

**„Se emberi, se Angyali nyelvel ki nem mondhatni”\***

**A populáris barokk prédikáció retorikája  
mint a nyelv elégtelenségének tapasztalata**

Értekezés a doktori (Ph.D.) fokozat megszerzése érdekében  
az Irodalomtudomány tudományágban

Írta: Tasi Réka okleveles magyar–történelem szakos tanár

Készült a Debreceni Egyetem Irodalomtudományok doktori iskolája  
(Magyar és összehasonlító irodalomtudományi programja) keretében

Témavezető: Dr. ....  
(olvasható aláírás)

A doktori szigorlati bizottság:

elnök: Dr. ....  
tagok: Dr. ....  
Dr. ....

A doktori szigorlat időpontja: 200... . . . . .

Az értekezés bírálói:

Dr. ....  
Dr. ....  
Dr. ....

A bírálóbizottság:

elnök: Dr. ....  
tagok: Dr. ....  
Dr. ....  
Dr. ....  
Dr. ....

A nyilvános vita időpontja: 200... . . . . .

## Tartalom

I.....	3
Bevezetés.....	3
1. A populáris prédikáció.....	3
2. Az Istenről szóló beszéd mint nyelvi kihívás.....	20
II.....	27
A nyelvi hozzáférés szükségességének látszólagos felfüggesztése.....	27
1. Affektivitás és jelenlét. A közvetlen jelenlét illúziója a prédikátor–befogadó–tárgy viszonyrendszerben.....	27
1.1. <i>Affektusok. Bevezető</i> .....	27
1.2. <i>Az affektivitás mint a logikai érvmenetet elfedésének eszköze</i> .....	32
2. Enargeia és az eredményeként létrejövő kedélymozgás.....	40
2.1. <i>Kelemen Didák nagypénteki prédikációja: Távlatok és nézőpontok váltása a         pragmatikai alakzatok révén</i> .....	42
III.....	56
A nyelvi hozzáférés határainak kitolása.....	56
1. Copia. Szóbőség és redundancia.....	56
2. A képes beszéd.....	65
2.1. <i>A képes beszéd jelentősége az isteni megközelítésében</i> .....	73
2.2. <i>A bibliai hagyomány figurális olvasása</i> .....	76
IV.....	100
A Szentháromság-prédikációk: a nyelvi kétely megtörténeése.....	100
V.....	114
A prédikátori szerep alakulása.....	114
VI.....	126
A barokk retorika mint a nyelv elégtelenségének tapasztalata. Összefoglalás.....	126
VII.....	134
A vallási diskurzus átstrukturálódása és a barokk prédikáció helye.....	134
Irodalomjegyzék.....	137

# I.

## Bevezetés

### *1. A populáris prédikáció*

Disszertációm 17. század végi, 18. század eleji katolikus prédikációsköteteket választott vizsgálata tárgyául, „de sanctis” és „de tempore” köteteket egyaránt. A nyomtatványok és a szerzők kiválasztását egyfelől az indokolta, hogy a magyar nyelvű katolikus prédikáció Pázmány utáni történetében velük jelenik meg először olyan – ugyan nagymértékben Pázmányra támaszkodó, ám sok tekintetben újszerű –, mennyiségben és minőségben is számottevő korpusz, amely hatásával még hosszú ideig meghatározza a magyar nyelvű hitszónoklatok gyakorlatát. A köteteket tehát elsősorban egymáshoz viszonyított időbeli közelségük kapcsolja össze, s számottevő mennyiségük miatt szükségtelennek tartottam további, a 18. század derekán megjelent gyűjteményeket beemelni a vizsgálatba. Eltérő műfajiságuk miatt a halotti prédikációktól eltekintettem,<sup>1</sup> a magyar nyelvűséget, mint az egyszerű népnek szóló prédikáció egyik biztosítékát, kritériumként állítottam, mint ahogyan a nyomtatott, kötetbe rendezett formát is – amely így egy sajátos funkcionalitásnak rendeli alá a beszédeket. Így végül Landovics István, Illyés András, Illyés István, Kelemen Didák és Csúzy Zsigmond köteteire fordítottam kiemelkedő figyelmet, olykor azonban, legfőképpen argumentumként feltűnnek más nevek is dolgozatomban – így többek közt Szabó Istváné vagy Padányi Bíró Mártoné, akik nem „kortárs” mivoltuk miatt maradtak ki a részletesebb vizsgálatból.<sup>2</sup>

---

\* A disszertáció címéül választott idézet LANDOVICS István *Novus Succursus* (Nagyszombat, 1689) című prédikációgyűjteményének második kötetében, a 175. lapon olvasható.

<sup>1</sup> *Magyar nyelvű halotti beszédek a XVII. századból*, szerk. KECSKEMÉTI Gábor, NOVÁKY Hajnalka, Bp., 1988; KECSKEMÉTI Gábor, *Prédikáció, retorika, irodalomtörténet: A magyar nyelvű halotti beszéd a 17. században*, Bp., Universitas, 1998 (Historia Litteraria, 5).

<sup>2</sup> A vizsgált szerzők és kötetek a következők: LANDOVICS István, *Novus Succursus I-II*, Nagyszombat, 1689 – RMK I, 1380, 1381; ILLYÉS András, *Megrövidített Ige az-az: Predikatio Könyv [...] Első Resze*, Nagyszombat, 1691 – RMK I, 1415. ILLYÉS András, *Megrövidített Ige [...] Második Része*, Bécs, 1692 – RMK I, 1416. ILLYÉS András, *Megrövidített Ige [...] Harmadik Resze*, Bécs, 1692 – RMK I, 1417. ILLYÉS István, *Sertum Sanctorum [...] Első Része, Második Része*, Nagyszombat, 1708 – RMK I, 1755. ILLYÉS István, *Fasciculus Miscellaneus*, Nagyszombat, 1710 – RMK I, 1779. CSÚZY Zsigmond, *Zengedző sip-szó*, Pozsony, 1723; UŐ, *Lelki éhséget enyhető evangeliomi kölcsönözött három kenyér*, Pozsony, 1724; UŐ, *Evangeliomi trombita*, Pozsony, 1724; UŐ, *Kosárba rakott aprólékos morzsalék*, Pozsony, 1725; KELEMEN Didák, *Buza fejek...*, Kassa, 1729.

Közülük a szakirodalom nagyobb figyelmét elsősorban a pálos Csúzy és a minorita Kelemen Didák érdemelte ki. Csúzyval századunk első felében nyelvészeti és néprajzi tanulmányok foglalkoztak, ill. először Koltay-Kastner Jenő vizsgálta prédikációinak barokk vonásait. RÉTHEI PRIKKEK Marián, *Csúzy Zsigmond szavai*, Magyar Nyelvőr, 1908, 337–345, 388–397, 448–456; 1909, 217–227, 252–259, 313–319, 394–406, 452–463;

A hazai kutatás az utóbbi ideig nem fordított kellő figyelmet ezekre a szövegekre, általában – persze nem minden ok nélkül – Pázmány árnyékában beszélt róluk. A prédikációtörténetet elsősorban vallástörténeti szempontból vizsgáló munkák a 20. század elején ugyan valamiféle irodalomtörténeti kontextust is láthatóvá tettek a korszak prédikációirodalmát tanulmányozó kutatók számára, aztán ez az indíttatás vagy lehetőség, ismert okokból, háttérbe szorult.<sup>3</sup> Az irodalomtörténet, mely a '70-es években a vallásos irodalommal is egyre aktívabban szembesült, elsősorban stílustörténeti szempontból közelített a század végi prédikációkhoz: velük szemben is érvényesítette a barokk prózastíluson belüli korai vs. érett vagy késő barokk, ill. nagy barokk vs. seicento barokk megkülönböztetést, az első csoport reprezentatív képviselőjeként Pázmányt és prédikációit nevezve meg, a század végi prédikációkat bizonyos jelenségeit pedig a második csoporthoz tartozókként határozva meg.<sup>4</sup> A század végi prédikációk kutatásában Lukácsy Sándor elévülhetetlen érdemeket

---

SIMAI Ödön, *Csúzy Zsigmond szavai*, Magyar Nyelvőr, 1911, 308–315, 356–364, 403–406, 453–458; JUHÁSZ Miklós, *XVIII. századi egyházi szónok a divatról*, Ethnographia, 1944, 43; UŐ., *XVIII. századi babonák és ördögösségek*, Ethnographia, 1944, 97–99; KOLTAY-KASTNER Jenő, *A magyar irodalmi barokk*, Budapesti Szemle, 1944, 130. Majd a Rákóczi-szabadságharcban betöltött szerepe és az életét beármékoló gyilkossági eset miatt foglalkoztatta a kutatást: ESZE Tamás, *Tábori papok Rákóczi hadseregében*, Egyháztörténet, 1943, 44–109; ANGYAL Endre, *Csúzy Zsigmond magyarsága*, ItK, 1957, 216–226. LUKÁCSY Sándor, *Kuruc pap? = L. S., Isten gyertyácskái*, Pécs, Jelenkor, 1994, 217–237. Ehhez a forrást SÖRÖS Pongrácz életrajzi kutatásai és írásai biztosították: EPHK, 1911, 436–436; Uo., 1917, 689–690. Bán Imre már a Seicento barokk stílus jellegzetes képviselőjeként emlegeti: BÁN Imre, *A magyar barokk próza változatai*, It, 1971, 486. Az utóbbi időben Lukácsy Sándor szentelt neki tanulmányokat, a már említett kötetében: pl. *Isten gyertyácskái, Két emelő, hat köveder* stb., továbbá Mercs István publikált a pálos hitszónok időszakáról: MERCS István, *Csúzy Zsigmond prédikációi a történelmi és az egyéni időről*, Szabolcs-Szatmár-Beregi Szemle, 2002/4, 406–421.

Csúzy prédikációi esetében egy kötettel a kutatás nem számolt: eddig még minden vizsgálója figyelmét elkerülte, hogy az 1724-es *Evangeliumi trombita* című kötete már 1723-ban is megjelent, ám támogatója, Szelezcki Márton nem volt elégedett a munkával, illetve annak kivitelezésével, és ragaszkodott a javításhoz. Erről maga a szerző számol be az 1724-es kötet előszavában, elárulva azt is, hogy az első kiadás nyomdahelye nem Pozsony. Az OSzK-ban található, a Todoroszku-hagyatékából származó hiányos – sem címlappal, sem limináriakkal nem rendelkező, sőt, számos prédikációt sem tartalmazó – példány katalógizálói szerint a nyomtatvány a kassai vagy a nagyszombati nyomdából kikerült munkákkal mutat hasonlóságot. A kötetbe – feltehetőleg egykori tulajdonosai – Pozsonyt, valamint az 1723-as évszámot írták be, ám tévesen úgy gondolták, második kiadásról van szó. Az összehasonlításból egyértelműen kiderül, hogy ez a Csúzy által említett első, még hibákat tartalmazó kiadás: a nyilvánvaló hibák (félreolvasások, értelmetlen mondatok) mellett gyakran hiányzik a latin nyelvű bibliai textusok fordítása, feloldatlan rövidítések terhelik helyenként a szöveget, és az 1724-es javított kiadás néhány szövegmagyarázó helye sem olvasható még a korábbi változatban.

