI

Az énreprezentáció mint én-performancia (self-fashioning)

Ha az aktuális önéletírás-kutatások fő kérdésirányait szemléljük, szembeötlő az az általános kétely, amely a megbízható definíciók hiányából adódik. Ezért a pragmatikus szemléletű megközelítések (beszédaktus, retorika, morál), továbbá az identitásnak és a reprezentációnak pl. a narratológiai sajátosságai mind e megválaszolási képtelenség és kérdezői kétely körül gravitálnak, és nem jut(hat)nak el az önéletírás meghatározásáig. A kutatás ugyanakkor történeti vonatkozásban sem jutott konszenzusra, megválaszolásra váró kérdés, hogy például Szent Ágoston vagy Rousseau óta létezik-e az önéletírás.³³⁹ Igen nagy hangsúlyt kap e diskurzuson belül a műfajiség problémája, pontosabban ennek definiálási képtelensége. Bethlen Miklós esetében, újkori szövegről lévén szó, ahol a retorikai iskolázottság az énről való beszéd kulturális mintáit jelentősen szabályozza, műfaji definíció gyanánt hagyatkozhatunk arra a már jelzett retorikai argumentációs sorra (*argumenta a persona*), amely az antikvitás óta a leírás (*descriptio*) retorikai kompetenciájára épít.

Olvasatomban az autobiográfia (elsősorban Bethlen szövegére, illetve más, kizárólag XVI–XVIII. századi szövegekre gondolok) alárendelődik az én-performanciának,³⁴⁰ azaz annak az emberi magatartásnak, amely egy több szerepkörből megkonstruálódó komplex identitás performálását teszi lehetővé. Vagyis arra a folyamatra gondolok, amelynek során – esetünkben – az újkor embere társadalmi pozíciója, az élete során elsajátított kulturális tudás (kódok, normák, konvenciók, minták, sztenderdek, sztereotípiák) segítségével különféle életszituációkban (szubjektív valóságban), különféle, a helyzetnek megfelelő, kulturálisan a normalitás elve felől előírt szerepek performálásával (re)prezentálja, „önmagát”, identitását.³⁴¹

³³⁹ Ezeket és ehhez hasonló kérdéseket kínál megvitatásra az a Helikon-szám, amely *Autobiográfia-kutatás* címmel tartalmaz írásokat. Vö. *Autobiográfia-kutatás*, MEKIS D. János, Z. VARGA Zoltán szerk., Helikon, 2002/3.

³⁴⁰ Ezzel a terminussal próbálom visszaadni azt folyamatot, amelyet a narratív pszichológia az *internalizáció* terminussal jelöl, ami egy szerep elsajátítására vonatkozik. Az internalizált szerep lényeges vonása, hogy beépül az énbe, a személy éni-identitásának, önazonosításának részévé válik. Továbbá a narratív pszichológiában az általam *Én-performanciaként* bemutatott folyamat rokonítható azzal, ahogy bizonyos technikák segítségével egy adott személy reprezentálja önmagát, illetve értelmezői, eleve kész sémák segítségével interpretál egy helyzetet vagy másik személyt. Vö. LÁSZLÓ János, *Szerep, forgatókönyv, narratívum. Szociálpszichológiai tanulmányok*, Scientia Humana Kiadó, Bp., 1998, 12–19.

³⁴¹ Ennek a folyamatnak a magyarázatát adja a Berger–Luckmann szerzőpáros: „Az identitás természetesen a szubjektív valóság egyik kulcsa, és mint mindennemű szubjektív valóság, dialektikus kapcsolatban áll a társadalommal. Társadalmi folyamatok formálják. Ha már kikristályosodott, társadalmi viszonyok őrzik meg, vagy éppen formálják újjá.” (BERGER, Peter – LUCKMANN, Thomas, *A valóság társadalmi felépítése. Tudásszociológiai értekezés*, József Műhely Kiadó, Bp., 1998, 237.) Bourdieu az életrajzi diskurzus vizsgálata során, az „életrajzi illúzió” elemzésekor ezt a folyamatot „...az önmaga megteremtésére irányuló kísérletként” méltatja. (BOURDIEU, Pierre, *A gyakorlati észjárás, a társadalmi cselekvés elméletéről*, Napvilág Kiadó, Bp.,

A hangsúlyt az identitás performálására helyezném, aminek kulturálisan kimunkált, gyakran preskriptív módon működő szabályai, tipológiai vannak a korszakban, elég itt például azokra a kézikönyvekre utalni, amelyek például az udvari ember magatartását szabályozzák. De nem képeznek ez alól kivételt a retorikák sem, amelyek az újkorban bizonyos élethelyzeteknek, kommunikációs szituációknak, állapotoknak (temetés, megemlékezés, lánykérés, házasság stb.) írják elő a megfelelő, tehát a normális nyelvi és nem csak nyelvi magatartást (szereppperformálást). Ugyanígy a puritánusok körében népszerű életvezetési könyvek (*conduct bookok*) nemcsak a vallásosság megélését, hanem a vallásos, tehát kegyes mivolt, identitás megfelelő, azaz kulturális-társadalmi elvárásoknak eleget tevő performálást is lehetővé tették.³⁴² Ugyanis ez a szereppperformálás nemcsak nyelvi eszközökre hagyatkozik, hanem életmódból, társadalmi pozícióból adódóan igénybe veszi a megfelelő kultúra, illetve társadalmi rend reprezentációs lehetőségeit, kulturálisan rögzített törvényszerűségeit.³⁴³ Ráadásul, ha ezt az én-performálást reprezentációként kezeljük, és a nyilvánosság, a hatalom, a különféle tradíciók viszonylatába pozícionáljuk, könnyen beláthatóvá válik az a rendkívüli szerepgazdagság, illetve az a rendkívül bonyolult szabályrendszer, amely rang, tekintély, presztízs, származás, anyagi helyzet stb. függvényében lehetővé tette vagy éppenséggel meggátolta e szerepek mint (kvázi)identitások felvállalását, performálását.

Ez az én-performancia egy kulturálisan és társadalmilag konstituált valóságdefinícióval operál, hiszen ez magyarázza bizonyos szerepkörök felvállalását és/vagy elutasítását.³⁴⁴ Ugyanígy az identitásban, egy olyan elsajátítható kulturális „terméket” kell felfedeznünk, amely nem eleve adott, és történetileg, kulturális és társadalmi hatások következtében alakult ki, illetve további evolúciónak néz elébe.³⁴⁵

2002, 75. A továbbiakban: BOURDIEU 2002.)

³⁴² Medgyesi Pál Bailey-fordításával kezdődően egy sor ilyen könyv lát napvilágot és jut magyar olvasók kezébe. A Medgyesi-fordítás címe is sokatmondó ebben a vonatkozásban: *Praxis pietatis azaz: kegyességgyakorlás*.

³⁴³ Szemléletes példája ennek az élete során gyakran hadat viselő Kemény János, aki identitásából legalább annyit megmutatott, reprezentált a kardjára veretett jelmonddal (*Honestum pro patria mori*), mint a fogságában megírt önéletrással.

³⁴⁴ Akárcsak az emlékezés privát és kollektív jellegének tárgyalásakor, itt is jelentős a *közösségi* mozzanat, hiszen a valóság perceptálása, értelmezése, konstruálása kulturális és társadalmi korlátok, elfogultságok mentén implikálja a csoport, a közösség erre vonatkozó tudásának a felhasználását is. A szociológiában ezt a jelenséget a szociális reprezentáció fogalmával jelölik, ahol a szociális reprezentáció alapvető funkciója a társadalmi valóság konstrukciója. „Ez a konstrukció a kommunikáció és a szociális interakció folyamatában zajlik: a csoporttagok kommunikációjában a korábban ismeretlen jelentés nélküli cselekedetek, tárgyak, események vagy fogalmak a csoport számára ismerős, jelentésteli reprezentációkká alakulnak, a csoport társadalmi valóságának részévé válik.” (LÁSZLÓ János, *Társas tudás, elbeszélés, identitás*, Scientia Humana Kiadó, Bp., 1999, 15. A továbbiakban: LÁSZLÓ 1999.) Továbbá a valóságkonstrukció az identitásteremtéssel is összekapcsolódik: „a szociális reprezentációk egybeszővődnek az identitáskonstruálás folyamataival. A szociális reprezentáció magába foglal egy identitásállítást és egy valóságértelmezést. Más szavakkal, amikor a társadalmi szubjektumok megalkotják és megszervezik a reprezentációs mezőt, ezt azért teszik, hogy a valóságnak értelmet adjanak, elsajátítsák és értelmezzék azt... nincs identitás reprezentációs folyamat nélkül.” (LÁSZLÓ 1999, 102.)

³⁴⁵ Marcell Mauss antropológiai és szociológiai szempontok alapján meggyőzően írja le a *személy*, az *Én* kategóriájának kialakulását a természeti népek névadási szokásaitól, egészen a latin *persona*-fogalom mint jogi

Mindezen elméleti fejtegetéseknek egyfajta összefoglalását és továbbgondolását adja a *New Historicism* alapítójának, Stephen Greenblattnek a könyve,³⁴⁶ amelynek címe: *Renaissance Self-fashioning from More to Shakespeare*. Greenblatt vállalkozása alapvetően az Erzsébet-kori angol irodalom szövegeinek olyan kontextuális értelmezése, amely elsősorban a *self-fashioning*, fordításomban *én(re)prezentáció* folyamatait igyekszik regisztrálni, értelmezni. Vagyis azokat a kontextus (kultúra, irodalom, társadalom) által felajánlott, kulturálisan forgalmazott szereptipológiákat keresi vissza a szövegekben, amelyek a vizsgált művekben az énségről szóló beszédet artikulálják. Látványos példáit adja ezáltal annak a színjátszásnak, alakoskodásnak, végső soron *én-performanciának*,³⁴⁷ amely nemcsak az Erzsébet-kori színházban, hanem a társadalmi nyilvánosságban vagy a magánéletben, vagyis a kultúrában és annak termékeiben, például az irodalmi műalkotásokban dívott. Greenblatt egy geertziánus kultúrafogalomra hagyatkozva hangsúlyozza, hogy a kultúra nemcsak magatartásmodelleket (*behaviour patterns*) tartalmaz, hanem a magatartást szabályozó kontrollmechanizmusok egész sorozatát (*a set of control mechanisms*) aktivizálja az emberi magatartás szabályozására. Ezek az antropológiai indíttatású megfontolások vezetnek el a kulturális poétika gondolatához, amely azt az általam is követett módszertani szabályt érvényesíti, amely a kontextuális szövegértés-értelmezés jellegzetes eljárásaiban körvonalazódik.³⁴⁸

A Greenblatt és iskolája (*New Historicism*) által ajánlott módszertani és szöveginterpretációs eljárások a reneszánsz kutatásban már magyar nyelven is hozzáférhető

terminus, illetve a keresztény teológia személy fogalmának kialakulásáig. Vö. MAUSS, Marcell, *Szociológia és antropológia*, Bp., Osiris, Bp., 2000, 391–421. Mauss-hoz hasonlóan Bourdieu szemléletes és élvezetes fejtegetéseket fűz a név (*nomen*) identitáskijelölő funkciójához. Szerinte a nominális állandóság kifejeződései például az aláírás (*authenticum*), de a személyre, névre szóló kinevezések is az önmagunkkal való azonosságként értett identitás (*constantia sibi*) fenntartói. (BOURDIEU 2002, 71–75.)

³⁴⁶ GREENBLATT, Stephen, *Renaissance Self-fashioning from More to Shakespeare*, The University of Chicago Press, Chicago–London, 1980. (A továbbiakban: GREENBLATT 1980.)

³⁴⁷ Greenblatt a következőképpen definiálja a *self-fashioning* folyamatát: „...it describes the practice of parents and teachers; it is linked to manners or demeanor, particularly that of elite; it may suggest hypocrisy or deception, an adherence to mere outward ceremony; it suggests representation of one’s nature or intention in speech or actions (...) it invariably crosses the boundaries between the creation of literary characters, the shaping of one’s own identity...” (GREENBLATT 1980, 3.)

³⁴⁸ Önéletírásról lévén szó, a kontextus felől történő szövegértés módszertani premisszája elsősorban a történetírás és a társadalomtudományok felől tűnik indokoltnak. Történet már utalás arra, hogy Bourdieu is hangsúlyozza, mennyire elengedhetetlenül szükséges a kontextus a társadalmi felszín rekonstruálásához, ahol az egyén minden pillanatban egyszerre több mezőben cselekszik. Továbbá az olasz *microstoria* igen jelentős alakja, Giovanni Levi is az életrajztípusokat rendszerezve, ezek megközelítési módját osztályozva állapítja meg az életrajz és kontextus szoros összefüggését. Natalie Zemon Davis és Carlo Ginzburg – két jelentős mikrotörténész – példáin keresztül konkluzionálja: „...egy élet nem érthető meg egyedül a saját különlegességein, másságán keresztül, éppen ellenkezőleg, az életpálya látszólagos eltéréseit vissza kell vezetni a normákra, bemutatva, hogy az őket lehetővé tevő történelmi kontextusba illeszkednek.” (LEVI, Giovanni, *Az életrajz használatáról*, Korall, 2002/2, 81–91.)

eredményeket szültek.³⁴⁹ Ez annál is inkább érthető, mert Greenblatt és iskolája nemcsak módszertanilag hozott jelentős eredményeket (forráskutatás), hanem, bár ez néha kritikaként hangzik el, ez a szöveginterpretáció elsősorban a régiség szövegeinek értelmezésekor tűnik kivételesen eredményesnek.³⁵⁰ Ha a reprezentáció kérdéskörét XVI–XVII. századi magyar állapotokra transzponáljuk, fontos megjelölni, hogy például a reprezentáció és hatalom relációjának tipikus megnyilvánulását, a politikai reprezentációt illetően a magyar kultúra nem rendelkezik azzal a kiforrott reprezentációs szisztémával, ennek metafora- és szimbólumrendszerével, amelyet a nyugati államok magukénak mondhatnak. Ennek ellenére a nyilvánosság, közvélemény, propaganda szintén jelentőséggel bír, és noha eltérő reprezentációs modelleket tesz lehetővé, ezek működése sok tekintetben a nyugat-európaiakéhoz hasonló.³⁵¹

Ha a magánélet, tehát az intim szféra reprezentációs sajátosságait igyekszünk számba venni, akkor a magyar viszonyokról, különösen az arisztokrácia életmódját, életvitelét illetően újra azt észlelhetjük, mint amit a politikai reprezentáció esetében: az életvitelbeli különbségek ellenére is gyakran azonos reprezentációs igények, kulturálisan beidegzett eljárások léteznek és hatnak. Például a Jürgen von Krüedener által *institucionalizált fogyasztási kényszernek*³⁵² nevezett jelenség a magyarországi és erdélyi arisztokrácia életvitelében is beazonosítható. Visszaigazolják ezt nemcsak a művelődéstörténeti kutatások,³⁵³ hanem például a korszakban keletkezett arisztokrata szerzőségű emlékiratok, levelezések is.³⁵⁴

³⁴⁹ Csehi Zoltán tanulmányára utalok, aki a *self-fashioning* koncepciója alapján vette számba a humanista énművelődési technikákat. Vö. CSEHI Zoltán, *Humanista énművelődési technikák a Quattrocento tájkán és napjainkban*, Jelenkor, 2002/Március, 321–328.

³⁵⁰ Jól nyomon követhető ez annak a szöveggyűjteménynek a korpuszán, amely egyszersmind egyik legelső elméleti összefoglalása az irányzatnak. Vö. *The New Historicism*, ed. WEESER, H. Aram, Routledge, New York–London, 1989.

³⁵¹ Bene Sándor könyvében részletekbe menően mutatja be és elemzi ezeket az elsősorban a színház metaforájával megragadható újkori reprezentációs rítusokat, amelyek nemcsak a presztízs, hanem az államelméletek, a politikai kultúra és gondolkodás alakulását is mélyen befolyásolták. A XVI. század végi és XVII. század közepi magyar vonatkozások értékelésével pedig megbízható képét adja a magyarországi és nyugat-európai politikai és reprezentációs kultúra sajátos különbségeinek és közös vonásainak. Vö. BENE Sándor, *Theatrum politicum, nyilvánosság, közvélemény és irodalom a kora újkorban*, Kossuth Egyetemi Kiadó, Debrecen, 1999.

³⁵² „...az elitezhez tartozó egyén kénytelen a felfokozott luxusfogyasztást követni, különben deklasszálódik.” (KÁRMÁN Gábor, *Fatányér és kőkorszak. Magyarok és havasalföldiek egy 17. századi svéd diplomata szemével*, Korall, 2002/9, 118.)

³⁵³ Átfogó képet nyújt e vizsgált korszak nemesi életvitelét és szellemi életét illetően Tóth István György és Bitskey István. Vö. TÓTH István György, *A magyar művelődés a kora újkorban = Magyar művelődéstörténet*, szerk. KÓSA László, Osiris, Bp., 1998, 136–201; illetve BITSKEY István, *Szellemi élet a kora újkorban = Magyar művelődéstörténet*, szerk. KÓSA László, Osiris, Bp., 1998, 204–256.

³⁵⁴ Bethlen Miklós jóval az esküvője előtt levélben figyelmezteti választottját, hogy rangjuknak, társadalmi pozíciójuknak megfelelően, pénzt, fáradságot nem kímélve reprezentálja önmagát, nehogy deklasszálnak tekintsék őket. „A hajadat, amint Asszonyom Anyámnak is sokszor mondtam, ha elég hosszú, próbálgatod meg, valamint valahogy az Öreg urat is rá kell bírni, hogy a mostani szokás szerint csinálják fel akkora, ne mondassák, hogy oly parasztok vagyunk, vagy vagytok.” (BML I., 210.)

Ha a reprezentáció kérdésköre felől közelítjük meg Bethlen életművét, akkor hamar beláthatóvá válik az, hogy az ő életében is a nyilvánosságmodellek, különösen a hatalommal kapcsolatos privát és nem-privát felelősségvállalásai, akárcsak kora XVII–XVIII. századi arisztokratái esetében, látványos *én-performanciával* társulnak. Az arisztokrata életmód, a politikai feladatvállalás és életének váratlan fordulatai (politikusi sikerei, kitüntetései, utazásai, majd fogság, politikai kegyvesztettség), amihez nem mindennapi műveltség és politikai tájékozottság társul, lehetővé teszik számára, hogy *én-performálásának* textuális reprezentációt (levelezés, röpiratok, emlékiratok) is biztosítson, akárcsak kora legnagyobb szerzői.³⁵⁵

Az énség performálása (*self-fashioning* értelemben) az identitás mint konstruktum koncepcióját implikálja. Greenblatt könyvében a szerepkörök felvállalása által új identitás(ok) megvalósíthatóságáról beszél (*achived identity*) vagy éppenséggel egy korábbi identitás megszüntetéséről, az énség felfüggesztéséről (*self-cancellation*).³⁵⁶ Ez a folyamat Bethlen Miklós *én-performálásától* egyáltalán nem áll távol, sőt a szakirodalomban is történt utalás már ezirányban. Jankovics József *Önéletírás és történeti hitelesség* címmel tárgyalja többek közt nemcsak a művészet és valóság viszonyát, hanem az identitás megkonstruálását is némiképp, mikor az „*én-ontológia*” koncepcióját konfrontálja a bethleni életmű énségre vonatkozó textusaival.³⁵⁷

Ebben a fejezetben arra vállalkozom, hogy az *én-performancia* folyamatát leírjam, és elemezzem Bethlen Miklós emlékiratában.³⁵⁸ Stephen Greenblatt koncepciójára (*self-fashioning*) támaszkodva, és az általa alapított iskola módszertani elveit szem előtt tartva (textus–kontextus reláció) szándékszem bemutatni, hogy az emlékiratban a puritanizmus mint elsődleges kontextus³⁵⁹ milyen szerepköröket, identitásokat kínál, és hogyan szabályozza és

³⁵⁵ Ebben a vonatkozásban az amúgy filológiailag vitatható Montaigne–Bethlen kapcsolat érdekes megvilágításba kerül. Az *önmagát könyve tárgyává* tévő bölcsele, és a magánéletének legitimebb vetületeit is reprezentációkon és énreprezentációkon át textuálisan megmut(og)ató kancellár alapvetően ugyanazt cselekszi, csak más kulturális kompetenciák és tradíciók mentén. Erről bővebben majd a soron következő fejezetben értekezem.

³⁵⁶ Greenblatt Morus Tamás életművének vizsgálatán keresztül mutatja be ezt a folyamatot. Vö. GREENBLATT 1980, 11–74.

³⁵⁷ JANKOVICS 1999, 119–131.

³⁵⁸ Noha ez az értekezés nem Bethlen teljes életművét, hanem csupán emlékiratát hivatott értelmezni, tekintettel a kérdésfelvetés és az értelmezés elméleti és módszertani sajátosságaira, ezúttal vizsgálódásaimba nemcsak az emlékirat, hanem a levelezés, illetve a Bethlen által készített röpiratok bizonyos passzusait is bevonom. Ugyanis az *én-performancia*, ahogy már történt utalás erre, nemcsak textuális, hanem nem-textuális reprezentációs lehetőségekkel is operál, amelyek sajnos a történeti távolság miatt számunkra hozzáférhetetlenek, és éppen ezért, minden olyan szöveg, amely az emlékirói, visszaemlékező-gyónó szituációtól eltérő, tehát más élethelyzetet, kommunikációs kontextust feltételez, rendkívül hasznosnak ígérkezik az *én-performancia* átfogó értékeléséhez.

³⁵⁹ Nincsenek kétségeim afelől, hogy Bethlen Miklós emlékiratában az énségről szóló beszéd, ennek reprezentációi más forrásokra is visszavezethető, nemcsak a puritanizmusra, hiszen Bethlen maga utal Ágostonra, Thuanusra és Petrarcára. Ennek ellenére értelmezésem jogosultságát az az átfogó reláció indokolja,

teszi lehetővé az én-performancia textuális megvalósulásait, illetve e komplex identitás létrejöttét.

A puritanizmus szerepkörei Bethlen Miklós énreprezentációiban

A privatus és publicus nyilvánosságmodellek reprezentációs sajátosságai

Figyelembe véve azt a metahistóriai konklúziót, miszerint a történeti reprezentáció két narrációtípus (*privatus* és *publicus*) mentén szerveződik, könnyen adódna a jogos feltételezés, miszerint az énség reprezentációja is e két elv jegyében valósul meg. Noha ezt a két narrációtípust, a *privatust* (magán)élettörténetként, a *publicust* kortörténetként fordíthatjuk, és ezek többé-kevésbé kiegyensúlyozva, együttesen teremtik meg az emlékirat elbeszélését, narrációját, az énreprezentáció szintjén jelentős módosulásokkal szembesülünk. Ha a *privatus/publicus* párosban kétfajta nyilvánossági modellt azonosítunk be, amelyek a magánélet, illetve a közélet reprezentációs terét és kulturálisan elsajátítható, performálható magatartásmintáit, szerepköreit szabályozzák, szembeötlő, hogy a *publicus* nyilvánossága artikulálta énreprezentációk változatosabb és nagyobb számú szerepeket aktivizálnak,³⁶⁰ mint a *privatus* nyilvánosságmodellé. Egy rendkívül izgalmas paradoxonja ez az emlékiratnak, hiszen Bethlen maga erőteljesen hangsúlyozza beszámolójának „privát” jellegét, amely elsősorban családi „ususra”³⁶¹ készült, noha a szöveg publikussá tétele ellen feltűnően nem tiltakozik. Bár emlékirata fő címzetteiként második feleségét, Rhédey Júliát és fiát, Bethlen Józsefet jelöli meg, hozzájuk való, a *privatus* nyilvánosságmodell által artikulált énreprezentációkon keresztül megvalósuló viszonyát még csak annyira sem dolgozza ki, mint

amely az emlékiratot mint textust a puritanizmus szövegeihez mint kontextushoz kapcsolja, az *énségen* kívül sok más tematikai vonatkozásban (történeti tudat, történelemkonceptió és történelemszemlélet, az egyéni kegyességgyakorlás, teológiai világnézet és műveltség, bölcséleti és spirituális meghatározottságok stb.) intertextuális és kultúrantropológiai szempontból egyaránt.

³⁶⁰ Egyik lehetséges magyarázata ennek a jelenségnek kétségtelenül azzal függ össze, hogy a *publicus* nyilvánosságmodell szerepkörei erőteljesebben kanonizáltak a korban, következésképp az individuális én-performancia a hatalmas térből fakadóan, érthető módon, a kánoni érvényű mintákat preferálja. Ráadásul még azt is be kell látnunk, hogy a *publicus* és *privatus* nyilvánosságmodellek a jelen kultúrájától, valóságától, társadalmi gyakorlatától oly gyökeresen eltérő módon artikulálódtak a XVII. században, hogy semmi okunk feltételezni, hogy ez a fajta, a *publicust* a *privatus* rovására hagsúlyozó én-performancia rendhagyónak számított volna Bethlen korában.

³⁶¹ Noha Bethlen az emlékirat-irodalomban kötelező toposzá vált *posteritást* is potenciális olvasóiként emlegeti, alapvetően, legalábbis az eszéki fogságban készült *Elöljáró beszéd*ben, azt a hatást teremti meg, hogy az emlékirat belső, családi használatra, felesége, Júlia és fia, József számára íródott. „Deákul pedig a feleségem sem értette volna, én pedig legnagyobbára őérette és az ő kérésére írtam le az én rendkívül való sok szenvedésimet, noha talán csak többet sír miatt.” (BETHLEN 1980, 407.) Vagy később: „Nékem is nem az a célom, édes József, akinek én ezt írom...” (BETHLEN, i. m., 425.) Végül pedig: „Ezt a hosszas munkát én azért írtam, édes szívem, Júliám... jó léssen lelkem, néked arra, hogy holtom után néha, ha sírásra leszen szükséged, vedd elé, olvasd, sírj édesdeden mellette; néked édes fiam, József, hogy tanulj belőle...” (BETHLEN, i. m., 483.)

levelezésében. Annak ellenére, hogy családtagjaival folytatott levelezésére is – különösen a bécsi fogság éveiben – sokkal inkább az öreges feddés és dohogás³⁶² jellemző, az énreprezentáció bizonyos, főleg a szignatúrákban felvillanó szerepek performálása révén történik. Felesége számára írt leveleiben gyakran nevezi magát „*tőkélletes Férj*”-nek, Józsefhez írt leveleit rendszerint az „*Édes Atyád*” szignatúrával zárja. Jankovics József Bethlen Miklós levélírói stílusára vonatkozó megállapítása, miszerint a Teleki Mihály halála (1690) utáni leveleiből kimaradnak a korábbi stílusbravúrok, és csupán a tragédiák (a fogság gyötrelmei, felesége halála stb.) hozzák felszínre az író,³⁶³ az énreprezentáció textuális megvalósulásainak nyelvi változatosságára és választékosságára is érvényes kijelentés. Például közvetlenül a felesége halála után kelt, fiának, Józsefnek címzett első két levelében a szignatúra már: *Édes keseredett Atjad*, illetve *Édes keserves Atyad*.³⁶⁴

Ha csak illusztráció gyanánt utalunk a levelezésre, bevonva a nem családtagoknak írt leveleket is, hamar kiderül, hogy Bethlen könnyedén és főként találóan alkalmazza³⁶⁵ az én-performancia mint *self-fashioning* megkövetelte identitásmintákat, szerepköröket. Jellemző, hogy ezek a szerepek mind a korszak kultúrájában, életvitelében és társadalmi berendezkedésében fellelhető, divatban (*in fashion*) és forgalomban lévő szerepek.

Az 1666. szeptember 22-én kelt, Wesselényi Ferenc palatinusnak írt levelében úgy utal önmagára, mint „...*Artatlan szegheny tanulni igyekező és szerencsémeket kereső Iffiu leghény...*”.³⁶⁶ Noha ez a peregrinusi identitás, mint *achieved identity*, ezúttal talán szándékolt megtévesztés, és sokkal inkább politikai manőverezést takar, mintsem peregrinusi stúdiumokat, vitathatatlan, hogy a levél feltételezte élethelyzetben, a címzett személye és jelentősége által is megszabott fiktív szerepkör performálását tárja előnkbe. De ugyanígy működik ez a szerepvállalás akkor is, ha nem országos dolgok tétje felől meghatározott a szituáció, amit a következő levél villant föl. Az 1671. február 18-án kelt, Bánffy Dénesnek írt levél ezúttal nem is annyira a Bethlen által személyesen performált újabb szerepkörre enged rálátást, hanem azokra a kulturális sztereotípiákra, esetünkben identitásmintákra, amelyek az erdélyi arisztokrácia mint csoport által felvállalt valóságon belül az identitás reprezentációját meghatározzák és szabályozzák. A levél egy bizonyos indiszkréció kellemetlen

³⁶² JANKOVICS 1999, 145.

³⁶³ JANKOVICS, *i. m.*, 147.

³⁶⁴ BML II., 1132., illetve 1138.

³⁶⁵ A levelekben megrajzolt énkép, akárcsak az emlékiratban is, komplex identitásra utal. Emlékeztetve az én-performancia általam ajánlott definíciójára – a különféle élethelyzetekben, az ezeknek megfelelő, kulturálisan előírt és a normalitás felől artikulált szerepeknek, a mi esetünkben textuális (re)prezentálása – könnyedén megragadható az a szigorú törvényszerűség, amely a levél és a címzett által implikált kommunikatív szituáció, élethelyzet és a Bethlen által performált szerep között fennáll.

³⁶⁶ BML I., 150.

következménye, ami Bánffy Dénesnek és Bethlen Miklósnak is az udvarral való viszonyát érintette.³⁶⁷ A fejedelemasszony neheztelését azt váltotta ki, hogy Behlen állítólag Bánffyt lebeszélte az udvarba menésről, és ezt maga Bánffy Dénes közölte levélben az udvarral. Ezt igyekszik cáfolni Bethlen Miklós, állítván, hogy ő ilyent nem tett, következésképp levélben szólítja fel Bánffyt az igaztalan vád visszavonására az ügy rendezése érdekében: „...bizony kglmed Cavalieri tisztí aszt kívánnya söt az kglmed lelke ismeretiys aszt dictallya, hogy az mit kgd miatt meltatlan szenvedek abbol magha mentsen ki (...) Kglmed szerentsetlen szolgálja Bethlen Miklos”³⁶⁸. Bethlen terminus technicus a „cavalieri tiszt” nemcsak a gentleman, úriember magatartás szinonímája, hanem utalás egy, a XVII. századi erdélyi főúri énreprezentációt meghatározó identitásmentára, a lovagi szerepkörre, amely ezúttal nem a militáris erények, hanem sokkal inkább az udvariság és a rendi nyilvánosságmodellek által megszabott normalitás, mintsem a magatartás, szerepperformálás princípiuma³⁶⁹ felől releváns.

Ha a magánlevelezésre összpontosítunk, különösen az első házasságának idejéből könnyen találhatni újabb példákat, amelyek a fenti paradoxont igazolják, hogy az elsősorban családi, tehát belső „használatra” szánt emlékirat a *privatus* nyilvánosságmodellje felől korántsem teremti meg azt a felfokozott intenzitású intimitást, amit elvárhatnánk, illetve az énreprezentáció vonatkozásában a levelezés több és változatosabb szereplehetőségekkel operál, mint az emlékirat.³⁷⁰ Ennek magyarázata a reprezentációk tétje felől érthető meg. Naivitás lenne az tételezni, hogy az énség textuális reprezentációja ne artikulálódna a személyes presztízs, politikai érdek, élethelyzetek diktálta kényszerek felől (is). Bethlen

³⁶⁷ Ez a levél is beszédes bizonyítéka annak, hogy az egyre inkább Teleki Mihály befolyása alá kerülő Apafi fejedelem hogyan próbálta „behódoltatni” az erdélyi arisztokráciát. A levél címzettjét, Bánffy Dénest megnótázzák és kivégeztetik, Bethlen ugyan életben marad, de Béldi Pállal fogságban ül majdnem egy évig 1676. április 23-tól 1677. március 31-ig Fogaras várában.

³⁶⁸ BML I., 234.

³⁶⁹ Bethlen levélben fordul Ghillányi Gergelyhez, sőt ennek a levélnek a fejedelemasszonynak való megmutatását sugallja. A fecsegés vádját érdekes módon a nemesi magatartásmód kulturális sztereotípiája felől utasítja el: „aszt bizony szegyenlem, hogy oly vetekkel vadoltatom, mely nem hogy Nemes verü tisztessesges ferfiu emberben, de tisztessesges Asszony Emberben sem el szenvedhető...” (BML I., 235.)

³⁷⁰ Ha egy valóban intim vonatkozásra, a házasságra figyelünk, az adódó konklúzió az, hogy noha az emlékirat a *sinceritas*ra mint valóságseffektusra apellálva valóban feltár meghitt jeleneteket, nem éri el azt az érzelmi intenzitást, főleg az énreprezentáció vonatkozásában. Míg az emlékirat sokkal inkább az istennek tetsző, a puritánus normáktól, kegyességgyakorlástól meghatározott, mértéktartó, erkölcsös kapcsolat képét vetíti előnkbe, ahol Bethlen férji attribútumai alapvetően a kegyes ember szerepének sajátosságaival esnek egybe, addig a levelezés, főként az első feleségének írt levelekben, megmutat valamit abból az érzelmi és érzéki nagyszerűségből is, amely a két házasulandó fiataalt hatalmába keríti. Ha az emlékirat a házasság vonatkozásában a hangsúlyt sokkal inkább első feleségének kegyes emberhez méltó halálára teszi, vagy pedig a második házasság közös imádkozással kezdett nászéjszakájára, addig a levelezés ezek helyett a reprezentációs tétek felől meghatározott sablonok helyett életszerűbb mozzanatokat is feltár, noha az istenes életvitel modelljei, szerepkörök itt sem maradnak ki. A már említett „hajfelkötés ügyén” kívül említésre méltó az ajándékváltás, a találkozás reménye és emléke, de mindennek fölött az énreprezentáció. Bethlen szerelmének írva gyakran nevezi önmagát *hű görlicze társnak, tökéletes szeretőnek, holtig szerető, igaz, hű mátkának, szerelmesen haraguvó*

esetében sem mellékes, hogy Eszéken, Bécsben, fogságban készül az emlékirat. Ha a reprezentációkat úgy (is) tekintjük, mint a hatalomhoz való viszony vagy e viszony legitimizálása, magyarázata, érthetőbbé válik az énreprezentáció látszólagos „paradoxona”. A *privatus* nyilvánosságmodell felől artikulált szerepek a legkevésbé implikálnak olyan országos tétű, a közösséget is implikáló felelősségeket, amelyek esetleg utólagos magyarázatra szorulnának a nem családtagok, az aktuális hatalom (pl. Bécs) vagy esetleg az utókor szemében. A *publicus* nyilvánosságmodell felől artikulált szerepkörök érthető módon nagyobb számú és változatosabb mintái azt az előzményekkel és következményekkel telített komplex kapcsolatot magyarázzák, legitimálják, amelynek során Bethlen Miklós erdélyi főnemesként, politikusként, kancellárként a hatalomban részesül. Ez a hatalommal való (vissza)élés³⁷¹ minden privilégiumával és felelősségével már egy olyan viszonyt implikál, amely bizonyos élethelyzetekben – Bethlen esetében a politikai per – igenis magyarázatra, tisztázásra szorul. Ennek pedig egyenes következménye, hogy a megszövegesített élettörténet, amely ebből a vonatkozásból legalább annyira magyarázat, védekezés (*apologia*),³⁷² mint vallomás (*confessio*), ezt a hatalomhoz való viszonyt, bizonyos – valószínűleg nem teljesen megalapozatlan – vádak ellenében tisztázza. A tét nem csekély, noha Bethlen sztoikus fenséggel utasítja el a hírnév jelentőségét, hiszen számára sem mindegy, hogy az utókor miként ítéli meg őt vagy családját.³⁷³ Következésképp megállapítható, hogy az énreprezentációknak a *publicus* nyilvánosságmodell felől történő változatosabb és nagyobb számú szerepmintái elsősorban annak tudhatók be, hogy miközben Bethlen magánemberi identitása, státusa szerepköreit (férj, apa, családfő, kegyes ember) tekintve nem diszkreditált, addig a közéletben betöltött hivatása kreálta identitása igencsak kompromittált. (Ne feledjük, kancellári minőségben vádolják meg felségárulással!) Az énreprezentációs eljárások ezt a megbomlott egyensúlyt hivatottak helyreállítani a *publicus* és *privatus* nyilvánosságmodellek felől kompenzatorikus célzatossággal artikulált szerepek révén.

tökéletes szerető mátkának stb. (Vö. BML I., 181; 182; 200; 205.)

³⁷¹ Noha az emlékirat többnyire becsületes, lelkiismeretes politikusi, főúri imágót társít Bethlen alakjához, nem kétséges az, hogy akár főúrtársai, ő is igyekezett kihasználni privilegizált helyzetét. Az emlékirat bűnvalló részeiben történik is utalás erre. Vö. BETHLEN 1980, 1009–1010.

³⁷² „...én ezt, mint egy *apológiát*, vagy *testamentumot* és *instructiót*, úgy hagyom.” (BETHLEN, i. m., 406.)

³⁷³ „Mert, minthogy én rajtam a világnak üldözése rendkívül való volt (...) azt fogja a dolgokat nem tudó maradék vagy világ mondani, hogy talán Erdélyben leglatrabb ember én voltam, hogy annyit szenvedtem. (...) Azért ez az írás légyen fegyver, pajzs helyén nálok, mellyel oltalmazták magokat...” (Uo.)

A puritánus kontextus artikulálta szerepkörök jelenléte az én-performanciában (self-fashioning)

Annak érdekében, hogy az én-performancia (*self-fashioning*) láthatóvá, leírhatóvá váljék, a nyilvánosságmodellek számbavételén kívül fontosnak ígérkezik azoknak a kontextus által megkreált szerepköröknek a számbavétele, amelyek egy sor kulturálisan működtetett szabály, kontrollmechanizmus mentén teszik lehetővé a szerepkörök textuális (fel)használását az énreprezentáció folyamatában. A puritanizmus mint elsődleges kontextus által ajánlott szerepkörök megléte és hatása, túl egy antropológiai típusú tudományos magyarázaton,³⁷⁴ olvasatomban azzal függ össze, hogy a puritánus kegyességi irodalom a megfelelő hatalmi diskurzusok (média) által jelentősen meghatározta a korabeli Erdély és Magyarország vallásos kultúráját. Nem célom újra számba venni azokat az argumentumokat, amelyeket egy korábbi fejezetben már kifejtettem. Megelégszem annak felemlítésével, hogy a puritanizmusban egy olyan kulturális narratívát azonosíthatunk be, amely nemcsak a „nemzeti múlt” nagyelbeszélését artikulálta jellegzetesen protestáns történelemteológiai koncepciók alapján, hanem a mindennapi élet, a magán és publikus reprezentációk, erkölcsi normák, értékrendek és sztereotípiák összefüggő életviteli keretbe való szervezését is lehetővé tette. Ugyanis a puritanizmus irodalmának jellegzetes alkotásai, az életvezetési könyvek, imádságok és prédikációk, homiletikai művek a személyesen és közösségileg megélhető kegyesség és keresztényi életmód szabályain túlmenően követendő magatartásmintákat is megjelölnek, gyakran bibliai alakokra történő utalással, vagy éppenséggel kortárs személyek előtérbe állításával.³⁷⁵ Ennek szakirodalmi visszhangja is van: Molnár Attila szociológiai típusú megközelítése, bár más perspektívákat céloz meg, többek közt arra vállalkozik, hogy a XVII. századi magyar kálvinista vallásosság típusait vegye számba a megtalálható források (pl. főúri emlékiratok) alapján.³⁷⁶ Vizsgálódásainak számomra leghasznosabb konklúziói azok, amelyek során rámutat arra, hogy a vallásosság valamilyen megcélzott minta, szerep imitálásával megy végbe, tehát reprezentációkra, nyelvi, textuális és nem-textuális reprezentációk rendszerére

³⁷⁴ Már történt utalás Hatos Pálra, aki a genfi reformációt vizsgálva a gyakori ígéhirdetésben olyan mediatizáló erőt vél beazonosítani, amely döntő jelentőségű volt a mozgalom elterjedésében. Antropológiai szempontból pedig érdemes számba venni Dan Sperber magyarázatát, aki a *reprezentációk epidemiológiájának* elméletével véli visszaadni az ismeretek, nézetek, teóriák elterjedését, ismertté válását a kultúrán belül. Vö. SPERBER, Dan, *A kultúra magyarázata*, Osiris, Bp., 2001.

³⁷⁵ Jó példa erre Gustavus Adolfus *svédiai király* európai protestáns kultusza.

³⁷⁶ MOLNÁR 1994, 95–105.

vezethető vissza.³⁷⁷ Bethlen Miklós vallásosságát értékelve megállapítja, hogy ez elmozdul a *homo religiosus*tól a retorikus szintre, továbbá Bethlen világnézetét és vallásosságát is *betanultnak* ítéli meg.³⁷⁸ E megállapítások felől ragadható meg az a legelső szerepkör, amely lehetővé teszi majd az identitás komplex kibontását, illetve további újabb szerepek alkalmazása révén az én-performancia (*self-fashioning*) működését. Ez pedig nem más, mint az a „vágyott én”, amely Bethlen emlékiratát mélyen átszövi, sőt leveleiben is megmutatkozik, a kiválasztott ember – a kor szóhasználatában *fogadott fiú* –, tehát maga a *homo religiosus*, akinek a személyesen megélt kegyességére vonatkozó kijelentései e kijelentéseket igazoló tettekkel esnek egybe.

A már bemutatott *certitudo salutis*, illetve Bethlennek a predestináció iránti attitűdje egyértelműen jelzik, hogy ezt a par excellence puritánus szövegek által forgalmazott *kegyes ember, fogadott fiú* szerepkört mint a *via salutis*³⁷⁹ folyamat egyik stádiumát mennyire beépíti identitásába: „...engemet világ fundamentomának felvettetése előtt az Úr Jézus Krisztusban ingyen kegyelmedből választál a szent, fegyhételten és azután az örök életre (...) a keresztségben szerelmetes Fiad vérével kimosál minden bűneimből, fiaddá fogadál és a te házad cselédi közé beállítottál.”³⁸⁰ Ez a megállapítás egy, a kontextus szolgáltatta teológiai érvre vezethető vissza, hiszen Tholnai Mihály a „választottakról” értekezve ugyanezt állapítja meg: „Az választottak, hány tekintetek alatt mondhatnak Isten fiainak? Felelet: Három kiváltképpen való tekintetek alatt: 1. Az örök időktől fogván való el-választásra nézve... Miképpen választott minket ő benne, tudni-illik, a' Christusban, minek előtte ez világnak fundamentomi felvettetének.”³⁸¹

Ez a szerepkör mindkét nyilvánosságmodell irányába szereplehetőségeket, elérhető identitásokat (*achieved identity*) kínál, hiszen amikor Bethlen *homo religiosus*ként saját házanépeért könyörög,³⁸² akkor az impikált, igaz, sokkal inkább odaértendő, mintsem egyértelműen kidolgozott szerepek a kegyes apa, a családfenntartó, az erkölcsös férj szereplehetőségeit közelítik meg. Ezzel ellentétben, a már tárgyalt megfontolásokból, Bethlen

³⁷⁷ Molnár Attila 3 hívő típust különít el, arra a kritériumra hagyatkozva, hogy a vallásosságra utaló nyelvi és nem nyelvi reprezentációk mennyire fedik egymást. Vagyis a vallásosságra vonatkozó nyelvi kijelentéseknek mennyire van tetteikben megvalósuló fedezete, visszaigazolása. Így vezeti fel a három hívő típust: a *homo religiosus*t, a *retorikus* hívőt és az *alkalmi* hívőt. Vö. MOLNÁR, i. m., 98–99.

³⁷⁸ MOLNÁR, i. m., 113–114.

³⁷⁹ A fentiekben használt terminusok (*certitudo salutis*, *via salutis*, *fogadott fiú*) értelmezését, puritánus szövegekben való előfordulását az értekezés harmadik fejezetében már elvégeztem.

³⁸⁰ BETHLEN 1980, 986.

³⁸¹ THOLNAI 1673, 4.

³⁸² Imádságoskönyvének első, *Rabságomban böjt és vasárnapi imádságom magam személyem és hozzám tartozóimért* c. imádsága látszólag a családjáért mondott, tehát a *privatus* nyilvánosságmodellje felől artikulált szöveg, ám az énreprezentáció a már tárgyalt módon itt is főként a *publicus* nyilvánosságmodell felől van részletekbe menően kidolgozva.

sokkal egyértelműbb és változatosabb szerepmintákat dolgoz fel, amikor a *publicus* nyilvánosságmodell perspektívája és relevanciája felől performálja *homo religiosus* szerepét. Az énreprezentáció olyan sajátos attribútumokkal telíti az énről szóló beszéd diskurzusát, amelyeket nemcsak az aktuális szerep (*fogadott fiú / homo religiosus*) követel meg, hanem a felvállalandó szerepek, tehát az én-performancia, a *self-fashioning* folyamata feltételez.³⁸³

A legfontosabb jellegzetessége ennek a szerepnek a bibliai jelleg. A bibliai citátumokkal telített szöveg ebben a változatban gyakran expliciten is felvállalja az identifikációt Jób exemplum értékű alakjával, hiszen a Jób-történet mint élettörténet is remekül applikálható Bethlen Miklós megpróbáltatásokkal teli életére, ráadásul a végkifejlet moralizáló tanulsága, miszerint a feltétlen Isten iránti engedelmesség és a belenyugvás az isteni döntések igazságába, példaértékű a protestáns predestináción iskolázott bethleni létszemlélet számára. Ezt a neosztoikus *constantiára* is emlékeztető belenyugvást Bethlen olyannyira következetesen életének csapásaihoz kapcsolja, hogy az elbeszélte szerencsétlenségek szinte refrénszerű, állandóan ismétlődő szólama lesz a szerepkörtől elválaszthatatlan kijelentés:³⁸⁴ „*Te tudod. Igaz vagy Uram, tied a dücsőség.*”³⁸⁵ Rokonainak, sőt gyerekeinek elvesztésekor ugyanazzal a rendületlen belenyugvással nyugtázza: „*Elvette isten az én atyámfiait, ihol két esztendő alatt ugyan rakásra, halomba vágá az Isten az én familiámnak szép zöldellő cédrusit az ő virágzó üdejekben, de hallgass én nyelvem, hallgass én lelkem! Úgy tetszett Istennek, úgy volt őnéki dücsőséges...*”³⁸⁶

Bethlen én-performanciájának ez a sajátossága, hogy Jób alakjában egyfajta prototípust jelöl meg, amely a *homo religiosus* és implicit módon a kiválasztott, az üdvözülés bizonyosságát magáénak tudó ember típusát és szerepét teszi hozzáférhetővé, csak a már jelzett textus–kontextus reláció felől érthető meg. Egyáltalán nem véletlen, hogy Bethlen választása pontosan Jóbra esik, hiszen ő „csak betartja” azt az utasítást, amit a puritánus prédikátor Báthori így fogalmaz meg: „*Mivel sokak az igazak nyomorúságai solt. 34 ezért ha az isten*

³⁸³ Ebben a vonatkozásban jelentős Medgyesi Pálnak az I. Rákóczi György temetésén elhangzott prédikációja, ahol a parentálás a jellegzetesen főúri énreprezentáció számára körvonalaz kulturális szerep- és identitásmintákat. Mivel a főúri és fejedelmi reprezentáció kulturális-társadalmi szempontból nem esik lényegesen távol egymástól, érdekes lehet felfedezni és beazonosítani nemcsak szerepmintákat, hanem olyan reprezentációs eljárásokat, amelyek a későbbiekben az erdélyi főúri reprezentációban és énreprezentációban markánsan megmutatkoznak és állandósulnak. Ha csak egy identitáskonstituáló elemre, a vallásosságra figyelünk, akkor is szembeötlő, hogy Medgyesi a fejedelem által performált vallásosságot úgy állítja be, mint amely magán (*privatus*) és közösségi (*publicus*) elvárásoknak tesz eleget: „*A kegyességnek tisztiben, mind Közhelyen, mind Magában külön, mint a szép tiszta arany úgy tiündöklött.*” (MEDGYESI Pál, *Erdély s egész Magyar nép HÁRMAS JAJJA S SIRALMA*, Várad, 1653, RMK I. 843, 20.)

³⁸⁴ A hatalmas anyagi áldozattal (is) épült, de számára oly fontos *fejérvári új ház*nak sem örülhetett a hirtelen támadt per, majd az ezt követő fogság miatt, de ennek ellenére sem „esik ki szerepéből” mondván: „*Négy holnapot sem laktam benne, azt is keserűség-, félelem- és rettegéssel. Anno 1703. 8. Octobertől fogva nem láttam. Valeat. Így tetszett istennek. Amen, úgy légyen az ő akaratja.*” (BETHLEN 1980, 905.)

³⁸⁵ BETHLEN, i. m., 904.

tégedet magad személyében, szerelmesidben, es javaidban meglátogatván mint az szenteket és Jobot személyében, szerelmesiben és javaiban meglátogatta vala: légy tsendes és békességes tűrő mint Job.”³⁸⁷ Ezt a jellegzetesen jóbi magatartást a szerepkör indokolja, amely a hívő feltétlen engedelmességén, bűnös mivoltának tudatosításán, Isten iránti alázatán keresztül valósul meg. Egy olyan kulturálisan megkreált identitásminta ez, amely preskriptív módon működik a XVII. században minden olyan szituációban, ahol Isten igazságos csapásai következtében szenvedni kell: „Az ilyen állapotokban az igaz Hivec, nem annyira az kemény csapásokon gyötric lelkeket, mint azon hogy vétkeztek Isten ellen.”³⁸⁸

A *homo religiosus* szerepkör más jelentős attribútumai, amelyek újabb szerepkörök performálását teszik lehetővé az énreprezentáció számára a kiválasztottság tudatával (*certitudo salutis*), illetve félreérthetetlen jeleivel függenek össze. Bethlen rendkívüli fontosságot tulajdonított álmainak, látomásainak, sőt jövődöléseinek is. Noha ezekre már történt utalás, amikor az emlékiratban a történeti tudat működését elemeztem, fontos kiemelni a *self-fashioning* folyamatban megmutatkozó funkcióit is. A kiválasztottság tudata és jelei, különösen a *publicus* nyilvánosságmodell felől, a *rendkívüliséget*, az isteni terv részeként, eszközeként létező-cselekvő emberi *nagyszerűséget* hivatott reprezentálni ezen a szerepen belül. A kontextus ismét kulcsokat adhat e szerepkör megértéséhez, ugyanis ez a XVII. század a protestáns *mártírok*, *szentek*, a kiváló tagjai révén *vitézkedő anyaszentegyház* százada. Ráadásul ott van a nagy tét, az emberi, arisztokrata, politikusi mivoltában megalázott, diszkreditált emberről bebizonyítani, hogy mégsem *a leglatrabb ember Erdélyben*. Hogy az élettörténet minduntalan relevánsként jeleníti meg azt, hogy Bethlen álmai, látomásai révén hogyan látja előre, sőt jövődöli meg a maga, de főként Erdély sorsát,³⁸⁹ nemcsak a *homo religiosus* szerepkör kiteljesítéséhez vezet, hanem megelőlegezi a *mártír*, *próféta* szerepkörök alkalmazását a *self-fashioning* folyamatában.

A második jelentős szerepkör, amit Bethlen az énreprezentáció folyamatában hangsúlyosként jelöl meg, egy olyan gondolattal fonódik egybe, amely kora protestáns szellemiségében meghatározó jelentőségű. Ez a gondolat a magánérdek és a közösségi érdek viszonya, a *privatus* és *publicus* íme egy újabb alkalmazása, újabb jelentéssel való

³⁸⁶ BETHLEN, *i. m.*, 1073.

³⁸⁷ BÁTHORI 1664.

³⁸⁸ MEDGYESI 1658, 15.

³⁸⁹ Az 1690–91-es események alakulását illetően említi meg sokatmondóan: „Mint s hogyan lött ez az arendatio, annak leírása nem idevaló, de én sok akadályt láttam s megjövendöltem róla, mely bé is tölt.” (BETHLEN 1980, 834.) Akad olyan példa is, amikor Bethlen jövődölései valamiképpen személyének az isteni tervekbe való beavatottságát célozza meg. II. Apafi Mihály szerencsétlen házasságának példáján keresztül mutatja ezt meg: „Ő szegények, elfelejtették amit én in anno 1686 megmondtam odafel. Nem tudták az Isten, Bécs és a fejedelem elintézett házasságának titkait, és így gondolatjokon kívül nem annyira nékem, mint az országnak rettenetes kárt tettek.” (BETHLEN, *i. m.*, 827.)

felruházása. Bethlen, noha sikeresen gazdálkodott, ezt a tevékenységet nem a nyugat-európai kapitalizmus írott és íratlan törvényei alapján végezte, hanem az erdélyi arisztokráciához hasonlóan a spekulációra alapozva.³⁹⁰ Vagyis célja nem az volt, hogy hosszú távon jövedelmező vállalkozásokat folytasson, hanem a spekuláció diktálta vásárlási-eladási stratégiára alapozva azonnal jusson többé-kevésbé jelentős jövedelemhez. Ennek ellenére főúri társai és kortársai irigységét is kiváltotta azzal, hogy noha nem kapitalista jellegű vállalkozásokba kezdett, mégis szépen keresett.³⁹¹ Ebben az élettörténeti háttérben kap jelentős hangsúlyt az szerepkör, amely ezt a kialakult nézetet igyekszik ellensúlyozni azáltal, hogy Bethlent olyan főúrként, patrónusként, mecénásként, tehát a *magistrátus*³⁹² tagjaként jeleníti meg, aki személyes áldozatokkal, gyakran saját kárát sem véve figyelembe vagy saját vállalkozásának rovására segít a szegényeken, elnéző a jobbágyaival,³⁹³ de főként templomok építéséhez, kijavításához, karbantartásához járul hozzá,³⁹⁴ illetve az iskolák működésének és a peregrinációt biztosító adományoknak a letéteményese egyszerre: „Az iszonyú sok gonosz könnyítésére az országot igen könnyen, örömmel, de a guberniumot igen nehezen reávevém, hogy mind a militia, mind a magunk emberei sok excessusi orvoslására a vármegyéken, székeken tegyünk értelmes, tekintetes főember inspectorokat... bizony nagy javára is voltak a szegénységnek és az országnak.”³⁹⁵ De ehhez hasonlóan, újra a puritanizmus meghirdette művelődési program³⁹⁶ elvárásainak eleget téve rajzolja meg önmagát, olyan személyként, aki felelősséggel implikálódik a művelődési élet, az oktatás támogatásába. Bethlen érthető módon külön fejezetet szán a „*kurátorságban, publicumokban való forgásának*”, ezáltal is

³⁹⁰ Jól illusztrálják ezt a borral, sóval, gabonával történő üzletei, amelyek alapvetően ugyanarra a spekulációra hagytak, hogy a jó vagy rossz termés függvényében, jó időzítéssel és jó helyszínen kell eladni vagy áron alul felvásárolni a terményeket, amelyeket a megfelelő helyszínre, piacra szállítva nyereségesen lehet majd eladni.

³⁹¹ Irigy főúri társai azzal vádolták, csúfolták, hogy *kiforr a kalmárvér belőle*. Vö. BETHLEN, i. m., 504.

³⁹² Medgyesi Pál terminusa, aki az ország sorsáért felelős felső réteget, világi és egyházi méltóságokat nevez így meg. A fogalom definícióját, korabeli használatát, illetve a *magistrátusi* tiszttel kötelezettségeit az előbbi fejezet gondolatmenete tartalmazza. Bethlen is emlegeti saját magistrátusi tisztségét, illetve ennek felelősségeit az *Imádságoskönyvben*. Vö. BETHLEN, i. m., 1009–1012.

³⁹³ A fogarasi országgyűlésen a németeknek kifizetendő adóból a parasztokra kimért nagy összeget próbálja felszólalásával csökkenteni. „*Ebben a gyűlésben mikor 700000 rhenensis forintot felvetők, esett egy kapura hung. Fnis 260. Én a szegénység megtartásáért az voksolám, hogy felét a dominus terrestis tegye le ajándékon... Bizony nehezen menének a fösvény urak reá...*” (BETHLEN, i. m., 791.)

³⁹⁴ A fejevári templom tetőzetének kijavításához 500 magyar forinttal járul hozzá, de a fejevári házat építő mestereket is munkába állítja, még akkor is, ha ez a saját építkezési munkálatait késlelteti. Vö. BETHLEN, i. m., 889.

³⁹⁵ BETHLEN, i. m., 903.

³⁹⁶ Nemcsak Apáczai, Comenius vagy Tolnai Dali munkásságára utalok, hanem főként arra a prédikátor rétegre, amely egyértelműen megkövetelte a nemesség részvételét és anyagi támogatását a *scholák* fenntartása, a *tanítómesterek* foglalkoztatása érdekében. Ez az elvárás nagyon gyakran kapcsolódott össze olyan történelemtudományi argumentációval, amely az ország romlását többek közt a szellemi elmaradottság tényével is vélte magyarázni. Másrészt pedig emlékeztetve a harmadik fejezetben elmondottakra, a kultúra vagy tágabb vonatkozásban a művelődés terjesztése érdekében hozott erőfeszítések *üdvérem* jelentőséggel bírnak a magyar puritanizmus szemléletében. Vö. BÁTHORI 1664, 43.

hangsúlyozván ennek énreprezentációs tétjét. Az 1667–1675 közötti periódusról beszámolva említi: „Ezen esztendőben erigálók az udvarhelyi scholát is annyira, amint lehele. Én voltam kurátora; megmutatják az írások és a dolog, hogy mire igyekeztem. Emlékezzél meg én Istenem énrólam, az én jómrá. Nehem. Ult.”³⁹⁷ Egy ilyen típusú szerepkör beemelése az énreprezentációba újra egy, a kontextus által ajánlott már meglévő minta, sőt prototípus felől releváns. Medgyesi Pál I. Rákóczi György temetésén elhangzott beszédében erényként emeli ki a fejedelem hasonló kurátori, patrónusi, mecénási tevékenységét, adakozását: „Az isteni szent tiszteletet, melly nagy buzgósággal oltalmazta, terjesztette! Sem költségét, sem elméjét, teste törődését, nem szánta attul. Szóllyanak az Egyházak, s ahoz adott sok féle drágalátos eszközök: a sok ecclesiák, mellyekkel Erdélyben a mi vallásunkon valók megszapordtanak...”³⁹⁸

Ez a szerepkör azt hivatott illusztrálni a kontextus szolgáltatta³⁹⁹ kulturális minta és elvárások alapján, hogy Bethlen hatalmi részesedése nem felelőtlen tisztségvállalás volt, hanem főként a közösség érdekében tett szolgálat, sőt – igaz ezt már más szerepkör performálására hagyatkozva végzi – gyakran nem kellőképpen értékelt áldozat, amelyet a haza (*patria*) és az egyház (*ecclesia*) érdekében hozott meg: „...az én terhes nagy hivatalimban, amelyekre engemet felséged méltatlant méltóztatott vala, én az én erőtlenségemben... minél hívebben és buzgóbban én a te háznak és az én hazámnak, nemzetségemnek szolgálni és használni igyekeztem vala, engemet a világ annál inkább üldöz vala.”⁴⁰⁰

Publica privatis anteponendo bonis. Mártír és próféta

Az áldozat tényének jelenléte az énreprezentációban már nem csak újabb szerepkört aktivizál, hanem az egész én-performanciát egy felsőbb dimenzióba transzponálja. Míg a *homo religiosus* mint pillanatnyi, átmeneti identitás (*achieved identity*), minden külső és belső megnyilvánulása révén egyfajta követendő példa értékű emberi *kiválóságot* mint attribútumot

³⁹⁷ BETHLEN 1980, 669.

³⁹⁸ MEDGYESI 1653, 23.

³⁹⁹ Az identitásnak e két szerepminta (*homo religiosus, magistratus*) alapján történő reprezentációja vélhetően a kontextus ajánlotta potenciális mintára vezethető vissza. Perkins – Bethlen egyik állandó olvasmánya – egy fiktív Jehova és Dávid közötti párbeszédben hét jegy alapján (*septem notae virii integri*) a keresztényi szempontból kifogástalan férfi alakját rajzolja meg.

„Da. Quibus notis poterit hic vir iustus dignosci, & quis est ille?

Ie. I. Qui non obtrectat lingua sua: II. Non afficit proximum suum malo. III. Nec falsum opprobrium contra proximum suum accipit. IIII. In cuius oculis, reprobis (*i. vir impius & iniustus*) est contemptus, timentes vero Iehovae honorat. V. qui iurans in damno suo non tamen mutat. VI. Pecuniam suam non exponit foenori. VII. Et munus ab innocente non accipit.” (PERKINSIUS 1618, 750.)

implikált, és mindez megerősítést nyert a *magisztrátusi* szerepkörben, addig itt az áldozat az eredetileg emberi, halandói viszonyítási alapot (*emberi kiválóság*) felcserélve az isteni irányába vetíti. Vagyis a magánérdekről való lemondás a közösség érdekében, tehát az áldozat tudatos felvállalása és főként reprezentálása Bethlen személyét a protestáns, de főként puritánus⁴⁰¹ mártírfogalomhoz közelíti. Ezt magyarázza elsősorban az, amit az előbbi fejezetek során is igyekeztem bizonyítani, nevezetesen a magyar puritanizmus erőteljes hatását Bethlen szövegére. Mindehhez hozzáadódik személyes implikációja⁴⁰² a gályarabügyben, amely a gyászévztized alatt nemcsak nemzetközi botránnyá alakult, hanem jelentősen hozzájárult a puritánus mártírológia publikációk alapján is felmérhető elterjedéséhez, népszerűsödéséhez. Továbbá jelentős argumentum a puritánus kegyességnek és mártíriumnak a szakirodalomban is bizonyított szoros kapcsolata,⁴⁰³ illetve a mártír alakjának sajátosan puritánus olvasata és transzformációja: a mártírok emberarcú hithősökké formálódnak,⁴⁰⁴ tehát nem kizárólag a (mártír)halál felvállalása adja ezt a minőséget. Ennek pedig egyenes következménye volt, hogy a mártírium beépült a kegyességgyakorlás (*praxis pietatis*) folyamatába, vagyis a puritánus erkölcs diktálta életvezetési elvek mentén performált vallásosság, vallásos élet egyik jelentős, minden igaz hívő által elméletileg elérhető státuszává lényegült át. Innen pedig szükségszerűen vezet az út a kulturális minta, a prototípus kialakulásához, amely elsősorban életvezetési és kegyességgyakorlási elvek, utasítások, szabályok felől artikulált szerepkör, amely mindenkit megillet(het), aki e szabályok szigorú betartása, tehát a *normalitás* sztenderdje felől reprezentálja, performálja vallásosságát, vallásos, vagyis kegyes énjét egy közösségen belül.⁴⁰⁵ Ezt támasztja alá az a szakirodalmi megállapítás is, miszerint a puritánus prédikáció, ellentétben az ortodox típusú igehirdetés

⁴⁰⁰ BETHLEN 1980, 990.

⁴⁰¹ Rendkívül fontos ez a pontosítás, hiszen a *mártír*, a *szent* az egyetemes keresztény kultúra, és főként a katolikus középkor jellegzetes hagiográfiai tradícióval összekapcsolódott alakja, tehát a gyakorlott kereszténység már a kora középkor óta aktuális és követendő példája, kulturálisan forgalmazott magatartásmintája. A protestáns mártírológia sajátosságait, illetve a gyászévztized puritánus mártírológiáját Győri L. János vizsgálta. Vö. GYŐRI L. János, *Mártírium, puritanizmus, retorika*, It, 2000/1, 51–72; illetve GYŐRI L. János, *Reformáció, mártírológia, exemplum*, It, 2001/3, 321–340. (A továbbiakban: GYŐRI 2000, illetve GYŐRI 2001.)

⁴⁰² 1677-ben, Utrechtben jelenik meg Bethlen Miklós latin nyelvű röpirata *Apologia Ministrorum Evangelicorum Hungariae*, amelyhez hozzá van csatolva a száműzött protestáns prédikátorokhoz írt levele: *Epistola Nicolai Bethlen Sedis Siculicalis Udvarhely capitanei Supremi, ad ministros exules tam Helveticae quam Augustanae Confessionis, ex Hungaria per hodiernam persecutionem ejectos....* Kiadását és magyar fordítását Bethlen kiadott levelezése tartalmazza. Vö. BML II., 1159–1181.

⁴⁰³ GYŐRI 2000, 65.

⁴⁰⁴ GYŐRI 2001, 328.

⁴⁰⁵ Győri János ezt a megállapítást a következőképpen magyarázza: „A hívő egyén szenvedésének, mártíriumának értelme és célja tehát az ecclesia megmaradása és növekedése, aki mindezt eszkatologikus távlatban várhat elégtételt. Az egyház tehát nem más, mint a szenvedők, a mártírok gyülekezete.” (GYŐRI 2000, 65.)

tudós teológusok mártíriumát preferáló jellegével, sokkal inkább a mindennapok mártírjait idézi.⁴⁰⁶

Ebben a kontextusban talán nem alaptalan Bethlen bizonyos, a személyes áldozatvállalást, lemondást, szenvedést, sőt kegyességgyakorlást hangsúlyozó kijelentései mögött egy olyan kulturális mintát, implicit módon szerepkört feltételezni, amely a mártír alakját, szerepét használná fel az én-performancia folyamatában. Ha a köz (*publicum*) érdekében történő személyes (*privatum*) érdekről való lemondás áldozatát vizsgáljuk, látható, amint a puritánus szövegkontextus kulturálisan forgalmazza a szerepkört, illetve a szerepkör performálásához nélkülözhetetlen szabályokat. Bethlen kijelentése így válik különösen relevánssá: „*Én éjet-napot a munkában töltöttem, a publicumért... a magam dolgát úgyannyira elhagytam, hogy a feleségem, praefectusom s más szolgálaim panaszkodtak, hogy az én magam dolgaimról, énvelem nem beszélhetnek.*”⁴⁰⁷ Vagy: „*Mennyi fáradságom és költségem volt minden köszönet nélkül, azt csak isten tudja, de örömmel míveltem, gondolván, hogy az Istennek és a magyar ecclesianak szolgállok.*”⁴⁰⁸ De alapvetően ugyanezt fogalmazza meg a másik írott apológiájában a *Sudores et cruces Nicolai comitis Bethlen* c. röpiratában is: „...és bármit tartogat is még számomra a sors, az az egy halálomig vigasztal hogy... szolgálni akartam Istennek, a fejedelemnek, a hazának és a lelkiismeretnek, ártani pedig senkinek sem.”⁴⁰⁹ A korszak egyik legjelentősebb mártírológiateoretikusa, Szőnyi Nagy István rendelkezik a következőképpen: „*Hagyd beket a Privatumnak a magad személy szerint való jódnak kézzel lábbal való keresetinek; hanem keresd elsőben a Publicumot.*”⁴¹⁰ Még ennél is egyértelműbb a kulturális minta mint szerepkör alkalmazása az emlékiratban az identitás textuális megjelenítésére, ha konfrontáljuk az ugyancsak Szőnyi Nagy István⁴¹¹ ajánlotta definíciókkal.

„*Mártýrnak mondatik, valaki a Jézus Christus igasságáruul valami módon vallast és bizonyosságot teszen és valaki az Evangeliomi igasság mellett valami módon szenved. Illyen széles értelemmel azért. 1. Mártýroknak mondatnak kik az Istent minden nap tiszta elmével s-buzgó szívből szolgállyák, mert annyiban az igazságról térsnek bizonyosságot.*”⁴¹² Bethlen gyakran emlegeti a világ üldözését, gyakori szenvedéseit, amelyeket kénytelen elviselni, noha ő csak a haza (*patria*) és az egyház (*ecclesia*) javát igyekezett szolgálni, ám az

⁴⁰⁶ GYÖRI 2001, 333.

⁴⁰⁷ BETHLEN 1980, 868.

⁴⁰⁸ BETHLEN, i. m., 726.

⁴⁰⁹ *Bethlen Miklós gróf fáradozásai és gyötrelmei = Bethlen Miklós levelei*, kiad. JANKOVICS József, ford. KULCSÁR Péter, Akadémiai Kiadó, Bp., 1987, 1183. (A továbbiakban BETHLEN 1987.)

⁴¹⁰ SZŐNYI NAGY István, *Kegyes Vietez...*, Debrecen, 1675, RMK I. 1174, 6. (A továbbiakban: SZŐNYI 1675a.)

⁴¹¹ SZŐNYI NAGY István, *Mártírok Coronája*, Kolozsvár, 1675, RMK I. 1180. (A továbbiakban 1675b.)

Imádságoskönyvében félreérthetetlenül kapcsolja össze a mártírológia tradíciójával: „Jó szívvel is szenvedem, édes istenem, csak kettőt kérek: 1. Adj erőt a szenvedésre. 2. Cselekedjed azt a te véghetetlen irgalmasságodból, hogy ne légyen ez haszontalan hízelkedése az én szívemnek, hogy én a te dicsőségedért szenvedek, hanem amint régenten, ha ki a te sátorodhoz egy marok kecskeszőrt vagy a te házad ládájába két részfilléért adott, nem utáltad meg, hanem kedvesen vetted; így édes istenem, az én gyarló igyekezetemet és azért való szenvedésemet a te ingyen való jóvoltodból vegyed az én uram Jézus Krisztusomért való szenvedések számába, az ő véres áldozatának igazságába.”⁴¹³

Szőnyi Nagy ugyancsak mártíroknak tekinti azokat is, akik: *„a testnek indulatiban és gonosz kívánságiban magokat mértékletesen megtartoztatták... A békességes időben-is úgymond találtnak martyrok, mert gyakorta az haragosságot meg-mértékleni; a bujaságot kerülni, az igazságot megőrizni, a kívánságot megvetni nagy része a mártýromságnak.”⁴¹⁴* Hogy Bethlen emlékiratában mennyire szorosan követi ezt a definíciót, jól illusztrálja az a tény is, hogy a Szőnyi által említett *haragosság*, illetve ennek leküzdése egy külön fejezetten kerül tárgyalásra (*Haragos indulatomról*),⁴¹⁵ miközben imádságaiban többször is meggyónja ezeket, vagy éppenséggel említi, hogyan küzdött ellene. De ugyanez a helyzet a *test indulatival*, *gonosz kívánsággal*, illetve a *bujasággal* is, amelyek ellen Bethlen hőiesen küzd: érthető módon mindez külön fejezetet kap (*Ifjúságom bűneiről*),⁴¹⁶ továbbá az imádságok bűnvalló részében következetesen terítékre kerül. De mindezeknél is jelentőségteljesebb Bethlen azon boldog megállapítása, hogy az önmegtartóztatás erénye, nyilván isteni segítség révén, lehetővé tette számára, hogy házassága előtt nem folytatott szexuális viszonyt senkivel: *„...Isten engemet... csudálatosan meggátolt az asszonyember megismerésétől...”⁴¹⁷*

Továbbá Szőnyi Nagy István szerint mártíroknak tekinthetők azok: *„...kik, magukban az ó’ embert meg-feszítették s meg-öldöklöttek.”⁴¹⁸* Ez a kijelentés a *via salutis* folyamatára utal, amelynek a korszak puritánus kegyességgyakorlásában több megnevezése is létezett, a Szőnyi által említett változaton kívül még a *gratia gradus*, vagyis a dicsőség/üdvösség grádicsai megnevezéssel is éltek, hiszen mindezek a megtérés mozzanatát feltételezik, vagyis az óember megöklölését, és a megtérés igazító-tisztító-megvilágosító következményeinek köszönhetően egy új (kegyes) ember megteremtését. Figyelemre méltó az is, ahogy ez a folyamat valamiképpen szerepperformanciát feltételez, hisz a hívő önmaga és a közösség

⁴¹² SZŐNYI NAGY 1675b, 5.

⁴¹³ BETHLEN 1980, 1002.

⁴¹⁴ SZŐNYI NAGY 1675b, 5.