A Kelemen Didákra irányuló nagyobb figyelemnek egyházpolitikai okai is vannak: a '30-as években megindított boldoggá avatási eljárás folyamán alakjának népszerűsítése volt a cél. CSÁK Alajos Cirjék, *Kelemen Didák csodás élete és működése*, Miskolc, 1927, 81–82; BALLAGI Aladár, *P. Kelemen Didák = B. A., Élő tanítások*, Cegléd, 1934, 185–186; RAKOS Balázs Raymund, *Ugye, Atyafiak? Isten szolgálja P. Kelemen Didák, O.F.M. CONV. élete (1683–1744)*, Róma, 1975. *Il Servo di Dio P. Didák Kelemen O.F.M.Conv. (1683–1744) e i suoi scritti*, Roma, 1983. Bán Imre vele kapcsolatban is tett megfigyeléseket: BÁN Imre, *Irodalomelméleti kézikönyvek Magyarországon a XVI–XVIII. században*, Bp., Akadémiai, 1971 (Irodalomtörténeti Füzetek, 72), 60. Kompilációs technikájáról több tanulmány született, ezeket lásd később.

A jezsuita Landovics Istvánról, Illyés András erdélyi püspökről és testvéréről, Illyés Istvánról a kézikönyveken, lexikonokon kívül jóformán csak Lukácsy Sándor munkáiban olvashatunk többet.

<sup>3</sup> MIHALOVICS Ede, *A katolikus prédikáció története Magyarországon: I. A kereszténység behozatalától Pázmányig, II. Pázmány Pétertől napjainkig*, Bp., 1900–1901.

<sup>4</sup> Vö. BÁN, *A magyar barokk...*, i. m., 475–488; KLANICZAY Tibor, *A magyar barokk irodalom kialakulása*, ItK, 1960, 319–341 és 443–461. = UŐ., *Reneszánsz és barokk*, Bp., Szépirodalmi, 1961, 361–436. Bán Imre a Lépes Bálint által meghonosított seicento modor képviselőjeként elsősorban Csúzyt, Baranyi Pált, Padányi Bíró Mártont és a református püspök Verestói Györgyöt említi. Illyés András és Landovics prédikációit azonban

szerzett – lényegében újra felfedezte őket, részleteiket nagy nyilvánosság számára tette elérhetővé, és valódi rajongó érdeklődéssel nyúlt hozzájuk, olyan szempontok sokaságát vetve fel, melyek előtte az irodalomtörténet kérdéshorizontjába sem kerültek.<sup>5</sup>

A szakirodalom egyébként a kezdetektől hangsúlyozza, hogy a század végi prédikációk létrejöttének fontos eszköze a kompiláció – nem utolsósorban Pázmány-prédikációk kompilációja. Ezt maguk a prédikációk is elismerik, közlik, ahogy például Illyés István is: „Erről [ti. a templomok tiszteletreméltó voltáról] Kardinál Pázmány Péter igen szép prédikációt írásban hagyott (Dom. 24. p. Pentec. Conc. 2.) En abból csak szinte némelly emlékezetes dolgokat a’ Keresztyén olvasók kedvéért, ’s a’ Templomok böcsülletéért, kiszedegettem; és ide rövideden fel-jegyztettem.”<sup>6</sup> A hitszónokok azt is kifejezésre juttatják, hogy Pázmány Pétert tekintik nagy elődjüknek, példaképüknek. Illyés István *Sertum Sanctorum* című kötetének előszavában például Pázmány és Telegdi nevével egy elit prédikációszerzői hagyományt fémjelez, melyhez ő is tartozni szándékozik.<sup>7</sup>

Noha nem a teljességre törekedve, ám de rendszerezve, Kelemen Didák kompilációs technikáját már ismertette a kutatás,<sup>8</sup> és ugyanígy kimutatható lesz Illyés István, Illyés András hitszónoklatairól is, hogy összefüggő szövegrészeket tartalmaznak Pázmány prédikációiból.<sup>9</sup> A könyvlisták pedig arról tanúskodnak, hogy Pázmány kötetei szerzetesrendtől függetlenül megtalálhatók az egyes rendházak könyvtáraiban, vagyis nagy olvasottságnak örvendhettek.<sup>10</sup> A Pázmány Péter Katolikus Egyetemen folyó prédikációtörténeti vizsgálódások keretében készül egy disszertáció, amely a Pázmány utáni katolikus hitszónokok kompilációs eljárásait és forrásait követi figyelemmel, s melynek részletei már napvilágot láttak.<sup>11</sup>

---

„egyszerűbb, fejtegető modorral” jellemzi, nem osztva az általa idézett Koltay-Kastner ide vonatkozó megállapításait. *Uo.*, 481.

<sup>5</sup> Tanulmányai a következő kötetekben láttak napvilágot: LUKÁCSY Sándor, *Isten gyertyácskái*, Pécs, Jelenkor, 1994; UŐ, *A végtelen jövő: Irodalmi tanulmányok*, Bp., Balassi, 1998. Az egyes tanulmányokra a továbbiakban hivatkozom. Számos szövegkiadása – főként a pécsi Jelenkor Kiadó gondozásában megkeletent kötetekben – elsősorban szövegrészeket népszerűsítő igényű és kegyességi célú közlését jelenti.

<sup>6</sup> ILLYÉS I., *Fasciculus...*, i. m., 112–113.

<sup>7</sup> ILLYÉS I., *Sertum... I, i. m.*, A’ Kegyes Olvasóhoz Elöl-járó beszéd.

<sup>8</sup> OCSKAY György, *Pázmány hatása Kelemen Didák prédikációiban*, ItK, 1982/4, 436–448; HARGITAI Andrea, *Kelemen Didák prédikációinak Pázmány-kompilációi*, ItK, 2001/5–6, 638–654.

<sup>9</sup> Illyés András prédikációinak kompiláló eljárásáról magam is tettem megfigyeléseket: TASI Réka, „*Trombita*”, „*sáfár*” vagy „*mennyei kenyér osztogatója*” : *prédikátori szerepek egy 17. század végi kötetben*, KKtár, 2003, 99.

<sup>10</sup> *Adattár XVI–XVIII. századi szellemi mozgalmaink történetéhez*, szerk. KESERŐ Bálint, 17/1, 17/2, 19/1: *Magyarországi jezsuita könyvtárak 1711-ig I: Kassa, Pozsony, Sárospatak, Turóc és Ungvár*, s. a. r. FARKAS Gábor, MONOK István, POZSÁR Annamária, VARGA András, Szeged, JATE, 1991; *Magyarországi jezsuita könyvtárak 1711-ig II: Nagyszombat 1632–1690*, s. a. r. FARKAS Gábor Farkas, Szeged, JATE, 1997; *Katolikus intézményi könyvtárak Magyarországon 1526–1726*, s. a. r. ZVARA Edina, szerk. MONOK István, Szeged, SZTE, 2001.

<sup>11</sup> Maczák Ibolya több tanulmányt is megjelentetett a témában: MACZÁK Ibolya, „*Kalászat evangéliumi mezőkön*”: *Prédikációkötetek és előszavaik tanulsága = A ferences lelkiesség hatása az újkori Közép-Európa történetére és kultúrájára: Nemzetközi tudományos konferencia*, Piliscsaba, PPKE BTK, 2002. október 14–16. 762–769. UŐ, *A kanonikus plágium (Szövegalkotás barokk prédikációinkban)*, ItK, 2003/2–3, 261–276.

Miközben a kompiláció ténye vitathatatlan, más szempontokból a 17. század végi katolikus prédikációk leírása, jellemzése ellentmondásokat tesz láthatóvá a szakirodalomban. Az ellentmondás meglétét mutatják azok a jelzők is, melyeket a kutatás és a szakmai közvélekedés a szövegcsoporthoz, és külön-külön az egyes szerzőkhöz is egyidejűleg társított és társít: populáris, népies, seicento, mesterkélt stb. Természetesen ezek a prédikációk nem alkotnak, stílus tekintetében sem alkothatnak homogén korpuszt, noha többségükben felismerhetően elkülönülnek a Pázmányra jellemző prédikációs modortól. Ennek megfelelően nem célozom egy nagy, általánosító rendszerbe vonni őket – ahogy ezt többnyire a szakirodalom sem tette.<sup>12</sup> Másfelől azonban dolgozatom arra sem törekszik, hogy a stílustörténeti kutatásokhoz kapcsolható tipológiát adjon. Azt azonban előre kell bocsátanom, hogy a legfeltűnőbb, leginkább egyéni és a legvitatottabb szövegeket vizsgált hitszónokaink közül a pálos Csúzy Zsigmond produkálta, akinek prédikációs modora azonban mintegy felnagyítva, sűrítve, néhol szinte karikírozva mutat meg bizonyos retorikai sajátosságokat, melyek egyébként a többi, a dolgozatomban vizsgálat tárgyává váló prédikációt is jellemzik. Nem véletlen tehát, hogy a szakirodalomban Csúzy Zsigmonddal kapcsolatban fogalmazódik meg az a probléma, ami a legdirektebb módon mondja ki a korszak prédikációirodalmának megítéléséhez tapadó ellentmondást: az *egyszerű népnek* is „*fodorétott ékes szókkal*” beszélt.

Magyar nyelvűségük és önértelmező kijelentéseik ezeket a köteteket valóban egyöntetűen az egyszerű népnek szóló beszéd intencióival ruházzák fel.<sup>13</sup> Lukácsy Sándor a prédikációk önértelmező megnyilatkozásait vizsgálva a popularitásról, a népnek szólás feladatáról is értekezik, és számba veszi a kötetek praelimináriáiban olvasható ilyen jellegű megállapításokat, megjegyzéseket.<sup>14</sup> Mivel tanulmányában ezek összegyűjtése és bizonyos szempontú elemzése megtörténik, nem tartom szükségesnek az ide vonatkozó szövegrészek ismételt citálását.

A popularitás szempontja, persze nemcsak ezen megnyilatkozások miatt, a legkorábbi vizsgálódások óta fontos helyet foglal el a szakirodalom értékelésében. Ékes példája ennek Mihalovics monográfiája, amely leginkább az alapján ítéli meg – és olykor el – a

---

<sup>12</sup> Lukácsy Sándor azonban, aki a kötetek, prédikációk egy-egy kiragadott aspektusát vizsgálta stílustörténeti, retorikai kontextus nélkül, ilyen jellegű megkülönböztetést kevés esetben fogalmazott meg.