⁴¹⁵ BETHLEN 1980, 495–500.

⁴¹⁶ BETHLEN, i. m., 616–620.

⁴¹⁷ BETHLEN, i. m., 625.

számára egy bizonyos magatartásforma, szerep felvállalása, reprezentálása által igazolja megtérését, az *óember megfeszítését, megöklését*. Bethlen emlékiratában egyértelműen megmutatkozik⁴¹⁹ ez a folyamat, sőt maga az én-performancia mint *self-fashioning* erre az alapvető identitás- és szerepváltásra alapoz. E megtérés teszi lehetővé, hogy az élettörténet narratív struktúrájában kibontakozzék az a komplex identitás, amely a bűnös ifjúkor és a felnőttkor, az öregség mint a megtérés és kegyességgyakorlás idejének dichotómiájára épül.

„Negyedik rendbéli mártýrok azok, kik a keresztviselésbe békességes tűrők.”⁴²⁰ Újra Bethlen én-performálásának egyik tipikus megnyilvánulását állítja előtérbe a definíció, ugyanis a *homo religiosus* szerepkör, többek között a jóbi prototípus és az általa implikált attitűd fő attribútumainak (beletörődés, belenyugvás, feltétlen engedelmesség stb.) felvállalásán keresztül épült be az énreprezentációba. Bethlen célja egy olyan vallásos identitás megrajzolása,⁴²¹ amelyben az egyén az isteni igazságosságot és ezen igazságosság jegyében fogant ítéleteket, mindenféle megkérdőjelezés nélkül fogadja, mondván: „*Justus es Domine, et justa sunt judicia tua.*”⁴²²

Továbbá: „...Mártýrok, kik az igazságért fogságot, szidalmat, s-több nyomorúságot szenvednek ugyan, de szintén meg nem öletnek...”⁴²³ Noha ez csak bizonyos pontosításokkal alkalmazható Bethlen esetére, hisz ő elsősorban politikai fogoly, és a felségárulás vádja miatt tölti börtönbüntetését, Bethlen következetesen törekszik arra, hogy a börtönbüntetést, a fogságot, olyan szenvedésként ábrázolja, amely a haza és az egyház érdekében történő áldozatnak, áldozatvállalásnak felel meg, amit részint örömmel fogad, részint pedig jóbi belenyugvással vesz tudomásul. Ez a törekvés azonban újabb szerepkörök szimultán érvényesítését implikálja, az én-performancia itt valóban lenyűgöző *self-fashioning*gé alakul át azáltal, hogy az identitás két (mártír, próféta) szerepkör közötti oszcillálássá, reprezentációs célzatú bemutatóvá lényegül át. Szőnyi fogsággal kapcsolatos fejtegetései a következők: „*Valaminthogy a' kit isten, az üldözőknek kezekben bocsát, nagy jele az, hogy Isten azt a Mátyromságra bocsátotta, a szenvedésekre rendelte, hogy abban mint szerelmes hívében magát megdicsőítse.*”⁴²⁴ Ezt a megállapítást is, de az egész emlékirat azon törekvését, hogy a

⁴¹⁸ SZŐNYI NAGY 1675b, 5.

⁴¹⁹ A disszertáció harmadik fejezetében részletesen bemutattam a puritánus kegyesség textusai felől artikulált *via salutis* folyamat működését az emlékiratban.

⁴²⁰ SZŐNYI NAGY 1675b, 5.

⁴²¹ Noha ennek a vallásos identitásnak csak lehetséges kulturális mintáit sikerült itt beazonosítani, és ezek sem referenciálisan olvasandók, lenyűgöző a rálátás erre a következetesen protestáns/puritánus spiritualitásra, amely nyilván elsősorban textuálisan megjelenített reprezentáció csupán, mégis értékes bizonyítéka a XVII. században a legalábbis Bethlen által felvállalt kegyességgyakorlásnak, illetve e kegyességgyakorlás kulturális sajátosságainak.

⁴²² BETHLEN 1980, 711.

⁴²³ SZŐNYI NAGY 1675b, 6.

⁴²⁴ Uo.

fogságot mártírium értékű áldozatként, illetve Bethlent mártírként reprezentálja egy, a leányának, Teleki Sándorné, Bethlen Júliának 1712-ben írt levele is egyértelművé teszi. Az édesapját sirató Júliát Bethlen Miklós így vigasztalja: *„Édes Léányom, Ugy hallom engem sokat siratz. Ne sirass engem hanem inkább adgy halat Istennek, hogy az Atyadot az isten a maga dűtsossegeert, es hazajaert való szenvedesre meltoztatta. Az Istennek tu rajtatok bizonyoson nagy mertekben meg lattando aldasanak tsalhatatlan petsete az en szenvedesem.”*⁴²⁵ Ennek igazolását és egyfajta összegzését az imádságoskönyv fináléja szolgáltatja, az imádságon belüli kérés formájában: *„Ha pedig, én Istenem, a te akaratod nem az, hogy ez a pohár éntőlem... elműljék, hanem az, hogy holtig raboskodván halálommal is dűcsőitsem Felségedet, legyen a te akaratod, én Istenem, nem az enyém (...) Legyen, bárcsak, az én holtom után, az én házam az én Istenem vigasztalásának háza és példája, amit életemben próbának és keserűségnek háza volt, és bárcsak azon lássék meg, hogy az isten szenvedésimnek okát és magokat a szenvedéseket kedves áldozatul vette...”*⁴²⁶

A Szőnyi Nagy István által képviselt puritánus mártírológiának van egy olyan fontos eleme, amely Bethlen emlékiratában az énreprezentációs eljárások számára az átmenetet teremti meg a mártíri szerepkörtől a prófétai szerepkör irányába. Ez pedig nem más, mint a korona, a mártírok által elnyerhető korona. Fontosnak vélem azt hangsúlyozni, hogy ez a korona mint a jellegzetesen mártíri magatartás, sőt a mártírium felvállalásának méltó fizetsége, meglátásom szerint nemcsak az egyházi reprezentáció egyik alapeleme, hanem akárcsak a mártírhagyomány, sőt a mártír fogalmának bővülése, a világi reprezentáció része is lehet, ha valamilyen, a haza és az egyház érdekében hozott áldozatvállalás tényével hozható összefüggésbe. Olvasatomban a *szent* és a *mártír* jellegzetesen puritánus vagy protestáns képzetei a XVII. század folyamán, különösen ennek vége felé érezhetően a világi reprezentáció irányába tendálnak, sőt a már kialakuló és egyelőre konfesszionális alapokon szerveződő, később pedig a nemzet és haza kialakuló képzetei felől artikulálódó hazafiság, hazafiúi magatartás kulturálisan szerveződő normáivá lényegülnek át. Egy olyanfajta szekularizációt vélek tételezni, amely az átmenetet teremti meg a konfesszionálisan meghatározott, háttérként a feudális és a polgári között megrekedt társadalmi struktúrát feltételező nemzettudat és a nyelvi, nemzetiségi kulturális tipológiákon szerveződő polgári típusú, kultúránkban a XIX. századra körvonalazódó nemzettudat, implicit módon pedig a haza és nemzet fogalom kialakulása között.

⁴²⁵ BML II., 1066.

⁴²⁶ BETHLEN 1980, 1079–1080.

Már maga Szőnyi is, akárcsak más kortárs prédikátorok⁴²⁷ e bővülő puritánus mártírium és mártírképzet érvényessége felől használja, alkalmazza kortársaira a mártír definíciót, avagy osztogatja ezek számára a mártíroknak kijáró koronát. Pápai Páriz Ferenc Telekiné Bethlen Júliának, tehát Bethlen Miklós leányának ajánlott *Pax crucis*-át⁴²⁸ többek közt Szőnyi Nagy üdvözlő verse is díszíti, amely így hangzik: „*Sok bújdosás és hányódás / után szép nyugodalmat! / Adgyon isten ott fenn s' itten / Mennyei sok jutalmat / Munkáidért 's hűségédért / Készítse **koronádat!***”⁴²⁹ Figyelemre méltó ez a kis vers, amely nyilván azt a retorikai és tematikus repertoárt követi, amelyet a korszak preskriptíven alkalmazott, de ezen túlmenően is jelentős lehet számunkra, hogy a vers szövegének állítása szerint a bujdosásban, hányódásban és hűségben eltöltött munkás élet méltó jutalma a korona – bátran hozzátehetjük, tekintetbe véve az ugyancsak Szőnyi ajánlotta mártírdefiníciókat –, a mártírok koronája. Ha számításba vesszük azt is, hogy a puritánus tradíció hatását minduntalan életművében illusztráló Bethlen ezt a könyvet és feltételezhetően a versecskét is olvasta, nemcsak újabb érvet találunk arra, hogy az emlékirat puritánus szövegek által artikulált, hanem igazolódni látszik az is, hogy az én-performancia a puritanizmus (puritánus mártírológia) mint kontextus kulturális mintái, szerepkörei felől működik. Innen érthető meg egyik 1715-ben kelt, feleségének írt levelének egyik részlete: „...*sirva mennyek a koporsoba, nem a Rabság miatt, melly nekem **Coronam**...*”⁴³⁰ De ugyanez a séma magyarázza az emlékirat ehhez hasonló kijelentéseit is: „*Dücsöítse hát az én Istenem ő magát az én életemben és halálomban, valamint és valamikor ő Felségének tetszik, tudom bizonyosan, az ő dücsöségét az ő több hívei között az én üdvösségemmel is **megkoronázza**.*”⁴³¹ Vagy: „...***koronázd meg a te magad munkáidat énbennem*** (Istenem)”⁴³².

⁴²⁷ Id. Zilahi János 1672-ben megjelenő művéhez (*Az igaz vallásnak világos tüköre*) 7 prédikátor ír üdvözlő verset, és ezek mindegyike többé-kevésbé expliciten a mártírok koronájának elnyerését ígéri vagy prognosztizálja a 82 éves prédikátor számára. A szolgálatban eltöltött hosszú évek szokásos érve mellett nagy hangsúlyt kap a performált kegyesség, illetve a katolikusokkal való polemizálás, az Isten adta talentumokkal való sáfárkodás, tehát *vitézkedés* az egyház érdekében. Sámsondi Márton szerint: „*Vitézkdél hát te vén Zilahi János / Mellyért az egekben nem lélsz hiányos.*” A hitvitázó Kézdivásárhelyi Matkó pedig a következőképpen argumentál: „*Példát jól mutattál Szent kegyességgel, / Ez volt hátra hogy víj végre e' könyveddel / Mennyei koronád (Christus kínál) vedd el.*” Végül pedig Felső-Bányai István szedi versbe: „*Mert nem ástad volt el az Ur Talentomat, / Nem követted a' rest tunya szolga nyomát, / Várjad és reményled az utolsó órát / Meg-adgya tenéked az ígért Coronát.*” Mindezeket Orozi Péter verse teszi még hangsúlyosabbá azáltal, hogy az idős prédikátor kegyes életét a mártírhalál megfelelőjévé lépteti elő: „*El-hid azért Te-is tiszta igaz hitből / Ki e' könyvet irtad vénkori erődből, / Követted nyomdokát te tehetségéből / A' szent jámboroknak, kik ki-multak szentül.*” (id. ZILAHY János, *Az igaz vallásnak világos tüköre*, Kolozsvár, 1672, RMK I. 1136, 3v–8r.)

⁴²⁸ PÁPAI PÁRIZ Ferenc, *Pax Crucis, azaz szent David királynak és prófétának százötven zsoltári*, Kolozsvár, 1710, RMK I. 1775. (A továbbiakban: PÁPAI PÁRIZ 1710.) Nem lényegtelen adalék, hogy ezt a könyvet a Bécsben raboskodó kancellár is ismerte. 1711 szeptemberében az átutazó peregrinusok közt van ifjú Pápai Páriz Ferenc, aki apja frissen megjelent könyvét ajándékozta Bethlen Miklósnak. Vö. JANKOVICS 1999, 172.

⁴²⁹ PÁPAI PÁRIZ 1710, A4r.

⁴³⁰ BML II., 1122.

⁴³¹ BETHLEN 1980, 1016.

⁴³² Uo. Figyelemre méltó az is, ahogy ebben az énreprezentációs folyamatban egy másik, a koronához hasonlóan

Ez az énreprezentáció, amely a közösség érdekében hozott, de nem értékelt, vagy félreértett áldozat jutalmául az újabb, igaz megdicsőítő és kiválasztottságot bizonyító szenvedést az „elnyert” mártíri koronával példázza, valójában a prófétai szerepkör magaslatai felé mutat.⁴³³

A bibliai megalapozottságát ennek a szerepkörnek ezúttal nem Jób, hanem Jeremiás, Micheás, Nehemiás szerepe és prototípusa biztosítja, míg a diskurzus retorikai sajátosságai (*sebellődés, dagályból, bosszúból való szollás*) beazonosíthatóan a kontextusra, főként Medgyesi Pál homiletikai munkájára vezethető vissza.⁴³⁴ Ugyancsak e prófétai szerepkör sajátos megnyilvánulása a jeremiási siralmakból és ezek puritánus parafrázisaiból inspirált siratás, querela alkalmazása a narrációban. Ennek leggyakoribb témája Erdély elsiratása:⁴³⁵ „Jaj az országnak, ahol a publicumra és a populusra olyan gond vagyon csak, mint az életemben volt Erdélyben ab anno 1651 mai napig...”⁴³⁶ Ez a vádló-keserű hang néha a bibliai próféták meg nem értettségüket Istennek elpanaszoló diskurzusára vált át: „Te tudod, mennyit gyötrődöm én az én lelkemben ennek a népnek és az én hazámnak sok bűnén és sok romlásain, a törvény, igazság, szabadság, békesség elfordításain, a szegény nép rontásán, sanyargatásain; mennyit gyűlölköztek, veszekedtek énvelem afelett az emberek csúfság és gyűlölségből, az én nevem szőrszálhasogató, perpetuus contradictor, ötödik kerék kereső volt előtök, de te tudod Isten!”⁴³⁷ De arra is akad példa, hogy prófétai szerepe felől szemlélve a kortársak értetlenségét, kicsinyességét a jövőt, a *posteritást* idézi meg tetteinek méltó elbírálására.⁴³⁸

jellegetesen identitásteremtő szimbólumot alkalmaz, ez pedig a *vas*(lánc). Testamentumában olvashatjuk: „*Temetésem minden Pompa nélkül keresztyéni alázatossággal legyen, Czémer, Zászló, Öltöztetett Lo, Bársony helljén, egj Vas legyen a Koporsomonn által téve, azt a' Czémert adta Isten, s Világ énnékem. Ugy tudom a' Fogarasi vasom még meg vagyon, azt, ha nem, talanak mast de el kövessék...*” (BML II., 1363.)

⁴³³ Ennek a bibliai szerepkörnek mint újkori kulturális identitásmintának a jellemzőit érzékelteti Kézdivásárhelyi Matkó, amikor Isten és próféta viszonyára, ez utóbbi „mandátumára” utal érintőlegesen egyik prédikációjában: „*Vannak dolgok, a'melleyeket Isten bíz a Prófétára, hogy cselekedgyék. A Prófétát így szólítja meg az Úr: Embernek fia (úgymond). Miért? 1. Hogy őtet alázatosságra indítsa, hogy magát a' menyei látással, és a' jövőendő mondásnak csudálatos ajándékával el ne hidgye. 2. Hogy magában semmit ne bizzék; hanem egészen csak annak hatalmához, gondviseléséhez támaszkodgyék, a' ki őtet arra a' prófétai szent tisztire hította.*” (KÉZDIVÁSÁRHELYI MATKÓ, *Isten haragjának Igazat, és hitetlent ki-vágó éles kardgya...*, Kolozsvár, 1691, A4r.)

⁴³⁴ Az előbbi fejezet során már történt utalás a *Doce nos orare...* és az emlékirat kapcsolatára, amikor a prófétai szerepkör mint narrátori minőség sajátosságait elemeztem.

⁴³⁵ Erdély elsiratásának legrelevánsabb példáit, textuális illusztrációit a megelőző fejezet során már áttekintettem, mikor a puritánus kontextus felől artikulált történelemkonceptiót, illetve a történeti reprezentáció sajátosságait elemeztem.

⁴³⁶ BETHLEN 1980, 694.

⁴³⁷ BETHLEN, *i. m.*, 1016.

⁴³⁸ Megint a rögeszmésen visszatérő gondolattal szembesülünk, Bethlen törekvésével, hogy legalább az eljövőendő generációk előtt rehabilitálja személyét, vagyis hogy újfent bebizonyítsa, mégsem a *leglatrabb ember* volt Erdélyben.

„...az Isten hírek és eszek nélkül prófétáltat az emberekkel; vigyázz rá, maradék, az én sok szavaimra, veszekedéseimre, szenvedésimre.”⁴³⁹ A legfontosabb prófétai attribútum mégiscsak a jóslat marad, ami következetesen végigkíséri Bethlent életének elmesélésében. A prófétai meg nem értettség újra felbukkan, sőt ezúttal a jövődőlés attribútumával kapcsolódik össze a már címében is prófétai imágót teremtő *Sudores et cruces...* (Gróf Bethlen Miklós *fáradozásai és gyötrelmei*) c. röpiratban: „Nem csodálkozom azon, hogy örökös akadékoskodók, a szőrszálhasogatók, a kákán a csomót keresők és más hasonszőrűek vádaskodása megcsúfolt engem, mert kénytelen voltam ezeknek ellentmondani, sok nekik visszatetszőt beszélni, gyakran eljövendő szomorúságot is megjósolni...”⁴⁴⁰ A puritánus prédikációirodalom egyik leggyakoribb motívuma a (meg)emlékezés, emlékeztetés bizonyos megjósolt igazságokra, amelyeket az elkövetkező fejlemények beigazolnak. Ilyenkor a jóslat szerzője prófétai minősítést kap. Czeglédi István prédikátor például Lórántffy Zsuzsannát „Holda Asszonynak” nevezve emlékeztet arra, hogy a fejedelemasszony miként látott előre bizonyos eseményeket.⁴⁴¹ Ez a nézet magyarázza Bethlen állítását is, aki némely kortársát, sőt gyakran önmagát is hasonló megfontolásokból prófétának minősíti: „Szállj magadba, nézz azután, ó boldogtalan haza, ó maradék, ó reformata ecclesia! Nem atyád, nem prófétád volt-e ezekben Kinsky, Absolon és Bethlen Miklós?”⁴⁴²

A történeti reprezentáció vizsgálata során is sikerült már eljutni ahhoz a felismeréshez, amely az én-performancia folyamatában a prófétai szerepkör alkalmazásának konklúzióját adja, vagyis, hogy az emlékiratban mind a prófétai magatartásmód (szerepkör, identitásminta), mind a prófétai diskurzus (a próféta mint narrátori minőség) a puritanizmus által reaktualizált és kulturálisan forgalmazott mintára vezethető vissza. A prófétai szerepében a haldokló Erdélyt (*moribunda Transsylvania*) elsirató vagy ennek keserves jövőt jósló Bethlen mintha a *Jajjok* szerzőjét, Medgyesi Pált imitálná, aki, akárcsak szerzőnk, 50 év múlva a lengyelországi expedícióba beleroppanó Erdélyről a következőképpen ír: „Nincsen mostis egyéb tanácsom, hanem a’ mit eleitül fogva javallottam, vedd kérlek magadra, oh temető sirodhoz közelgető édes Nemzetem s-vegyed úgy, mint-ha néked izenné ma, a nagy irgalmo isten, a’ mit régen Jeremiástól Izraelnek: Térj meg

⁴³⁹ BETHLEN, i. m., 958.

⁴⁴⁰ BETHLEN 1987, 1182.

⁴⁴¹ „Idő folyva, sokakat meg-szanal néped közül, ágyas házokban bocsátád, s-a mindgyárt következő harag előtt őket el-rejtéd. Ezek közül vala, az el-siető veszedelmet meg-Próphétált, ritka példájú HOLDA Asszony; kinek, ha e romlás szeme előtt löt volna, alig ha ily veszély nem követte volna.” (CZEGLÉDI István, *Ama ritka példájú... II. Rákóczi Györgynek...*, Kassa, 1660, RMK I. 974, D4r.) A marginálián olvasható a *Holda Asszony* kifejezés feloldása: „E’ vala, a Méltóságos Fejedelem Asszony Lorántfi Susanna.”

⁴⁴² BETHLEN 1980, 845.

*visszavonó (Israel) magyarság, azt mondja a Jehova, én el-vészem az én haragomat ti rollatok: mert kegyelmes vagyok én...*⁴⁴³

A paraklétoszi szerepkör lehetősége

A puritánus mártírológia felől artikulált mártír, próféta szerepeken túlmenően az emlékirat olyan énreprezentációkra is vállalkozik, amelyek valamiképpen túlmutatnak a kontextus alapján körülírt szerepeken. Bethlen olyan lenyűgöző és következetes érzelmi intenzitással performálja mártír és próféta szerepét, hogy az ezt lehetővé tévő áldozatvállalás már-már tüntető exponálását mintha egy újabb, nehezebben megfogható szerep, identitásminta irányába tereli. A levelezés látszólag *privatus* nyilvánosságmodell felől artikulált terében is megjelenik a *publicus* nyilvánosságmodell felől megteremtett, szenvedésében istent dicsőítő, és önmaga számára az üdvözülés bizonyosságát elnyerő mártír és próféta alakja, de ezt még a korona attribútumának felvállalása sem zárja le, hanem transzponálja egy felsőbb értékrendet hordozó dimenzióba, amely például a katolikus egyházi tradícióban a közbenjáró, a *mediator*, az esetek többségében a szent szerepkörére enged következtetni: „...mert én nyilván elhiszem, édes Istenem! Ha nékem igen nehéz is, keserves is, hogy jobb így énnékem, hogy én ebben a szomorú tömlőben az én édes nemzetségem, hazám, és abban kivált a te házadnak és az enyémnek s magamnak sok bűnét s romlását sirassam és Felségedet böjtölés, könyörgés, penitenciatartással mindnyájunkhoz engesztelni igyekezzem...”⁴⁴⁴ Ha a puritánus mártírológia és mártír prototípus megkövetelte áldozatvállalás, saját érdekről való lemondás képletének feltétlen visszakereséséről lemondunk, és sokkal inkább az Isten előtti *engesztelő közbenjárásra* tesszük a hangsúlyt, látszólag nem alaptalan a paraklétoszi szerepkör⁴⁴⁵ lehetséges felvállalását, az én-performálás folyamatába történő beemelését tételezni. Ugyanis Dávidházi szerint a *Hymnus* cselekvésmintája szakrális és világi változatival együtt egyetlen közös logikai cselekvésmintára vezethető vissza: „...egy bűnös (egyén vagy közösség) szószólójának engesztelő közbenjárása a legfensőbb (világi vagy transzcendens) hatalomnál, kedvező

⁴⁴³ MEDGYESI 1660, 7.

⁴⁴⁴ BETHLEN 1980, 997.

⁴⁴⁵ Dávidházi Péter tanulmányára támaszkodva igyekszem az elkövetkezők során megvizsgálni, hogy Kölcsey szerepvállalása, illetve a *Himnusz* szerepmintája, amely a tanulmány szerzője szerint sem áll távol a protestáns prédikátori diskurzus szerepmintáitól, mennyiben közelíthető Bethlen énreprezentációs eljárásaihoz, illetve az általam kontextusként tételezett puritánus szövegtörzshöz mennyire tekintendő e szerepkör potenciális forrásának. Vö. DÁVIDHÁZI, Péter, *Per passivam resistentiam. Változatok hatalom és írás témájára*, Argumentum Kiadó, Bp., 1998, 102–122. (A továbbiakban: DÁVIDHÁZI 1998.)

elbírálásért.”⁴⁴⁶ E cselekvésminta végrehajtója vagy a hozzá társított szerep, illetve identitás a *Paraklétosz*, a *Szószóló* archetípusa.⁴⁴⁷ Mind a cselekvésminta, mind az archetípus egyértelműen emlékeztet arra, amit a puritánus kontextus hatására Bethlen a mártír és prófétai szerepkörök segítségével jelenít meg. A levelezésben is gyakori előfordulású a gondolat, hogy a rabság mint szenvedés, áldozat a közösség érdekében történik. A *szószólói* archetípust nem csak a fent idézett rész teszi láthatóvá, hanem az a Medgyesire visszavezethető homiletikai sajátosság, amely az *Imádságoskönyvet* jellemzi, amikor Bethlen a reggeli imájában *a közönséges keresztyén anyaszentegyházért, nemzetéért, hazájáért* stb. imádkozik.⁴⁴⁸ A paraklétoszi/szószólói szerep ó- és újszövetségi sajátosságai⁴⁴⁹ szintén visszakereshető elemei a puritánus kontextusnak, de az emlékirat olvasatomban a Kölcseyt is jellemző attitűdöt érvényesíti azzal az érthető különbséggel, hogy inkább Erdélyre, és nem az összmagyarságra történik utalás, hivatkozás. Ez a *par excellence* paraklétosziként megnevezett közbenjárás erőteljesen emlékeztet Bethlen hasonló tárgyú kijelentéseire. Dávidházi szerint : „...a paraklétoszi közbenjáró ugyanis nem pusztán a maga ügyében fordul istenhez, nem is csupán másokért szólal meg, hanem egy olyan közösség szószólójaként, amelybe maga is beletartozik (*az én édes nemzetségem, hazám, és abban kívált a te háznak és az enyémnek s magamnak*), vagy amellyel bűneiket magára véve közösséget vállal (*sok bűnét s romlását sirassam és Felségedet bőjtölés, könyörgés, penitenciatartással mindnyájunkhoz engesztelni igyekezzem*).”⁴⁵⁰

Ezen megfeleltethető átfedések ellenére is kérdéses, hogy beszélhetünk-e Bethlen esetében a paraklétoszi szerepkör egyértelmű felvállalásáról az én-performancia reprezentációs eljárásaiban, ha ő soha nem nevezi így magát, vagy expliciten nem azonosul ezzel a szerepkörrel. Ugyanis azzal is számolnunk kell, hogy a fentiekben vizsgált megfelelések nem feltétlenül a paraklétoszi szerepkör kizárólagos attribútumai, hanem a mártír, próféta, szent szerepkörének puritánus olvasaton alapuló, Bethlen által némiképpen továbbgondolt, alkalmazott sajátos vonásai is lehetnek. A *Sudores et cruces...c.* röpirata, amely akárcsak az emlékirat, saját életének apologikus számbavétele, felvet egy olyan kérdést, amely a nyilvánosság és reprezentációi, illetve a magánélet és a köz érdekében leélt munkálkodást mint életmodellt konfrontálja. Mindezt a kontempláció neosztoikus és az aktív, munkálkodó élet oppozíciójába merevíti anélkül, hogy a paraklétoszi szerep lehetőségét implikálná, így jelenítve meg azokat a reprezentációs elveket, kulturális modelleket, amelyek

⁴⁴⁶ DÁVIDHÁZI 1998, 102.

⁴⁴⁷ Uo.

⁴⁴⁸ BETHLEN 1980, 1037–1064.

⁴⁴⁹ DÁVIDHÁZI 1998, 104–105.

az élettörténeten belül az énségről való beszédet alakítják. „A legbölcsebb király mondja: *Mindent láttam az én hiábavalóságomak napjain; van oly igaz, aki az ő igazságában elvész, és van gonosz, aki napjait meghosszabítja az ő gonoszságában. Ne légy felettéb igaz és ne légy felettéb ostoba, és ne tartsd magad túlságosan bölcsnek (...) És aztán gyakran faggattam tudós férfiakat, akiktől ezt tanultam: Középen mégy a legbiztosabban. De senki sem tudta megmutatni hol van ez az események végtelen változatossága szerint változó közép. Hozzájött ehhez ugyanezen király másik mondása: nyisd meg a te szádat amellet, aki néma, és azoknak dolgában, akik adattak veszedelemre; nyisd meg a te szádat, ítélj igazságot, forgasd ügyét a szegénynek és a szűkölködőnek.*”⁴⁵¹ Ezek a fejtegetések is sokkal inkább a puritánus mártírológia szereplehetőségeit ajánlják, mintsem a paraklétoszi identitásmintát. Ugyanez a röpirat tartalmaz egy olyan részletet, ahol Bethlen a *Moribunda Transsylvania* c. röpirat megírásának célját, szándékát magyarázza egy fiktív szerepkör alkalmazásán keresztül, amit azonban egész életének, tevékenységének méltatásaként is felfoghatunk, hiszen azokat az énreprezentációs sémákat érvényesíti, amelyekkel az emlékiratban szembesülünk. „...Nem tudom, tévedtem-e, Isten bocsássa meg, de úgy vélekedtem, hogy annak a fiúnak a szerepét és hivatását töltöm be, aki örült anyjának annak tudta nélkül ételben, italban, csemegében gyógyszert ad be. Ugyan sohasem adtam volna erre a fejem, ha látom, hogy a fejedelem, a tanács és az egész haza tisztában van saját jogaival és érdekével, és nincs a végső agóniában.”⁴⁵² A beteg anyját titkon gyógyítgató fiú szerepe újra elsősorban a Szőnyi-féle mártírológia *privatum*–*publicum* képletet asszociálja, illetve a lemondás, az áldozatvállalás példáján keresztül a mártír szerepét, tehát nem jut el a paraklétoszi szerepmintáig. Ezt igazolja az is, hogy Bethlen egyetlen egyszer utal a *paraklétoszra*, nagyjából abban az értelemben, ahogy Dávidházi vázolja, ám nem önmaga reprezentálása végett, hanem a Szentlélek számára jelöli meg ezt a szerepkört: „*Oh áldott Szentlélek Úristen... Mivel azért te vagy az Atyától, Fiútól kijött nagy Paracletus, minden igazságra vezérlő imádság, hálaadás, vigasztalás és örömnélke, a te magadtól ígért kimondhatatlan foháskodásokkal törekedjél énmellettem, az a te mennyei tüzed eméssze meg az én hibás áldozatomat az Úr Jézus Krisztus igazságának oltárán. Te magad vidd fel annak füstöt az én mennyei Szent Atyám országába és ugyan te magad hozd le a jó választ reá az én keseredett és kétséggel tusakodó, bűnös, elbágyadt lelkem kebelére.*”⁴⁵³

⁴⁵⁰ DÁVIDHÁZI, i. m., 110.

⁴⁵¹ BETHLEN 1987, 1181–1182.

⁴⁵² BETHLEN, i. m., 1186.

⁴⁵³ BETHLEN 1980, 1026.

Rendkívül jelentős ez a részlet, hiszen ebből derül ki, hogy az amúgy is impozáns bibliaismerettel rendelkező Bethlen számára nem ismeretlen a *paracletus* fogalma, szerepköre. Azonban nem fér(het) kétség ahhoz sem, hogy a *Paracletus*, aki Bethlen szerint is a vigasztalás, közbenjárás funkcióit vállalja fel, az isteni Szentháromságon belül a Szentlélek számára fenntartott szerepkör. Be kell látnunk, hogy noha Bethlen maga is közbenjár, vigasztal, másokért imádkozik ezt elsősorban a mártíri és prófétai szerepe, sőt identitása felől végzi, és nem paraklétoszi minőségben. Noha Dávidházi Péter helyesen állapítja meg, hogy a Kölcsey által performált paraklétoszi szerep a protestáns prédikációirodalom és történelemteológia szerephagyományából eredeztethető, nem téveszthetjük szem elől, hogy Bethlen Kölcsey előtt jó száz évvel előbb ír, gondolkodik és hisz. Ha Kölcsey esetében a paraklétoszi szerep már túl van egy szekularizációs perióduson, és egy nem kizárólag konfesszionális alapon szerveződő hazafiasságészme megjelenítője, addig Bethlen esetében, érthető módon, a paraklétoszi szerepkör megmarad a szakrális és a teológiai dimenzióban, nem lényegül át olyan profán érzelmek, gondolatok, értékek jelölőjévé, mint amilyeneket a szekularizáció esetében kibővülő mártírológia megenged. A szent és profán kulturálisan szabályozott egyensúlya, az átalakuló vallásosság közösségi és individuális gyakorlata, illetve ezek befolyása a közösség világnézetére magyarázza azt a paradoxont is, hogy míg Kölcsey költői magatartása a kor olvasatában is kompatibilis volt a paraklétoszi szerep felvállalásával, noha társadalmi szerepe nem esett egybe jelentős hatalmi pozícióval, addig Bethlen Miklós, erdélyi kancellárként kora gondolkodásának megfelelően „csak” mártírként és prófétaként jeleníti meg önmagát, a paraklétoszi szerepet meghagyva a Szentlélek számára.

Annak ellenére, hogy Bethlen Miklós emlékiratában nem sikerült a Kölcsey-életműben visszakereshető paraklétoszi szerep számára jelentős irodalmi precedenst találni, továbbra is visszaigazolódik a megállapítás, hogy a protestáns prédikációirodalom jelentősen hozzájárult a haza, hazafiság, nemzet fogalmainak végső kialakulásához. Hiszen Bethlen is az én-performancia reprezentációs eljárásaiban, a kiválasztott (*fogadott fiú / homo religiosus*), az előljáró (a *magistratus* tagja), a mártír és próféta szerepek alkalmazásán, variációján keresztül nemcsak kimagasló írói tehetségét igazolja újfent, hanem értékes rálátást biztosít a puritanizmus mint kulturális narratíva működésére a XVII. századi magyar kultúrában. E fejezet konklúziója is azt igazolja, hogy a puritánus kontextus nemcsak a történeti reprezentáció számára biztosít kulturálisan forgalmazott sztereotípiákat, történelemteológiai koncepciókat, hanem az Énségről való beszéd kulturális normáit, szabályait, illetve társadalmi gyakorlatát egyaránt meghatározza.

V. EXCURSUS: MONTAIGNE ÉS BETHLEN (?)

„Meztelen”(tout nud)⁴⁵⁴ moralista „magyar köntösben”

A (félre)értés jogán

„A kánonképződés tanulmányozása annyit jelent, hogy rövid és hosszú távú oksági folyamatokkal, előzményekkel foglalkozunk. Ez a tevékenység értékek bevezetését tételezi föl. Mivel a különböző kánonok egymással vitatkozó hiedelemrendszereket testesítenek meg, csakis eltérő kultúrák párbeszéde lehet a történetírás alapja. Ebből a kiindulópontból a magyar irodalomkutatásnak valószínűleg két kihívással kell szembenéznie. Egyrészt azt szükséges eldönteni, megszabadulhatunk-e attól a föltevéstől, hogy irodalmunk idegen mintákat követ és/vagy elmaradottságát kívánja fölszámolni, másfelől az etnocentrizmus, illetve az Európa-központú szemlélet háttérbe szorulása idején már azzal a sokkal általánosabb kérdéssel is szembe kell néznünk, miféle más érték válthatja föl a fejlődést.”⁴⁵⁵

A Szegedy-Maszák által exponált gondolatnak rendkívül tanulságos illusztrációját jelenti a Bethlen-kutatás egy máig kellőképpen nem tisztázott kérdése. Szerb Antallal kezdődően el egészen az egyik legutóbbi Bethlen-tárgyú publikációig,⁴⁵⁶ elég gyakran előfordul a feltételezés, miszerint Bethlen Miklós Montaigne *Esszéit* ismerte, sőt olvasta is franciaországi tartózkodása alatt. A hipotézis ellentmondásosságát az adja, hogy bár Bethlen soha le nem írta Montaigne nevét, sőt semmilyen konkrét adat nem igazolja ezt a feltételezést, az impozáns párhuzam egyre inkább értékítéletté nőtte ki magát, és a kancellár életművének irodalomtörténeti megítélésében erőteljesen érvényesül(t). Bár az irodalomelmélet mai állása könnyűszerrel lehetővé teszi egy olyan befogadói pozíció megkonstruálását, amely akár az *Esszék* felől olvassa/olvastatja az emlékiratot, a kutatás argumentációja nagyjából kimerül annyiban, hogy megjelöl néhány, terjedelmében igencsak elenyésző szövegrészletet, amely az *Esszék* bizonyos, ugyancsak elenyésző terjedelmű passzusaira emlékeztetnek. Ehhez képest némiképp újdonságként fogható fel Köpeczi Béla próbálkozása, aki, igaz vitatható módon, a

⁴⁵⁴ DE MONTAIGNE, Michel, *Essais*, Pléiade-Gallimard, Bruges, 1950, 25. (A továbbiakban: DE MONTAIGNE 1950.)