<sup>13</sup> Szelestei Nagy László megfigyelése szerint még a 18. században is előfordul, hogy a kéziratos prédikációvázlatok latin nyelven születnek meg, olykor teljes prédikációkat jegyeznek le latinul, vagy éppen kevert nyelven, de az elhangzás többségében már magyar. Vö. SZELESTEI NAGY László, *A prédikáció: Irodalom és lelki olvasmány (Előszó) = Régi magyar prédikációk: 16–18. század*, szerk. SZELESTEI NAGY László, Bp., Szent István Társulat, 2005, 12. Ennek fényében a magyar nyelven kinyomtatott gyűjtemények egyértelműen jelzik a popularitásra törekvés szándékát. Réthei Prikkel ugyan feltételezi, hogy Csúzy prédikációi is eredetileg latinul születtek, ám véleményem szerint félreérti a hitszónok azon megnyilatkozásait, melyek pusztán a források (Biblia, egyházatyák művei) nyelvére utalnak. Lásd RÉTHEI PRIKKEK, *i. m.*, Klny., 71.

<sup>14</sup> LUKÁCSY Sándor, „*Trombita, kürt, tanító vagyok*”: *Prédikátorok – hivatásukról, műfajukról*, ItK, 1995, 15–35. Az előszavak jellemző toposza, a retorika elhárítása egyébként Pál apostol nyomán kialakult közhely: 2Tim 4, 3–4-ben Pál apostol a fülgyönyörködtetésre vágyókat kiszolgáló beszédet utasítja el.

hitszónokokat, hogy mennyire sikerült a népnek, a nép értelmi szintjéhez igazodva prédikálni. Ennek alapján nagyon elmarasztalóan beszél Csúzy prédikációiról: „Sajnos, hogy a tételek megválasztásánál több dicséretre méltót nem is tett szándékai végrehajtásában. Előszavaiban sokat ígér, de a valóságban nagyon keveset ad, mert csak törekszik, de el nem éri célját, minthogy nem ismeri az eszközöket és módját, önmegtagadásba kerül s áldozat számba megy csak egy beszédjének is az elolvasása, nagy hanyatlásra mutat, hogy korábban ezek a legjobbak közé tartoztak. Miben áll az alkalmazkodása az együgyű emberhez? Minden bizonnyal nem abban, hogy érthetően adja elő az egyház tanát, mert beszédjei még annak értelmét is elhomályosítják, a ki különben ismeri az igazságot. Ugyancsak nehéz kihámozni, hogy tulajdonképpen mit akar mondani. Sokat beszél, idéz, példázgat, de hogy hová céloz mindez, csak az mondhatja meg, aki tudja, hogy mit is mondhat, mit akarhat egy hitszónok. Összehoz mindenfélét – hogy ne mondjuk, tücsköt-bogarat –, a minek jelentősége nincsen, mintha csak azért mondana valamit, hogy beszéljen. Nagyon különös fogalma lehetett a népről, mikor ilyesmit tartott népszerűnek. Hiszen épen az egyszerű embernek jellemző vonása, hogy józan állapotban nem szereti a szót vesztegetni s ezt annál inkább megkívánja a hitszónokoktól...”<sup>15</sup> Csúzy azonban – véleménye szerint – „a tereferélést tartotta népszerűnek”, a népiességet a szójátékokban kereste, mint Abraham a Santa Clara, de igen ízléstelenül. Mihalovics szerint a Szentírás, a bibliai idézetek is csak szójátékoknak szolgálnak alapul, nem pedig a bizonyításnak. Hasonlatait keresetteknek és semmitmondónak tartja, Illyés András beszédeivel összehasonlítva pedig nagy hanyatlásként értékeli a népies szónoklat történetében. Róla azt állítja ugyanis: „Ő volt az első, aki a keresztény tan a maga egészében és mindenoldalúlag úgy dolgozta föl, hogy az mindenki által minden nehézség nélkül megközelíthetővé lett. Egyszóval, ő adta ki az első falusi prédikációkat.”<sup>16</sup> Illyés leginkább azért érdemli ki Mihalovics megbecsülését, mert hű képet hagyott a prédikációtörténet számára a falusi prédikációról, a prédikáció azon típusáról, ami a monográfia szerzője szerint a „rendes”, vagyis valóban a műfaji követelményeknek eleget tevő beszéd típus.

Illyés István elsősorban katekizmusával kelti fel Mihalovics figyelmét, általuk ismerhetjük meg ugyanis, hogy miként is oktatták a népet a hit elemeire. Prédikációiról azonban nincs különösebben jó véleménnyel, egyfelől a textus és a tartalom szerves összefüggését hiányolja, másfelől azt kifogásolja, hogy „az idézetek sűrűsége elhomályosítja és gyöngíti az igazságban rejlő erőt.”<sup>17</sup>

Landovicsot az érzelmek prédikátoraként jellemzi, aki mindent alárendel a megindítás feladatának, még a bizonyítást is, ám a pathosszal való bánásról elismerően nyilatkozik:

---

<sup>15</sup> MIHALOVICS, *i. m.*, 173–174.

<sup>16</sup> MIHALOVICS, *i. m.*, 148.

<sup>17</sup> MIHALOVICS, *i. m.*, 159.

Landovics ebben képes a változatosságra, fokozásra, és tudja, mikor kell pihenést engedni a felkorbácsolt indulatoknak.<sup>18</sup>

A leginkább népszerűnek, vagyis a popularitás általa értelmezett követelményeinek leginkább megfelelőnek Kelemen Didákot találja. Véleménye szerint nyelvét a világosság jellemzi, mely még a legegyszerűbb hallgató számára is megközelíthetővé teszi a teológiai igazságot. Ez a nyelv nagymértékben táplálkozik a hétköznapi életből, mindemellett igen szemléletes. „Hasonlatai és példái, akár a bibliából, akár az életből merítvük, oly közel hozzák az elvontat, hogy nem nehéz azt a saját életére alkalmazni a hallgatónak.”<sup>19</sup> Mihalovics véleménye találkozik egyébként Csák Alajos Cirjékével, aki monográfiát írt Kelemenről. Ő szintén kiemeli, hogy Kelemen beszédei a sok teológiai bizonyíték ellenére sem válnak elvonttá, ugyanis a mindennapi életből vett képekkel, hasonlatokkal köti le hallgatói figyelmét, ezáltal lesz lélekhez szóló és hatásos.<sup>20</sup> Népszerűségének oka Csák szerint az volt, hogy tudott a nép nyelvén szólni, értette gondolkodásmódját, alkalmazkodni tudott az egyszerűbb felfogáshoz – ezért rajongtak beszédeiért. Kinyomtatott beszédeit pedig ingyen osztogatta.<sup>21</sup> Mindkettőjük számára Kelemen Didák lesz a népies szónok prototípusa.

Összegezve Mihalovics véleményét megállapítható, hogy popularitás-fogalmát a stílus egyszerűsége, a témának a nép életéhez való kapcsolhatósága, applikációs lehetősége, az életszerűség követelménye határozza meg. Aki ezen kritériumoknak nem vagy csak részben felel meg, az nem lehetett sikeres populáris szónok, feladatát rosszul teljesítette – még ha korábban népszerűség is övezte személyét.

A kutatás számára a későbbiekben is fennállt a nehézség, hogy egyes prédikációkban szembesülnie kellett azzal az ellentmondással, hogy a popularitás deklarálása mellett olyan retorikai sajátosságokat mutatnak fel, melyek egyszer a retorikai alkalmazkodás – egyébként meglehetősen összetett, sokrétű – fogalmával, másszor a popularitásról kialakított saját, főként tapasztalati eredetű képzetünkkel, fogalmunkkal nem férnek össze.<sup>22</sup> Amikor Bán Imre nagyhatású, a barokk próza változatait jellemző tanulmányában meglebegteti ezt a fel nem oldott ellentétet, továbbra is arra kell gondolnunk, hogy Csúzy prédikációs képességeinek a

---

<sup>18</sup> MIHALOVICS, *i. m.*, 139.

<sup>19</sup> MIHALOVICS, *i. m.*, 180.

<sup>20</sup> CSÁK, *i. m.*, 82.

<sup>21</sup> CSÁK, *i. m.*, 87.

<sup>22</sup> A retorikai alkalmazkodás történetéhez lásd: BARTÓK István, „Sokkal magyarabbul szólhatnánk és írhatnánk”: *Irodalmi gondolkodás Magyarországon 1630–1700 között*, Bp., Akadémiai–Universitas, 1998 (Irodalomtudomány és Kritika). A témához lás még a *Historisches Wörterbuch der Rhetorik I* (szerk. Gert UEDING, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1992) Akkomodation szócikkét. A korszak praeceptumiróit és gyakorló prédikátorait is foglalkoztatja az akkomodáció kérdése, és a popularitás kérdése is létezik számukra. Ezen felül a prédikációs akkomodáció elméletei közül mind a közélet, mind a differenciáló stíluselképzelés elhatárolódik a tudományos, a hivatalos, a költői és az udvari stílustól. BARTÓK István, *A casa rustica és a mechanici: Az „alacsony stílus” ismérvei a XVII. század magyar irodalomelméletében*, ItK/5–6, 1992, 569–578.



kritikáját is rejti az a mondat, ami szerint az egyszerű népnek is „fodorétott ékes szókkal” beszélt.<sup>23</sup>

Csúzy prédikációi valóban felnagyítva, feldúsíva, kissé eltúlozva jelenítik meg az egyébként kortársainál is tetten érhető retorikát. Csakhogy emiatt a pálos szerző alkalmasint érthetetlen jelenség volt a kutatás számára. Egyes vélemények, értékelések azt tanúsítják, hogy megfogalmazzuk valójában nem tudja, hogyan is értékelje a pálos hitszónok munkáit. Kisbán Emil például a pálos rendről szóló monográfiájában feltűnően szűkszavúan méltatja Csúzy szónoki tevékenységét, ezt is azáltal teszi, hogy forrását, Streszka Márton rendtörténeti munkáját idézi: „Hatalmas szónoki lendületű, négy kötetben megjelent szentbeszédei minden kétséget kizáróan igazolják szónoki kiválóságát s egyben azt a nagy hatást, amelyet hallgatói körében elért.”<sup>24</sup> Kisbán általában Streszka alapján jellemzi a pálos rendi szónokokot, ám ahhoz képest, hogy beszédei fennmaradtak, Csúzy meglehetősen rövid jellemzést kap. Ezzel szemben más szónokok, akinek stílusáról már csak Streszka beszámolójából vannak információink, vagyis műveik már nem olvashatók, nagyobb elismerésben részesülnek a monográfia szerzőjétől. Kisbán végül csak mint tudatos nyelvújítót részesíti dicséretben, Réthei Prikkel Marián és Simai Ödön munkáira támaszkodva.<sup>25</sup> Csakhogy munkájában Réthei Prikkel a sokkal szélesebb körű elismeréssel szól a pálos szerzőről: a világos dispositiós technikát, magyaros és népies stílusát, és „cikornyátlan, zamatos nyelvét” említi, mint olyan hatóerőket, melyek „kedveltté tették mind paraszt, mind úri hallgatói és olvasói előtt.”<sup>26</sup>