⁴⁵⁵ SZEGEDY-MASZÁK Mihály, *A kánonok szerepe az összehasonlító kutatásban* = SZ. M., „Minta a szőnyegen”. *A műértelmezés esélyei*, Balassi Kiadó, Bp., 1995, 96.

⁴⁵⁶ KOVÁCS 1999, 497–511.

sztoicizmus/neosztoicizmus összefüggéseiben igyekszik a két szöveget úgy egybevetni, hogy az analógia, sőt a kapcsolat kimutatható legyen.

A továbbiakban arra vállalkozom, hogy részleteiben felülvizsgáljam a szakirodalom álláspontját a felvetett kérdésben, illetve ennek tanulságai alapján utaljak a montaigne-i és bethleni kontempláció ama különbségeire, sajátosságaira, amelyek Bethlen-értelmezésem felől bírnak relevanciával.

Virtus vs. pietas

„Lehet, hogy nagyon jó katolikusnak látszott, csak éppen nem igen volt keresztény.”

(Saint-Beuve Montaigne-ről)

A magyarországi Montaigne-recepció nem kellőképpen reflektált a szakirodalomban. Lukácsy Sándor⁴⁵⁷ szerint a francia gondolkodó nevét először a jezsuita Csapodi Lajos írta le a XVIII. században, ám ezen kívül ő sem szolgál további érdembeli adalékokkal. Nem jelentéktelen az sem, hogy mindmáig nem készült el a teljes Montaigne-fordítás, bár 1803-ban Pozsonyban, Nagy Tóth József közlése az *Esszék* első könyvének huszonhét fejezetét.⁴⁵⁸ Az elmúlt szinte kétszáz év alatt sajnos csak újabb töredékek jelentek meg nyomtatásban, a teljes fordítás hiánya érezhetően befolyásolta a kutatás irányát is.

A Montaigne–Bethlen párhuzam legelőször Szerb Antalnál jelenik meg, aki irodalomtörténetében utal erre: Bethlenről állítja, hogy: „...az ember nem tud szabadulni attól a filológiaiilag bebizonyíthatatlan gondolattól, hogy ismerte Montaigne-t és Cardanust.”⁴⁵⁹ Vagy Bethlen „Mint temperamentum Montaigne-nyal rokon: minden apróság hallatlan fontosságot nyer, ha egyszer az Én körzetébe kapcsolódik.”⁴⁶⁰ Talán ennél egyértelműbben nyilatkozik abban az 1941 decemberében kelt levelében, amelyet válasznak szánt Dr. Birkás Gézának, aki rákérdezett a párhuzam tarthatóságára.⁴⁶¹

„Méltóságos Uram,

sajnos feltevésemet módszeresen bizonyítani nem tudom; ha tudnám, rég megtettem volna. Hogy mire alapítom? Arra, hogy **B. M. önéletírásának első, nem történelmi része** hangnemben és tárgyban annyira hasonlít Montaigne *Essais*jére. Pontosan leltárba veszi

⁴⁵⁷ LUKÁCSY Sándor, *A végtelen jövő*, Balassi Kiadó, Bp., 1998, 216.

⁴⁵⁸ NAGY TÓTH József, *Montaigne Mihály Külömbbkülömbféle tárgyak felől való Gondolatjai és vélekedései magyar köntösben*, Pozsony, 1803.

⁴⁵⁹ SZERB 1958, 187–188.

⁴⁶⁰ SZERB, *i. m.*, 187.

⁴⁶¹ A levelet Lengyel András tette közzé. (Vö. LENGYEL 1975, 465–467.)

önmagát, testi és lelki tulajdonságait, hajlamait, betegségeit, és az ilymódon leírt személyiség is sok tekintetben emlékeztet Montaigne-re. Ez a részletes önleltározás abban az időben egyáltalán nem divatos műfaj... B. M. erre tudtommal csak két példát láthatott maga előtt, Cardanust és Montaigne-t. Mindkettőt megismerhette franciaországi utazása alkalmából... A számomra, szubjektíve, döntő érv egy bizonyos attitűdbeli hasonlóság: B. M. nagy elnézése önmagával szemben. Ez nem erdélyi, nem protestáns és nem XVII. századi vonás – a legközelebbi rokonság a francia XVI. század és elsősorban Montaigne. ”⁴⁶² (Kiemelés tőlem: T. Zs.)

Szerb Antal érvelésében látható módon érvényesül egy bevallott szubjektívizmus, hiszen a „filológiaiilag bebizonyíthatatlan, a módszeresen nem bizonyított” párhuzam tételezése, arra enged következtetni, hogy Szerb Antal a magyar- és világirodalom történetének szerzőjeként szinte ösztönösen hagyatkozik, amúgy vitathatatlanul impozáns olvasottságára, és igyekszik világirodalmi távlatban elhelyezni a művet. Ám fennáll a veszély, hogy a felületes kapcsolatteremtések, megalapozatlan párhuzamok, vagy a kizárólagosan világirodalmi kánonba való beemelés kényszere nagyon gyakran félreértésekhez vezet, a primér kontextus, a közvetlen nemzeti (irodalmi) hagyomány ignorálása által. A Bethlen-szakirodalom igazán jelentős eredményei nem feltétlenül a tarthatatlan világirodalmi analógiák következtében születtek meg, hanem elsősorban a nemzeti irodalmi hagyományban való elhelyezés, értelmezés következtében.⁴⁶³

Szerb Antal levele tartalmaz egy olyan mondatot, amely lehetővé teszi annak a szövegrésznek a beazonosítását, amely az analógiának alapjául szolgál. A „B. M. önéletírásának első, nem történelmi része”, tehát az „*Első könyv*re” vonatkozik, hiszen ez a rész tartalmazza a Szerb által érv gyanánt kiemelt testi és lelki tulajdonságok, hajlamok, betegségek leírását. A kör tovább szűkíthető, hiszen beazonosíthatóak azok a fejezetek is, amelyek konkrétan számításba jöhetnek. Az „*Első könyv*” húsz fejezetben meséli el a gyermek- és ifjúkor, illetve a peregrináció eseményeit 1642-től 1666-ig. Ha leszámítjuk az első fejezetet, amely Bethlen nemzetségét hivatott bemutatni, mindebből csak a soron következő hat fejezet 39 oldala képezheti a Montaigne-nyel teremtett analógia argumentációs anyagát. Bár Szerb Antal azt feltételezi, hogy e passzus megírása a montaigne-i példa inspiratív hatásának tudható be, könnyűszerrel cáfolható mindez egy figyelmesebb olvasás során. Tudniillik Bethlen igencsak reflektálja saját beszédmódjának retorikáját, hiszen a

⁴⁶² Idézi LENGYEL, *i. m.*, 465–466.

⁴⁶³ Bitskey István és Jankovics József kutatásaira gondolok. Míg Bitskey István a teljes emlékirat-irodalom keresztmetszetét adva jelölte meg Bethlen helyét irodalmunkban, addig Jankovics József a levelezés felől vizsgálta újra mindazt, amit Bethlenről tudni véltünk. Vö. BITSKEY 1996; illetve BML I–II.

vizsgált passzuson belül kétszer is magyarázza a megírás mikéntjét, bizonyos műfaji konvenciókra hivatkozva.⁴⁶⁴ Rögtön a kiemelt szövegrészlet elején megindokolja a soron következő fejezetek témáit: „**Szokták az ilyen életek leírásában illetni az emberi indulatokat is, *passiones animae*.**”⁴⁶⁵ (Kiemelés tőlem: T. Zs.) Továbbá semmi okunk azt feltételezni, hogy ezek a konvenciók kizárólag montaigne-i eredetűek, mert Bethlen néhány oldallal később világosan kifejti, hogy teljes képet próbál adni önmagáról, úgy, hogy a fejlődési folyamatot is érzékeltesse. „...**mégis az illetén életek leírásához szükséges az embernek természeti hajlandósági, testi gyakorlási, mulatsági, diaetája és egyéb afféle dolgainak leírása is. Mert amint mondják: *Quod natura tulit, nemo negare potest*; a magyarok is: Űdején meglátszik, amely tejből túró lészen. Látjuk a vizek folyását emberi erő soha vissza nem fordítja, így a természeti hajlandóságot is; noha ugyan a nevelés, oktatás és a tanítás és szoktatás sokat igazít rajta az elme aránt, és a testi nyavalyák aránt a doktorok kúrája, s kivált a diaeta: de egészen elfordítani egyedül csak a teremő, mindenható Isten munkája. Szólok magamban először a testiekről, és azután úgy megyek a lelki- vagy elmebéliekre, így hozván ezt maga a dolog és az emberi természet is rend szerént.**”⁴⁶⁶ (Kiemelés tőlem: T. Zs.)

A „*dolog és az emberi természet rendje szerént*” haladó narráció, sokkal inkább egy – például a puritanizmusra jellemző – dichotomikus strukturáltságánál fogva rámista vagy neoskolasztikus rendszerezési szándékra utal, mintsem a pontosan ezt a tradíciót megbontó, sokkal lazábban asszociáló esszéi beszédmódra. Továbbá szintén vitatható a *testi és lelki tulajdonságok, hajlamok, betegségek* leltárba vételének gesztusát kizárólag montaigne-i eredetűnek tételezni, hiszen itt egyértelműen egy sztoikus/neosztoikus témarepertoárral szembesülünk, amely gyakori előfordulása a magyar neosztoikus irodalom olyan szerzőinél, mint Kéry Sámuel⁴⁶⁷, Szepsi Csombor Márton⁴⁶⁸, Huszti István⁴⁶⁹, Laskai János⁴⁷⁰. Mindezt még alátámasztja a tény, miszerint Bethlen igencsak jól ismerte az antik sztoa szerzőit, Seneca

⁴⁶⁴ Korántsem véletlen, hogy Bethlen is és Montaigne is élete leírása során kitér nemzetségére (*familia, natio*), életkorára (*aetas*), nevelésére (*educatio*) testalkatára (*habitus corporis*), vagyoni helyzetére (*fortuna*) állapotára (*conditio*), jellemvonásaira (*animi natura*), foglalkozására (*studia*) stb., ugyanis ez a (kora) újkor retorikai kultúrájában a személyi érvek (*argumenta a persona*) általános követelményeként (konvenciójaként) rögzült, mely szükségszerűen szerepelt az élettörténetekben. Vö. SZÖRÉNYI – SZABÓ 1997, 54–61.

⁴⁶⁵ BETHLEN 1980, 494.

⁴⁶⁶ BETHLEN, *i. m.*, 500–501.

⁴⁶⁷ Vö. KÉRY Sámuel, *Keresztyén Seneca...*, Bécs, 1654, RMNY III. 2510. (A továbbiakban: KÉRY 1654.)

⁴⁶⁸ Vö. SZEPSI CSOMBOR Márton, *Udvari Schola*, Bátfá, 1623, RMK I. 527. (A továbbiakban: SZEPSI CSOMBOR 1623.)

⁴⁶⁹ Vö. HUSZTI István, *Az égre kézen fogva vezető kalauz*, Debrecen, 1705, RMK I. 1701. (A továbbiakban: HUSZTI 1705.)

⁴⁷⁰ Vö. LASKAI János, *Justus Lipsiusnak A Polgári társaságok tudományáról írt hat könyvei*, Bátfá, 1641, RMK I. 709. (A továbbiakban: LASKAI 1641.)

különösen nagy becsben állt öelőtte. *Haragos indulatának*⁴⁷¹ – egy jellegzetesen sztoikus téma,⁴⁷² (amely a magyar neosztoikus irodalomban is erőteljesen jelen van)⁴⁷³ – teljes fejezetet szentel, miközben félreérthetetlenül fogalmaz: „*Látván azért én a hirtelen vak indulatnak rajtam való uralkodását, és tudván Jak. I: 20. hogy az ember haragja az Isten igazságát nem cselekszi, mindenképpen igyekeztem orvosolni és ellene állani, mind Isten előtt való imádságom által, mind egyéb segítségekkel s observatiokkal; Seneca: De ira, és Pláto, Cato és más sztoikus filozófusok szép példáit gyakran forgattam s tanultam....*”⁴⁷⁴ (Kiemelés tőlem: T. Zs.)

A Szerb Antal által kiemelt részen belül tehát elkülöníthető egy sztoikusnak bizonyuló témarepertoár, amely Montaigne-nél is a témaválasztás szintjén megjelenik, ám e sztoikus témák tárgyalása nemcsak más retorikával, de más értelmezői horizont felől történik. Így tehát a *szomorúság, mértékletesség, passiones animae, félelem, harag, inclinációk, virtusok, vitiumok, hazugság, bujaság, lustaság* végül pedig az elmaradhatatlan *elmélkedés a halálról* a témaválasztás szintjén emlékeztethet Montaigne-re, ám ez önmagában nem bizonyítéka az *Esszék* ismeretének, hiszen ez a tematika a sztoa legnépszerűbb, sokak által hivatkozott, közkézen forgó gondolatainak füzére. Ezek a témák a sztoa sem tisztán formálisnak, sem tisztán materiálisnak nem minősíthető etikájában,⁴⁷⁵ a szabadság, lelkiismeret, félelem/Istenfélelem végül a négy kardinális erény meg a bűn⁴⁷⁶ problematikája keretében kerültek kidolgozásra. (A *szomorúság* a *De la tristesse*⁴⁷⁷ esszéjével vethető össze, a *félelem* a *De la peur*,⁴⁷⁸ a *hazugság–igazmondás* a *Des menteurs*,⁴⁷⁹ a *virtusok* a *De la vertu*,⁴⁸⁰ végül

⁴⁷¹ E fejezet gondolatvezetése kapcsán jogosan feltételezhetjük, hogy Bethlen nemcsak Senecát, de Plutarkhoszt is olvasta, ugyanis fejtegetéseit jól összefoglalja az antik moralista kijelentése: „*Mindaz, amit az emberek haraggal tesznek, szükségképpen vak, esztelen és teljességgel téves.*” Vö. PLUTARKHOSZ, *A harag* (töredék) = P., *Morálfilozófiai értekezések*, Kossuth Kiadó, Debrecen, 1998, 107. (A továbbiakban: PLUTARKHOSZ 1998.)

⁴⁷² Az indulat definíciója a sztoikus filozófiában a következő volt: „*egy túlzásba vitt, szertelen ösztön {órmé pleonáziusza}.*” Továbbá az indulatok négy típusát különítették el: kedvetlenség, élvezet, félelem, sóvárgás (harag). Vö. BARTH, Paul, *A sztoa filozófiája*, Farkas L. I. Könyvkiadó, 1998, 64–65. (A továbbiakban: BARTH 1998.) Az előbbi fejezet részletesen tárgyalta azt is, hogy a puritánus mártírológiában (Szönyi Nagy István) mennyire meghatározó jelentőségű a *harag*, a *haragos indulatok* leküzdése. Tekintettel arra, hogy a mártír kulturális prototípusa Bethlen textuálisan performált identitásának egyik alapmintája, nem alaptalan a feltételezés, hogy szerzőnk sokkal inkább a puritánus mártírológia hatására részletezi ezt élettörténetében, hisz ezáltal a *harag*, a *harag leküzdésének* kérdésköre valós tétellel is bír, a mártír mivolt bizonyítékává válhat.

⁴⁷³ A hivatkozott XVII. századi magyar szerzők mindegyike értekezik a **haragról** írásaiban. Szepsi Csombor, akárcsak Bethlen, hivatkozta Seneca *De ira* c. művét, de utal Platónra is. (*Haragodat megh győzzed.*) Vö. SZEPSI CSOMBOR 1623, 23–29; illetve (*A haragról*), Vö. HUSZTI 1705, 42–57; (*Miképpen gyomláltassék ki a haragnak gonoszága*), Vö. KÉRY 1654, 30–33; (*Az indulatok*), Vö. LASKAI 1641, 155–159.

⁴⁷⁴ BETHLEN 1980, 496.

⁴⁷⁵ BARTH 1998, 96.

⁴⁷⁶ BARTH, *i. m.*, 121–132.

⁴⁷⁷ DE MONTAIGNE 1950, 31–34.

⁴⁷⁸ DE MONTAIGNE, *i. m.*, 98–101.

⁴⁷⁹ DE MONTAIGNE, *i. m.*, 53–58.

⁴⁸⁰ DE MONTAIGNE, *i. m.*, 789–797.

pedig a halálról való elmélkedés két esszével állítható párhuzamba a *Qu'il ne faut juger de nostre heur, qu'apres la mort*,⁴⁸¹ illetve a *Que philosopher c'est apprendre á mourir*.⁴⁸²) Noha kizárólag a témaválasztás szintjén kimutathatóak az átfedések, nem elegendőek a közvetlen hatás meggyőző bizonyítására, hiszen legalább ennyire valószínű, hogy e gondolatok a magyar neosztoikus hagyomány felől áramlanak be Bethlen szellemiségébe. (Továbbá azt a lehetőséget sem zárhatjuk ki teljesen, hogy ezek a sztoikusnak ítélt gondolatok a kortárs angol kegyességi irodalom bizonyos műfajai – női és férfi naplók – által népszerűsített, a pietas eszményéhez való kötődésük révén szellemi közkinccsé váló sztereotípiák.⁴⁸³) Ebben a vonatkozásban, mutatkozik meg az első igazán feloldhatatlan különbség Montaigne és Bethlen között, hiszen az a sztoicizmus, amely összekötő kapocsként értelmezendő némelyek szerint, Bethlen szellemiségében teljesen alárendelődik protestáns – olvasatomban puritánus – pietas-eszményének, amely érthető módon hiányzik Montaigne esetében. Míg a halálról való elmélkedés az *Esszé*kben a sztoa virtus- és emberképzetének antik ragyogását kelti életre, a „bölcsekedni annyi, mint készülni a halálra” maxima már egyértelmű utasítás a senecai örökséghez: „egész életünkön át tanulnunk kell meghalni.”⁴⁸⁴ Vagy: „Rosszul él mindenki, aki nem tud jól meghalni.”⁴⁸⁵ A gondolat visszhangja, kiegészítése Plutarkhosznál olvasható: „Az eszetlent ugyanis a haláltól való félelem és nem az élet iránti sóvárgás teszi függővé testétől... Az viszont, aki így vagy úgy megérti a lélek természetét, és fontolóra veszi, hogy a halálkor történő változás javára szolgál, vagy legalábbis semmiképpen nincs ártalmára, nem keveset tesz azért, hogy élete során lelke derűs állapotban legyen, és ne féljen a haláltól.”⁴⁸⁶ A kálvinista Bethlen ellenben kizárólag a predestináció és *certitudo salutis* perspektíváiból tárgyalja mindezt. Hiszen Montaigne a kereszténység halál-, túlvilág-, örökélet-, megváltásképzetétől függetlenül, csupán sztoikus argumentumokra hagyatkozva győz meg a halál megvetésének rendkívüli fontosságáról: „A mi hitünk semmi más erősebb emberi fundamentomon nem állapodik, mint a halál megvetésén. Nem csak az, hogy minket arra a józan gondolkodás vezérel, mert miért félnénk azon dologot elveszteni, melyet ha elvesztünk, nem sajnálhatunk: hanem még, minthogy olly sokféle nemei fenyegetnek bennünket a halálnak, nem nyomorultabbak vagyunk-é, midőn azok közül mindeniktől rettegünk, mintha

⁴⁸¹ DE MONTAIGNE, *i. m.*, 101–103.

⁴⁸² DE MONTAIGNE, *i. m.*, 103–122.

⁴⁸³ Vö. BOTONAKI Effie, *Seventeenth-Century Englishwomen's Spiritual Diaries: Self-Examination, Covenanting, and Account Keeping, Sixteenth Century Journal*, University Press, Kirksville, Missouri, XXX/1, 1999, 3–21.

⁴⁸⁴ SENECA, L. A., *Az élet rövidségéről*, Seneca Kiadó, Bp., 1997, 19. (A továbbiakban: SENECA 1997a.)

⁴⁸⁵ SENECA, L. A., *A lelki nyugalomról*, Seneca Kiadó, Bp., 1997, 45. (A továbbiakban: SENECA 1997b.)

⁴⁸⁶ PLUTARKHOSZ 1998, 140.

egyét azok közül kiállunk? Azon pedig mit búsulunk, mikor lesz az, ha el nem lehet kerülnünk?”⁴⁸⁷

Nem nehéz e sorok ókori előzményeit, például a senecai *consolatio*ban felfedezni: „Akármeddig vádolhatjuk a végzetet, megváltoztatni nincs erőnk: fölmered előttünk keményen és könyörtelen: sem átokkal, sem zokogással meg nem indítja őt senki... Szüntessük hát haszontalan könnyeinket; mert ez a fájdalom minket is előbb a sírba visz, mint hogy a holtakat visszahozná közénk: mivel pedig csupán meggyötör, de semmiképp meg nem enyhít, s mindjárt a kezdet kezdetén szakítanunk kell vele, s el kell zárni lelkünket az üres vigasztaló szólamok, a nekikeseredett, tomboló gyász elől. Mert ha a józan meggondolás nem apasztja el könnyeink árját, a végzet ugyan soha nem apasztja el.”⁴⁸⁸ Bethlen a középkori haláltáncokat idéző *memento mori*t fogalmaz meg, azonban a halál előtti teljes egyenlőség gondolata nem kizárólag egy sztoikusnak minősíthető rezignáltságra vezethető vissza, hanem a predestináció vállalására és főként az üdvözülés bizonyosságára. „Végezetre a halál egyarányú s egymástól meg nem különböztethető port csinál minden testből; ha soha egyébkor nem is, de bizony a születés és a halálban a király és a koldus fia egytestvérek s azonagy titulussal élnek.”⁴⁸⁹ Hiszen ez nem választható el attól a meggyőződéstől, amely már az *Imádságoskönyv*ben félreérthetetlenül jelzi az említett kálvini gondolatokat: „Áldassá... én Uram... hogy engemet világ fundamentomának felvettetése előtt az **Úr Jézus Krisztusban ingyen kegyelmedből választál a szent, fegyheterlen és azután az örök életre.**”⁴⁹⁰ (Kiemelés tőlem: T. Zs.) Ez a fajta „sztoikus halál szemlélet” elsősorban a magyar hagyományt idézi, és nyilván nem Montaigne-t. Huszti István hasonló szellemben beszél az embernek utolsó végirül: „Valamiképpen a hajókázásban, elapadván alólad a víz, ha mulatságra ki szállasz, azonközben a parton, vagy csigát vagy egyéb vízi állatokat szedegetsz, elméddel pedig szüntelen a hajórul gondolkozol, hogy ha szollite téghedet a hajós Mester, és akkor el-hagyván mindeneket a hajóba sietsz: Ugy kell tenéked ez életben tselekedned: Elméd mindenkor Istenre fel függesztett lévén, ugy egy a küvüled való dologgal, hogy az semmiképp szívedben meg ne ülepedgyék, se pedig tégedet **a jó el szánt végtül el ne vessen.**”⁴⁹¹ (Kiemelés tőlem: T. Zs.)

A magyar neosztoicizmus és például a Montaigne által képviselt sztoicizmus különbsége is ebben a vonatkozásban körvonalazódik, hiszen a „keresztény Seneca

⁴⁸⁷ NAGY TÓTH 1803, 129. Montaigne pedig így fogalmaz: „Nostre religion n’a point en de plus assuré fondement humaine, que le messpris de la vie. Non seulement le discours e la raison nuos y appelle, car pourquoy craindrions nuos de perdre une chose, laquelle perdue ne peut estre regrettée; et puis que nous sommes menasés de tout de facons de mort, n’y il pas plus de mal á les criandre toutes, qu’ á en soustenir une?” (DE MONTAIGNE 1950, 116.)

⁴⁸⁸ SENECA, L. A., *Polybius vigasztalás* = S. L. A., *Vigasztalások*, Kossuth Könyvkiadó, Debrecen, 1996, 53.

⁴⁸⁹ BETHLEN 1980, 510.

⁴⁹⁰ BETHLEN, i. m., 986.

eszménye”, egy erőteljesen krisztianizált olvasatát⁴⁹² jelenti a csarnok filozófiájának, egyértelműen a *praxis pietatis*, egyáltalában a keresztényi életvezetés etikai segédeszközét látva benne, sőt a „*constantia*”-val felvértezett sztoikus bölcsben a jó keresztényt jelenítve meg.⁴⁹³ Mert például a római Stoa a maga egyetemes humanitas-gondolatával, nemzetfölöttiségével, tiszta etikai világképével (...) olyan közel áll a kereszténység szelleméhez, hogy súlyosabb áldozat, deformálódás, alakváltozás nélkül krisztianizálódhatik.⁴⁹⁴ Erőteljesen megmutatkozik ez a jelenség már a korai egyház történetében. Sokatmondó példája ennek Ágoston, de főként Tertullianus, akire érezhetően hatással volt az ókori sztoicizmus.⁴⁹⁵ Ebben a folyamatban egyesek az antik szellemiségének a kereszténységben való továbbélését ismerték fel, ezáltal is bizonyítva a kontinuitást az antik világ és a *tempora christiana* között.⁴⁹⁶ A kereszténység és a sztoikus filozófia tanainak egymásba tagozódása oly tökéletes a későbbiekben is, hogy a másként rendkívül fontos felekezeti határok és különbségek is elmosódnak. „Evangélikus pietizmus, kálvinista kegyesség, katolikus aszkézis, gyakorlati és spekulatív misztika a közös stoikus áramba kapcsolódva él egymás mellett, egyetlen messzeágazó család megnyilatkozása gyanánt.”⁴⁹⁷ Ez a szemlélet tökéletesen visszakereshető a magyar protestáns és katolikus felekezetű sztoikusok írásaiban is. Szepsi Csombor így exponálja ezt a gondolatot: „*Bizony ez világban valaki bé jó, ez világnac sok tekervényes ösvény között néki el kellene tévedni, és amaz rút vadtól az testi gyönyörűségektől megh kellene emésztetni, ha amaz tiszta Ariadnenac az Anyaszentegyháznak vezérlőfonalat, az Szent írást, avagy azon formára az Philosophusoktól visszaltatot mazzagot, az Ethicat, az jó erkölcsökrül írt tudománt ne követné: De az szabadittya megh az embert ez világi binesek csalárd éneklésektül, az Circének undok vendégségítül, kikben az vendégec disznocká tünne vala... Irtanac nagy sokan illyen életnec reguláját. Írt volt Seneca az ő feslett erkölczü Tanítványánac az Néronac. Irt Aristoteles az ő Nicomachusánac... Tanittya az én könyvetském ez két dolgot. I. Miket kel el távoztatni az iffiaknak ez életben? II. Miket kell követni, hogy tisztességhessen elhessenek? Mert ugyanis valakik az ő életeket az tisztességnek után hordozták, egyedül csak azok mehettek fel az*

⁴⁹¹ HUSZTI 1705, 3–4.

⁴⁹² Vö. <http://plato.stanford.edu/entries/stoicism/#influence>

⁴⁹³ Vö. KLANICZAY Tibor, *A magyar későreneszánsz problémái. Sztoicizmus és manierizmus* = K. T., *Reneszánsz és barokk*, Szukits Könyvkiadó, Szeged, 1997, 243.

⁴⁹⁴ TÚRÓCZI-TROSTLER József, *Keresztény Seneca*, Egyetemes Phil. Közlöny, 1937, 31. (A továbbiakban: TÚRÓCZI-TROSTLER 1937.)

⁴⁹⁵ Tertullianus viszonyát a sztoicizmushoz, legjobban Senecáról alkotott véleménye illusztrálja: „*Seneca gyakran úgy beszél, mint egy keresztény.*” Vö. CHADWICK, Henry, *A korai egyház*, Osiris, Bp., 1999, 52.

⁴⁹⁶ Vö. RÜSSEL, H. W., *Keresztény humanizmus*, Ecclesia-Kairosz, Bp., 1997, 13.

⁴⁹⁷ TÚRÓCZI-TROSTLER 1937, 67.

dicősségnek Várában, egyebek ez világnak sok tébolygó mezején el maradozván.”⁴⁹⁸ Ez magyarázza Bod Péter kijelentését is, aki hasonló értelemben nyilatkozik Huszti István neosztoikus alkotásáról Az égre kézen fogva vezető kalauzról: „Ezen könyvetskét méltán lehet mondani Magyar Éthikának, az erkölcsökről tanító jó Mesterségnek; olly hathatósan adja elő a Virtusokat, mellyekre kell vágyódni az embernek és az ellenkező vétkeket, mellyeknek el-távoztatásokra kell szorgalmatosan vigyázni a Keresztyéneknek.”⁴⁹⁹

A magyar neosztoikus irodalom szellemiségbeli kapcsolata Bethlennel igencsak releváns módon kerül előtérbe. A Szerb által a montaigne-i analógia megkonstruálásához kijelölt szövegrészleten belül jelentkeznek olyan sztoikusnak minősíthető témák, amelyek kevésbé az *Esszék*, sokkal inkább a magyar neosztoikus hagyomány felől értelmezendők. A mértéktartásról ugyan Montaigne is vélekedik, ám a *bujaságról*, mint elítélendő cselekedetről explicit módon nem nyilatkozik. Bethlennél viszont alaposan részletező méltatásával szembesülünk e gondolatnak, hiszen szerzőnk nemcsak *Önéletírásában*, hanem ezt megelőzően *Imádságoskönyvében* is meggyónja ezt a bűnét. Bethlen töredelmes bűnvallása mögött jogosan feltételezhető a puritánus szemléletet asszociáló, a magyar neosztoikus hagyományból eredő meggyőződés: „...ennél utálatosabb vétek nintsen, melly felett semmit kellene inkább szégyenleni.”⁵⁰⁰ Egy másikuk ugyancsak erről a morális magaslatról int a szemérmetességre. „Szemérmetességet kövess... Idvöztőnknek Annya az Szűz Mária az Szemérmetességnek dűcsőséges példája.”⁵⁰¹

Rendkívül komplex megformáltságban mutatkozik meg a **restség** gondolata. Bár Montaigne is ejt erről néhány szót, sokkal meggyőzőbb Bethlen ezzel kapcsolatos kijelentései mögött a magyar neosztoicizmus⁵⁰² hatását feltételezni, hiszen mind Bethlen esetében, mind a példát szolgáltató kálvinista felekezetű neosztoikusnál az egész Max Weber-i teória relevanciát nyer. Bethlen a következőket említi: „soha dolog nélkül nem voltam, haszontalan beszéddel s melancholizálással üdőt nem töltöttem, olvastam, írtam, vagy valamit delineáltam, computáltam, vagy kertben, malomhoz, hová sétáltam, az építés körül sokat pallérkodtam, kőemeléshen, hordásban, a szolgálammal együtt magam is sokat dolgoztam,

⁴⁹⁸ SZEPSI CSOMBOR 1623, A5.

⁴⁹⁹ BOD Péter, *Magyar Athenas*, M.Igen, 1766, 116.

⁵⁰⁰ HUSZTI 1705, 29.

⁵⁰¹ SZEPSI CSOMBOR 1623, 18.

⁵⁰² Az ókori sztoa etikája Zénónnal kezdődően a középső sztoa és a római bölcselkedők meglátásain keresztül is eléggé változóan ítélte meg a fizikai munka jelentőségét. Khrüszipposz ugyan a szorgalomnak fordítható *eüponiát* erénynek tekinti, ám a középső sztoa képviselői a platonizmus hatására többnyire elítélően nyilatkoztak a munkavégzésről. Vö. BARTH 1998, 115–117.

csudálkoztak az emberek rajta, néha szénát is keményen takartam ifjanta, egyszóval sohasem henyéltem.”⁵⁰³

Bethlen igencsak meggyőző beszámolója arra enged következtetni, hogy különleges tétje van a restség vádja vagy vétke elutasításának. Arisztokrataként nem volt ráutalva az ilyen kimerítő munkavállalásra, miként az sem valószínű, hogy csak az eufemizálás retorikai túlzásával szembesülnénk. Azonban figyelembe véve a tényt, hogy intő példát akar szolgáltatni elsősorban családjának, majd olvasóinak, nem alaptalan ebben a leírásban a munka, alkotás, tevékenykedés, szorgalom erényét netalán **üdvérdemét** beazonosítani. A középkor óta megváltozott munkaszemlélet Kálvin gondolkodásában lényegül át alapvetően,⁵⁰⁴ tehát nem elhibázott a Max Weber által exponált összefüggésekre figyelni. Bár a magyar szakirodalom Bethlen ezen kijelentésében a *szorgalom hivatástudattal összefüggő értékét*⁵⁰⁵ azonosítja csupán, és sokkal inkább a *hagyományos haszonszerzés*⁵⁰⁶ korra jellemző jelenségét véli felismerni Bethlen gazdálkodó-kereskedői tevékenységeiben, fontosnak találok az emlékiró szavai mögött az etikai megalapozottságot érzékeltetni. Nem is annyira a kapitalizmus, a kapitalista szellem meglétének bizonyítását célzom, sokkal inkább az életvezetési principiumok és a kálvinista vallásosság etikát teremtő kapcsolatát jelezni.⁵⁰⁷ Bethlen sztoicizmusa egy jellegzetesen (neo)kálvinista/puritánus létszemléleten és világértelmezésen belül működik, ahol a sztoikusként definiálható virtusok az üdvérdemek funkcióját látják el, hiszen meglétük a bethleni szellemiségben az üdvbizonyosság által is meghatározottak. Ezt igazolja vissza a már említett Huszti István is: *„Az irigység mellé tészem a restséget: mert mind kettő szomorúság, amaz a másén, és a magáén szomorkodik; Mind a kettő kitsiny hitüséget jelent: ugyan-is az irigység kevésbé öl meg, és a retség el-lankadott elmének vétsége, és a lelki jó dolgoknak meg unásával küszködik, ugymint ki a dolognak nagyságától s nehézségétől meg-ijedvén, semmit, melly erőss férjfiat illetve elő nem vészen. Hijába reménled annakokáért idvességedet, hanem ha minden restségedet le vetkeztvén új erőt véssz-fel, és hathatósabb eszközökkel nagyobbakra hajtogatod magadat. Mint a madár a repülésre, úgy születik az ember a dologra.*”⁵⁰⁸

⁵⁰³ BETHLEN 1980, 521.

⁵⁰⁴ „Kálvin elmélete vallási alapon szentesítette a polgári értékeket, a takarékoságot, a szorgalmat, az állhatatosságot, a kemény munkát és az odaszánást.” Sőt kijelenthető, hogy : „Kálvin lelkiségének szerves része lett a világi munka, amitől új jelentést kapott a középkori kolostori jelmondat is: laborare est orare.. A kétkezi munka Genfben nem egyszerűen norma, ez volt a vallási alapon szentesített eszmény... A világi tevékenység méltóságot nyert és megszentszülődött.” (McGRATH 1996, 248–249.)

⁵⁰⁵ Vö. MOLNÁR 1994, 113.

⁵⁰⁶ MOLNÁR, i. m., 112.

⁵⁰⁷ Az identitás performálásában is tétje van ennek a vonatkozásnak. Nemcsak az Istennek tetsző *sáfázkodás* többletjelentésére utalok, hanem a *magistrátusi* szerepkör performálására is. Minderre részletesebb utalás történt a korábbi fejezetekben.

⁵⁰⁸ HUSZTI 1705, 59–60.

Egyre inkább az körvonalazódik, hogy a Szerb Antal által montaigne-i eredetűnek tételezett gondolatok csupán sztoikus jellegüknél fogva emlékeztetnek az *Esszék* szerzőjére. Fennáll a lehetőség, hogy Szerb Antal ráérezett egy olyan gondolatcsoporthoz (sztoikus témarepertoár), amely mindkét szerzőnél, egymástól függetlenül megjelenik. Az egyedüli hasonlóság a sztoikus bölcsülethez való kapcsolódásuk, ami azonban eltérő módon realizálódik, más-más hagyományokat és értékrendeket implikálva. Ugyanis mindketten a sztoikus témarepertoárban az énség textuális reprezentációjának, performálásának a kor írott kultúrája által forgalmazott konvencióit ismerik fel, sőt mindketten ugyanarra a célra, az énség létrehozására használják. A meghatározó különbség abból adódik, hogy ez a *self-fashioning*, figyelemre méltó szépírói teljesítménye mindkettejüknek, eltérő tradíciók, eltérő identitásmintáit célozza meg, ezekben nyer finalitást. Montaigne az antik mintázatú szemlélődő, humanista tudós szerepe, identitása felé vonzódik, míg Bethlen a puritánus kegyességi kultúra identitásmintáit (kiválasztott, próféta, mártír) és szerepeit használja fel önmaga textuális reprezentálására.

Ezzel magyarázható, hogy bár Bethlen is és Montaigne is Senecát olvassa és hivatkozza külön-külön, semmi okunk kettejük között valamilyen kapcsolatot feltételezni, hiszen Bethlen Seneca-olvasata a kálvinista hagyományt is implikáló keresztény neosztoicizmus,⁵⁰⁹ míg Montaigne a francia moralizmus sokkal inkább humanista és szekuláris szellemiségébe transzponálja a Senecára is építő sztoicizmusát. (Montaigne gyakran hivatkozik más sztoikusokra is, például Marcus Aureliusra, Plutarkhoszra.) Sőt az *Esszék* egész szellemiségére jellemző, hogy a kereszténységtől, implicit módon például Bethlentől eltérően, Montaigne nem azért kutatja a mélységeket, hogy meglegelje a magasba, az üdvözülés felé vezető utat. Felfogásában a „*condition humaine*”, az emberi lét nem az eleve elrendelés kibékíthetetlenségével hordozza magában a „*miseria hominis*” és a „*dignitas hominis*” kettősségét, hanem olyan természetes állapotként, amely nélkülöz minden valóságfeletti, transzcendens jelleget.⁵¹⁰

Erre a „sztoikus elméletre” építi hipotézisét a Bethlen–Montaigne kapcsolat egy másik hirdetője is, Köpeczi Béla, aki Bethlennek a mértékletességről vallott nézeteit kielemezve próbálja azok montaigne-i eredetét illusztrálni. Kiindulópontja – talán Szerb Antal alapján – azonos: „(Bethlen) **bemutatja önmagát**, mégpedig meglepő módon úgy, hogy **meggyőződésünk szerint elsősorban Montaigne-t követve**, nemcsak szellemi fejlődéséről

⁵⁰⁹ Bethlen „...*amaz pogány nagy stoicus philosopho-theologus*”-nak nevezi Senecát. Bethlen „(neo)sztoicizmusának” kálvinista meghatározottságát jól érzékelteti a tény, hogy a „(neo)sztoikus” Bethlen nem a teljes filozófiai rendszert (fizika, logika, etika) teszi magáévá, hanem csak a kálvinista meggyőződésével is inkább kompatibilis etikát, illetve ennek krisztianizált változatát. Vö. BETHLEN 1980, 508.

ad hírt, hanem leírja természetét, ábrázatát, temperamentumát, indulatait, hajlandóságait és külön foglalkozik életrendjével.”⁵¹¹ (Kiemelés tőlem: T. Zs.) Az érvelés vitathatósága – akárcsak Szerb Antal esetében – a „sztoikus kapcsolat” túlértékeléséből adódik. Kissé meglepő, hogy Köpeczi is ugyanabba a tévedésbe esik, hiszen erőteljesen reflektálja sztoicizmus/neosztoicizmus viszonyát, sőt velős áttekintését adja az irányzat magyarországi történetének, műveinek.⁵¹² Bár Plinius, Plutarkhosz, Tiberius császár személyében újabb közös forrásokat jelöl meg, sőt az embernek az állatok sorában való beállítással, illetve a diaeta, és az önismeret fontosságának hangsúlyozásával újabb tematikus megfelelésekre hívja fel a figyelmet, végkövetkeztetése ugyanazon megfontolások alapján vitatható, mint a Szerb Antalé: „Bethlen tehát a sztoikus hagyomány folytatója, s ugyanazt vallja, mint annak korszerűsítője, Montaigne: Erkölcseinket formálni, ez a mi kötelességünk, nem pedig az, hogy könyveket írjunk, és nem az, hogy csatákat és tartományokat, hanem hogy magaviselésünk rendjét és nyugalmaát nyerjük.”⁵¹³

Mindketten elkövetik azt a hibát, hogy a gondolkodó Montaigne-t a sztoikus bölcsre redukálják. Ez azért nem helytálló, mert a sztoikus mellett az epikureus, de főként a szkeptikus,⁵¹⁴ sőt André Gide szerint a liberális Montaigne⁵¹⁵ az igazán jelentős. A szakirodalom ugyan sztoikusnak nevezi az 1570–1574-es periódust⁵¹⁶ az *Esszék* megírásában, ám ezt nagyon gyakran szkepticizmusának előkészítőjeként⁵¹⁷ definiálják, vagy legalábbis azon belül értékelik. Gyakoribb jelenség az, hogy a sztoikus Montaigne-t elhanyagolva, a szkeptikus, a Kantot vagy a felvilágosult racionalizmust megelőlegező, módszeresen kételkedő, szkeptikus gondolkodót állítják a figyelem előterébe.⁵¹⁸ Mindezt visszvetítve Szerb és Köpeczi argumentációjára kiderül, hogy még ha a bethleni sztoicizmus másságától el is

⁵¹⁰ Vö. HORVÁTH Andor, *Montaigne köpenye*, Kriterion Könyvkiadó, Bukarest, 1985, 8.

⁵¹¹ KÖPECZI 1992, 39.

⁵¹² KÖPECZI, i. m., 43–44.

⁵¹³ KÖPECZI, i. m., 46.

⁵¹⁴ Almási Miklós a reneszánsz axiómák és értékek relativizmusát meghirdető, a szkeptikus Montaigne-t jellemzi. A sztoikus jellemzőkkel szemben sokkal inkább a szkepiikus attribútumokban véli meglegelni az *Esszék* szellemiségének kvintesszenciáját: „Montaigne Esszéi ...írásban rögzített monológok a bizonytalanság bizonyosságáról.” (ALMÁSI Miklós, *Montaigne: a kételkedés mint mesterség* = A. M., *Az értelem kalndjai*, Szépirodalmi Könyvkiadó, Bp., 1980, 60.) Hasonlóképpen vélekedik az *Esszék* szerzőjéről Emerson is. (EMERSON, Ralph Waldo, *Montaigne; vagy a szkeptikus* = E. R. W., *Az emberi szellem képviselői*, Magyar Tud. Akadémia, Bp., 1894, 102–151.)

⁵¹⁵ Lásd GIDE, André, *Esszé Montaigne-ről* = G. A., *Montaigne a tapasztalásról*, ford. RÉZ Ádám, Európa, Bp., 1992, 30.

⁵¹⁶ Vö. VOINESCU Alice, *Montaigne. Omul si opera*, k. n., Bukarest, 1936, 45. (A továbbiakban: VOINESCU 1936.)

⁵¹⁷ Vö. VOINESCU 1936, 58.

⁵¹⁸ Hauser Arnold is elsősorban a szkeptikus Montaigne-re építi manierizmuskoncepcióját, amelyben az individuum elidegenedése, befelefordulás-élménye a francia gondolkodó székszisíre vezethető vissza, az értékek általános relativizmusának meghirdetése, illetve az önidentitásba vetet hit megkérdőjelezése révén. Vö.

tekintünk, úgyis vitatható marad csak a mindkettőjükénél fellelhető sztoicizmusra építeni ezt a párhuzamot, hiszen sem Montaigne, sem Bethlen a náluk külön-külön megjelenő sztoikus gondolatok ellenére nem nevezhetőek ki sztoikus gondolkodóknak. Sokkal inkább egy olyan korjelenséggel⁵¹⁹ szembesülünk – amelyet Turóczi-Trostler meggyőzően leírt –, amely a sztoikus gondolatok iránti affinitást, általános érvényű érdeklődést mutat. Európa XVI–XVII. százada nemcsak a francia moralisták sztoikusan bölcselkedő korszaka, hanem például az induló angol esszé, majd pedig a restauráció bölcséleti kérdéseket megfogalmazó irodalmának periódusa is. Pontosan ezért, egy erre a korszakra datálható műben megjelenő sztoikus gondolatok eredetének egyértelmű és félreértéseket kizáró beazonosítása rendkívül nehéz, szinte lehetetlen.

Bethlen diskurzusának karteziánus relevanciái

Az újkori Európa bölcséleti gondolkodásában Descartes mindenképpen új fejezetet nyit, többek közt azért, hogy az emberi test működésének mechanikus magyarázatára vállalkozik.⁵²⁰ A teológiai diskurzustól egyre inkább függetlenedő filozófia, illetve természettudományok (pl. fizika) segítségével, félretéve az antikok és az újkori gondolkodók morálfilozófiai töprengéseit, igyekszik a lélek és test működésének tudományos magyarázatát adni.⁵²¹ Az elkövetkezendőkben azt vizsgálom meg, hogy a *passiones animae*, illetve az általa implicált test és lélek viszony tárgyalása azonos-e mindkét szerző esetében, vagy esetleg a Descartes-ra visszamenő szubsztrátumok érintése által különbségek, megkülönböztető jegyek mutatkoznak meg. Ugyanis a karteziánus gondolatok kimutatható jelenléte újabb argumentumát képezhetné a montaigne-i és bethleni diskurzus – az azonos témavállalás ellenére is – alapvető különbségének.

Montaigne és Descartes kapcsolatát többnyire a szkepticizmus kapcsán szokás emlegetni,⁵²² kevésbé a test és lélek viszonyának, működésének bemutatása ürügyén. Nehezen

HAUSER Arnold, *A modern művészet és irodalom eredete. A manierizmus fejlődése a reneszánsz válsága óta*, Akadémiai Kiadó, Bp., 1980, 406–423.

⁵¹⁹ Vö. <http://encarta.msn.com/index/conciseindex/01/00197000.htm>

⁵²⁰ Vö. BOROS Gábor, *René Descartes*, Áron Kiadó, Bp., 1998, 158–170.

⁵²¹ DÉKÁNY András, *Utószó = A lélek szenvedélyei*, DESCARTES, Ictus Kiadó, Szeged, 1994, 177.

⁵²² Sajnos az általánosítás veszélye, akárcsak az általam exponált Montaigne–Bethlen feltételezett kapcsolatban, itt is megmutatkozik. A reneszánszban újra felélednek a sztoikus, szkeptikus bölcséleti tradíciók, amelyek az antiintelektualizmus, antiracionalizmus hatására (is) nem feltétlenül a karteziánus módszeres kételkedéshez vezetnek (Descartes pontosan ez ellen a szkepszis ellen lép fel), hanem egy általánosabb világszemléleti pesszimizmushoz. Ez erőteljesen jelen van a francia filozófiai gondolkodásban, következésképp fennáll a valós lehetőség, hogy Montaigne kételyei a tudással, megismeréssel kapcsolatosan nem descartes-i gondolatok megelőlegezése, hanem a korszak (pl. a francia filozófia) általánosan elterjedt vélekedéseinek felemlegetése. Erről bővebben l. ALTRICHTER Ferenc, *Észérvek az európai filozófiai hagyományban*, Atlantisz, Bp., 1993.

elképzeltető, hogy a moralista Montaigne Descartes előtt fél évszázaddal, az antik és újkori morálfilozófia diskurzusát odahagyva, a test és lélek viszonyát, a szenvedélyek működését természettudományos, netán orvostudományi/lélektani szempontok alapján méltatná. Ugyanis Montaigne, bár Descartes-hoz hasonlóan elmélkedik a lélek szenvedélyeiről (bánat, szomorúság, öröm, gyönyör vagy az erények), közelítése sokkal inkább a sztoicizmus klasszifikációs rendszerére és meghatározásaira emlékeztet, mintsem a karteziánus lélektanra. Mert bár hangsúlyozza Montaigne is a lélek primátusát a testtel szemben, nem jut el az életszellemek, idegrendszer, illetve a tobozmirigy által működtetett test mint mechanizmus képzetéhez, megmarad a moralizáló reflexiók spekulációinál, közhelyesült exemplumainál. Még akkor is kiviláglik ez, ha vizsgálódásunkhoz egy olyan passzust választunk, amely első olvasásra valamelyest Descartes-ra emlékeztet(ne). A lélek képzelgéseinek (*imaginatio*) leírásakor Montaigne említi: „*Akár az elszabadult csikó, amely több bajt okoz zabolátlan rohanásában, mint ha hámba fogva gazdájára hallgat: lelkem egyre-másra hozta létre agyrémeit és szörnyszülöttjeit, rend és gátlás nélkül... Lelkemnek nagy szabadságot adok, s hagyom, hogy önmagába nézzen, saját határát keresse.*”⁵²³ Descartes pedig A képzelődésről és egyéb gondolatokról, melyeket a lélek alakít ki a következőképpen nyilatkozik: „*Amikor a lelkiünk olyasminek a kigondolásával van elfoglalva, ami egyáltalán nem létezik, mint például amikor elvarázsolt kastélyt vagy mesebeli szörnyet akar elképzelni; és akkor is, amikor szemügyre akar venni valamit, ami csupán az értelem számára való s egyáltalán nem képzelhető el, például, ha saját természetét akarja szemlélni: akkor az ezekről a dolgokról szerzett észleletei főként az akarattól függenek, s az akarat az oka annak, hogy a lélek észreveszi őket. Ezért szokás inkább cselekvésnek, mint szenvedélynek tekinteni.*”⁵²⁴ Bár a két kiválasztott szövegrészlet azon kevés passzusok egyike, amelyek tartalmaznak bizonyos átfedéseket, kevés a közösnek nyilvánítható gondolat benne. Montaigne is és Descartes is a lélek attribútumának tudják be a képzelgést, sőt mindketten hangsúlyozzák, hogy álmaink, illúzióink a megtévesztésig valószínűek lehetnek, ám a képzelgés, illetve ennek kapcsán a test és lélek kapcsolata, (együtt)működése, egysége alapvetően eltérő. Montaigne ellentétben Descartes-tal nem „fizikusként” szemléli, magyarázza a szenvedélyek meglétét, hanem a sztoikusokra hagyatkozik. Esszéiben nem találni egyetlen olyan szövegrészletet sem, ahol a moralizáló megközelítésen túl természettudományos/filozófiai igénnyel közelítene a vizsgált témakörhöz. Ebben a vonatkozásban megmarad az antikoktól örökölt tudás mellett, legfeljebb a hippokratészi tradíciót felelevenítve a testnedvek elméletét vonja be (természet)tudományos

⁵²³ DE MONTAIGNE 1950, 42.

⁵²⁴ DESCARTES 1998, 44.

magyarázat gyanánt.⁵²⁵ Ennek fényében megállapítható, hogy a karteziánus lélektan, vagy ezt megelőlegező gondolatok, képzetek, érthető módon, teljességgel hiányoznak az *Esszékből*. Ennek magyarázata nem kizárólag a kronológia diktálta kényszerből adódik (Descartes jóval Montaigne után alkot), hanem a montaigne-i életmű így is megmutatkozó, eltérő értékrendjéből, szemléletéből.

A magyar puritanizmus szellemi hagyatékából merítő, az Apáczai-tanítvány Bethlen Miklós, aki nemcsak a *Kis Magyar Enciklopédiát* használta tankönyvként,⁵²⁶ hanem Tsernátoni Pállal is rendkívül jó viszonyban volt, Montaigne-től eltérően láthatóan épít a karteziánus eszmékre. A magyar karteziánus tradíció heterogén és szinkretikus mivolta nemcsak Apáczai említett művét jellemzi,⁵²⁷ hanem kivetül valójában a mozgalom magyarországi történetére is, ahol a különböző korszakok, valójában a bölcseleti irányok és a teológiai/kegyességi irányzatok keveredésének sajátos alakulását tükrözi az egyes képviselők életműveiben.⁵²⁸ Nagy valószínűséggel ezt a szinkretizmust látjuk viszont Bethlen írásában is, aki a szenvedélyekről értekezve nemcsak a Montaignet (is) asszociáló (neo)sztoikus hagyományt emeli be diskurzusába, hanem teológiai kérdések ürügyén (pl. a lélek halhatatlansága, az öröklét, test és lélek részvállalása a bűnben stb.) karteziánus elképzeléseket⁵²⁹ is bevon reflexiójába. Így például *Az ember lelke valóságos halhatatlanságáról* elmélkedve írja: „Az élet nem egyéb, hanem az élő állatnak cselekedésre és szenvedésre alkalmas állapotja; a holttest sem csinál, sem szenved semmit is.”⁵³⁰ A jellegzetesen karteziánus terminusok a cselekvés (*action*), illetve az (el)szenvedés (*passion*) vagy a holttest példája félreérthetetlenül Descartes-ra vagy legalábbis a *Kis Magyar Enciklopédia* ismeretére utalnak. A világ mint a fizika törvényei szerint működő hatalmas gépezet felsejlik Bethlen szemei előtt is,⁵³¹ sőt másik alkalommal fizikai szempontból, egyértelműen karteziánus elképzelés alapján írja le a test működését. „...mert a léleknek kétféle munkája vagyon az emberben, egyik egészen csak lelki, spirituális, intellektuális, a

⁵²⁵ DE MONTAIGNE 1950, 75.

⁵²⁶ Az adatot a Bethlen-levelezést kiadó Jankovics József szolgáltatja. Vö. BML I., 31.

⁵²⁷ Bán Imre Apáczai-monográfiájában figyelmeztet arra, hogy az Enciklopédia nem egy következetes karteziánus álláspontot képvisel – Descartes kozmogóniáját nem fogadja el Apáczai, csupán etikáját, ami nem ütközik protestáns világképével –, továbbá mindenféle egyeztetés nélkül teszi közzé a rávista logikát és a karteziánus ismeretelméletet. Vö. BÁN 1958, 350.

⁵²⁸ Részletező és összefoglaló képet ad erről Tordai Zádor. Vö. TORDAI Zádor, *A magyar karteziánizmus történetének vázlata*, Magyar Filológiai Szemle, 1962/1, 54–80.

⁵²⁹ Nyomós okunk van azt feltételezni, hogy ezek elsősorban Apáczai közvetítésével jutottak Bethlen tudomására. Az Apáczai irányította tanulmányokra (1658–1659) visszaemlékezve említi: „(Apáczai) filozófiában Cartesiust és Regiust tanított.” Vö. BETHLEN 1980, 552. Továbbá Apáczai enciklopédiája erőteljesen Descartes-ra alapozva számol be a lélek fogalmáról, működéséről stb. Például a Descartes-nál jelentkező kiemelt jelentőségű tobozmirigyéről Apáczai így ír: „Minden érzékenységnak feszke, a fenyő makkotska az agyban...” Vö. APÁCZAI TSERE János, *Magyar Encyclopedia*, Ultrajecti, 1653, 154.

⁵³⁰ BETHLEN 1980, 433.

*másik animalis, testi, mely áll az ember érzékenységeinek, tagjainak, mint száj, nyelv, fül, etc., az emberi munkák végbevitelére alkalmatossá való tételében; erre a más gondolatokra figyelmező lélek azoknak félbenhagyása nélkül is rá érkezik, és a tagok is végbevihetik a léleknek conscienciája vagy tudása nélkül, mert ha a lélek hírével s tudásával volna, avagy csak olyan hamar el nem felejtene az ember. Inkább hihető, hogy csakúgy megyen végbe, mint cimbalom vagy virginia húrját ha megütöd a végén, elfut rajta az ütés végig s megpendül; vagy az orgonában, ha a szél a sípba elmegyén szól. Úgy a pap szájából a szó hangja füledbe és onnét bizonyos húrokon a nyelvedre elhat, és kimondod, kivált, ha szokás által már az olyan munka végbevitelére igen elkészítettek azok a testi tagok, mint az oklatan állatokban értő lélek nélkül mennek végbe az olyan munkák, mint a hallás, látás, szólás, stb.*⁵³²

Descartes művének XVI. cikkelyét ismerhetjük fel, mely így hangzik: „...az összes mozgás, melyet az akaratunk hozzájárulása nélkül végzünk (mint gyakran előfordul, amikor lélegzünk, járunk, eszünk, végső soron minden olyan tevékenység folyamán, amely közös bennünk az állatokkal), csak végtagjaink alkatától, valamint annak a mozgásnak az irányától függ, melyet a szív hője által felizgatott szellemek természetüknél fogva az agyban, az idegekben és az izmokban követnek: ugyanúgy, ahogyan egy óra mozgását is pusztán rugóinak ereje, valamint kerekeinek formája hozza létre.”⁵³³ Továbbá találkozunk a test és lélek egységének gondolatával,⁵³⁴ az *intellectus* és *voluntas* karteziánus terminusaival a lélek működésébe nyerhetünk betekintést,⁵³⁵ végül pedig a szenvedélyek osztályozása mellett a csodálkozás (*admiratio*)⁵³⁶ és ezáltal a descartes-i ismeretelmélet bizonyos vetületeivel szembesülhetünk az *Önéletírás* bevezetőjében. Fontos azonban hangsúlyozni, hogy Bethlen erőteljesen szelektálja, mintsem következetesen felvállalná ezt a szellemi tradíciót. Vagyis „kartezianizmus” arra redukálódik, hogy bizonyos teológiai vagy morálfilozófiai kérdésekben argumentációját kiegészíti az éppen odaillő, releváns descartes-i gondolatokkal anélkül, hogy világról alkotott felfogását teljesen e bölcséleti rendszerre építené. Ennek ellenére azonban ez a szinkretikus/eklektikus, gyakran szelektív „kartezianizmus” is meggyőzően illusztrálja a bethleni gondolatvilág Montaigne-től élesen különböző mivoltát, pontosan azáltal, hogy megmutatja az alapvető különbségeket az amúgy nehezen elkülöníthető témakörön belül (emberi szenvedélyek). Hiszen Montaigne esetében a *passiones animae* tárgyalása kimerül egy jellegzetesen moralista reflexió exponálásában, míg Bethlen

⁵³¹ „...az egész világ irtóztató machinája...” Vö. BETHLEN, *i. m.*, 434.

⁵³² BETHLEN, *i. m.*, 435–436.

⁵³³ DESCARTES 1998, 42.

⁵³⁴ BETHLEN 1980, 473.

⁵³⁵ BETHLEN, *i. m.*, 478.

⁵³⁶ BETHLEN, *i. m.*, 438.

esetében a (neo)sztoikus tradíció megszólaltatása kiegészül a karteizianizmus természettudományos (fizika/lélektan) szempontjainak, kérdésfelvetéseinek, sőt gyakran elméletének alkalmazásával. A sztoicizmusra alapozott argumentáció tarhatatlansága, túl a már exponált ellenvetéseken, a közös (neo)sztoikus témarepertoár központi magjában, a *passiones animae* eltérő tárgyalásában is megmutatkozik, ezáltal is visszaigazolván, hogy a látszólag közös/azonos gondolatok eltérő módon, különböző tradíciók mentén tagozódnak be a megalapozatlanul kapcsolatba hozott életművekbe.

Montaigne apja és Bethlen (!?)

Nagy Péter álláspontja a Montaigne–Bethlen kérdésben egyszerűbb, és viszonylag könnyebben ellenőrizhető. Ő ugyanis a két szerző közötti kapcsolatot egy szövegszinten kimutatható megfeleltetésre építi, bár igyekszik hozzátenni azt is, hogy meglátása szerint Bethlen nem használta zsinórmértékül az *Esszéket*. Érvelése a következő „...nagy valószínűséggel feltételezhető, hogy ismerte Montaigne művét: mire Franciaországba látogat, már több kiadásban megjelent, ismert, nagyhírű mű a literátusok körében, ha akkor nem, később is megszerezhetette. **Önéletírásának van is egy passzusa (I. 2), amely elég közelről hasonlít Montaigne egy részletére.** (MONTAIGNE De l'yvrongnerie (II. 2) hosszabb bekezdése apjáról. Essais. Pléiade, 1933. kiad., 329.)”⁵³⁷ (Kiemelés tőlem: T. Zs.)

Az *Önéletírás* első könyvének második fejezete – érdekes módon része a Szerb Antal által kijelölt nagyobb terjedelmű részletnek – konfrontálva az *Esszék* második könyvének második fejezetével eléggé kiábrándítóan hat. Bethlen a jelzett fejezetben termetét, ábrázatát, temperamentumát és indulatait ismerteti, míg Montaigne a borivásról értekezik, miközben beiktat egy leíró passzust az itáliai háborút megjárt (1519), naplót vezető apjáról, Pierre Eyquem l'Ainéről. A két szövegrészlet külön-külön egyetlen olyan mondatot tartalmaz, amely némiképp párhuzamba állítható, de ne tévesszük szem elől, hogy egyik szöveg a sorok írójáról szól, míg a másik egy kívülállót, az apát mutatja be. Bethlen montaigne-i eredetűnek tételezett mondata így hangzik: „*Termetem sem hosszú, sem kurta, hanem tisztességes középáránt való volt, ábrázatom hosszúka, barnaszeg, piros. Ifjúságomban elég szemet szúrt; elég az, férfi ábrázatban sokaknál volt szebb, és vénségemben is tartott, sokaknak csudájára, szépségem, kivált nyomorúságos esetemhez képest.*”⁵³⁸ Az eredeti pedig: „*Pour un homme de petite taille,*

⁵³⁷ NAGY 1994, 471.

⁵³⁸ BETHLEN 1980, 491.

plein de vigueur et d'une stature droite et bien proportionnée. D'un visage agreable tirant sur le brun."⁵³⁹ (Kiemelés tőlem: T. Zs.)

Tehát a Bethlen „*sem hosszú sem kurta*” termete a „*stature bien proportionnée*”-ra, míg „*a vénségére sem változó barnaszeg, piros ábrázat*” az „*un visage agreable tirant sur le brun*”-re megy vissza. Hogy kizárólag ezek a megfelelések mennyiben elégtelenek e párhuzam feltételezésére, meglátásom szerint nem igényel különösebb magyarázatot.

Bár a szakirodalomban fellelhetőek még e kérdéskörre vonatkozó utalások,⁵⁴⁰ de mert újabb érdembeli magyarázatok nem születtek, a kutatók csupán jelezték a kérdéssel kapcsolatos tájékozottságukat, ezek egyenkénti elemzésétől eltekintek.

Konklúziók

„*Vera religio est veri Dei vera cognitio cum vero ejus cultu, timore, et ejusdem ac proximi vero amore conjuncta.*” (Bethlen Miklós)

Az újkori Európa szellemiségében az antik és középkori hagyományok humanista revíziója, a reformáció-ellenreformáció morális-teológiai irányváltásai, a bölcséleti és irodalmi diskurzusok retorikájának megújodása, osztódása következtében a **kontempláció** tradíciója átlényegült, új evolúciós fázisokon ment át. Ebből a meggondolásból képtelenség a többnyire szellemi közkincsnek számító sztoikus bölcsességek mint tematikus átfedések mentén két olyan egymástól időben és szellemiségben távol eső szerző, mint Bethlen és Montaigne közötti kapcsolatot bizonyítani. Meglátásom szerint a kettejük kapcsolata, pontosabban a hipotézis, miszerint az *Esszék* hatásával számolhatunk az *Önéletírásban*, csak a kontempláció montaigne-i és bethleni változatainak egybevetése révén argumentálható. De mert ezek egyértelműen különböznek, teljességgel magalapozatlannak nyilvánítható az egész teória. Ugyanis sokkal valószínűbb, hogy Montaigne például a Cardanus képviselte reneszánsz tradíció felől indulva jut el a maga sztoikus, epikureus, de főleg szkeptikus fázisain keresztül egy teljesen új retorikát implikáló késő humanista morálfilozófiai diskurzusig megteremtve az új műfajt, az esszét. Ellenben Bethlen kimutathatóan a puritánus

⁵³⁹ DE MONTAIGNE 1950, 380.

⁵⁴⁰ Bitskey István szerint: „Alighanem igaza van Szerb Antal feltételezésének, amely szerint e téren csak a Montaigne-féle esszék és Girolamo Cardano: *De vita propria* című önéletírása vethető össze vele, noha filológiailag nem bizonyítható a kapcsolat.” Vö. BITSKEY 1996, 253. Kovács Sándor Iván pedig a Bethlen-kutatás eredményeinek, irányainak szemlélése közben említi: „Kutatói nem tudnak betelni újra meg újra felismert értékeivel és párhuzamaival, amelyek érdekesebbjeit... Szerb Antal jelezte...: az ember nem tud szabadulni attól a filológiailag bebizonyíthatatlan gondolattól, hogy ismerte Montaigne-t.” Vö. KOVÁCS 1999, 511. Iván Csaba szintén jelzi: „Szerb Antal feltételezi Montaigne hatását is, ki Bethlen franciaországi tartózkodásakor közkézen forgott.” Vö. IVÁN 1995, 38.

szellemiség ramusi,⁵⁴¹ amesi és perkinsi tradícióján haladva, asszimilálva a misztika bizonyos középkori előzményeit, a kortárs homiletikai preskripcióktól is vezérelve alkotja meg a maga nemében újszerű és vitathatatlan értékű művét. (A korszak imádságretorikája kétségtelenül hatással volt rá, hiszen Medgyesi Pál imádságrendszerének idő (napszak⁵⁴²) és mód (közös és magános⁵⁴³) szerint is kimutatható Bethlen írásában. Ráadásul a kortárs keletkezésű imádságoskönyvekben – olvasatomban a bethleni szöveg jelentését artikuláló textusokban –, például Szőnyi Nagy Istvánnál⁵⁴⁴ szintén kimutatható ez a tendencia.) Bethlen *szemlélődése*, amely elválaszthatatlan a *praxis pietatis* által előírt elmélkedés, imádság, bibliaolvasás kontemplatív értékű vallási cselekedeteitől, elsősorban a teológia amesi definíciója,⁵⁴⁵ vagy ennek a Martonfalvi Tóth György⁵⁴⁶ által megfogalmazott olvasata felől értendő, értékelendő. Az Ames *observantia*⁵⁴⁷ (*observance*) rámista előzményekre visszatekintő fogalma,⁵⁴⁸ a szellemi élet Isten törvénye szerinti szabályozását, illetve egyfajta spirituális engedelmességet feltételezett, amelyben az *usus* és *exercitatio* Isten iránti engedelmességgel, illetve a keresztényi életvitel gyakorlásával függött össze.⁵⁴⁹

Továbbá az a montaigne-i kitárulkozás, amely önmagát teszi meg könyve tárgyává,⁵⁵⁰ nem feleltethető meg annak a bethleni *confessio*-nak, amelyet túl az ágostoni örökségen részint a puritánus Perkins *conscientia*-fogalma,⁵⁵¹ részint pedig a bűnvallás és

⁵⁴¹ Ames többek között a teológia definícióját (*Theology: the doctrine of living to God*) Ramustól veszi át. Ames fő műve a „*The Marrow of Sacred Divinity*” a rámista hatás legtekélyesebb illusztrációja. A rámista dichotomikus építkezésű rendszeren belül a teológia doktrínára és disciplínára oszlott, a doctrína pedig hitre és a hit cselekedeteire (imádság, szakramentumok, törvény). Ramus itt nyilván az isteni törvények betartására, illetve a szentségekkel való gyakori élésre utalt. Vö. SPRUNGER, Keith L., *Ames, Ramus and the Method of Puritan Theology*, The Harvard Theological Review, vol. 59, Cambridge, 1966, 135–136.

⁵⁴² Bethlennél *reggeli imádságról* és *vecsernyekori könyörgésről* olvashatunk. Vö. BETHLEN 1980, 1037–1066; illetve 1066–1080.

⁵⁴³ „Az könyörgés nemei: 1. közönséges, 2. Magánvaló, melyet ki-ki maga térsen Istennek bizonyos időben 1. szóval, 2. tsak szívében.” Vö. MEDGYESI 1650, A1. Medgyesi homiletikájának kimutatható hatását az emlékiratra érkezésem második fejezetében részletesen tárgyaltam.

⁵⁴⁴ Szőnyi Nagy imádságoskönyve is ugyancsak ezekre a retorikai előírásokra épül. Vö. SZŐNYI NAGY 1681.

⁵⁴⁵ „*Theologia est doctrina Deo vivendi. 1. Objectum formale Theol. directionis est vita divina quia Theol. dirigit vitam hominis perfectissimam, qua nos ad Deum ... appropinquamus, seu qua conformamus voluntatem nostram Dei voluntati.*” Vö. GUIL. AMESII, *Medulla Theologica illustrata*, Franequarae, 1670, 5. (A továbbiakban AMESIUS 1670.)

⁵⁴⁶ „Mi a Theologia? Olly tudomány melly az Istennek tanít élni. Mire tanít a Theologia? Istennek élni... Mi az Istennek élni? Az Istenben hinni, és az ő parancsolatit megtartani.” Vö. MARTONFALVI Tóth György, *Tanétó és Czáfoló theológiája*, Debrecen, 1679, 1–2.

⁵⁴⁷ „*De observantia in genere... Modus observantiae hominum est: cum subjectione respicere voluntatem Dei; quia homines per observantiam applicant suam voluntatem ad voluntatem Dei implendum, qua Deus aliquid praecipit illis pro auctoritate sua, quae omnia arguunt subjectionem.*” Vö. AMESIUS 1670, 5.

⁵⁴⁸ Vö. SPRUNGER 1966, 144.

⁵⁴⁹ Vö. SPRUNGER, Keith L., *Technometria: A Prologue to Puritan Theology*, Journal of the History of Ideas, vol. 39, New York, 1968, 120–121.

⁵⁵⁰ „Ainsi, lecteur, je suis moy-mesmes la matiere de mon livre.” (DE MONTAIGNE 1950, 25.)

⁵⁵¹ „(Conscience) is nothing else but a part of the understanding whereby a man Knows what he thinks, what he wills and desires, as also in what manner he knoweth, thinketh, or willeth, either good or evil. Wherunto this must be added, that as conscience knowes our thoughts, wills and actions, so it testifies thereof unto God, either with us, or against us.” Vö. PERKINS 1608, 99.

penitentiartás kegyességi és imádságretorikai előírásai szabályoznak. Miképpen az emlékirói pozíció és az esszéírói reflexió mint a kontempláció két lehetséges változata, bár hasonlít bizonyos vonatkozásaiban, mégiscsak élesen elkülönül, hiszen az előbbi a bűnbánatot tartó, imádkozó-gyónó magatartást implicálja, míg ez utóbbi a jellegzetesen antik, sztoikus befelefordulást⁵⁵² asszociálja. A két attitűd mint identitásreprezentáció vagy *self-fashioning* kulcskülönbsége abból adódik, hogy az esszéíró emberi magányában, kizárólag önmagára és lelkére figyelve szemlélődik, míg az emlékiró „titkos kamrájába”⁵⁵³ visszahúzódva, önmaga és Isten, akár misztikus élményekben is realizálódó együttlétének ad helyet és alkalmat. Innen látható be az a performált szerepkörök által is jelzett különbség, amely az azonos sztoikus témarepertoár ellenére is két különböző identitást eredményez: Montaigne szemlélődésre hajló, humanista tudósként reprezentálja magát, míg Bethlen kiválasztottként, prófétaként vagy éppenséggel mártírként jeleníti meg önmagát emlékiratában. Ezen a ponton azonosítható be a puritanizmus *praxis pietatis*ának jelentésartikuláló hatása, ugyanis Bethlen emlékiratában az emlékirói/narrátori szerep a bűnvallás/penitentiartás teológiájához és retorikájához közelíthető. A kegyességi irodalom és az emlékirat intertextuális viszonya a puritanizmus révén ebben a vonatkozásban működik. Ezt a relációt jól illusztrálja az angol XVII. századi puritánus hagyomány és kegyességi irodalom. Olyan szövegekre kell gondolnunk, mint például az angol puritanizmus egyik klasszikus szövege (*The Practice of Repentance*),⁵⁵⁴

⁵⁵² Az *Elmélkedésekben* olvashatjuk: „Az emberek búvóhelyeket keresnek maguknak: falun, tengerparton, hegyeken. Te magad is szoktál effélére vágyva vágni. Micsoda korlátoltság! Hiszen megteheted, amikor csak akarod, hogy **önmagadba visszavonulj**. Mert az ember sehová nyugodtabban, zavartalanabban, vissza nem vonulhat, mint saját lelkébe, különösen ha olyan a belső világa, hogy beletekintve azonnal teljes békesség tölti el. A békesség pedig azonos a lélek harmóniájával. Ne vond tehát meg önmagadtól egyetlen esetben sem ezt a visszavonulást, s újhodj meg lélekedben.” Vö. AURELIUS, Marcus, *Elmélkedések*, Kriterion, Bukarest, 1983, 79. Vagy Senecánál „A lelki nyugalomról” c. írásában: „Gyakran kell visszavonulnunk önmagunkba is... a magányt és a közösségi életet,... változtatnunk kell tehát egymással: az előbbi az emberek, az utóbbi az önmagunk utáni vágyat kelti fel bennünk...” Vö. SENECA 1997b, 63.