Csúzy stílusának megítélése a mai napig nem egyértelmű. Nem előzmény nélküli, és az eddigiek alapján talán nem is meglepő hogy vele kapcsolatban körvonalazódott vagy fogalmazódott meg az a vélemény, miszerint a népnek szóló, populáris beszéd vállalt feladatát stílusa miatt nem tudja teljesíteni. Mindeközben viszont a fennmaradt rendi források azt bizonyítják, hogy Csúzy igen népszerű szónok volt. Kézenfekvő lenne az ellentmondást olyan módon feloldani és a kérdést úgy lezárni, hogy a szónok népszerűségét nem tartjuk a popularitás, tehát a népnek szólás képességével arányosnak. Csakhogy itt rögvest két ellenvetéssel is élhetünk: egyfelől a magyar nyelvűséggel, másfelől azzal a ténnyel, hogy a prédikációk – gyakorlati céloknak alárendelve – megjelentek, bár ez utóbbi esetében talán a mecenatúra és rendi- egyházpolitikai törekvések is meghatározók voltak.<sup>27</sup> Ami pedig a magyar katolikus barokk prédikációk korabeli – felekezeten belüli – visszhangját illeti, kevés

---

<sup>23</sup> BÁN, *A magyar barokk...*, i. m., 485.

<sup>24</sup> KISBÁN Emil, *A magyar pálosrend története, II*, Bp., 1938, 209. Streszka, 49-re hivatkozik. M. STRESZKA, *Annalium Ordinis Sancti Pauli Primi Heremitae*, kézirat, Pálos levéltár, Częstochowa.

<sup>25</sup> KISBÁN, i. m., 366–367.

<sup>26</sup> RÉTHEI PRIKKEL, i. m., 8–9.

<sup>27</sup> Feltételezhető például, hogy Csúzy köteteivel többek közt rendtársai előtt megtépzott tekintélyét is kívánta – és tudta is – visszaállítani. Lásd SÖRÖS, i. m.

érdembeli információval rendelkezünk. Figyelembe lehet venni azonban egy, a 18. század második felében németről magyarra fordított munkát: az oszták Gregorius Trautwein Benyák Bernát által magyarra fordított írását. A munka a látványos retorikai megoldásokban tobzódó neoterikusok stílusát támadja, akik Franz Peikardt bécsi szónokot tartották példaképüknek.<sup>28</sup> A Peikardt-követőkkel szemben felhozott érvek közt szó esik a túlzásba vitt gyönyörködtetésről, s ezzel szemben a megindítás, a lelki haszon hiányáról, ám arról nem, hogy az egyébként valóban népszerű prédikációk nem felelnének meg az egyszerűbb nép elvárásainak.

Azt kell tehát továbbra is gondolnom, hogy talán popularitás-fogalmunk, a prédikáció műfaj és a popularitás kapcsolatáról kialakított képzeink vagy éppen a megközelítés nyújtotta nézőpont lehetőségei akadályoznak meg bennünket abban, hogy megértsük, miként lehetett népszerű az a szöveg, amit mi nem a népnek szólónak minősítenénk.

Nem szándékozom természetesen ezt a korpuszt homogenizálni, hiszen, mint korábban említettem, a szakirodalom is különféle megállapításokra jut az egyes szerzők popularitását illetően. Ám elkerülendőnek gondolom azt az interpretációt, mely a korokban igen népszerű szónokoktól megvonja a populáris minősítést. Mint ahogy azt is, hogy a popularitás-fogalmunktól idegen retorikai jelenségeket pusztán a divatnak, a retorika kényszerítő erejének, „csábításának”<sup>29</sup>, az ezeknek ellenállni nem tudó, magamutogató, hatásvadás szónok gyenge jellemének tudjunk be, ahelyett, hogy más megközelítések lehetőségét is nyitva tartanánk a vizsgálat számára.

Mielőtt azonban a más nézőpont lehetőségét vázolnám, némi fogalmi tisztázásra, áttekintésre kell vállalkoznunk. Körvonaloznunk kell, mi mindent jelenthet a „populáris prédikáció” fogalma, milyen megközelítésekkel dolgozhatunk, dolgozunk, amikor egy prédikáció popularitásáról kívánunk megállapításokat tenni.

A „populáris” kifejezés a ’70-es években fellendülő mentalitástörténeti kutatások óta elválaszthatatlan ettől a kutatási iránytól. Jól ismertek a kérdéskört övező viták és kételyek, tény azonban, hogy a redfieldi „kishagyomány–nagy hagyomány” dichotómia felelevenítéséből származó kettős osztatú kultúramodell, mely korábban Nathalie Zemon Davies, majd a nagyobb hatású Peter Burke munkáiban fogalmazódott meg, a mai napig

---

<sup>28</sup> SZELESTEI N. László, *A barokk prédikációs gyakorlat ellen: Benyák Bernát kiadatlan fordítása 1772-ből = Jubileumi csokor Csapodi Csaba tiszteletére: Tanulmányok*, szerk. ROZSONDAI Marianne, Bp., Argumentum Kiadó, 2002, 263–279. Korábban: Uő, *Lodovico Antonio Muratori művei Magyarországon a 18. század második felében*, MKsz, 2000/1, 38–41.

<sup>29</sup> LUKÁCSY, „Trombita...”, *i. m.*, 25.

meghatározza a kultúráról való gondolkodásunkat.<sup>30</sup> Sokszor és sokféle kritika érte ezt az eredetileg kizáró jellegű fogalompárt, noha már maga Burke sem elszigetelt hagyományokat ír le, sőt, háromsztatú modellt ajánl, később pedig, éppen Magyarországon elhangzott előadásában újra a fogalmi dichotómia mellett érvel, belátva azonban, hogy a kultúra nyitott rendszer, melyben a magas és alacsony inkább irányként értelmeződhet, és a két szélső pólus közti tartományban pedig árnyalatok vannak.<sup>31</sup> „Túlhaladott ma már a nép kultúráját az elit ellentétének tekinteni – fogalmazott R. Várkonyi Ágnes 1992-ben –, de a művelődés folyamatának egységes rendszerébe átfogó igénnyel még nem sikerült beilleszteni.”<sup>32</sup> A népi kultúra–elit kultúra fogalmak ennek ellenére – vagy talán éppen ezért – a mai napig meghatározzák a kultúráról, annak jelenségeiről való gondolkodásunk módját, megtermékenyítették a történeti, irodalmi, antropológiai, etnográfiai kutatásokat is.

A magyar irodalomtörténeti kutatásokban viszonylagos késéssel jelent meg ez a kultúramodell – pl. Horváth Ivánnak, Zemplényi Ferencnek a középkori populáris és arisztokratikus regiszterre vonatkozó megállapításai Paul Zumthor és Pierre Bec e kultúramodellből kiinduló kutatásain alapulnak, csakúgy, mint Knapp Éva és Tüskés Gábor munkái, melyek viszont a népi vallásosság, „Volksfrömmigkeit” kutatási irányához kapcsolódnak.<sup>33</sup>

Burke könyve csak 1991-ben látott napvilágot magyar nyelven. Voltak azonban olyan kutatási irányok, melyekhez hozzákapcsolódhatott, ezzel azonban nemcsak a terminológia használatát bonyolítva, hanem ellentmondásokat és összeférhetlenségeket is felszínre hozva. Már önmagában a populáris és népi kultúra egymás mellé állítása is terminológiai problémákat mutat, sőt, a populáris, illetve népi kultúra fogalmak érintkeznek az irodalmi népiesség, nép- és közköltészet, továbbá a népszerű irodalom fogalmaival is. Ezeket a kérdéseket Kőszeghy Péter, Fried István, Hofer Tamás kellő részletességgel tárgyalta – én most csak arra szeretném a figyelmet irányítani, hogy amikor populáris prédikációról beszélünk, akkor ennek a fogalomhasználatnak egy kellőképpen bonyolult fogalomtörténeti

---

<sup>30</sup> Peter BURKE, *Népi kultúra a kora újkori Európában*, ford. BÉRCZES Tibor, Bp., Századvég: Hajnal István Kör, 1991. Natalie ZEMON DAVIES, *Társadalom és kultúra a kora újkori Franciaországban*, Bp., Balassi, 2001.

<sup>31</sup> Peter BURKE, *A populáris kultúra a történettudomány és az etnológia mezsgyéjén*, Ethnographia, 1984, 369.

<sup>32</sup> R. VÁRKONYI Ágnes, *Népi kultúra – elit kultúra (Néhány elméleti kérdés)*, ItK, 1992, 527.

<sup>33</sup> A teljesség igénye nélkül: SZILÁDFY Zoltán, TÜSKÉS Gábor, KNAPP Éva, *Barokk kori kisgrafikai ábrázolások magyarországi búcsújáróhelyekről*, Bp., Egyetemi Könyvtár, 1987 (Bibliotheca Universitatis Budapestinensis, Fontes et Studia 5). TÜSKÉS Gábor, *Búcsújárás a barokk kori Magyarországon a mirákulumirodalom tükrében*, Bp., Akadémiai, 1993; Gábor TÜSKÉS, Éva KNAPP, *Volksfrömmigkeit in Ungarn: Beiträge zur vergleichenden Literatur- und Kulturgeschichte*, Dettelbach bei Würzburg, Verlag J. H. Röhl, 1996 (Quellen und Forschungen zur Europäischen Ethnologie, Bd. XVIII); TÜSKÉS Gábor, *A XVII. századi elbeszélő egyházi irodalom európai kapcsolatai (Nádasi János)*, Bp., Universitas, 1997 (Historia Litteraria, 3); TÜSKÉS Gábor, KNAPP Éva, *Népi vallásosság Magyarországon a 17–18. században: Források, formák, közvetítők*, Bp., Osiris, 2001; KNAPP Éva, *Pietás és literatúra: Irodalomkinálat és művelődési program a barokk kori társulati kiadványokban*, Bp., Universitas Könyvkiadó, 2001 (Historia Litteraria, 9). KNAPP Éva, TÜSKÉS Gábor, *Populáris grafika a 17–18. században*, Bp., Balassi, 2004.

háttérrel kellene szembesülnie. Ezek a kutatások sokféle inspiratív és átgondolásra méltó megállapításra jutottak, olyanokra is, melyek alkalmazhatók és alkalmaztattak a vallásos irodalom megnyilvánulási formáira is.

Ennek egyik vonatkozása a kultúrák szét nem választhatóságának gondolata. Már a kultúrtörténeti, etnográfiai stb. kutatások egyik iránya is hangsúlyozta, hogy az elit és a populáris kultúra megjelenését tekintve nem különíthető el egymástól, szimbiózisban élnek, s vannak olyan fórumaik, ahol együttélésük egészen nyilvánvaló. Burke kiemelte, hogy a templom azon helyszínek egyike (a kocsma és a piactér mellett), ahol a népi kultúra vagy más néven kishagyomány mindenki számára elérhetővé válik, amikor megnyilvánulási teret kap.<sup>34</sup> Más kutatók azt hangsúlyozzák, hogy a kultúrák szimbiózisa egyes műfajoknál is egészen egyértelműen nyilvánul meg, Wolfgang Brückner szerint „A szószéken [...] egyenrangúan áll szemben egymással a helyi búcsújárás-legenda és az utalás a magas intellektuális igényű műalkotásokra, vagy közelebbről: az egyszerű csodaelbeszélés és a tanult képi világ. Nehezen elképzelhető, hogy a szónok retorikai érvelése során egyetlen lélegzettel két, egymástól eltérő módon gondolkodó befogadó réteghez kívánt szólni, ahogy ez szellemtudományi diszciplínáink kutatási érdeklődéséből talán levezethető lenne, [...] a művészettörténet azt már megmutatta, hogy éppen a kegyhelyeken az ún. népi és az ún. magas műveltséghez tartozó elemek félreérthetetlen egységet alkotnak, és soha semmiféle módon nem különültek el rétegek szerint egymástól.”<sup>35</sup> Ezen megállapítása szerint tehát a népi és az elit kultúra úgy nyilvánul meg, a kultúra írásos termékeiben is, hogy szimbiózisuk természetes, nem szándékolt, és nem is szétválasztható. Brückner példaként hozza Abraham a Santa Clarának a Mária-kultuszba illeszkedő kegyességi munkáját,<sup>36</sup> melyben a bal oldalon fametszeteken latin lemmákkal ellátott emblémák láthatók, német nyelvű magyarázó epigrammákkal, jobb oldalon pedig Mária megszólításai olvashatók, vagyis egymás mellett van „Elmélkedés és imádság, valamint érzéki megjelenítés a képrejtvény megfejtéséhez az egyik oldalon, a másikon dicsőítő tiszteletadás az »ora pro nobis« sokféle litániaritmusában, összességében tehát: egy magasabb irodalomhoz tartozó vallási képnyelv szemmel és szájjal történő begyakorlása.”<sup>37</sup>

<sup>34</sup> BURKE, *A populáris kultúra...*, i. m., 44–45.

<sup>35</sup> Wolfgang BRÜCKNER, *Elbeszélő egyházi kispróza a barokkban (Kutatási tervvázlat a XVI–XVIII. századi Mária-irodalomhoz) = A megváltozott hagyomány: Folklor, irodalom, művelődés a XVIII. században*, szerk. HOPP Lajos, KÜLLÖS Imola, VOIGT Vilmos, Bp., MTA Irodalomtudományi Intézet–ELTE Folklor Tanszék, 435–436.

<sup>36</sup> Stern, *So auf Jacob aufgangen Maria, Deren Heilige Lauretanische Litaney mit soviel Sinn-Bilderen, als Titulen, Mit so viel Lobsprüchen, als Buchstaben in jedem Titul seynd*, Wien, 1684.

<sup>37</sup> BRÜCKNER, i. m., 436.

Ezek a megállapítások, miközben hangsúlyozzák, hogy egyes szövegtípusokban a kultúra szimbiózisaként értelmezett jelenség teljesen természetes és szándékolatlan módon van jelen és mutatkozik meg, aközben azt is láthatóvá teszik, hogy a szövegek felé forduló kétosztatú kultúramodell elméletén alapuló vizsgálat lényegében nyelvi kódokkal dolgozik, melyeket mind a produkcióban, mind a recepcióban alkalmazhatóvá tesz. A mentalitástörténet válaszadási kísérleteiben az elit és a populáris kultúrát valójában nyelvi kódokkal azonosítja, melyek nem annyira tudatos törekvések, mint inkább a kódokban való jártasság hatására lépnek működésbe egy szöveg megalkotásakor és a befogadásakor. Ez a megközelítés a kódok előzetes ismeretét az értelmezés biztosítékaként szabja, a fő kérdése pedig az, hogy mi biztosíthatná a kód olyan leírását, mely által a prédikációirodalom területén termékenyen alkalmazható lenne. A következőkben a populáris kódnak a prédikációirodalomban való felismeréséhez adódó lehetőségeket tekintem át.

A prédikáció popularitása jelenthet egy szociológiai szempontú megközelítést, ami arra kérdez rá, hogy kik hallgatják/olvassák a szövegeket. Ennek alapján egy prédikációt akkor minősítünk populárisnak, ha megállapítható, hogy hallgatói, olvasói a kevésbé művelt, egyszerű nép köréből kerülnek ki. Csakhogy konkrét adatok ritkán állnak rendelkezésünkre. Az a megjegyzés, melyet a prédikációskötetek szerzői közölnek az olvasóhoz írt előszóban, vagyis hogy az egyszerű nép igényeihez alkalmazkodtak, nem pedig a bölcsek „fülsiklándozását” tartják szem előtt a prédikációk elkészítésekor, nem tekinthető informatívnak ebből a szempontból, nem mond el semmit az elhangzás körülményeiről. Arról nem is beszélve, hogy a megjegyzés toposzjellege sem vitatható – jóformán az előszóírás hagyományának a része. Ritkán fordul elő az, hogy a kötet megjelöli, hol és mikor hangzott el eredetileg a szöveg: ilyen ritka kivétel Illyés István *Fasciculus miscellaneus* c. gyűjteménye.<sup>38</sup>

Ez a probléma ugyanakkor felveti elmondott és kinyomtatott, mi több, a leírt, elmondott, majd átírt és kinyomtatott szöveg változásának lehetőségeit, aminek vizsgálatára azonban egyelőre nincs mód – ehhez ugyanis legalább megfelelő kéziratokra lenne szükség, melyek lehetővé teszik a szövegállapotok összehasonlítását.<sup>39</sup> A szociológiai szemponthoz viszont

---

<sup>38</sup> A prédikációk 1682 és 1702 közt hangzottak el, többségük Nagyszombatban, főként a jezsuita templomokban.

<sup>39</sup> Pázmány Péter Pozsonyban, a ferences templom szószékéről prédikált Tordai János valláscseréje kapcsán (PÖM II, 777), s ezt a prédikációját egyik hallgatója lejegyezte, majd kiadta (*Posonban lött prédikáció*, Pozsony, 1610). Pázmány esetében tehát lehetőség adódna egy ilyen jellegű összehasonlításra, feltételezve, hogy a hallgató által lejegyzett prédikáció nem tér el nagymértékben az elhangzotttól. Ezt azonban nehezen képzelhetjük el. Vö. BITSKEY István, *Humanista erudíció és barokk világkép: Pázmány Péter prédikációi*, Bp., Akadémiai, 1979 (Humanizmus és Reformáció, 8), 33. A leírt és elhangzott prédikáció különbségéről különféle elképzelések fogalmazódtak meg, Lukácsy Sándor némiképp szélsőséges véleménye szerint az elhangzott prédikáció a leg gondosabb felkészülés után is csak rögtönzés volt, s a nyomtatott változat mindig bővítés és retorikával történő „dúsítás” eredményeképp született meg mint olvasmány, és csak mintául szolgált. Vö. LUKÁCSY Sándor, *A szőlők gyümölcse: A prédikáció mint irodalmi műfaj* = L. S., *A végtelen jövő: Irodalmi tanulmányok*, Bp.,

hozzátartozik az is, hogy a kinyomtatott prédikációk gyűjteményei elsősorban a „könyvekben szükölködő falusi prédikátoroknak” készülnek, hogy forrásként használhassák őket prédikációs kötelezettségeik teljesítéséhez.<sup>40</sup> A prédikáció elsődleges funkcionalitása tehát a szóbeliséghez kötődik, elsősorban mint szószékről elhangzó szónoki beszéd tölti be a szerepét. Ám a kinyomtatott prédikáció különféle felhasználási módokra számíthatott, amiket Franz M. Eybl a következőképpen kategorizál: „Reproduzierende Rezeption”-ról beszél abban az esetben, amikor a nyomtatott szöveg szó szerint kerül felhasználásra, akár szószékről elhangozva, akár otthoni felolvasás során. A szószékről történő egyszerű felolvasással szemben a „produktive Rezeption” lenne a Rhetor Christianustól igazán elvárható feladat, vagyis a szöveg produktív felhasználása. Ez a két kategória a prédikátornak a kinyomtatott szöveghez való viszonyát értelmezi, tehát a közvetlen felhasználó és a szöveg közt létrejövő interpretációs viszonyt vizsgálja. Végül „rezeptive Rezeption”-nak nevezi az olvasó és a prédikációt hallgató közönség befogadási tevékenységét. Megállapítása szerint a prédikációgyűjtemény formájában egyszerre vannak jelen a hallgatót és az olvasót megcélzó recepcióformák.<sup>41</sup> Eszerint a vizuális és az auditív recepciók módok egyaránt szövegbe íródnak. Ám annak ellenére, hogy a kinyomtatott szöveg nem választható el attól sem, hogy többségében elhangzott szövegeken, vagy azok átalakításán alapul – ahogy ezt a kötetek előszavában sokszor olvassuk –, ezek az elmondásra összeállított szövegek írásban születnek, legtöbbször memorizáltatnak és úgy mondattatnak el – ha éppenséggel nem felolvassák őket. A hangsúly tehát azon van, hogy írásban (esetleg írott vázlatban) születnek, noha tekintettel vannak a célszituációra, a templomi elhangzásra, és írásban dolgoztatnak át, a nyomtatott szövegek sajátosságaihoz alakítatnak: marginális bejegyzések, mutatók, tipográfiai megkülönböztetések teszik őket újr felhasználhatóvá. A szociológiai szempont ilyen jellegű megközelítése tehát megkérdőjelezhető, a valójában elmondott és az – esetleg jóval később –

---

Balassi, 1998, 10. A bővítést viszont igazolja az a megjegyzés, melyet a dolgozatban egyébként csak mellékesen tárgyalt Szabó István jezsuita pap prédikációskötetének előszavából idézek: „Hoszsabak a' prédikáziók valamennyire, mint sem a' mint mondattak; mert helyel helyel hozzájok adogattam, hogy a' könyv is nevedgyn, és a' kik szivesen olvassák, bővebb vigasztalások légyen.” *A' keresztyén Olvasóhoz* = SZABÓ István, *Prédikáziók, mellyeket egy böjti vasárnapokon [...] és három böjti péntek napokon [...] világosságra bocsátott*, Sopron, 1743. Szelestei Nagy László a régi magyar prédikációk szöveggyűjteményének bevezetőjében azt a véleményt fogalmazza meg, miszerint egyik közölt prédikációról sem állítható bizonyosan, hogy az a leírt, kinyomtatott formában elhangzott volna. A szóbeliségre utaló nyomok mellett az írásbeli fogalmazás jeleit is felfedezhetjük ezeken a szövegeken, és megkockáztatja azt a feltételezést is, hogy talán a díszítés egyes elemei is a letisztázás, sajtó alá rendezés során kerültek a szövegekbe. Vö. SZELESTEI, *A prédikáció...*, i. m., 8. A protestáns prédikációkészítési gyakorlatból a szakirodalom kiemelte az idea fogalmát, mely a korabeli terminológia szerint a prédikáció nyersanyagának, szerkezeti vázlatának írásbeli változatát jelentette. Vö. KECSKEMÉTI, *Teológia...*, i. m., 747.