⁵⁵³ A kifejezés Máté Evangéliumából (6.6) származik, és rendkívül gyakran citálják a korszak puritánus meditációs irodalmában. „Te pedig mikor imádkozol, menj be a **te belső szobádba**, és ajtódát bezárva, imádkozzál a te Atyáddhoz, a ki titkon van; és a te Atyád, a ki titkon néz, megfizet néked nyilván.”

Szepsi Csombor hivatkozott művében is felbukkan: „...micsoda lehet nagyobb bolondság mint azt ítélni, hogy az Úr Isten nem mindeneket lát, holot az Nap, az ki csak egy aprodgya, inassa ő Szent Felségének, megh-is mindenekre ki-terjeszti világát, megy szintén az **te titkos kamrádban** is, avagy világosítása, avagy éltető ereie által ielen vagyon.” Vö. SZEPSI CSOMBOR 1623, 4.

⁵⁵⁴ Vö. TAYLOR, Thomas, *The Practice of Repentance*, London, 1635. A magyarországi és erdélyi könyvtárakban most is megtalálható korabeli, puritánus szerzőségű szövegek hosszú sora jelzi azt a recepciót, amely egyértelműen az angol puritánus kegyesség népszerűségét igazolja Bethlen Miklós korában. Csak ízelítőül említek meg néhányat, amelyek a hazai puritánus szövegek potenciális inspirálói, sőt forrásai is lehetnek. GOADWIN Thomas, *Christ set forth*, London 1651; GOADWIN Thomas, *Certain select*, London 1651; LOVE C., *The Dejected Soul cure*, London, 1657; BARROW, Isaac, *Practical Discourses upon the Consideration of Our latter End*, London, 1694; AINSWORTH, H., *The Communion of Saints*, Amsterdam, 1640; OWEN J., *Of Communion with God Sonne, and Holy Ghost*, Oxford, 1657; Reyner R., *Precepts for Christian Practice or the Rule of the New Creature*, London, 1660; FENNER, W., *The Souls Looking Glass*, Cambridge, 1643; DYKE, D., *The Mystery of Self Deceiving*, London, 1615; stb.

amely intertextuális linkeken keresztül közvetíti azokat a kegyességgyakorlási és kulturális mintákat, amelyek lehetővé teszik a puritánus típusú vallásosság performálását.

Végül pedig, akár el is játszhatunk a gondolattal, mit láthatott volna Bethlen az *Esszékben*, amelyeknek hatalmas jelentősége nagymértékben a mi XXI. századi befogadói horizontunk felől mutatkozik oly rendkívülinek. Tévedés lenne visszaprojektálni utólagosan ezt az olvasatot, amely Montaigne nagy teljesítményeit (az esszé műfaj invenciója, a manierizmus válságélményének teoretizálása, illusztrálása, elkövetkezendő filozófiai iskolák és irányzatok megelőlegezése) egyértelműen a Bethlen, de főként a Montaigne korszaka utáni történések, változások alapján ismerte fel a kutatás. Valószínűnek tartom, hogy Bethlen számára az *Esszék* elolvasása semmiképp nem jelenthette volna az emlékiratokat inspiráló/meghatározó befolyást, ugyanis azok a másképp vitathatatlan montaigne-i érdemek, amelyek a mi olvasatunkat meghatározzák, Bethlen olvasatában, érthető okokból, nem tudatosulhattak volna.

Összegzőképpen, csak megismételhető, hogy a sztoicizmus ürügyén felvetett kapcsolatteremtés (a karteziánus tangenciák révén is), akárcsak a szövegszinten kimutatható megfelelések semmiképpen nem bizonyulnak meggyőző érveknek egy ilyen jelentőségű direkt viszony megkonstruálásához. Meglátásom szerint teljességgel tarthatatlan e sokakat megtévesztő kapcsolat helytállóságának feltételezése. Túl e hipotézis cáfolatán a Bethlen-kutatás perspektívájából értékelendőnek találok a neosztoikus irodalom és a puritánus hagyomány, implicit módon pedig a magyar karteziánizmusnak az érvelés során illusztrált szellemi, kegyességi kapcsolatának jelzését, hiszen ezáltal is újabb érveket sikerült találni Bethlen-olvasatomhoz, amely a korabeli kálvinista/puritánus devocionális irodalom magyar és akár angol szövegei felől olvassa újra az emlékiratot.

A Montaigne–Bethlen kérdés „felszámolása” talán egy mítosz elvesztésével egyenértékű, ám nem kizárt, hogy ez által kerülünk közelebb ahhoz az életműhöz, amely pontosan az effajta hipotézisek hatására is maradt bizonyos mértékig feltáratlan, tehát tudományos szempontból is további érdembeli méltatásra vár.

VI. KONKLÚZIÓK

Mihelyt az emlékirat általam felvállalt és elvégzett értelmezésének fő tanulságait igyekszem számba venni, azonnal adódik a felismerés, hogy nem csak a Bethlen-kutatás, hanem a puritanizmus szövegeinek értelmezéséhez is új szempontok fogalmazódtak meg. Nem túlzás kijelenteni, hogy a téma sajátosságából eredendően az elvégzett munka hozadéka kiinduló alapja lehetne újabb, látszólag távolabb eső témák kutatásának is. Nem tekinthetem feladatommak ezek egyenkénti számbavételét, értékelését, hanem arra szorítkozom, hogy az értekezés témájában, címében is megjelölt két alapfontosságú kérdéskör kutatásának konklúzió értékű eredményeit (Bethlen Miklós *Önéletírása*, illetve a XVII. századi puritanizmus) összegezzem.

A puritanizmus az emlékirat felől szemlélve

Noha az irodalomtörténeti kutatások nem mindig konfrontálódnak a teológiatörténet vagy éppenséggel a történetírás puritanizmuskutatással kapcsolatos tanulságaival, ennek ellenére kialakult, és némiképp átalakulóban van az a tradíció, amely a XVII. századi magyar puritanizmus irodalomtörténeti jelentőségét értékeli. A szövegkiadásokkal⁵⁵⁵ is kiegészített kutatási diskurzus elsősorban retorikai-homiletikai, történettudományi vonatkozások mentén fogalmazott meg értékelő kijelentéseket, így az általam végzett kutatások (a puritanizmus mint a protestáns főúri reprezentáció része, a puritánus kegyesség mint kulturálisan forgalmazott identitásminta, a puritánus/protestáns történelemteológiai hagyomány és az egyéni/közösségi/kulturális emlékezet viszonyának antropológiai méltatása stb.) eredményei újszerű megállapításokkal gazdagíthatják ide vonatkozó ismereteinket. Éppen ezért tűnik a további kutatás számára ígéretes perspektívának a „szekularizáció” kérdésének elemzése, vagyis az a folyamat, amelynek során a puritanizmus szellemisége által képviselt világmagyarázat, erkölcsi és magatartásmodellek betagozódnak a világi reprezentációba, profán személyek, intézmények, életformák meghatározó részévé válnak. A szakrális és profán egyensúlyának újrapozicionálása egybeesik azokkal a társadalmi-politikai átalakulásokkal, amelyek mind Erdély, mind Magyarország esetében a karlócai béke (1699) után akár drasztikus változásokat is jelenthettek. Az új politikai berendezkedés nyilván a kultúra és a felekezetiiség gyakorlásának határait is máshol és főként másként húzta meg, hiszen a fő

⁵⁵⁵ Egyik legutóbbi kiadás, a Nagyari József kéziratos formában fennmaradt prédikációit tartalmazza: Vö. NAGYARI 2002.

szempont Bécs politikai-hatalmi érdekeinek érvényesítése volt. Egy ilyen helyzetben igen nagy tétje volt egy „ellenzéki”, mondhatni kurucosan protestáns szellemiségnek, amely kiforrott nyelvi és ideológiai eszközökkel önthette formába az új nemzeti érzést és tudatot. Éppen ezért annyira értékes és követendő a Dávidházi Péter kísérlete, aki egy szerepkör kontextuális értelmezése során ragadja meg ezt a folyamatot, illetve illusztrálja, hogy a nemzeti érzés, tudat, önszemlélet micsoda történeti szempontból is jelentős precedensekkel, szubsztrátumokkal rendelkezik. A régi magyar irodalom kutatóinak feladata ezen precedensek, gyakran teológia, homiletikai értékrendekben megmutatkozó, csupán a későbbiek során profanizálódó, elvilágiasuló előzmények érdembeli kutatása. Ennek pedig kétségtelenül egyik legjelentősebb és legtöbb figyelmet érdemlő forrása és corpora a XVII. századi protestáns (puritánus) prédikációirodalom.

Ha Bethlen emlékirata felől szemléljük a puritánus devocionális irodalmat, hamar egyértelművé válik, hogy túl az egyértelműen irodalomtörténeti kérdéseken, ideje lenne megkísérteni a kulturális és történeti antropológia módszertani-elméleti eredményeit alkalmazni e corpus kutatásában, hiszen ez az értekezés is bizonyítja, hogy a kegyességi irodalom, íme, mennyire látványosan meghatározza és alakítja egy protestáns főúr vallásos reprezentációját a XVII. században. A vallásosság, pontosabban a kegyesség gyakorlásának antropológiai alapokon szerveződő megértése, elvezethet olyan kérdések megválaszolásához is, mint az identitás, a felekezetiesség mint identitás, a személyes- és csoportvalóságok énkonstituáló jelenségei. Mihelyt meglelnénk azt az antropológiai szempontrendszert, amely lehetővé tenné a devocionális szövegek applikálhatóságának, illetve korabeli applikáltságának a megértését, a puritanizmus kutatás olyan kérdéseket is érdemben méltathatna, amely a népi és főúri, a képzett és naiv vallásosság, illetve a szóbeliség és az írásbeliség felől működtetett kegyesség különbségeit írná le. Ezen utóbbi gondolattal függ össze az is, hogy a puritanizmus maga milyen társadalmi rend vallásosságát hivatott éltetni. Mennyiben fogható fel polgári jellegű, városi irányzatnak? A népi vallásosságnak az akár középkori és katolikus maradványai, hogyan írják át a puritanizmus kálvini jellegét? Végül amennyiben megkülönböztetünk arisztokratikus és populárisat, a puritánus szövegek hol kapnak helyet? Mindezen kérdések, természetes módon egy olyan kutatási fázist implicálnak, ahol a forrásfeltárás, szerzőségi és textológiai természetű kérdések már megválaszoltak. Mivel azonban a szövegkiadások még váratnak magukra, a corpusról sokkal inkább tudomásunk, mintsem pontos tudásunk van, éppen ezért jelentős az újabb szövegkiadásokkal a szakmai hozzáférhetőség és implicit módon akár a fentiekben említett kérdések megválaszolásának valós lehetőségét megteremteni.

Amint már utaltam rá a bevezetőben is, a kutatástörténet főként két korszakot körvonalaz: az első (XIX. század) Bethlen emlékiratát csak a nemzeti múlt egyik kútfőjének tekinti, a szerzőt magát pedig történetírónak, a második, Németh Lászlótól kezdődően, Bethlent íróként, művét pedig többé-kevésbé fikcióként is értékeli. Ezt a recepciót felfoghatjuk olyan folyamatként is, amely az emlékirat értékelését *a forrás értékű dokumentumtól az irodalmi műalkotás* státusának irányába alakította.

A jelen pillanatban az emlékirat többszöri kiadása után, sőt Jankovics Józsefnek köszönhetően az életmű nagyszabású kiadása, feldolgozása után Bethlen Miklós még mindig nem kapta meg azt az értékelést, amely kétségtelenül megilleti őt és emlékiratát. Ez annál is inkább elgondolkodtató, mivel a régi magyar irodalom kutatása is sokat változott, olyan jelentős retorikatörténeti kutatások,⁵⁵⁷ szövegkiadások⁵⁵⁸ készültek, amelyek most már lehetővé teszik egy ilyen formátumú XVII. századi szöveg érdembeli méltatását. Sokkal közelebb kerültünk ahhoz a régi írásművészethez, amely erőteljes retorikai iskolázottságot mutat, következésképp a maitól alapvetően eltérő szöveg-, irodalom-, történetírás-képzetekkel operál.

Noha jelentős váltásnak számított az, hogy Németh László és Szerb Antal (ez utóbbi világirodalmi léptékű prózaként) fikcióként is értékelte az emlékiratot, és így Bethlen emlékirata többé-kevésbé elnyerte fikció státusát, Bethlen pedig valamiképpen történetíróból íróvá lényegült át, mégis kérdés az, hogy az azóta forgalmazott szakmai vélekedések mennyire helytállóan ismerik fel, értékelik Bethlen írásművészetét, illetve szövegének jelentőségét. Van ezekben az utólagos vélekedésekben egyfajta inkompatibilitás a szöveg „valós” – és meglátásom szerint *csak kontextuálisan* belátható – erőnei és a szakmai, gyakran irodalomtörténeti méltatások argumentációja között.

Nézzük Németh László megállapításait: „Bethlen Miklós könyve irodalmi értéke egyenetlen. A bevezetőben maga is kertel, hogy kéziratnak szánta-e vagy nyomdaprés alá írói alkotását.”⁵⁵⁹ Továbbá: „Bethlen, ha vigyázz rá, kitűnő prózaíró, nem hagynám ki a

⁵⁵⁶ Ebben a kérdésben vélem összegződni azt a legfontosabb, konklúzió értékű eredményét a kutatásaimnak, amely nemcsak az elvégzett kontextuális szövegvizsgálat folyamatának ad finalitást, hanem reményeim szerint az elvégzett vizsgálat felől kínál új rálátást és kérdezői horizontot Bethlen Miklós emlékiratára.

⁵⁵⁷ BARTÓK 1998; illetve KECSKEMÉTI 1998.

⁵⁵⁸ IMRE 2000.

⁵⁵⁹ NÉMETH 1934, 38–39.

legkülönbek közül. *Könyvében van kétszáz összefüggő, élvezetes oldal s hátrább is néhány szépírói sziget* (felesége halála, Caraffa).⁵⁶⁰

Ha mindehhez hozzátesszük még Szerb Antal megközelítését,⁵⁶¹ aki mindenképpen Montaigne vagy Cardanus, de főként a francia moralizmus diskurzusa és szöveghagyománya felől próbálta „megfejtetni” Bethlen emlékiratát, akkor a „szépírói szigetek” koncepciója is egyértelművé válik. Azonban a *szépírói sziget* mint *összefüggő, élvezetes* oldalak által létrehozott virtuális (szöveg?)modell egy eléggé ahistorikus, sőt anakronisztikus olvasási módot feltételez. Kérdés az, hogy megengedhető-e a modern olvasói szövegtapasztalat (műfaját tekintve vélhetően a regény) olvasói habitusa és elvárásrendszere felől úgy olvasni egy háromszáz évvel korábbi (ha tetszik, premodern) szöveget, hogy a belőle per definitionem hiányzó sajátosságokat kérjük rajta számon? Az *összefüggő, élvezetes oldalak* bevallott „lektűr-igényét” vajon számon lehet kérni egy elsősorban nem szórakoztatásra készült szövegtől? Márpedig a régi magyar irodalom emlékiratai Zay Ferentől kezdődően II. Rákóczi Ferencig az esztétikai funkcion, illetve az irodalmi szöveg lektűrként fogyasztható evazív tapasztalatán túlmenően, kézzelfogható, praktikus célokat követnek.⁵⁶² Múltbeli fontos és tragikus események „igaz leírása”, illetve ezek felelősségének tisztázása mellett arra is akad példa, hogy valaki szolgálatait így felemlgetve igényli az őt megillető jutalmat, vagy nagyon sokszor a név, család becsületén, presztízsen esett csorba kiküszöbölése végett íródik meg. Ez pedig már megint elsősorban kontextuálisan értékelendő: a név (*nomen*) a család utódjainak sikeres életét vagy éppenséggel kudarcokkal teli nyomorúságait okozhatta.

„...én, vilissimus homuncio, keressek-é hírt, nevet, glóriát magamnak? Ójjon Isten attól; hanem kételenít engem erre nagyobb részént az én maradékom és házam állapotja, melynek kezében én ezt, mint egy apologiát, vagy testamentumot és instructiót, úgy hagyom. Mert, minthogy én rajtam a világnak üldözése rendkívül való volt az én ifjúságomtól fogva, és kiváltképpen a kétszeri keserves rabság: azt fogja mondani, hogy talán Erdélyben leglatrabb ember én voltam, hogy annyit szenvedtem. És noha abban, ki úgy fog ítélni és szólani, felette

⁵⁶⁰ NÉMETH, i. m., 39. Távol áll tőlem a szándék, hogy Németh László olvasatát netalán ironizáljam, főként olyan szakmai argumentációra hagyatkozva, amelyet az elmúlt évek kutatói tapasztalata tesz hozzáférhetővé, és amit ő teljesen érthetően nem ismerhetett. Hozzájárulása a Bethlen Miklós, sőt az egész emlékirat-irodalom megítéléséhez rendkívül értékes és máig időt álló gondolatokban összegződnek. Az általam reflektált kijelentései csupán amiatt szorulnak korrigálásra, mert teljesen szerencsétlen módon egybekapcsolódnak olyan tudománytalan nézetekkel, amelyek nemcsak Bethlen emlékiratához, de az egész régiség irodalmi hagyatékához kapcsolódik (pl. eredetiség, szórakoztatás, feltétlen referencialitás stb.).

⁵⁶¹ Mivel ennek a kérdéskörnek a vizsgálatára egy teljes fejezetet szántam, eltekintek ennek bemutatásától.

⁵⁶² A műfaji megnevezés egyik első, tehát latinos változata, a *memoriale* nem kizárólag a mai értelemben vett memoárt jelölte, hanem felsőbb egyházi/világi hatalmi fórumokhoz beadott, írott kérvény (*petitio*) volt, amelyben valaki életének történéseire, saját korábbi tetteire hivatkozva igényelt, kért valamit. Nem véletlen, hogy retorikai háttérét tekintve ugyanaz az argumentációs rendszer jelenik meg ez esetben is (*argumenta a persona*).

igen megcsalja magát s másokat is, és az engemet holtom után teljességgel nem afficiál: de a maradékimot szomoríthatja, sőt talán károsíthatják, bosszúsággal illethetik némelyek én reám való bosszúból őket. Azért ez az írás légyen fegyver, pajzs helyén nálok, mellyel oltalmazták magokat, nem engemet, és az emberek száját dugják bé véle, vagy ha azt végbe nem vihetik, legalább vigasztalják magokat véle és a hazug világot ne vessék.”⁵⁶³

Következésképp a kancellári tisztségében, ugyanakkor arisztokrata becsületében és szabadságában megalázott és diszkreditált főnemest rehabilitálni hivatott, és az *apologia*, *instructio*, *testamentum* retorikai regisztere felől artikulált szövegen, hogyan lehetne számon kérni olyan narrációs technikákat, sajátosságokat vagy olyan olvasói/fogyasztói igényeket, amelyek a korszak narrációs és retorikai kultúrájában nem főhangsúlyosak és meghatározóak?

Meglepő azt látni, hogy ez a szemlélet, nevezetesen az emlékiratnak egy modern szöveg-, szerző-, irodalomképzet felől, tehát nem kontextuálisan történő értékelő megközelítése a későbbiek során is jelen van az irodalomtörténeti diskurzusban. Ha most valamelyest változik is a képlet – az emlékirat többé már nem téves szöveghagyomány felől nyer értékelést –, feltűnő az, hogy Bethlen írói érdemeit félreértik, legalábbis az írói teljesítményt nem helytálló, sőt már megint anakronisztikus, ahistorikus és nem kontextuális, meglátások mentén szövegezik. Legjobb példája ennek az „őszinteség” (*sinceritas*), pontosabban annak kérdése, hogy miként kellene ezt értékelni. Szerb Antal egyenesen montaigne-i eredetűnek tételezte, tévesen, mások pedig teljesen referenciálisan⁵⁶⁴ reagálják, szó szerint elhisznek mindent Bethlennek. A szövegkiadást is készítő Tolnai Gábor pedig „pszichológiai realizmusról”⁵⁶⁵ beszél. Noha Kovács Sándor Iván az *Önéletírás* költőiségét emlegeti, mindez elenyésző és kevés ellenargumentumot szolgáltat a kánoni érvényre emelt irodalomtörténeti nézettel szemben miszerint: „Bethlen emberi és államférfiúi karaktere meghatározta sokrétű irodalmi tevékenységét. A felelősségérzet és az *őszinteség* egész életén végighúzódnó fonal, éppúgy mint a cselekedeteit jellemző tudatosság s a gondviselésbe vetett mély hit. Társadalomkritikájában éppen olyan bátor és következetes, mint magánéletét kitergető önelemző szenvedélyében.”⁵⁶⁶

Igencsak vitatható, hogy ez a „pszichológiai realizmus”, illetve a felelősségérzettel párosuló „őszinteség” mennyire kompatibilis azzal, amit jelölni hivatott Bethlen

⁵⁶³ BETHLEN 1980, 406.

⁵⁶⁴ „Sem Bethlen Miklós előtt, sem utána jó ideig a magyar irodalomban senki olyan pontos és jellemző képet nem adott önmagáról, egész testi mivoltáról, az emberekhez való viszonyáról, érzelmeiről és indulatairól, továbbá a korabeli társadalom minden jelentősebb alakjáról, mint az ő kortársai közül kiemelkedő emlékiró.” (VITA Zsigmond, *Egy erdélyi főúr Önéletírása* = V. Zs., *Tudománnyal és cselekedettel. Tanulmányok*, Irodalmi Könyvkiadó, Bukarest, 1968, 115.)

⁵⁶⁵ TOLNAI Gábor, *Bethlen Miklós* = T. G., *Tanulmányok*, Akadémiai Kiadó, Bp., 1970, 75.

⁵⁶⁶ HOPP 1964, 343.

írásművészetében. A modernitás kanonizált szövegei (realista regényirodalom) felől artikulált *realizmus*-, *őszinteség*-képzetek nem lehetnek jelölői egy olyan textusnak, amely műfaját tekintve nem regény, ráadásul kulturális kontextusa nem a XIX. és XX. század polgári műveltsége és szellemisége, hanem a XVII. század főúri reprezentációja meghatározta erőteljesen protestáns/puritánus környezet. Figyelembe véve azt a már említett érvet, hogy az emlékirat nem kizárólag lektűr, és végképp nem csak fogyasztás céljából íródott, hanem szervesen beépül a főúri reprezentáció kulturális minták alapján szervezett, társadalmi és renden belüli gyakorlat alapján működő énreprezentációjába, mint én-performanciába. Az őszinteség mint *sinceritas* Bethlen Miklós esetében nem egy például Zola-típusú realista-naturalista eljárás, hanem kontextuálisan belátható, kulturális minták és retorikai szabályszerűségek jegyében működő leírás (*descriptio*).⁵⁶⁷ Ráadásul Bethlen esetében az emlékiratnak az olyanfajta kontextuális megközelítése, mint amelyet jelen értekezés végzett el, egyértelművé teszi azt is, hogy ez az *őszinteség* teológiai-kegyességi, illetve homiletikai elvek által – mint a korszakban forgalmazott, az énségről szóló beszéd kulturális sztereotípiái által – is meghatározott. A szakirodalom is felismerte az emlékirat gyónó jellegét, ennél azonban valamivel többről van szó. Az emlékirat visszaemlékező/bűnvalló/bűnbánó diskurzusa egy centrális elemre, a puritánus teológiára, és különösen a két, Bethlen által is olvasott szerző, Perkins és Amesius által népszerűsített *lelkiismeretre*⁵⁶⁸ (*conscientia*), illetve ennek vizsgálatára⁵⁶⁹ (*casus conscientiae*) épít. A lelkiismeret puritánus funkciói és fogalma (*definitio conscientiae*; *officio conscientiae*), illetve a jó lelkiismeret megőrzése (*conservatio bona conscientiae*), az őszinteség (*sinceritas*), illetve a vallástétel (*confessio*) homiletikai és teológiai-kegyességi szempontból artikulálják ezt a diskurzust, amely nem a regényírói szókimondás szabadságának kifejeződése, hanem szigorú betartása azoknak a szabályszerűségeknek, amelyek az énségről, az élettörténetről szóló beszéd retorikáját, narrációs technikáját, kulturális gyakorlatát rögzítik. Ugyanis miközben Bethlen értelmezői az

⁵⁶⁷ Itt egyetlen példa erejéig említeném meg azt, hogy a szakirodalom rácsodálkozása a Bethlen őszinteségére, amint szóba hozza „a göcsörtös rút körmöket”, a huszonöt éve mosatlan fejet stb., nem a realista regényíró sajátos stílusát jelzi, hanem sokkal inkább a retorikai iskolázottságot, amely a már említett *személyi érvek* (*argumenta a persona*) között tartalmazza az ilyenfajta leírásokat retorikai szempontból indokoltá tévő érvet: a *testalkatot* (*habitus corporis*).

⁵⁶⁸ Amesius Perkinsszel összhangban a következő definíciót szolgáltatja: „*Conscientia humana (Angelicae enim explicatione non aggredimur) est iudicium hominis de semetipso, prout subijcitur iudicio Dei.*” (AMESIUS 1685, 1.)

⁵⁶⁹ Amesius a második könyvet szánja e témakörnek (*De casu conscientiae & hominum statu in genere*), ahol így definiálja a lelkiismeret-vizsgálatot: „*I. Casus conscientiae est questio practica, de qua conscientia potest dubitare.*” (AMESIUS 1685, 47.) Nagyon fontos azonban, hogy Amesius kiemeli és hangsúlyozza, hogy ez a szigorú lelkiismeret-vizsgálat az ember Isten előtti állapotával, tehát Isten által történő megítélésével (*statum hominis coram Deo*) függ össze, így a lelkiismeret-vizsgálat valójában a kegyességgyakorlás (*observantia*) fontos része. Itt csak emlékeztetőül jelzem, hogy Bethlen két alkalommal is említi, sőt részleteiben is leírja kegyességgyakorlását (imádkozás, bibliaolvasás, úrvacsora, böjt, zsoltárecéklés stb.)

emlékirat diskurzusára minduntalan rácsodálkoznak annak könnyörtelen szókimondása miatt, és modern értelemben vett szépírói eredményeket emlegetnek, elfelejtkeznek arról, hogy Bethlen, miután önmagát kegyességgyakorló, vallásos emberként igyekszik megmutatni szövegében, ilyenkor nem modern szépíró, hanem bűnvallást, bűnbánatot tart a puritánus kegyesség homiletikai utasításait betartva. Szókimondása, amely valójában *poenitentiartás*, Amesiusra vezethető vissza: „*Tantum vero abest conscientiae accusatio justa ab omni justa reprehensione, ut a peccatoribus imprimis requiratur, tanquam unica via poenitentiam agendi de peccatis admissis. Tenetur enim peccator, ut iudicium Dei effugiat, semetipsum judicare, id est, Deo in quem peccavit, iudicium & justitiam facere de semetipso. I. Corint. 11.31. Hoc autem facit, causam Dei agendo contra seipsum, id est, accusando se, testificando, allegando, & confitendo, vel ius Dei contra sese recognoscendo, revelando cordis sui occulta, & turpitudines absconditas, in sui ignominiam & pudorem: deinde condemnando se, id est, declarando supplicium & poenam, quae ex justo Dei iudicio possit ipsi irrogari, vel proclamando se reum esse mortis aeternae. Ad hoc autem iudicium conscientiae, affectus excitans congruentes, si (per gratiam Dei) mutatio animi accedat, cum fiduciali appellatione ad tribunal misericordiae divinae in Christo, tum verum sensum habet (quod a quibusdam dici solet) iudicium hoc poenitentialia evacuare iudicium poenale; accusationem, testificationem, & condemnationem irae futurae, per vicarios istos actus declinari; imo Deum ipsum in Christo, advocatum, testem, & iudicem futurum pro eis qui pro Deo contra semetipsos has partes egerunt in conscientiae foro poenitentiali.*”⁵⁷⁰ Hiszen ez elválaszthatatlan a kegyességgyakorlás másik fontos aktusától, a jó lelkiismeret megőrzésétől, amelyre újabb utasítás létezik, miszerint: „*cum acri iudicio proprias nostras vias examinemus.*”⁵⁷¹ Itt ragadható meg az a látványos történés, amint az élet elbeszélése olyan retrospektív narrációvá lényegül át, amely nem kizárólag esztétikai szempontú olvasásélményt próbál szolgáltatni, hanem a kegyességgyakorlás szabályai felől teremti meg az elbeszélőt magát (*self-fashioning*). Céljai bevallottan morálteológiai természetűek, amelyek egyetlen hatalmas tét körül forognak: az üdvözülés bizonyosságának megtalálása vagy legalábbis az ekként elbeszélte élettörténetben újabb argumentumokat találni ehhez, az erre feljogosító reményhez. Lenyűgöző tanúja lenni ennek a fajta narrációnak, amely „kifele” erőteljesen argumentál, építkezik, bizonyít, meggyőz (*mégsem volt a leglatrabb ember Erdélyben...*), miközben az is egyértelmű, hogy legalább ennyire „befeje” szinte rögzismés módon szuggesztív, igazol, biztat, valósággal terápiásan íródik. Kétségbeesett, de alapvetően

⁵⁷⁰ AMESIUS 1685, 29.

⁵⁷¹ AMESIUS 1685, 31–32.

emberi próbálkozás a nagy ígéret valóssá tételére, Krisztus egyelőre álomban, látomásban hallott szavainak bizonyossággá tételére: „*Ne félj fiam, mert tenéked minden bűneid meg vannak bocsátva.*”⁵⁷²

Az emlékirat diskurzusának eme sajátosságai világossá teszik, hogy az őszinteség (*synceritas*)⁵⁷³ sokkal inkább a bűnök bevallásának és megbánásának homiletikai gyakorlatára megy vissza. Csak innen érthető meg az Istenre mint tanúra való hivatkozás, ugyanis Amesius szerint Jeremiás alapján Isten a szívek és vesék vizsgálója (*scrutator cordium & renum*), tehát képtelenség előle bármit is elhallgatni. Így Bethlen ezt a tételt implicit módon odaértve kezdi el az emlékiratát: „...Azon szent Isten, ki előtt mindenek mezítelenek és nyilvánvalóak, Zsid. 4:13. és a ki szíveknek, veséknek vizsgálója, Jerem. 17: 10. Légyen nekem bizonyságom ezekről: 1. Hogy tehetségem s erőtelenségemhez képest valóságos igazsággal írok az én életemről mindeneket, noha, úgy hiszem, némely dolgokat alig hihet el az olvasó, de te tudod isten, hogy hazugságot nem írtam.”⁵⁷⁴ Mihelyt az emlékirat ezzel a teológiai háttérrel nyit (lelkiismeret-vizsgálat, őszinteség, bűnvallás), egyértelmű, hogy a szókimondás, kitárulkozás, megmutatkozás a *confessio* valószínűleg Ágostontól is inspirált, de egyértelműen puritánus teológiai-kegyességi, homiletikai sémáit követi. Amesius a következő utasításokat adja: „*Qua. Tertia, quales conditiones requiruntur in istiusmodi confessione?*

R. 1. Debet esse nuda, sine occultatione, Prov. 28, 13. quamvis in perpetratione peccatum celare melius est, quam enunciare, Esa. 3.10. in confessione omnia coram Deo sunt enuntianda, & nihil coelandum.

⁵⁷² BETHLEN 1980, 1027.

⁵⁷³ Amesius kijelentései az őszinteségről, látható módon megatározzák Bethlen elbeszélését: „*De Synceritate*

„*Quia propria qualitas obedientiae est synceritas, de illa igitur sit Quaestio prima. Qua in re consistit obedientiae nostrae synceritas.*

1. *Ut non externa tantum, sed primo & praecipue interna...*
2. *Ut Deum praecipue respiciat, & non homines...*
3. *Ut mixturam omnem corruptionis, aut sinistri respectus devitet...*
4. ***Ut nihil omittat, aut negligat, quod spectat ad perfectionem...***
5. *Ut fructum expectet a Deo non ab hominibus...*

„*Questio secunda, quatenus sunt signa huiusmodi synceritatis?*

1. *Si quis lucem verbi amet, ut ad eam manifesta fiant opera ipsius...*
2. *Si in absentia aequae ac in praesentia inspectorum, in occulto aequae ac in propatulo, & magis etiam obedire studeat, Phil. 2,12. Mat 6,6. non tantum quum Deus praesentiam suam manifestam facit iudiciis, aut beneficiis singularibus, sed & quum videtur abesse, Psal. 78.34.*
3. *Si in adversis aequae ac in prosperis Deo adhaereat...*
4. *Si curet omnia mandata, etiam illa, quae videntur minora...*
5. *Si abstineat ab omni specie mali...*
6. *Si peccata sua non tegat, aut exuset, sed confiteatur, & abrumpat...*

„*Questio tertia, quibus argumentis excitari quis possit, ad studium synceritatis?*

1. *Quia Deus est scrutator cordium, & renum...*
2. *Quia pax, gaudium, & securitas inde sequitur sincera...*
3. *Deus delectatur synceritate, Psal. 51, 8. Prov. 10, 20. & omni benedictione prosequetur, Prov. 28, 10, 18.*
4. *Quia duplex cor est abjectum quid, monstrosum, & abominandum.*” (AMESIUS 1685, 110–111.)

⁵⁷⁴ BETHLEN 1980, 403.

2. *Debet esse humilis, cum submissione animarum nostrarum, ad iudicium Dei, quod peccatis debetur. Atque adeo cum dolore & detestatione peccati, quasi in pulvere & cinere, Joh. 42,6 & cum pudore faciei* Ezech. 9,6,15. Dan. 9, 7,8,9.”⁵⁷⁵

Ennek következetes applikációját adja az emlékirat, így csak emlékeztetőül citálom a bevezető zárómondatát: „...azért arról és minden hijáavalóságról micsoda értelemben voltam mindenkor, s vagyok most is, Isten előtt mezítelen Zsid. 4: 12. 13. Lekiismerettel letészek együgyűen. Mely légyen az én életem leírásának praefatiója, előljáró beszéde helyén.”⁵⁷⁶ Vagy az orcapirulás közepette bevallott és megbánt bűnök felemlítése, illetve a Jóbtól tanult állhatatosság és belenyugvás Isten csapásaiba oly gyakori előfordulásúak, hogy elegendő idézni: „Ami pedig az én bűnömet illeti, földig, porig, ganéig, szeméig, sőt a pokolig megalázott szívvel, lélekkel megvallom töredelmesen (...) én édes Istenem, az én orcámnak és lelkemnek örökké való megpirulására és gyalázatára megvallom...”⁵⁷⁷

Meglátásom szerint Bethlen legnagyobb írói teljesítménye, hogy az emlékiratának diskurzusa mint történeti reprezentáció, illetve mint az énség reprezentációja, tökéletesen egymásba építi a *narratio de vita sua* poétikáját, a puritánus kegyesség és homiletika regiszterei által kulturálisan működtetett *poenitentia* beszédhelyzetével, reprezentációs (esemény és identitás) lehetőségeivel. A történetmondás még nem a bevallottan profán visszaemlékezés, ezért nem köthető a magyar és európai próza későbbi nagy mesemondóihoz, vagy visszaemlékezőihez, hiszen homiletikai szabályok mentén történik a visszaemlékezés/bűnvallás/bűnbánás narrációja, mindvégig olyan reprezentációs aktusokat, gesztusokat implikálva, amelyek lehetővé teszik a magánélet (*privata narratio*) fősodra mentén a kortörténet (*narratio publica*) szimultán bemutatását. Ennek a magán, személyes vonatkozásaiban is mélységében kimunkált (pl. *self-fashioning*), de a *publicus* felől is impozáns világteremtő (pl. a puritánus textusok alapján megrajzolt Erdély mint *Moribunda Transsylvania*) fikciónak tulajdonképpen a műfaji határai is elmosódnak, sőt felszámolódnak az *őszinteséget* csupán mint valóságéffektust működtető *narratio* következtében. Legjobb példája ennek az *Önéletírás* és az *Imádságoskönyv* tartalmi átfedései, ugyanis az *Imádságoskönyv*ben a „látszólag a bűnbánat” (*poenitentia*) részeként elmesélt élettörténet az *Önéletírás*ba majd „látszólag az élettörténet” (*narratio de vita sua*) részeként épül be a bűnbánatba. Következésképp egy ilyen mesteri szinten kimunkált diskurzus estében naivitás lenne egy referenciálisan működtethető őszinteséget számon kérni, ugyanis ez érthető módon

⁵⁷⁵ AMESIUS 1685, 193.

⁵⁷⁶ BETHLEN 1980, 407.

⁵⁷⁷ BETHLEN, *i. m.*, 1008–1009.

az elbeszélt élet és kortörténet valószínű (*probabilis, veri similis*), de mégis fiktív és csupán lehetséges világának „valóságába” épül be.

Végszó helyett...

A Bethlenről készült portrék⁵⁷⁸ egyike sem maradt fenn, úgyhogy minden szövegértelmezés valamiképpen az *arcteremtés* gesztusának felelősségétől és nagyszerűségétől terhelt. Az elrajzolt, torzított vonások legalább annyit nyomnak a latba, mint a remekbe szabottak, a megszólalás illúzióját keltő telitalálatok. A (félre)értés jogán, kompetenciájától vezetve...

Nem lehet elhallgatni a kérdést: valóban megszólalhat egy párszáz éves, csupán töredékeiben autográf szöveg? És kinek a hangján? Kinek a nevében vagy személyében?

Legyen a felelősség az enyém, s az érdem, amennyiben e munka ezt is hordozza magában, a Bethlené. Reményeim szerint a kancellár, ha nem is „*igazi*”, de legalább használható arcot lel(t). Hálával tartozunk neki.

⁵⁷⁸ Bethlen említi, hogy amíg Bécsben egy teljes hétig a kifícamodott lábát kezeltette portré készült róla: „*Itt az Isten több pénzt adván, vásárlék holmit, képemet leíratám nagy és kicsiny mértékben.*” (BETHLEN1980, 610.)

HIVATKOZOTT BETHLEN-SZÖVEGEK JEGYZÉKE

Bethlen Miklós gróf fáradozásai és gyötrelmei = Bethlen Miklós levelei, kiad. JANKOVICS József, jegyz. NÉNYEI Gáborné, ford. KULCSÁR Péter, Akadémiai Kiadó, Bp., 1987., II., 1181–1235.

Bethlen Miklós levelei, kiad. JANKOVICS József, jegyz. NÉNYEI Gáborné, ford. KULCSÁR Péter, Akadémiai Kiadó, Bp., 1987. (Régi magyar prózai emlékek)

Bethlen Miklós Önéletírása, kiad. TOLNAI Gábor, jegyz. V. WINDISCH Éva, Bp., 1955. (Magyar Századok)

BETHLEN Miklós, *Apologia Ministrorum Evangelicorum Hungariae...*, Ultrajecti, MDCLXXVII, RMK II. 1400.

BETHLEN Miklós, *Olajágot viselő Noé Galambja...* = *Magyar gondolkodók 17. század*, vál. TARNÓC Márton, Szépirodalmi Könyvkiadó, Bp., 1979, 283–295.

Gróf Bethlen Miklós Önéletírása, kiad. SZALAY László, Pest, 1858. (Magyar Történelmi Emlékek)

Kemény János és Bethlen Miklós művei, kiad. és jegyz. V. WINDISCH Éva, Szépirodalmi Könyvkiadó, Bp., 1980 (Magyar Remekírók).

Sudores et cruces Nicolai Comitis de Bethlen, (Kézirat/másolat), Egyetemi Könyvtár, Kolozsvár, jelzete: MSS. 137.

VERONENSIS, Gothefridum Fridericum, *Columba Noe cum Ramo olivae...*, Hagae, 1704. (Kézirat, *Haus-, Hof- und Staatsarchiv*, Bécs, jelzete: *Hungarica Specialia* Fasc. 365., 56r–65v.)

HIVATKOZOTT XVII. SZÁZADI FORRÁSOK JEGYZÉKE

- AINSWORTH, H., *The Communion of Saints*, Amsterdam, 1640.
- APÁCZAI CSERE János, *Magyar Encyclopaedia*, kiad., SZIGETI József, Kriterion, Bukarest, 1977.
- APÁTZAI TSERE János, *Magyar Encyclopedia*, Ultrajecti, 1653, RMK I. 876.
- BARROW, Isaac, *Practical Discourses upon the Consideration of Our latter End*, London, 1694.
- BÁTHORI Mihály, *Hangos Trombita...*, Debrecen, 1664, RMK I. 1010.
- BÖKÉNYI PHILEP János, *Mennyei Lámpás*, Utrecht, 1652, RMNY III. 2450.
- CSÚZI CSEH Jakab, *Lelki bölcsességre tanító iskola*, Debrecen, 1680, RMK I. 1242.
- CZEGLÉDI István, *Ama ritka példájú...II. Rákóczi Györgynek...*, Kassa, 1660, RMK I. 974.
- DYKE, D., *The Mystery of Self Deceiving*, London, 1615.
- ENYEDI F. István, *Mennyei szó a lelki alomból való felserkenésből*, Várad, 1652, RMNY III. 2453.
- FENNER, W., *The Souls Looking Glass*, Cambridge, 1643.
- FILEPSZÁLLÁSI Gergely, *Praesidium Christianorum...*, Kassa, 1694, RMK I. 1452.
- GOADWIN, Thomas, *Certain select*, London 1651.
- GOADWIN, Thomas, *Christ set forth*, London 1651.
- GUIL. AMESII, *Medulla Theologica illustrata*, Franequarae, 1670.
- HUSZTI István, *Az égre kézen fogva vezető kalauz*, Debrecen, 1705, RMK I. 1701.
- KERESZTÚRI Pál, *Egyenes ösvény a szent életre*, Várad, 1652, RMK I. 879.
- KERESZTÚRI Pál, *Lelki legeltetés*, Várad, 1653, RMK I. 827.
- KÉRY Sámuel, *Keresztyén Seneca...*, Bécs, 1654, RMNY III. 2510.
- KÉZDIVÁSÁRHELYI MATKÓ István, *Kegyes lelkeket idvességre tápláló mennyei, élő kenyér*, Kolozsvár, 1691, RMK I. 1407.
- KÉZDIVÁSÁRHELYI MATKÓ István, *Isten haragjának Igazat, és hitetlent ki-vágó éles kardgya...*, Kolozsvár, 1691, RMK I. 1408.
- KISZTEI Péter, *Üstökös Csillag, avagy olly edgyügyü rövid Elmélkedés...*, Kassa, 1683, RMK I.1298.
- KOMÁROMI SZVERTÁN István, *Mikoron imádkoztok*, Várad, 1651, I. RMK. 304.
- KÖLESÉRI Sámuel, *Arany alma, avagy alkalmatos időben mondott ige*, Debrecen, 1673, RMK I. 1144.
- LASKAI János, *Justus Lipsiusnak A Polgári társaságok tudományáról írt hat könyvei*, Bártfa,

- 1641, RMNY III. 1867.
- LOVE, C., *The Dejected Soul cure*, London, 1657.
- MARTONFALVI TÓTH György, *Tanétó és Czáfoló theológia*, Debrecen, 1679, RMK I. 1231.
- MEDGYESI Pál, *Bűnön búslakodó lélek kényszerzése*, Sárospatak, 1660, RMK I. 964.
- MEDGYESI Pál, *Doce nos orare, quin et praedicare*, Bártfa, 1650, RMK I. 827.
- MEDGYESI Pál, *Erdély s egész Magyar nép HÁRMAS JAJJA S SIRALMA*, Várad, 1653, RMK I. 873.
- MEDGYESI Pál, *Ötödik Jaj és siralom*, Sárospatak, 1658, RMK I. 936.
- MEDGYESI Pál, *Praxis Pietatis*, Kolozsvár, 1657, RMK I. 1215.
- MEDGYESI Pál, *Scala coeli, avagy egynehány bizonyos időkre alkalmaztatott Istenes elmélkedések*, Debrecen, 1632, RMK I. 609.
- MEDGYESI Pál, *Sok jajokban s bánatos szível ejtett könnyhullatásokban merült, és feneklett szegény igaz magyaroknak egy-néhány kesergő SIRALMI...*, S. Patak, 1658, RMK I. 934.
- MIKOLAI HEGEDÜS János, *Az istenes tseledeknek lelki prebendájok*, Utrecht, 1648, RMNY III. 2248.
- MIKOLAI HEGEDÜS János, *Az mennyei igazságnak tüzes oszlopa*, Utrecht, 1648, RMK I. 812.
- MIKOLAI HEGEDÜS János, *Biblia tanúi*, Utrecht, 1648, RMNY III. 2247.
- MIKOLAI HEGEDÜS János, *Szentek napi száma*, Utrecht, 1648, RMNY III. 2250.
- NAGYARI Benedek, *Orthodoxus Christianus*, Várad, 1651, RMNY III. 2405.
- Nagyari József tábortéri prédikációi (1681–1683)*, kiad., GYÖRI L. János, Kossuth Egyetemi Kiadó, Debrecen, 2002.
- OWEN J., *Of Communion with God Sonne, and Holy Ghost*, Oxford, 1657.
- PÁPAI PÁRIZ Ferenc, *Pax Crucis, azaz szent David királynak és prófétának százötven zsoltári*, Kolozsvár, 1710, RMK I. 1775.
- PASKO Cristoph, *A Nemes és Régentén híres Erdély Országnak keserves és szomorú Pusztításáról Irt Siralom...*, Szeben, 1663, RMK I. 1007.
- PERKINS, William, *The Whole Treatise of the Cases of Conscience*, The Hague, 1666.
- PERKINS, William, *A discourse of conscience*, Cambridge, 1608².
- REYNER, R., *Precepts for Christian Practice or the Rule of the New Creature*, London, 1660.
- SÉLYEI BALOGH István, *Úti-társ*, Várad, 1657, RMK I. 928.
- SZATMÁR-NÉMETI Mihály, *Dominicális prédikációk toldaléka*, Kolozsvár, 1686, RMK I.

1353.

SZATMÁR-NÉMETI Mihály, *Halotti centúria*, Kolozsvár, 1683, RMK I.1301.

SZÉKUDVARI János, *Sűrű siralmakkal rakott Jajhalom...*, Hely n.,1707.

SZEPSI CSOMBOR Márton, *Udvari Schola*, Bártfa, 1623, RMK I. 527.

SZŐLLŐSI Mihály, *Az Úrért s Hazájából el széledett és számkivetett bujdosó Magyarok Füstölő Csepűje...*, Kolozsvár, 1676, RMK I. 1193.

SZÖNYI NAGY István, *Kegyes léleknek vezér csillaga*, Debrecen, 1681, RMK I. 1257.

SZÖNYI NAGY István, *Kegyes Vietez...*, Debrecen, 1675, RMK I. 1174.

SZÖNYI NAGY István, *Mártírok Coronája*, Kolozsvár, 1675, RMK I. 1180.

TAYLOR, Thomas, *The Practice of Repentance*, London, 1635.

TÉCSI Miklós, *Lilium Humilitatis...*, Kolozsvár, 1675, RMK I. 1153.

THOLNAI Mihály, *A sűrű kereszt-viselésnek habjai közt csüggedező leleknek lelki Bátorítása...*, Kolozsvár, 1673, RMK I. 1154.

TOFEUS Mihály, *A szent soltárok Resolutiója*, Kolozsvár, 1683, RMK I. 1302.

TOLNAI F. István, *Igaz keresztényi és Apostoli tudomány*, Kolozsvár, 1679, RMK I. 1236.

TSEPREGI TURKOVITZ Mihály, *G. Perkinsiusnak a lelki-ismeretnek akadékirol irott drága szép tanítása...* Amszterdam, 1648. RMK I. 800.

ZILAHY János, *Az igaz vallásnak világos tüköre*, Kolozsvár, 1672, RMK I. 1136.

HIVATKOZOTT SZEKUNDÉR IRODALOM

- Abingdon Dictionary of Living Religions*, ed. CRIM, K., Nashville, 1981.
- ÁGOSTON István, *A magyarországi puritanizmus gyökerei*, Bp., 1997.
- ALMÁSI Miklós, *Az értelem kalandjai*, Szépirodalmi Könyvkiadó, Bp., 1980.
- ALTRICHTER Ferenc, *Észérvek az európai filozófiai hagyományban*, Atlantisz, Bp., 1993.
- A magyar irodalom története*, szerk. KLANICZAY Tibor, Akadémiai Kiadó, Bp., 1964.
- Angol életrajz Zrínyi Miklósról. London 1664.*, bev., jegyz., KOVÁCS Sándor Iván, Zrínyi Katonai Kiadó, Bp., 1987.
- Antropológia és irodalom. Egy új paradigma útkeresése*, szerk. BICZÓ Gábor és KISS Noémi, Csokonai Kiadó, Debrecen, 2003.
- ARISZTOTELÉSZ, *Rétorika*, ford. ADAMIK Tamás, Gondolat, Bp., 1982.
- ASSMANN, Jan, *A kulturális emlékezet. Írás, emlékezés és politikai identitás a korai magaskultúrában*, Atlantisz, Bp., 1999.
- AURELIUS, Marcus, *Elmélkedések*, Bukarest, 1983.
- Autobiográfia-kutatás*, MEKIS D. János, Z. VARGA Zoltán szerk., Helikon, 2002/3.
- BALOGH Judit, *Ama kegyelemnek mennyei harmatja. Válogatás a 17. századi magyar puritanizmus irodalmából*, Kolozsvár – Bp., 1995.
- BÁN Imre, *A XVII. századi magyar puritanizmus irodalom és művelődéstörténeti jelentősége*, Theológiai Szemle, 1976/5.
- BÁN Imre, *Apáczai Csere János*, Akadémiai Kiadó, Bp., 1958.
- BÁN Imre, *Bethlen Miklós Önéletírása*, It, 1957/2, 233–238.
- BÁN Imre, *Irodalomelméleti kézikönyvek Magyarországon a XVI–XVII. században*, Akadémiai Kiadó, Bp., 1971.
- BÁN Imre, *Költők, eszmék, korszakok*, Egyetemi Kiadó, Debrecen, 1997.
- BARTA János, *A „Tündérkert” romlása (Erdély története 1630–1707-ig)*, Móra Ferenc Könyvkiadó, Bp., 1983.
- BARTH, Paul, *A sztoa filozófiája*, Farkas L. I. Könyvkiadó, 1998.
- BARTLETT, C. Frederic, *Az emlékezés. Kísérleti és szociálpszichológiai tanulmány*, Gondolat, Bp., 1985.
- BARTÓK István, *„Sokkal magyarabbúl szólhatnánk és írhatnánk”. Irodalmi gondolkodás Magyarországon 1630–1700 között*, Bp., 1998.
- BARTONIEK Emma, *Fejezetek a XVI–XVII. századi magyarországi történetírás történetéből*, Bp., 1975.

- BEDNANICS Gábor, *Ön-élet-történet-írás*, Jelenkor, 2000/Január, 69–77.
- BENDA Kálmán, *Bethlen Miklós kancellár 1642–1716*, Hitel, 1942/XVII, 389–400.
- BENE Sándor, *Theatrum politicum, nyilvánosság, közvélemény és irodalom a kora újkorban*, Kossuth Egyetemi Kiadó, Bp., 1999.
- BÉNYEI Péter, *A történelmi regény műfajkonstituáló tényezőinek meghatározási kísérlete*, Studia Litteraria Iuvennum, 1999.
- BEÖTHY Zsolt, *A magyar irodalom története*, Atheneum, Bp., 1906.
- BERG Pál, *Angol hatások tizenhetedik századi irodalmunkban*, Bp., 1946.
- BERGER, Peter – LUCKMANN, Thomas, *A valóság társadalmi felépítése. Tudásszociológiai értekezés, Jószoveg Műhely Kiadó, Bp., 1998.*
- BETHLEN Johannes, *Rerum Transylvanicarum libri quatuor*, MDCLXIII.
- BETHLEN Wolfgang, *Historia e Rebus Transilvanicis*, Keresdiensis, 1684.
- BITSKEY István, *Eszmék, művek, hagyományok*, Debrecen, 1996.
- BOD Péter, *Magyar Athenas*, M.Igen, 1766.
- BODNÁR Zsigmond, *A magyar irodalom története*, Singer és Wolfner Könyvkereskedés, Bp., 1891.
- BODONHELYI József, *Az angol puritanizmus lelki élete és magyar hatásai*, Debrecen, 1942.
- BÓKA Éva, *Európa és a törökök*, Világtörténet, 1983/2, 83–104.
- BORBÉLY István, *A magyar irodalom története*, Minerva, Kolozsvár, 1924.
- BOROS Gábor, *René Descartes*, Áron Kiadó, Bp., 1998.
- BOTONAKI Effie, *Seventeenth-Century Englishwomen's Spiritual Diaries: Self-Examination, Covenanting, and Account Keeping*, *Sixteenth Century Journal*, University Press, Kirksville, Missouri, XXX/1, 1999, 3-21.
- BOURDIEU, Pierre, *A gyakorlati észjárás, a társadalmi cselekvés elméletéről*, Napvilág Kiadó, Bp., 2002.
- BULTMANN, Rudolf, *Történelem és eszkatológia*, Atlantisz, Bp., 1994.
- BURKE, Peter, *New Perspectives on Historical Writing*, Polity Press, 1997.
- CARION Joannes, *Cronicum libri tres*, Hallae, 1550.
- CARION Joannes, *Chronicon Carionis latine expositum...a Philippo Melanthon*, Witebergae, MDLVIII.
- CHADWICK, Henry, *A korai egyház*, Osiris, Bp., 1999.
- CICERONIS. M. Tullii, *De oratore libri III*, Norimbergae, MDCCCIII
- CONNOR, Edward, *Jövendölések a világvégéről*, Ecclesia, Bp., 1995, 13.
- CORNIFICIUS, A. C. *Herenniusnak ajánlott rétorika latinul és magyarul*, ford. ADAMIK

- Tamás, Akadémiai Kiadó, Bp., 1987.
- CURTIUS, Ernst Robert, *A retorika*, Pompeji, 1992/2.
- CSEHI Zoltán, *Humanista énforgalmazási technikák a Quattrocento tájékán és napjainkban*, Jelenkor, 2002/Március, 321–328.
- CSORBA Dávid, *A 17. századi protestáns kegyességi megítélése az újabb nemzetközi szakirodalomban*, Protestáns Szemle, 2001/1, 16–25.
- DÁVIDHÁZI Péter, *Per passivam resistentiam. Változatok hatalom és írás témájára*, Argumentum Kiadó, Bp., 1998.
- DE MAN, Paul, *Az önéletrajz mint arcrongálás*, Pompeji, 1997/2–3, 93–107.
- DE MONTAIGNE, Michel, *Essais*, Pléiade-Gallimard, Bruges, 1950.
- DÉKÁNY András, *A lélek szenvedélyei*, DESCARTES, Ictus Kiadó, Szeged, 1994.
- DOBOS István, *A szöveg történetisége – a történelem textualitása. Az újhistorizmus*, It, 2001/4, 594–605.
- DUBY, George – LARDREAU, Guy, *Párbeszéd a történelemről*, Akadémiai Kiadó, Bp., 1993.
- E. FISH, Stanley, *Seventeenth-Century Prose. Modern Essays in Criticism*, New York, 1971
- ECO, Umberto, *Hat séta a fikció erdejében*, Európa, Bp., 1995, 165.
- Egyház és művelődés. Fejezetek a reformátusság és a művelődés XVI–XIX. századi történetéből*, szerk. G. SZABÓ Botond – FEKETE Csaba – BERECHZI Lajos, Tiszántúli Református Egyházkerületi és Kollégiumi Nagykönyvtár, Debrecen, 2000, 29–52.
- EMERSON, R. W., *Az emberi szellem képviselői*, Magyar Tud. Akadémia, Bp., 1894.
- FARKAS András, *Chronica de introductione Scytharum in Ungariam et Judaeorum de Aegypto*, Krakkó, 1538.
- FOUCAULT, Michel, *A szavak és dolgok*, Osiris, Bp., 2000.
- FOUCAULT, Michel, *Nyelv a végtelenhez*, Latin Betűk, Debrecen, 1999.
- Francia szociológia*, szerk. FERGE Zsuzsa, (Válogatás), Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, Bp., 1971.
- FROUDE, James Anthony, *Bunyan*, London, 1902.
- GEERTZ, Clifford, *The Interpretation of Cultures*, Fontana Press, London, 1993.
- GENETTE, Gérard, *Transztextualitás*, Helikon, 1996/1–2, 82–89.
- GIDE, André, *Montaigne a tapasztalásról*, ford. RÉZ Ádám, Európa, Bp., 1992.
- GILLEY, Sheridan – SHEILS, W. J., *A History of Religion in Britain*, London, 1994.
- GREENBLATT, Stephen, *Renaissance Self-fashioning from More to Shakespeare*, The University of Chicago Press, Chicago–London, 1980.

- GRIERSON, H. J. C, *Cross Currents in English Literature of the 17-th Century*, London, 1929.
- GUNSZT Péter, *A magyar történetírás története*, Csokonai Kiadó, Debrecen, 1995.
- GYÁNI Gábor, *Emlékezés, emlékezet és a történelem elbeszélése*, Napvilág Kiadó, Bp., 2000.
- GYÁRFÁS Elemér, *Bethlen Miklós kancellár 1642–1716*, Erzsébet Könyvnyomda Rt., Dicsőszentmárton, 1924.
- GYENIS Vilmos, *Bethlen Miklós Imádságoskönyve*, ItK, 1957/1–2, 63–78.
- GYENIS Vilmos, *Emlékirat és anekdota*, ItK, 1970/3, 305–321.
- GYŐRI L. János, *Mátírium, puritanizmus, retorika*, It, 2000/1, 51–72.
- GYŐRI L. János, *Reformáció, mártírológia, exemplum*, It, 2001/3, 321–340.
- HÁRS Endre, *Fikció = Önéletrajz*, Jelenkor, 2000/Január, 78–86.
- HATOS Pál, *Reformáció és történeti hagyomány*, Osiris, Bp., 2001, 81.
- HAUSER Arnold, *A modern művészet és irodalom eredete, A manierizmus fejlődése a reneszánsz válsága óta*, Bp., 1980.
- HANDLIN, Oscar, *Truth in History*, London, 1979.
- HEREPEI János, *Adattár XVII. századi szellemi mozgalmaink történetéhez*, Bp.–Szeged, 1965.
- HÓMAN Bálint – SZEKFŰ Gyula, *Magyar Történet*, Királyi Magyar Egyetemi Nyomda, Bp., 1935.
- HOPP Lajos, *Németh László és a régi magyarság*, ItK, 1959/2, 287–306.
- HORVÁTH Andor, *Montaigne köpenye*, Kriterion Könyvkiadó, Bukarest, 1985.
- HORVÁTH Cyrill, *A régi magyar irodalom története*, Atheneum, Bp., 1899.
- HOWELL, Wilbur Samuel, *Logic and Rhetoric in England 1500–1700*, Princeton University Press, 1956.
- HOYER, Siegfried, *A török, mint Antikrisztus. Adalék Luther Márton török-képéhez*, Világtörténet, 1983/3, 30–41.
- Humanista történetírók*, szerk., KULCSÁR Péter, Szépirodalmi Könyvkiadó, Bp., 1977.
- HUTCHEON Linda, *A hatásról és a szövegköziségről*, Helikon, 1983/1, 57–64.
- IMRE Mihály, „Magyarország panasza”: *A Querela Hungariae toposz XVI–XVII. század irodalmában*, Debrecen, 1995.
- IMRE Mihály, *Nemzeti önszemléletünk XVII. századi irodalmi változatai*, Körösök vidéke – Honismereti Füzet, Gyula, 1989.
- INCZE Gábor, *A magyar református imádság a XVI. és XVII. században*, Debrecen, 1931, 5.
- IVÁN Csaba, *Bethlen Miklós és műve*, Iskolakultúra, 1995/10, 38–45.

- JANKOVICS József, *A Novissima Tuba szerzője*, ItK, 1982/3.
- JANKOVICS József, *Ex Occidente...*, Balassi Kiadó, 1999.
- JENKINS, Keith, *Rethinking History*, Routledge, London – New York, 1991.
- JENNY, Laurent, *A forma stratégiája*, Helikon, 1996/1–2, 23–50.
- JUHÁSZ István, *Bethlen Miklós politikai pere*, Minerva Rt., Kolozsvár, 1945.
- K. HORVÁTH Zsolt, *Az eltűnt emlékezet nyomában*, Aetas, 1993/3.
- KÁLVIN János, *A keresztyén vallás rendszere*, Bp., 1995, I. 571.
- KARÁCSONY András, *Elfelejtett emlékezés*, Századvég, Új Folyam, 16. szám, 2000/Tavaszi.
- KÁRMÁN Gábor, *Fatányér és kőkorszó. Magyarok és havasalföldiek egy 17. századi svéd diplomata szemével*, Korall, 2002/9.
- KÁROLYI Gáspár, *Két könyv = Károlyi Gáspár a gönci prédikátor*, kiad., SZABÓ András, Magvető, Bp., 1984.
- KÁROLYI Gáspár, *Két könyv*, kiad., HARSÁNYI András, Budapesti Evangélikus Leánygimnázium, Királyi Magyar Egyetemi Nyomda, 1940.
- KATHONA Géza, *Károlyi Gáspár történelmi világképe. Tanulmány a magyar protestáns reformátori apokalyptika köréből*, Theológiai Tanulmányok, Debrecen, 1943.
- KECSKEMÉTI Gábor, *Prédikáció, retorika, irodalomtörténet*, Bp., 1998.
- KEMÉNY Katalin, *Erdélyi emlékirók*, Erdélyi Múzeum, 1932/1–3, 180–276.
- KIBÉDI VARGA Áron, *Egy intertextuális irodalomtörténethoz*, Helikon, 1983/1, 42–49.
- KISS Attila Atilla, *Hatalom, szubjektum, genealógia: az irodalom kulturális poétikája az újhistorizmusban*, Helikon, 1998/1–2, 3–10.
- KLANICZAY Tibor, *Reneszánsz és barokk*, Szukits Könyvkiadó, Szeged, 1997.
- KNAPP Éva, *Pietás és literatúra. Irodalomkínálat és művelődési program a barokk kori társulati kiadványokban*, Universitas Könyvkiadó, Bp., 2001
- KOLTAY Klára, *Mester és tanítványa: William Perkins és William Ames munkássága*, Könyv és Könyvtár XVI., Debrecen, 1991.
- KOLTAY Klára, *Perkins és Ames recepciója Magyarországon 1660-ig*, Studia Litteraria, XXVIII, Debrecen, 1991, 99–114.
- KOLTAY Klára, *Two Hundred Years of English Puritan Books in Hungary*, Hungarian Studies in English, Debrecen, 1989.
- KÖPECZI Béla, *Bethlen Miklós a mértékletességről*, Tekintet, 1992/4.
- KÓSA László, *Egyház, társadalom, hagyomány*, Debrecen, 1993.
- KOVÁCS Sándor Iván, *Az első erdélyi remekíró: Bethlen Miklós*, It, 1999/4, 497–511.
- Kulturális antropológia és irodalomtudomány*, szerk. N. KOVÁCS Tímea, Helikon, 1999/4.

- LÁSZLÓ János, *Szerep, forgatókönyv, narratívum. Szociálpszichológiai tanulmányok*, Scientia Humana Kiadó, Bp., 1998.
- LÁSZLÓ János, *Társas tudás, elbeszélés, identitás*, Scientia Humana/Kairosz, Bp., 1999.
- LEJEUNE, Philippe, *La Pacte autobiographique*, Édition du Seuil, 1975.
- LENGYEL András, *Szerb Antal levele Bethlen Miklós önéletírásáról*, It, 1975/2.
- LEVI, Giovanni, *Az életrajz használatáról*, Korall, 2002/2, 81–91.
- LÖWITH, Karl, *Világtörténelem és üdvtörténet*, Atlantisz, Bp., 1996.
- LUKÁCSY Sándor, *A végtelen jövő*, Balassi Kiadó, Bp., 1998.
- LUKINICH Imre, *A bethleni Bethlen család története*, Athéneum Rt., Bp., 1927.
- LUKINICH Imre, *Gróf Bethlen Miklós bécsi fogságáról*, ItK, 1906, 80–93.
- MACFARLANE, Alan, *The Family Life of Ralph Josselin*, University Press, Cambridge, 1970.
- Magyar emlékirók 16–18. század*, vál. és szerk., BITSKEY István, Szépirodalmi Könyvkiadó, Bp., 1982.
- Magyar művelődéstörténet*, szerk. KÓSA László, Osiris, Bp., 1998.
- MAKKAI László, *A magyar puritánusok harca a feudalizmus ellen*, Bp., 1952.
- MÁTÉ Károly, *A magyar önéletírás kezdetei (1585–1750)*, Minerva, Kolozsvár, 1926, 120–166.
- MAUSS, Marcell, *Szociológia és antropológia*, Bp., Osiris, Bp., 2000.
- McGRATH, Alistér, E., *Bevezetés a keresztény teológiába*, Osiris, Bp., 1995.
- McGRATH, Alistér, E., *Kálvin, a nyugati kultúra formálódása*, Osiris, Bp., 1996.
- MOLNÁR Attila, *A „protestáns etika” Magyarországon. A puritán erkölcs és hatása*, Ethnica, Debrecen, 1994.
- MURPHY, James, *Rhetoric in the Middle Age...*, University of California Press, London, 1974.
- NAGY László, *A török világ végnapjai Magyarországon*, Zrínyi Katonai Kiadó, Bp., 1986.
- NAGY Péter, *Bethlen Miklós és Önéletírása*, ItK, 1994/4, 445–478
- NAGY Péter, *Bethlen Miklós és Önéletírása*, ItK, 1994/4.
- NAGY TÓTH József, *Montagne Mihály Külömbbkülömbbféle tárgyak felől való Gondolatjai és vélekedései magyar köntösben*, Pozsony, 1803.
- Narratív pszichológia*, szerk. LÁSZLÓ János – THOMKA Beáta, Kijárat Kiadó, Bp., 2001. (Narratívák, 5.)
- NÉMETH László, *Bethlen Miklós*, Tanú, 1934/VII, 31–40.
- New Philosophy of History*, ed., ANKERSMIT, Frank – KELLNER, Hans, The University of

Chicago, Chicago, 1995.

NOIRIEL, Gérard, *A történetírás válsága*, Napvilág Kiadó, Bp., 2001.

NORA, Pierre, *Emlékezet és történelem között. A helyek problematikája*, Aetas, 1993/3.

ŐZE Sándor, *Bűneiért bünteti Isten a magyar népet. Egy bibliai párhuzam vizsgálata a XVI. Századi nyomtatott egyházi irodalom alapján*, Bp., 1991.

PÁRIS Sándor, *Gróf Bethlen Miklós élete*, Kolozsvár, 1907.

PENKE Olga, *Filozófikus világtörténetek és történetfilozófiák*, Balassi Kiadó, Bp., 2000.

PÉTER Katalin, *A magyar romlásnak századában*, Gondolat, Bp., 1979.

PETRARCA, Francesco, *Kétségeim titkos küzdelme*, ford. LÁZÁR Dávid István, Szegedi Kossuth Nyomda Kft., 1999.

PIETERS, Jürgen, *New Historicism: Postmodern Historiography Between Narrativism and Heterology*, History and Theory, 2000/1, vol. 39., 45–62.

PINTÉR Jenő, *A magyar irodalom története*, Révai és Salamon könyvnyomdája, Bp., 1909.

PLETT, Heinrich, *Retorika és stilisztika = Tanulmányok az irodalomtudományok köréből*, szerk. KANYÓ Zoltán, SÍKLAKI István, Tankönyvkiadó, Bp., 1988.

PLUTARKHOSZ, *Morálfilozófiai értekezések*, Kossuth Kiadó, Debrecen, 1998.

QUINTILIANII, M. Fabii, *De Institutione Oratoria libri duodecim*, Oxoniae, MDCXCIII

R. VÁRKONYI Ágnes, *Erdélyi változások*, Magvető Könyvkiadó, Bp., 1984.

R. VÁRKONYI Ágnes, *Magyarország visszafoglalása*, Tankönyvkiadó, Bp., 1987.

R. VÁRKONYI Ágnes, *Századfordulóink*, Liget Könyvek, Bp., 1993, 210–255.

Retorikák a reformáció korából, szerk. IMRE Mihály, Kossuth Egyetemi Kiadó, Debrecen, 2000.

Rodosz-tanulmányok I, Nyelvészet és Irodalomtudomány, szerk. SELYEM Zsuzsa, Kriterion, Bukarest – Kolozsvár, 2000.

RUSSEL, Conrad, *The Causes of the English Civil War*, New York, 1990

RÜSSEL, H. W., *Keresztény humanizmus*, Ecclesia-Kairosz, Bp., 1997.

S. SÁRDI Margit, *Jóslat és álomlátás XVII–XVIII. századi erdélyi emlékiróinknál = Eksztázis, álom, látomás. Tanulmányok a transzcendensről I.*, szerk., PÓCS Éva, Balassi, Bp., 1998, 475–488.

SCARISBICK, J. J., *The Reformation and the English People*, Basil Blackwell, Oxford, 1984.

SENECA, L. A., *A lelki nyugalomról*, Seneca Kiadó, Bp., 1997.

SENECA, L. A., *Vigasztalások*, Kossuth Könyvkiadó, Debrecen, 1996.

SENECA, L.A., *Az élet rövidségéről*, Seneca Kiadó, Bp., 1997.

SHUGER, Debora, *Sacred Rhetoric in the Renaissance Rhetoric*, ed. PLETT, Heinrich,

Berlin–New York, 1993.

SPERBER, Dan, *A kultúra magyarázata*, Osiris, Bp., 2001.

SPRUNGER, Keith L, *Ames, Ramus and the Method of Puritan Theology*, The Harvard Theological Review, vol. 59, Cambridge, 1966.

SPRUNGER, Keith L, *Technometria: A Prologue to Puritan Theology*, Journal of the History of Ideas, vol. 39, New York, 1968.

SZABÓ András, *Károlyi Gáspár (1530–1591)*, Bp., 1984.

SZÁDECZKY K. Lajos, *Gróf Bethlen Miklós két kiadatlan műve*, Budapesti Szemle, 1923, 1–34.

Szalárdi János *Siralmas magyar krónikája*, kiad., SZAKÁLY Ferenc, Magyar Helikon, Bp., 1980, (Bibliotheca Historica).

SZÁNTÓ György Tibor, *Anglikán reformáció, angol forradalom*, Európa Könyvkiadó, Bp., 2000.

SZÁVAI János, *Magyar emlékirók*, Szépirodalmi Könyvkiadó, Bp., 1988.

SZEGEDY-MASZÁK Mihály, „Minta a szőnyegen”, *A műértelmezés esélyei*, Balassi Kiadó, Bp., 1995.

SZÉKEL Estván, *Chronica ez vilagnac yeles dolgairol*, Cracco, 1559.

SZERB Antal, *A magyar irodalom története*, Magvető, Bp., 1992.

SZERB Antal, *Magyar irodalomtörténet*, Magvető, Bp., 1958.

SZÖRÉNYI László – SZABÓ Zoltán, *Kis magyar retorika*, Helikon Kiadó, Bp., 1997.

TAKÁTS József, *Antropológia és irodalomtörténet-írás*, Buksz, 1999.

TAKÁTS József, *Nyolc érv az elsődleges kontextus mellett*, ItK, 2001/ 3–4, 316.

TARNÓC Márton, *Erdély művelődése Bethlen Gábor és a két Rákóczi György korában*, Gondolat, Bp., 1978.

The History of Everyday Life. Reconstructing Historical Experiences and Ways of Life, ed.

LÜDTKE Alf, Princeton, New Jersey, 1995.