<sup>40</sup> A prédikációskötetek másik fontos használói csoportját a licenciatúsok jelentették. A témához lásd: SÁVAI János, *Missziók, mesterek, licenciatúsok*, Szeged, Agapé Kft., 1997 (Documente Missionaria, II/I).

<sup>41</sup> Franz M. EYBL, *Gebrauchsfunktionen barocker Predigtliteratur. Studien zur katholischen Predigtsammlung am Beispiel lateinischer und deutscher Übersetzungen des Pierre de Besse*, Wien, Wilhelm Braumüller, 1982 (Wiener Arbeiten zur deutschen Literatur, 10), 21–85.

leírt, átfogalmazott prédikáció különbsége bizonytalan, így megállapításaink a popularitásról is bizonytalanok válnak. Ha a nép előtt elhangzott prédikációkat minden további nélkül populárisként is értelmeznénk (amire egyébként forrásadottságainkból kifolyólag nincs is sok lehetőségünk), akkor adódik a következő kérdés: mi teszi őket populárisokká?

Illyés István *Seruum Sanctorum* című gyűjteménye beszédes esettanulmányként kínálkozott a nyomtatott prédikáció létmódját, felhasználásának jellegét illetően.<sup>42</sup> A beszédgyűjteményben egyértelműen megmutatkozik az a lehetőség, hogy a prédikátort a szónoklásra oktassa. Formája ennek megfelelően több célt szolgál, egyrészt, hogy sokrétűen lehessen használni, másrészt hogy a prédikátor a beszédétől elvárható tartalmi, formai követelményekkel is tisztába kerüljön. Emellett a kötetben különösen fontos szerepet kapnak azok a közönséget alakító, mondhatni „regulatív” megnyilatkozások, melyek ez esetben a prédikátor-olvasó számára mutatják meg azt, hogy miként kell gondolkodnia közönségéről, hogyan kell viszonyulnia hozzájuk. Ez a kérdés már másfajta perspektívát nyit meg a popularitás megközelítése előtt: a befogadó befogadási helyzetére való rákérdezés lehetősége. Eszerint a szöveg regulatív jellegű megnyilvánulásai, melyek a közönség figyelmét és gondolati tevékenységét irányítják, egyben elárulják a prédikátornak befogadójáról kialakított képét is. Ezek a regulatív gesztusok belekényszerítik a hallgatót egy hallgatói mintába – szerepbe –, aminek az értelmezéséhez azonban valami előzetes feltételezés-rendszerre kell hagyatkoznunk, ha bármit is válaszolni akarunk a popularitás kérdésére.

A popularis kód megközelítési lehetőségei között nem hagyhatók figyelmen kívül a praeceptumirodalomnak a tanulatlan közönséghez való alkalmazkodásra tett ajánlásai. Csakhogy szinte már irodalomtudományi közhelynek számít, hogy a praeceptumok és a megvalósult szövegek közt ritkán fedezhető fel közvetlen, mondjuk úgy, ok-okozati viszony, sokkal inkább jellemző a minták követése.<sup>43</sup> A praeceptumok autonóm története ugyan a megvalósuló szövegek történetével párhuzamosan zajlik, de kevésbé az ok-okozatiság egyszerűségében. Ezért az, amit a praeceptumok a populáris befogadónak szánt szövegek retorikai sajátosságaiként írnak elő, elsősorban azt mutatja, hogy miként vélekedik egy elméleti hagyományhoz erősen kapcsolódó: azt ismétlő, megújító, átalakító, szintetizáló vagy elvető kézikönyv az igazságok közölhetőségéről, azok megérthetőségéről, valamint természetesen a kevésbé művelt befogadó szövegértési és interpretációs műveleteiről, nyelvi

---

<sup>42</sup> Lásd részletesen: TASI Réka, „*Ha pedig immár kívánniátok tudni...*”: Illyés István prédikációskötetének használati lehetőségei, *Studia Litteraria*, 2003, 168–178.

<sup>43</sup> KECSKEMÉTI, *Prédikáció...*, i. m., 31–32. A mintakövetésről lásd még: KECSKEMÉTI, *Teológia...*, i. m., 744–747.

és kogníciós képességéről, tevékenységéről.<sup>44</sup> Ha tehát a kézikönyvek ajánlásai alapján határozzuk meg a popularitás fogalmát, ezeket a kritériumokat alkalmazzuk egy szöveg minősítésekor, ismét figyelmen kívül hagyjuk a befogadót, akiben nem feltétlenül ezen kritériumok mentén történik meg a szöveg megértése vagy éppenséggel befogadása.

Kézenfekvő, hogy feltegyük a kérdést: használható-e valamiképpen a recepció szempontja, megközelíthető-e valamiképpen a populáris olvasás–befogadás kérdése. Ennek ugyanis nincs, vagy nagyon kevés külső, rögzített nyoma van, vagyis valójában nem tudjuk, hogy egy kevésbé művelt befogadó mit tudott kezdeni a prédikációkkal. Ugyan az olvasástörténeti kutatások felmutattak ilyen jellegű kérdésekre irányuló vizsgálatokat, azonban a megközelítések csapdája is láthatóvá vált. Roger Chartier ezért ajánl az olvasástörténet számára egy komplex módszert, a könyvek és szövegek vizsgálatát összekapcsolva az olvasás és szövegértés vizsgálatával.<sup>45</sup> Ám ez a megközelítés az olvasástörténet számára is csak addig szolgálhat megfelelő eredményekkel, amíg az interpretáció szempontja be nem kerül a képbe. Ekkor ugyanis ismét elkerülhetetlenül visszaíródik egy kód a szövegvizsgálatba – ezért a prédikáció popularitása szempontjából ez a módszer különösebb haszonnal nem kecsegtet.

---

<sup>44</sup> A műveltségbeli alkalmazkodás, akkomodáció tekintetében Bartók István monográfiája alaposan áttekintette a Magyarországon fellelhető, illetve meghatározó kézikönyveket. Ezek főként három meghatározó terület köré csoportosulnak. A munkák legnagyobb százalékban az inventio és ehhez kapcsolódva a dispositio kérdéskörében látják a popularitás kérdését megvalósíthatónak, vagyis az egyszerű felépítésű prédikációtípusokat ajánlják (Alanus ab Insulától kezdve), a bonyolult és hosszú gondolatmenetek kerülését (Medgyesi Pál), s olyan retorikákkal is találkozunk, amik ezzel összefüggésben a propositio típusában látják a populáris beszéd fajta biztosítékát: a propositio simplexszel dolgozó beszédet állítják szembe a tudósabbaknak szóló, propositio multiplexből, vagyis divisióból kiinduló beszédekkel. (Fusignano, Bisterfeld, Geleji Katona). Az alkalmazkodás következő területe a praeceptum-irodalomban a stílárius kérdések területe: jelenti ez egyfelől a szóhasználat kérdéseit, vagyis az idegen szavak, terminusok kerülését, a latin idézetektől való tartózkodást (Bucanus) és a köznapi beszéd fordulataival való éleést (Scultetus). Máskor bizonyos retorikai jelenségektől való elhatárolódást jelent, pl. az argutiától, vagy az allegória és a metafora trópusainak túlzott használatától. (Bucanus) Sok esetben hagyományos retorikai erényekre utalnak a szövegek: a perspicuitasra, az ambiguitasra, részletesen azonban nem fejtik ki, hogy miként érheti el ezeket a szónok. (Soarius stb.) Figyelemreméltóak azok a megjegyzések, melyek a kancelláriai vagy az udvari stílustól való elhatárolódást nyilvánítják ki. (Bucanus) Végül pedig kisebb számban, de vannak olyan megjegyzések is, amelyek a beszéd előadására vonatkoznak, vagyis a közönséghez való alkalmazkodást az actio területén is megvalósítandónak vélik. (Thomas Waleys, Medgyesi is) BARTÓK István, „Sokkal magyarabbul...”, *i. m.*, 186–199. Mint említettem, egy ilyen kutatásban figyelembe kell venni a prédikációskötetek limináriáiban fellelhető retorikai, vagy retorikához kapcsolódó megjegyzéseket, és minden olyan szöveget, amely az „együgyű” prédikálásra vonatkozóan közöl információkat.

<sup>45</sup> Roger Chartier szerint a „Miért és hogyan olvastak?” kérdésre nem elég az olvasás elemzésével keresnünk a választ, hanem feladatunk annak megállapítása is, hogy mit jelentett az olvasó számára az olvasmány. Ehhez pedig a szöveg, az azt hordozó tárgy és az olvasás három pólusát kell vizsgálnunk, s az ezek között létrejövő kapcsolat visz közelebb ahhoz, hogy mi is volt az olvasmány jelentése az olvasó számára. Roger CHARTIER, *Text, Printings, Readings*, ed. Lynn HUNT, Berkeley, University of California Press, 1989, 163. Robert Darnton az olvasási tevékenység strukturált vizsgálatát (kortárs ábrázolások, olvasástanítás, életrajzi stb. feljegyzések) és emellett a tárgy (könyv) elemzését jelöli ki a későbbi vizsgálatok feladataként: egyrészt az irodalomelmélet és kritika módszereinek a szövegelemzésben történő alkalmazásával, másrészt a könyv külső megjelenésének vizsgálatával. Robert DARNTON, *The Kiss of Lamourett*, New York–London, 1990, 1571–87. Magyarul a téma és a kutatástörténet összefoglalása: MILOTAY Nóra, *A könyv- és olvasástörténet-kutatás a modern kultúrtörténet-írásban*, Sic itur ad astra, 1996, 175–183.