The New Historicism, ed., WEESER, H. Aram, Routledge, New York–London, 1989.

The Oxford Dictionary of the Christian Church, ed. CROSS, F. L., Oxford University Press, 1983.

THOMKA Beáta, *Beszél egy hang. Elbeszélők, poétikák*, Kijarat Kiadó, Bp., 2001.

TILLICH, Paul, *Rendszeres teológia*, Osiris, Bp., 1996.

TOLDY Ferenc, *A magyar nemzeti irodalom története a legrégebbi időktől a jelenkorig*, Franklin Társulat, Bp., 1865.

TOLNAI Gábor, *Tanulmányok*, Akadémiai Kiadó, Bp., 1970.

- TORDAI Zádor, *A magyar karteziánizmus történetének vázlata* = Magyar Filológiai Szemle, 1962/1.
- Történeti antropológia*, szerk. SEBŐK Marcell, Replika Kör, Bp., 2000.
- TÓTH Zsombor, *A 17. századi puritanizmus lelkiiségének egyetemes vonatkozásai*, Keresztény Szó, Kolozsvár, X. évf. 1999/3, 7–10.
- TÓTH Zsombor, *Domus Daedali. Megjegyzések a narratio historica, fikció és valóság relációjában történő problematizálásához a XVI–XVII. századi magyarországi latin nyelvű történetírásban*, Lk.kt., 2001/5, 30–42.
- TÓTH Zsombor, *Moribunda Transsylvania. XVII. századi erdélyi emlékirók*, Polisz, Kolozsvár, 2001, 5–22.
- TÓTH Zsombor, *Puritánus kegyesség és retorika Bethlen Miklós műveiben*, It, 2000/2, 210–235.
- TÚRÓCZI-TROSTLER József, *Keresztény Seneca*, Egyetemes Phil. Közlöny, 1937.
- VEYNE, Paul, *Cum se scrie istoria?*, Editura Meridiane, Bucuresti, 1999.
- VITA Zsigmond, *Tudománnyal és cselekedettel. Tanulmányok*, Irodalmi Könyvkiadó, Bukarest, 1968.
- VOINESCU, Alice, *Montaigne. Omul si opera*, Bukarest, 1936.
- WEBER, Max, *A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme*, Cserépfalvi Kiadó, Dunaújváros, 1995.
- WHITE, Hayden, *A történelem terhe*, Osiris, Bp., 1997.
- WHITE, Hayden, *Figural Realism. Studies in the Mimesis Effect*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore–London, 1999.
- WHITE, Hayden, *Metahistory. The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1973.
- WHITE, Hayden, *The Content of the Form. Narrative Discours and Historical Representation*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1987.
- WHITE, Hayden, *Tropics of Discours. Essays in Cultural Criticism*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1978.
- WORTON, M. – STILL, J., *Intertextuality, Theories and Practices*, University Press Manchester, 1990.
- Z. VARGA Zoltán, *Önéletírás-olvasás*, Jelenkor, 2000/Január, 87–93.
- ZOVÁNYI Jenő, *Magyarországi protestáns egyháztörténeti lexikon*, Bp., 1977.
- ZOVÁNYI Jenő, *Puritánus mozgalmak a magyar református egyházban*, Bp., 1911.

Debreceni Egyetem
Bölcsészettudományi Kar

Tóth Zsombor

Bethlen Miklós *Élete leírása magától*
és a XVII. századi magyar puritanizmus.
Irodalomtörténeti, retorikai és historiográfiai vonatkozások
A PhD-értekezés tézisei

Témavezető:
Dr. Imre Mihály
egyetemi docens

Debrecen
2003

BEVEZETŐ

A Bethlen-kutatás tanulságai. Megjegyzések a kutatástörténethez

Noha Bethlen Miklós neve íróként csak a XIX. században válik ismertté az emlékirat legelső, 1858-as kiadásával, azóta a XVII. századdal foglalkozó (irodalom)történet-írás egyik legjelentősebb és leggyakrabban hivatkozott forrása. A soron következő kiadások (Tolnai Gábor, V. Windisch Éva), illetve az ezt kísérő nagyszámú és jelentős irodalomtörténeti méltatások a XVII. század legjelentősebb emlékirójaként kanonizálták szerzőnket. Annak ellenére, hogy a XIX. század magyar történészei és irodalmárai elsősorban művének forrásértékét hangsúlyozták, a mai irodalomtörténeti diskurzus az életmű korpusza teljesebb kiadásának következtében (pl. levelezés) is egyre inkább a (szép)író Bethlent emlegeti, emlékiratát pedig nem feltétlen kortörténeti adalékai miatt, hanem sokkal inkább irodalmi műalkotás volta miatt értékeli.

Jelen értekezés is erre az álláspontra helyezkedve igyekszik számba venni és értékelni a kancellár művének irodalomtörténetileg releváns, retorikai, historiográfiai, antropológiai sajátosságait.

I. ÖN/ÉLET/ÍRÁS

A XVII–XVIII. századi emlékirat-irodalom kutatásának egyik fő tanulsága számomra az, hogy az emlékirat jóval több, mint az adott kor történelmi valóságának lehetséges forrása, sokkal inkább olyan irodalmi műalkotás, amely a történetiség diktálta távolság következtében egyre inkább interdiszciplináris megközelítést és értelmezést követel meg. Éppen ezért Bethlen Miklós *Önéletírásának* értelmezését, túl a klasszikusnak tekinthető irodalomtörténeti megközelítésen, a historiográfia, irodalomelmélet, történeti és kulturális antropológia, szociológia, illetve narratív pszichológia újabb eredményei fényében kísérem meg.

Módszertani szempontból értekezésem erőteljesen kontextuális értelmezést vállal fel. Takáts József helytálló megállapítása szerint: „nem érthetjük meg a szövegeket sem vitaszituációjuk, vagyis azon szövegkontextus rekonstrukciója nélkül, mely körbevette őket készítésük idején (...) úgy vélem, semmilyen történeti kérdésre nem lehet rekonstruktív eljárások nélkül válaszolni.”

Ennek analógiájaként szemlélem Bethlen Miklós emlékiratát, amely ugyancsak e korszak és főként ugyancsak e szellemi konstelláció, tehát a puritanizmus mint elsődleges kontextus felől tűnik értelmezhetőnek számomra. Továbbá, ha belátjuk például a *New Historicism* egyik alaptételét, mely szerint a történelem csupán textuálisan hozzáférhető, illetve az általa implikált geertziánus kultúrafogalmat is, amely a kultúra textualitását jelöli, átláthatóvá válik az általam ajánlott Bethlen-értelmezés perspektívája. Az emlékiratot magyar, angol, latin puritánus szövegek felől igyekszem újraolvasni, ezen rekonstruált elsődleges kontextus felől szándéksom értelmezni az irodalomtörténetileg releváns, antropológiai és historiográfiai vonzatú kérdéseket.

Az emlékirat értelmezése során két fontos vetületre figyelek: Én-reprezentáció és esemény, tehát történeti reprezentáció. Mivel az emlékirat rögeszmés referenciális olvasata nem célja megközelítésemnek, sokkal inkább azt igyekszem körbejárni, hogy az énségről való beszéd milyen retorikai kompetenciák és kulturális sztereotípiák révén valósul meg. Ugyanakkor ehhez hasonlóan a megjelenített eseményeket metahistóriai nézetben vizsgálom, nem tényeket, történeti igazságokat keresek, hanem az eseményreprezentáció antropológiai sajátosságait szeretném leírni. Az énségről való beszéd, tehát az identitás szövegbeli reprezentációja, illetve a múltból való beszéd, tehát történeti reprezentáció ugyanarra az elsődleges kontextusra vezethető vissza, sőt csak ez alapján érthető meg és írható le a működése. Meggyőződésem, hogy a XVII. század puritanizmusa, főként prédikációs és devocionális szövegkorpusza révén, olyan kulturális mintákat forgalmaz, amelyek a kor mentalitásában, szellemiségében többek közt az Én-reprezentáció és történeti reprezentáció textuális performálásához szolgáltatnak kulturális mintákat, sőt sztenderdeket.

II. A PURITANIZMUS KEGYESSÉGI ÉS RETORIKAI JELENLÉTE BETHLEN MIKLÓS EMLÉKIRATÁBAN

Az irodalomtörténet-írás rengeteg olyan használható adattal szolgál, amelyek lehetővé teszik, hogy értelmezzük, illetve valószerűen rekonstruáljuk Bethlen Miklósnak mint erdélyi arisztokratának és befolyásos politikusnak a viszonyát a XVII. századi magyar puritanizmushoz. Emlékiratához csatolt imádságoskönyve, de maga az emlékirat is, illetve a művéhez írt bölcselkedő bevezető is egyértelművé teszik, hogy a neveltetése, iskoláztatása (Keresztúri Pál és Apáczai Csere tanítványa), olvasmányai ürügyén emlegetett puritánus műveltsége, vallásossága olyan hazai forrásokból táplálkozott, amelyeket a külföldi peregrináció csak erősíteni tudott. Az élettörténet vallomások részei vagy az imádságoskönyv

bűnbánó részei, változatos fohászhalmazai beláthatóvá teszik, hogy az elsődleges kontextus miként artikulálja teológiai (*via salutis*, predestináció, úrvacsora), kegyességi (*praxis pietatis*, kontemplatív és nonkontemplatív vallásos cselekedetek performálása), sőt retorikai, homiletikai vonatkozásokban az emlékiratot. Ha a korszak puritánus szerzőségű devocionális irodalmát konfrontáljuk az emlékirattal, egyértelművé válnak nemcsak a textuális átfedések, intertextuális linkek, hanem az is, hogy a vallásosság gyakorlásának, sőt textuális reprezentálásának nyelvi retorikai eszközei is a korszak homiletikai irodalmában (Medgyesi Pál, Amesius) kereshetők vissza. Bethlen egy olyan élettörténet elbeszélésére vállalkozik, amely nemcsak konkrét eseményeket, történeteket, hanem lelkiállapotokat, belső vívódásokat is számba vesz, elmesél. Bűnös mivoltának bemutatása, bűnbánata, lelkiismeret-vizsgálata, imádságai, kérései, jóslatai olyan belső történetek, amelyeket a korszak puritánus magyar, latin, sőt angol teológiai műveltségével, ennek szókincsével jelenít meg.

III. EMLÉK–IRAT. A MÚLTRÓL VALÓ BESZÉD MINT TÖRTÉNETI REPREZENTÁCIÓ

A *linguistic turn* és a *critical turn* után a jelen historiográfiája alapvetően megváltozott. A totális történetírás ábrándját felváltotta a *metahistória*, amely többé nem céloz meg egy végső, nagy szintézist, hanem kérdéseit még a források felől megfogalmazott történeti megállapításokra is kiterjeszti. De ezen a ponton a történeti és kulturális antropológia is érdekeltté válik, hiszen a történeti kijelentések személyes és kulturális elfogultságait legjobban maga az antropológia, vagy esetleg az etnográfia elemezheti. Bethlen Miklós emlékirata is ebben a metahistóriai nézetben válik a vizsgálat tárgyává. Meglepő felfedezni újra azt az impozáns jelenlétet és befolyást, amit az elsődleges kontextus gyakorol Bethlen emlékiratára. Azok a kulturális és közösségi emlékek, amelyek gyakran a szóbeliségből kerülnek be a korszak prédikációirodalmába és történetteológiai koncepciók exemplumanyagát képezik, ezúttal visszaköszönnek Bethlen emlékiratában is. Azok a gyakori és látszólag csupán „naiv” vélekedések, amelyek az utolsó idők jeleit vélik beazonosítani rendellenes történetekben Bethlen emlékiratában is szerepelnek. Nem beszélve azokról a félreérthetetlen utalásokról, amelyek a kor teológiai műveltsége által is népszerűsített eszkatológus történelemszemléletre utalnak. Tovább szűkítve a kört, Bethlen saját és hazája múltját emlékiratában úgy beszéli el, hogy a protestáns történetteológiai tradíció modelljét (bűn és bűnhődés, zsidó-magyar sorspárhuzam, eszkatológia stb.) szorosan applikálja emlékeire. Ezúttal is a szövegszintű egyezések a korszak prédikációs irodalma (Medgyesi,

Czeglédi, Báthori, Nagyari, Kézdivásárhelyi stb.) és az emlékirat megfelelő passzusai között a puritanizmus mint elsődleges kontextus jelentőségét emelik ki.

Az emlékirat múltról szóló történeti beszámolója mint elbeszélés (*narratio*), olyan metahistóriai szempontból releváns vonásokat hordoz, amelyek alapján jobban megérthető a referenciális olvasat tarthatatlansága, illetve a narrativizáló, fikcionalizáló eljárások tropológiai jelentősége.

A Bethlen által megfogalmazott elbeszélés a szövegszervezés primér szintjén két elbeszéléstípus köré szerveződik: az élettörténet és a kortörténet. Bethlen nagyon gyakori utalásai, szerzői utasításai, amelyek az elbeszélés *privatus*, illetve *publicus* mivoltát jelzik, valójában az élettörténet és kortörténet narratívumaira mint elbeszéléstípusokra vonatkoznak. Ez pedig újabb argumentumát képezi annak, hogy Bethlen nem történelmet (*historiat*) ír, hanem elsősorban saját élettörténetét beszéli el, ahol néha a *privata narratio* logikája, koherenciája és argumentációja megkövetelte *publicus* (kortörténeti) adalékokat is megemlíti.

Másrészt pedig a visszaemlékezés folyamatában megkonstruált események tudatos fikcionalizálása – Bethlen egy álmod mesél el, amit szabályosan megfejt – beláthatóvá teszik nemcsak szerzőnk alapvetően szépírói viszonyulását az elmesélendő múlthoz, hanem felszínre hozzák a korszak olyan kulturálisan megkreált történeti reprezentációs sémáit, amelyek nemcsak a személyes múlt, hanem a közösség múltjának (a nemzet története), sőt a valóság szövegi megkreálásának eszközei is.

IV. SZEMÉLYISÉGGONSTRUKCIÓK, AZ ÉN KÉPZETEI

A jelen autobiográfiai kutatások legfontosabb konklúziói azt tették számomra egyértelművé, hogy az identitás egy olyan kulturális termék, amely elsajátítható, és az elsajátítás módja, ideje, tétje koronként, kultúránként, társadalmi szintenként eltérő és különböző. Az identitást felfoghatjuk úgy is, mint egy szerepperformanciát, amelynek során a kultúra által számunkra felajánlott, nyelvünknek, hagyományainknak, társadalmi pozíciónknak megfelelő szerepmintát, én-mintát performáljuk. Az újkor történelmi-társadalmi és kulturális sajátosságait vizsgálva az identitás ilyen típusú felfogását követve, Stephen Greenblatt létrehozta a „*self-fashioning*” (fordításomban: én(re)prezentáció) fogalmát, amely az angol reneszánsz kultúrában belül az Énség reprezentálásának, performálásának antropológiai lehetőségeit mutatja meg.

Értekezésemnek ebben a fejezetében azt kísérem meg, hogy az emlékirat és részben a levelezés bizonyos szövegeiben kimutassam az identitásnak ezt a fajta performálását, illetve egyértelművé tegyem, hogy a különféle nyilvánosságmodellek (*publicus/privatus*) függvényében a különféle szerepek átmeneti felvállalása, alkalmazása adja az Énség textuális reprezentációját.

Akárcsak a múltból való beszéd esetében is, az Énségről szóló beszéd kulturális sajátosságai mögött beazonosítható az elsődleges kontextus, amely az identitásmintákat szolgáltatja. Ha a Bethlennel kortárs puritánus prédikációirodalomra figyelünk, amely műfaji szempontból rendkívül tág (a meditációtól a politikai publicisztikáig), könnyen felismerjük azokat a kulturálisan forgalmazott szerepeket, identitásmintákat, amelyek az emlékiratban megjelennek, és létrehozzák az identitást. Ezért van az, hogy például Medgyesi Pálnak a *Jajj-ait*, amelyek az erdélyi Mohácsot (1657) siratják el, valósággal az emlékirat előzményeként foghatjuk fel, olyannyira azonos módon beszélnek el vagy éppenséggel jósolják meg a haldokló Erdély (*Moribunda Transsylvania*) végzetét.

Ezek a szerepek (*homo religiosus*, mártír, próféta, paraklétosz) elsősorban a kontextus felől konstruálódnak, és gyakran nemcsak az identitás, hanem a szerepminták morális, politikai tétjei felől a haza, nemzet, nemzeti múlt fogalmainak megjelenítéséhez is hozzájárulnak.

Annak ellenére, hogy Bethlen Miklós emlékiratában nem sikerült a Kölcsey-életműben visszakereshető paraklétoszi szerep számára jelentős irodalmi precedenst találni, továbbra is visszaigazolódnak a megállapítások, hogy a protestáns prédikációirodalom jelentősen hozzájárult a haza, hazafiság, nemzet fogalmainak végső kialakulásához. Hiszen Bethlen is az Én-performancia reprezentációs eljárásaiban, a kiválasztott (*fogadott fiú / homo religiosus*), az előljáró (a *magistratus* tagja), a mártír és próféta szerepek alkalmazásán, variációján keresztül nemcsak kimagasló írói tehetségét igazolja újfent, hanem értékes rálátást biztosít a puritanizmus mint kulturális narratíva működésére a XVII. századi magyar kultúrában. E fejezet konklúziója is azt igazolja, hogy a puritánus kontextus nemcsak a történeti reprezentáció számára biztosít kulturálisan forgalmazott sztereotípiákat, történelemteológiai koncepciókat, hanem az Énségről való beszéd kulturális normáit, szabályait, illetve társadalmi gyakorlatát egyaránt meghatározza.

V. EXCURSUS: MONTAIGNE ÉS BETHLEN(?). „MEZTELEN” (TOUT NUD) MORALISTA „MAGYAR KÖNTÖSBEN”

Értekezésemnek ez a fejezete a Bethlen-kutatás egyik hagyományos és máig kellőképpen nem tisztázott kérdésére keres választ. Szerb Antallal kezdődően, el egészen a legutóbbi Bethlen-tárgyú publikációkig, elég gyakran előfordul a feltételezés, miszerint Bethlen Miklós Montaigne *Esszéit* ismerte, sőt olvasta is franciaországi tartózkodása alatt. A hipotézis ellentmondásosságát az adja, hogy bár Bethlen soha le nem írta Montaigne nevét, sőt semmilyen konkrét adat nem igazolja ezt a feltételezést, az impozáns párhuzam egyre inkább értékítéletté nőtte ki magát, és a kancellár életművének irodalomtörténeti megítélésében erőteljesen érvényesül(t). Bár az irodalomelmélet mai állása könnyűszerrel lehetővé teszi egy olyan befogadói pozíció megkonstruálását, amely akár az *Esszék* felől olvassa/olvastatja az emlékiratot, a kutatás argumentációja nagyjából kimerül annyiban, hogy megjelöl néhány, terjedelmében igencsak elenyésző szövegrészletet, amely az *Esszék* bizonyos, ugyancsak elenyésző terjedelmű passzusaira emlékeztetnek. Ehhez képest némiképp újdonságként fogható fel Köpeczi Béla próbálkozása, aki, igaz vitatható módon, a sztoicizmus/neosztoicizmus összefüggéseiben igyekszik a két szöveget úgy egybevetni, hogy az analógia, sőt a kapcsolat kimutatható legyen.

Vizsgálódásaim konklúziója alapján én tarthatatlannak ítélem ezt a hipotézist, hiszen a látszólagos szövegegyezések, nem elsősorban és kizárólag Montaigne-re vezethetőek vissza, hanem az európai neosztoicizmus magyar és latin textusaira, amelyeket főként a kálvinista felekezetű szerzők továbbítottak a XVII. századi magyar kultúrában. A Szerb Antal vagy Köpeczi Béla által montaigne-i eredetűnek tételezett gondolatok csupán sztoikus jellegüknél fogva emlékeztetnek az *Esszék* szerzőjére. Fennáll a lehetőség, hogy Szerb Antal ráérezett egy olyan gondolatcsoportra (sztoikus témarepertoár), amely mindkét szerzőnél egymástól függetlenül megjelenik. Az egyedüli hasonlóság a sztoikus bölcsülethez való kapcsolódásuk, ami azonban eltérő módon realizálódik, más-más hagyományokat és értékrendeket implicálva. Ugyanis mindketten e sztoikus témarepertoárban az Énség textuális reprezentációjának, performálásának a kor írott kultúrája által forgalmazott konvencióit ismerik fel, sőt mindketten ugyanarra a célra, az Énség létrehozására használják. A meghatározó különbség abból adódik, hogy ez a *self-fashioning*, figyelemre méltó szépírói teljesítménye mindkettejüknek, eltérő tradíciók eltérő identitásmintáit célozza meg, ezekben nyer finalitást. Montaigne az antik mintázatú, szemlélődő, humanista tudós szerepe, identitása

felé vonzódik, míg Bethlen a puritánus kegyességi kultúra identitásmintáit (kiválasztott, próféta, mártír) és szerepeit használja fel önmaga textuális reprezentálására.

Ezzel magyarázható, hogy bár Bethlen is és Montaigne is Senecát olvassa és hivatkozza külön-külön, semmi okunk kettejük között valamilyen kapcsolatot feltételezni, hiszen Bethlen Seneca-olvasata a kálvinista hagyományt is implikáló keresztény neosztoicizmus, míg Montaigne a francia moralizmus sokkal inkább humanista és szekuláris szellemiségébe transzponálja a Senecára is építő sztoicizmusát.

Összegzésképpen tehát csak megismételhető, hogy a sztoicizmus ürügyén felvetett kapcsolatteremtés (a karteziánus tangenciák révén is), akárcsak a szövegszinten kimutatható megfelelések, semmiképpen nem bizonyulnak meggyőző érveknek egy ilyen jelentőségű direkt viszony megkonstruálásához. Meglátásom szerint teljességgel tarthatatlan e sokakat megtévesztő kapcsolat helytállóságának feltételezése. Túl e hipotézis cáfolatán a Bethlen-kutatás perspektívájából értékelendőnek találok a neosztoikus irodalom és a puritánus hagyomány implicit módon pedig a magyar karteziánizmusnak az érvelés során illusztrált szellemi, kegyességi kapcsolatának jelzését, hiszen ezáltal is újabb érveket sikerült találni Bethlen-olvasatomhoz, amely a kontextus (korabeli kálvinista/puritánus devocionális irodalom magyar és angol szövegei) felől olvassa újra az emlékiratot.

VI. KONKLÚZIÓK

Mihelyt az emlékirat általam felvállalt és elvégzett értelmezésének fő tanulságait igyekszem számba venni, azonnal adódik a felismerés, hogy nemcsak a Bethlen-kutatás, hanem a puritanizmus szövegeinek értelmezéséhez is új szempontok fogalmazódtak meg. Nem túlzás kijelenteni, hogy a téma sajátosságából eredendően az elvégzett munka hozadéka kiinduló alapja lehetne újabb, látszólag távolabb eső témák kutatásának is. Nem tekinthetem feladatommak ezek egyenkénti számbavételét, értékelését, hanem arra szorítkozom, hogy az értekezés témájában, címében is megjelölt két alapfontosságú kérdéskör kutatásának konklúzió értékű eredményeit (Bethlen Miklós *Önéletírása*, illetve a XVII. századi puritanizmus) összegezzem.

Ha Bethlen emlékirata felől szemléljük a puritánus devocionális irodalmat, hamar egyértelművé válik, hogy túl az egyértelműen irodalomtörténeti kérdéseken, ideje lenne megkísérteni a kulturális és történeti antropológia módszertani-elméleti eredményeit alkalmazni e corpus kutatásában, hiszen ez az értekezés is bizonyítja, hogy a kegyességi irodalom, íme, mennyire látványosan meghatározza és alakítja egy protestáns főúr vallásos

reprezentációját a XVII. században. A vallásosság, pontosabban a kegyesség gyakorlásának antropológiai alapokon szerveződő megértése, elvezethet olyan kérdések megválaszolásához is, mint az identitás, a felekezetiesség mint identitás, a személyes- és csoportvalóságok énkonstituáló jelenségei. Mihelyt megelnénk azt az antropológiai szempontrendszert, amely lehetővé tenné a devocionális szövegek applikálhatóságának, illetve korabeli applikáltságának a megértését, a puritanizmuskutatók olyan kérdéseket is érdemben méltathatna, amely a népi és főúri, a képzett és naiv vallásosság, illetve a szóbeliség és az írásbeliség felől működtetett kegyesség különbségeit írná le.

Ha az emlékiratra fordítjuk figyelmünket meglátásom szerint Bethlen legnagyobb írói teljesítménye, hogy az emlékiratának diskurzusa mint történeti reprezentáció, illetve mint az énség reprezentációja, tökéletesen egymásba építi a *narratio de vita sua* poétikáját, a puritánus kegyesség és homiletika regiszterei által kulturálisan működtetett *poenitentia* beszédhelyzetével, reprezentációs (esemény és identitás) lehetőségeivel. A történetmondás még nem a bevallottan profán visszaemlékezés, ezért nem köthető a magyar és európai próza későbbi nagy mesemondóihoz vagy visszaemlékezőihez, hiszen homiletikai szabályok mentén történik a visszaemlékezés/bűnvallás/bűnbánás narrációja, mindvégig olyan reprezentációs aktusokat, gesztusokat implikálva, amelyek lehetővé teszik a magánélet (*privata narratio*) fősodra mentén a kortörténet (*narratio publica*) szimultán bemutatását. Ennek a magán, személyes vonatkozásaiban is mélységében kimunkált (pl. *self-fashioning*), de a *publicus* felől is impozáns világteremtő (pl. a puritánus textusok alapján megrajzolt Erdély mint *Moribunda Transsylvania*) fikciónak tulajdonképpen a műfaji határai is elmosódnak, sőt felszámolódnak az *őszinteséget* csupán mint valóságeffektust működtető *narratio* következtében. Legjobb példája ennek az *Önéletírás* és az *Imádságoskönyv* tartalmi átfedései, ugyanis az *Imádságoskönyv*ben a „látszólag a bűnbánat” (*poenitentia*) részeként elmesélt élettörténet, az *Önéletírás*ba majd „látszólag az élettörténet” (*narratio de vita sua*) részeként épül be a bűnbánatba. Következésképp egy ilyen mesteri szinten kimunkált diskurzus estében naivítás lenne egy referenciálisan működtethető őszinteséget számon kérni, ugyanis ez érthető módon az elbeszélt élet és kortörténet valószínű (*probabilis, veri similis*), de mégis fiktív és csupán lehetséges világának „valóságába” épül be.

Puritánus kegyesség és retorika Bethlen Miklós műveiben, It, 2000/2, 210–235.

De melancholia transylvana-hungarica, A melankólia képzete Bethlen Miklós önéletírásában = *Rodosz-tanulmányok I, Nyelvészet és Irodalomtudomány*, szerk. SELYEM Zsuzsa, Kriterion, Bukarest – Kolozsvár, 2000, 69–90.

Az emlékezés poétikája = T. Zs., *Moribunda Transsylvania, XVII. századi erdélyi emlékirók*, Polis Könyvkiadó, Kolozsvár, 2000, 5–22.

Montaigne és Bethlen (?), *Meztelen (tout nude) moralista „magyar köntösben”*, ItK, 2001/5–6, 600–617.

Privát vs. közösségi – forrásérték, közösségi-kulturális emlékek, történeti tudat Bethlen Miklós Emlékiratában = *Tudomány – Egyetem – Diszciplína*, szerk. BERSZÁN István, Erdélyi Múzeum-Egyesület kiadása, Kolozsvár, 2003, 73–88.

The Memoirs of Count Miklós Bethlen and the XVIIth Century Hungarian Puritanism

The name of count Miklós Bethlen as a writer became well known only after the first edition (1858) of his *Memoirs* were published. The interest of historians and literary historians in his work during the XXth century was continuously growing, mainly because the events, happenings narrated by the count in his *Memoirs* proved to be an excellent source for the study of the XVIIth century history of Transylvania.

The contribution of the literary historians to the interpretation of Bethlen's literary activity consisted in the publication of several other texts (correspondence, pamphlets) written by the count. As a consequence a noticeable change occurred in the judgement of these texts written by the count: they were no more treated as historical sources, but as very important piece of art/literature.

My dissertations containing five chapters starts from this basic assumption and it is an attempt to describe the rhetorical, anthropological and literary peculiarities of the *Memoirs*.

The first chapter ("*Puritanism as Primary Context*") basically presents the theoretical background of my approach. According to the basic issues (historical representation of the past, the representations of the identity or self-fashioning) of my interpretation, I focus upon the *Memoirs* in their so called 'native or primary context', the devotional puritan literature of the XVIIth century. This approach to the text stands on the methodological foundations of *Greenblatt's New Historicism*, which declares that a certain text must be interpreted strictly in his cultural, historical context. Bethlen's relation to the XVIIth century puritanism (see chapter II: "*The Influence of Hungarian and English Puritanism on Bethlen's Memoirs*") is illustrated by his education, his Calvinist religion, his studies and peregrination in England, his excellent theological training based upon Ames and Perkins. His private prayers included in his *Memoirs*, or the references to his *praxis pietatis* are further arguments, meant to demonstrate this very strong and special connection to the puritan culture. This primary context is in fact a large system built upon some culturally promoted stereotypes, which for instance enables the individual to represent his or her identity, or to narrate his or her past. These culturally promoted stereotypes (*loci communes*) can be defined as conventions, which within the cultural limits of normality, promotes the standards or patterns sets of rules of behaviour, and self-representation.

The third chapter entitled “*Remembering the Past – Historical Representation in the Memoirs*” deals with the metahistorical interpretation of the narrated past events. The events described by Bethlen, who became the chancellor of Transylvania in 1691, represent a period of almost 60 years. Most of the happenings (battles, tragedies, economical crises, religious and confessional conflicts) were recorded in the collective memory as tragedies, as obvious signs of the apocalyptic end of the world. The terror and the perspective of the Last Judgement created an eschatological tradition in the western culture, a basic concept (God punishes the sinners) of historical thinking since the early Christians. This way of viewing the past or constructing history was very popular among the contemporary Hungarian puritan preachers. A huge amount of sermons concerned with the immediate arrival of the Antichrist and of the Last Judgement were written. In this atmosphere the narration of events undertaken by Bethlen is just a probable account relying on the collective memories, stereotypes promoted by the puritan context. The most common motives of puritan sermons related to the tragic happenings of those days (such as *Moribunda Transylvania*, Transylvania as a dying person) are the *Memoirs*’ most important elements in the process of narrativization and fictionalization of past events. Bethlen’s attempt to narrate his past experiences is an obvious compilation of personal, cultural and collective memories according to the eschatology of the Last Judgement.

The fourth chapter (“*Self-fashioning, or Constructing the Identity*”) deals with the problem of identity, an issue that was widely debated since post-structuralism. My dissertation focuses upon the anthropological aspects of the question, showing how a certain cultural context (puritanism) allows the construction of a complex identity. This remarkable performance of self-fashioning (cf. Greenblatt) is in fact a fascinating process of self-representation, which promotes the most common roles of puritan piety or patriotism. In Bethlen’s case it is quite obvious, that the roles (pious man, martyr, prophet) undertaken or performed by him in his writings originate in the puritan culture. These are actually certain identity prototypes promoted by the puritan spirituality as moral standards for everyone. Since Bethlen’s story is meant to demonstrate his honesty and devotion toward the country and the protestant church, he did not miss the opportunity to represent his identity according to these standards.

The fifth chapter (“*Is Bethlen a Reader of Montaigne? Revisiting a Traditional Hypothesis*”) tries to solve the ‘mystery’ of the hypothetical relationship Montaigne–Bethlen. Since Antal Szerb came up with the idea, that Bethlen might have read Montaigne’s *Essays*, the idea became very popular among the scholars who studied the epoch, although none of

them could actually prove this relationship. Szerb's argumentation was basically founded on an instinctive approach, in fact a supposition, according to which the sincerity of Bethlen is the imitation of Montaigne's sincerity, in the spirit of the famous line: „*Ainsi, lecteur, je suis moy-mesmes la matiere de mon livre.*” In my opinion, this *sincerity* although resembles to a certain extent Montaigne's techniques of narration, it has nothing to do with it. Bethlen's source for this kind of sincerity is the puritan theology (Ames, Perkins) and practice of piety, which had a very severe set of rules concerning the confession of sins and examination of conscience. The elected few had the moral duty to face and confess every sin without hiding anything. Therefore Bethlen's disposition to offer an insight into the intimacy of his childhood, or sexual experiences is not the imitation of Montaigne's sincerity, but the application of puritan rules, the praxis of piety. What is more, the *sincerity* in Ames's or Perkins's theology is a basic conception related to the *cases of conscience*, or confession to God.

Just like in the case of self-fashioning or historical representation the primary context (puritanism) makes available a plausible explanation for a traditional hypothesis. Consequently, the final conclusion of this approach from the point of view of the puritan context confirms the idea, that the *Memoirs* is not only an important source for the history of Transylvania, but also an outstanding literary achievement in the Hungarian Baroque culture.

TARTALOMJEGYZÉK

BEVEZETŐ.....	1
<i>A Bethlen-kutatás tanulságai. megjegyzések a kutatástörténethez.....</i>	1
<i>Hogyan olvassuk/olvashatjuk Bethlent? Az értekezés módszertani alapvetése, tematikai behatárolása és célkitűzései</i>	7
I. ÖN/ÉLET/ÍRÁS.....	11
<i>Elméleti szempontok</i>	11
<i>Énreprezentáció és önéletírás</i>	11
<i>Történeti reprezentáció és önéletírás</i>	14
<i>A puritanizmus mint elsődleges kontextus</i>	17
II. A PURITANIZMUS KEGYESSÉGI/TEOLÓGIAI ÉS RETORIKAI JELENLÉTE BETHLEN MIKLÓS EMLÉKIRATÁBAN	22
<i>A személyesen megélt kegyesség puritánus gyökerei</i>	22
<i>Az üdvözülés folyamatának, bizonyosságának puritánus értelmezései.....</i>	29
<i>A bethleni pietas praxisa és potenciális retorikai forrása(i)</i>	39
<i>A kegyesség retorikai implikációi.....</i>	43
III. EMLÉK-IRAT. A MÚLTÓRÓL VALÓ BESZÉD MINT TÖRTÉNETI REPRESENTÁCIÓ.....	54
<i>Bethlen Miklós emlékirata mint történeti forrás</i>	55
<i>Az egyéni emlékezet és a közösségi/kulturális emlékek</i>	58
<i>A történeti tudat privát és közösségi jegyei</i>	64
<i>Történelemkoncepció az emlékiratban</i>	68
<i>A tradíció modellje</i>	68
<i>Modell és applikáció</i>	71
<i>Metahistóriai sajátosságok</i>	83
IV. SZEMÉLYISÉGGONSTRUKCIÓK, AZ ÉN KÉPZETEI.....	86
<i>Az énreprezentáció mint én-performancia (self-fashioning).....</i>	86
<i>A puritanizmus szerepkörei Bethlen Miklós énreprezentációiban</i>	91
<i>A privatus és publicus nyilvánosságmodellek reprezentációs sajátosságai</i>	91
<i>A puritánus kontextus artikulálta szerepkörök jelenléte az én-performanciában (self-fashioning).....</i>	95
<i>Publica privatis anteposendo bonis. Mártír és próféta</i>	100
<i>A paraklétoszi szerepkör lehetősége</i>	109
V. EXCURSUS: MONTAIGNE ÉS BETHLEN (?).	113

<i>"Meztelen" (tout nud) moralista "magyar kötösben"</i>	113
A (félre)értés jogán.....	113
Virtus vs. pietas.....	114
Bethlen diskurzusának karteziánus relevanciái.....	125
Montaigne apja és Bethlen (!?).....	129
<i>Konklúziók</i>	130
VI. KONKLÚZIÓK.....	134
<i>A puritanizmus az emlékirat felől szemlélve</i>	134
<i>Bethlen Miklós őszintesége</i>	136
<i>Végző helyett</i>	143
Hivatkozott Bethlen-szövegek jegyzéke.....	144
Hivatkozott XVII. századi források jegyzéke.....	145
Hivatkozott szekundér irodalom.....	148
A PhD-értekezés tézisei.....	157
Angol nyelvű kivonat.....	167