A „populáris prédikáció” fogalmának megközelítése tehát minden szempontból azt föltételezi, hogy létezik olyan szabályrendszer, kódrendszer, amely a szövegben – akár a beleírás, akár a felismerés során – láthatóvá válik. A fent tárgyalt megközelítések azt teszik lehetővé, hogy egy viszonylag koherens, ellentmondásoktól mentes populáris kódot építsünk fel, amit aztán az értelmezések során előveszünk, és vagy tudjuk a szövegben működtetni, ezzel elismervén, hogy a vizsgált szöveg populáris, vagy csak részben tudjuk működtetni, és akkor fenntartásainkat fogalmazhatjuk meg a prédikáció popularitását illetően.

Az ilyen irányú vizsgálatok során nem kevés és korántsem jelentéktelen eredményeket mutatott fel a német kutatás.<sup>46</sup> Ennek popularitás-fogalma jobbrészt a „movere” értelmezéséből eredeztethető, s ennek megfelelően jutnak el ahhoz a megállapításhoz, miszerint a „népszerű” prédikáció feladata az, hogy az erkölcsi életre vonatkozóan konkrét tanácsokkal lássa el hallgatóit, miközben ennek érdekében érdeklődésüket is megfelelő szinten tartja: leginkább az exemplum, a humor és az érzelemkeltés többi eszközével.

A popularitás fogalmának alkalmazásával szemben viszont legfőképpen az a kritika támasztható, hogy óhatatlanul elszűrkíti a szöveg gazdag jelentéspotenciálját, hatásmechanizmusait – márpedig korántsem lehetünk biztosak abban, hogy a prédikációk az egyszerűbb befogadók számára is csak ezen „diszkurzív minták” mentén működtek volna. A nyelvi, nyelvhasználati kódok felőli megközelítés nemcsak a nyelvhasználati innovativitás magyarázatára alkalmatlan, hanem a befogadói tevékenységet, annak lehetőségeit is erőteljesen korlátozza.

Mikor a szakirodalom arról beszél, hogy Csúzy az egyszerű népnek sem tud másként, mint „fodorétott ékes szókkal” beszélni, két dolgot implicite állít: egyfelől, hogy a popularitást azonosnak kellene tekinteni egyfajta nyelvi egyszerűséggel, másfelől, hogy Csúzy prédikációi nem tudták a céljukat tökéletesen teljesíteni – nem vagy csak részben tudtak eleget tenni az „utile” követelményének.

---

<sup>46</sup> Elsősorban a német nyelvű szakirodalomban láttak nagy számban napvilágot olyan igen színvonalas tanulmányok, monográfiák, melyek az ún. populáris barokk prédikációval foglalkoztak. Ezek az elemzések végső soron egy konzekvens, ám inkább erőteljesen kizáró jellegű popularitásfogalommal dolgoznak: a populáris prédikáció ismérveit a következőkben jelölve meg: gyakorlati jellegű tanácsok az erkölcsös életvitelhez, érzelmi megindítás, az érdeklődés fenntartása elsősorban színes, narratív betétekkel – exemplumokkal, és természetesen a nyelvi egyszerűség. Ide kapcsolódó tanulmányok az idegen nyelvű szakirodalomból a teljesség legkisebb igénye nélkül: Elfriede MOSER-RATH, *Die Fabel als rhetorisches Element in der katholischen Predigt der Barockzeit = Die Fabel: Theorie, Geschichte und Rezeption einer Gattung*, hrsg. von P. HASUBEK, Berlin, Schmidt, 1982, 59–75; Maria KASTL, *Das Schriftwort in Leopoldspredigten des 17. Jahrhunderts (Untersuchungen zur Heiligenpredigt als lobender und beratschlagender Rede)*, Wien, Braumüller, 1988; Susanne EISENMANN, *Sed Corde Dicemus: Das Volkstümliche Element in den deutschen Predigten des Geiler von Kaysersberg*, Berlin, Peter Lang, 1996; Karl PÖRNBACHER, *Die irdische „Wohlredenheit” des Jeremias Drexel: Zum Geburtstag des schwäbischen Barockpredigers*, Jahrbuch des Historisches Vereins Dillingen an der Donau, LXXXIII (1981), 73–82. Pörnbach Drexel prédikációinak utilitas-elvét hangsúlyozza, és azt, hogy mindez a humort sem nélkülöző módon valósul meg nála. Továbbá: Franco MORMANDO, *The Preacher's Demon: Bernardino of Siena and the Social Underworld of Early Renaissance Italy*, Chicago-London, The University of Chicago Press, 1999.

Ám a hitszónoklat feladata és kommunikációs helyzete alapvetően különbözik a világi szónoklatétól. A hitszónok helyzetét sajátos mediátori pozíció határozza meg: Isten igéjét kell közvetítenie. Kettős kommunikációs helyzetnek is nevezhetnénk ezt a szituációt, hiszen miközben mediátor, Isten szavának ad hangot (Gotteswort im Menschenmund),<sup>47</sup> aközben a hívők közösségének is tagja. Hangját és nyelvét adja az isteni Igének, ám a felelősség az övé: meg kell felelnie annak a hihetetlen nagy feladatnak, amely egyszerre megtisztelő és elrettentő.<sup>48</sup> Meg kell felelnie a feladat szentségének, emellett alkalmazkodnia kell a hallgatókhoz is. A feladat nagyságához illő beszéd a legkülönbélebb stílusbeli kritériumokkal terhes. A beszéd egyszerűségének programja gyakorta az evangélium nyelvének megítélése felől érkezik, és azt hangsúlyozza, hogy magát az evangéliumok nyelvét is egyfajta „stylus simplicitatis” jellemzi.<sup>49</sup> Ám a kérdés mégsem ilyen egyszerű, ugyanis egy feloldhatatlan paradoxont is felszínre hoz: ez a nyelv egyszerű, ugyanakkor a legbölcsebb. Bölcs dolgokról kell tehát egyszerűen beszélni, de úgy, hogy közben nem egyszerűsíthetjük le a tudást. A világi retorikától való elzárkózás motiválja a további, gyakran egymásnak is ellentmondó elvárásokat: mennyire alkalmazható a retorika? Szükséges rossz, vagy pedig a Biblia által legitimált jó? A válaszok korántsem egyhangúak, bár többségükben elismerik az „eloquentia famula” létjogosultságát.<sup>50</sup> A prédikátori pozíció, ez a mediátori szerep, melynek megfelelően a hitszónoknak egyszerre kell alázasnak és magabiztosnak lennie, önmagában is ellentétek metszéspontjában helyezkedik el. Ám az egyházi szónok számára a legnagyobb kihívást talán mégis az a tapasztalat jelenti, amikor felismeri, hogy a hit paradoxonaival, legfőképp a távolban maradó ám a megközelíthetőség vágyát igénylő és fenntartó transzcendenciával szemben megbénul nyelvében – és ennek ellenére beszélnie kell.

És ebben ragadható meg a popularitásnak, mint megközelítésnek a másik, szempontunkból tulajdonképpen a legnagyobb hiányossága: érdemben ugyanis nem tud mit kezdeni azzal a feszültséggel, ami a keresztény vallásos diskurzus két évezredes történetét végigkíséri: az istenihez való közel kerülés vágya és az emberi nyelv és gondolkodás gátló jellege között meglévő diszkrpanciával. A popularitás fogalma ugyanis a szöveghez, és azon keresztül az Istenhez való hozzáférést elsősorban mint diszkurzív logikai problémát kezeli, amelynek forrása nem az ember és Isten létezésének alapvető különbsége, hanem egy

---

<sup>47</sup> Urs HERZOG, *Die Predigt = Prosa-kunst ohne Erzählen: Die Gattungen der nicht-fiktionalen Kunstprosa*, hrsg. von Klaus WEISSENBARGER, Tübingen, 1985, 146. Carolus Regius „Instrumentum Dei”-ként definiálja a prédikátort, akinek feladatát, felelősségét a praeceptum-irodalom és a korszak prédikációi – akár külön prédikációban is – előszeretettel taglalják. Vö. Urs HERZOG, *Geistliche Wohlredenheit: Die katholische Barockpredigt*, München, C. H. Beck, 1991, 148–190. („Der Prediger-Begriffe” c. fejezet)

<sup>48</sup> HERZOG, *Geistliche...*, i. m., ... („Was da sey die »Menschen-Fischerey?»” c. fejezet)

<sup>49</sup> A „stylus Paulinus” korabeli megítélése és a világi retorika alkalmazhatósága szempontjából Kecskeméti Gábor négy alapvéleményt különít el az angolszász prédikációelméleti megnyilatkozások alapján. Lásd: KECSKEMÉTI, *Prédikáció...*, i. m., 94–95.

<sup>50</sup> HERZOG, *Geistliche...*, i. m., 191–192.

műveltségi csoport nyelvi képességei. Az affektivitás és a figyelem felkeltésének egyéb, a szakirodalom által tárgyalt eszközei ennek megfelelően, ebben az értelmezésben csak mint helyettesítők léphetnek elő.

Ha tehát a popularitás fogalmával közelítünk a szövegekhez, óhatatlanul figyelmen kívül hagyjuk, hogy az istenivel szembeni nyelvi viszony nem tárgyalható kimerítően a diszkurzív értelem tevékenységei által létrejövő tudás, megértés kontextusában. Valóban megvan a prédikációnak, a prédikációs nyelvnek, és általában a nyelvnek a „lehetősége” arra, hogy egy ilyen „kihívással” szemben – a popularitás különféle fogalmai szerint – „egyszerű” maradjon? És ha az „egyszerűség” kritériumainak nem felel meg, akkor ez valóban aláássa a prédikáció teljesítőképességét a műveltségileg igen szórt befogadói közegben?

A következő fejezetekben ezekre a kérdésekre keresem a választ.

## 2. Az Istenről szóló beszéd mint nyelvi kihívás

Az Istenről szóló beszéd nyelvi akadályainak, lehetetlenségének problémája a kereszténység kezdete óta fontos teológiai kérdés és meghatározó tapasztalat. A teológiai gondolkodás folyamatos válaszadásra kényszerül ezzel a problémával szemben, mivel önmaga létét, létének jogosságát igazolnia kell.<sup>51</sup> A válaszadási kísérletekben többnyire az analóg beszéd, a negatív teológia mint beszédlehetőség, a metaforikus nyelv és a fogalmi nyelv lehetőségei jelennek meg.<sup>52</sup>

Az isteni megragadásával, megértésének lehetőségével is foglalkozó középkori teológusok, filozófusok közül, hatását tekintve is kiemelkedik Szent Ágoston. A külső és a belső – vagy „külsőleg hangzó” és „belső értelmi” – szó megkülönböztetések az Isteni Ige teológiai fogalmát veszi alapul.<sup>53</sup> A külső szót a belső, isteni szótól való elmaradása jellemzi, ami az isteni titoktól való távolmaradásunkat eredményezi, és egyetlen lehetőségünk az, hogy a szeretet erejével közelíteni próbálunk a lelkünkben élő belső szóhoz. (Ágoston hermeneutikájának alapfogalma a szeretet, mely lehetővé teszi a szövegek félreértésében történő megértést is.<sup>54</sup>)

*De doctrina christiana* című munkájában a bibliai szöveg értelmezési nehézségei kapcsán az egész nyugati gondolkodást meghatározó jeleméletét fejti ki, és más szerzőkhöz hasonlóan szükségét érzi annak, hogy felhívja a figyelmet az Istenről való beszéd korlátozott voltára – noha ez a szövegben némiképp kitérőt eredményez.<sup>55</sup> „Mondtunk, hangoztattunk eddig bármit is, ami méltó Istenhez? Úgy érzem, sokkal inkább csak mondani akartam; ha pedig mondtam is, nem azt mondtam, amit mondani akartam. Márpedig honnan tudom ezt, ha nem abból, hogy Isten kimondhatatlan? Amit azonban mondtam, nem mondhattam volna, ha kimondhatatlan lenne. Emiatt pedig még csak kimondhatatlannak sem nevezhetjük, hiszen ha legalább ezt állítjuk róla, valamit mégiscsak állítunk, s így valamiféle ellentmondás jön létre

<sup>51</sup> A dogmatika feladata az, hogy megértse, Isten hogyan teszi önmagát Szóvá, és hogy ezt a Szót tegye minden Istenről szóló beszéd normájává. Vö. *A dogmatika kézikönyve I*, szerk. Theodor SCHNEIDER, Bp., Vigilia Kiadó, 1996, 12–13.

<sup>52</sup> *A dogmatika kézikönyve I...*, i. m., 25–41.

<sup>53</sup> „A mi szavunk is úgy válik hangzássá, ahogy az Ige testté lett.” – írja *A Szentháromságról* írt munkájában. Lásd: KELEMEN János, *A nyelvfilozófia rövid története: Platónról Huboldtig*, Bp., Áron, 2000. Kelemen szerint a belső szó azonos a gondolkodással, esetleg egy univerzális nyelv-jellegű fogalom fedezhető fel benne. Lásd még: KELEMEN János, „*A nyelv: eszköz vagy maga az elme?*”: *Adalékok a kérdéshez* = K. J., *Nyelvfilozófiai tanulmányok*, Bp., Áron Kiadó, 2004, 69–79; itt: 76–77. Én azonban inkább azzal a véleménnyel értek egyet, amely szerint a „belső szó” esetében „arról az elérhetetlen lényegről van szó, ami a szignifikáció, a kimondás folyamatában törekszik megnyilvánulni.” Lásd OLÁH Szabolcs, *Líra, trópus, szubjektum és valóságképzet (A líra előtörténete a kora újkori lelki éneklés kultúratudományi távlatában)* = *Nemzet – identitás – irodalom: A nemzetfogalom változatai és a közösségi identifikáció kérdései a régi és a klasszikus magyar irodalomban*, szerk. BÉNYEI Péter, GÖNCZY Monika, Debrecen, Kossuth Egyetemi Kiadó, 2005, 155–193, itt: 162.

<sup>54</sup> CSEKE Ákos, *Mit jelent egy szöveget érteni: Jegyzetek a középkor hermeneutikai hagyományához*, Vigilia, 2005/3, 236–245.

<sup>55</sup> Szent ÁGOSTON, i. m., 292.

szavainkban: mert ha azt nevezzük 'kimondhatatlannak', amit nem lehet kimondani, akkor nem kimondhatatlan az, amiről legalább annyit elmondhatunk, hogy kimondhatatlan. E szavainkkal kapcsolatos ellentmondást helyesebb hallgatással fednünk, mint hangos szóval feloldanunk. És mégis, annak ellenére, hogy nem tehetünk róla egyetlen olyan kijelentést sem, amely méltó lenne hozzá, Isten lehetővé teszi az emberi szó számára a törekvést, s azt akarja, hogy örömmel leljük szavainkban, miközben őt dicsérjük. Hiszen ezért van az is, hogy Istennek nevezzük őt. Nem mintha valóban felismernénk őt e két szótag csengésében, de mégis, minden latin nyelven értő ember, amikor megüti a fülét e szó hangzása, arra kényszerül, hogy egy igen kiváló és halhatatlan természetet gondoljon el magában.”<sup>56</sup> Isten tehát lehetővé teszi számunkra a törekvést a kimondásra, amit végeredményben a belső szó biztosít, mint ahogy azt is, hogy Isten nevének meghallásakor valami nagyszerűre gondolunk.

Ahogy azt Ágostonnál is láttuk, az Istenről való beszéd problematikussága nem kizárólag teológiai kérdés, hanem olyan állandó tapasztalat is, melynek a megléte független a teológiától mint tudománytól, ám nagyban függ az embernek a nyelvvel való kapcsolatától – ez a tapasztalat pedig a teológiai gondolkodásba is visszairja magát.

Nyilvánvaló, hogy ez a kapcsolat, mely része a tudást meghatározó alapként jellemezhető episztemológiai „adottság”-nak, foucault-i fogalommal élve episztémének, nem állandó a történelem folyamán. Foucault két nagy törést állapít meg az episztémében, s ennek megfelelően három nagy episztémét ír le. Míg a középkori episztémét az analógia, addig a kora újkor, általa klasszikusnak nevezett episztémét a reprezentáció és ennek elmélete határozza meg. A barokk kultúra, civilizáció és művészet ennek az episztémének a része, tehát a reprezentáció talaján születik meg.<sup>57</sup>

A reprezentáció, vagyis a jelölés („helyettesítés”, „emlékeztetés”) az, ami a kora újkorban a jelek létének az alapja:<sup>58</sup> a nyelv és a dolgok világa közt a reprezentáció biztosítja az összeköttetést. A középkori episztémében a szavak a dolgokkal egy és ugyanazon szinten voltak – a nyelv maga ugyanúgy beszélt a világ titkairól, mint ahogy a dolgok. Ahogy

---

<sup>56</sup> Szent ÁGOSTON, *A keresztény tanításról*, ford., előszó, jegyz. BÖRÖCZKI Tamás, h. n., Paulus Hungarus – Kairosz Kiadó, é. n., 44–45.

<sup>57</sup> Michel FOUCAULT, *A szavak és a dolgok: A társadalomtudományok archeológiája*, Bp., Osiris, 2000. Ismertetése: KELEMEN János, *A szavak és a szavak*, BUKSZ, 2001/1, 6–14. A régi magyar irodalom kutatóinak figyelmébe ajánlotta a művet: SZABÓ Ferenc S. J., *A barokk szellemiség és stílus szellemtörténeti hátteréhez: Elhangzott Az iskoladráma és a barokk című konferencián Egerben, 1994. szept. 1.*, It, 1995/2–3, 318–325.

<sup>58</sup> A reprezentáció fogalma a 20. századi tudományos gondolkodásban először jeleméleti szempontból lesz meghatározó. A reprezentáció itt a jelviszony kérdése, s meghatározó mozzanata Peirce osztályozása a jelek fajtáiról a jel és a jelölt dolog közti viszony alapján (ikon, index, szimbólum). Peirce Quintilianus jelfogalmát használja fel definíciójában: „A jel vagy helyettesítő (representament) az, ami valamit valaki számára valamely tekintetben vagy minőségben helyettesít.” Itt tehát olyan momentumok kapnak hangsúlyt, mint a helyettesítő testtel bíró volta, a jelviszonyhoz szükséges értelmező és az utalás szükségszerűen részleges volta. Vö. Charles SANDERS PEIRCE, *A jelek felosztása = A jel tudománya*, szerk. HORÁNYI Özséb, SZÉPE György, Bp., Gondolat, 1975, 22. A reprezentáció fogalma később a kognitív tudomány alapfogalmává válik – tehát a szó igazi karrierjét a 20. században második felében futja be.

Foucault fogalmaz: mint a természet, úgy a nyelv is megfejtendő titkokat suttogott a középkori ember számára. A kora újkortól azonban a szavak helyzete megváltozik:<sup>59</sup> a szavak és a dolgok szétválása lehetővé teszi saját külön életüket. A reprezentáció egyfelől csak „helyettesítés”, így a nyelvről le lehet mondani, másfelől azonban lehetőség, hogy a nyelv önálló életre keljen. Nem meglepő tehát, hogy a kora újkor gondolkodásában egymás mellett jelenik meg a retorika teljes elvetése (Descartes) és felértékelődése, vagyis az igazságnak kizárólag a nyelv bizonyítási képességétől való függése.

Foucault elmélete sok tekintetben támadható és kritizált konstrukció, erőteljesen általánosít, mindeközben viszont nagyon fontos szempontokra hívja fel a figyelmet: minden történet mögött, még az episztemológia története mögött is ott áll valami mélyebb, nehezen felszínre hozható alapminta, mely a kérdések feltevésének lehetőségeit teremti meg. Elfogadva, hogy a kora újkor számára ez a reprezentáció, a következő kérdés adódik: milyen keretet is jelöl ez ki a nyelv számára az Istenről való gondolkodás és beszéd lehetőségeit tekintve.

A reprezentációban a nyelv feladata az, hogy megjelöljön és helyettesítsen valami rajta kívülit, emlékeztessen valami tőle különbözőre – ez pedig a nyelv teljességét jelentő feladat. A szavak és a dolgok viszonyában működő hasonlóság helyére a reprezentáció nyomul be, aminek sikerét az értelem szavatolja. A nyelvi reprezentáció kettős reprezentációt jelent, hiszen már a gondolatok is csak jelek, a nyelv pedig gondolatokat (a kora újkori nyelvfilozófiában legtöbbször ideákat) reprezentál. A nyelv struktúrája jellemzően a reprezentáció struktúrája, s a nyelv ekkor már nem beszél, hanem elemez, vagyis a reprezentáció struktúráját bontja részekre és rakja össze. A nyelv ekkor mint önkényes jelrendszer kerül a figyelem előterébe, önkényessége miatt lesz vizsgálatra érdemesebb, mint a többi jelrendszer, az önkényesség ugyanis az értelem elkülönítő, elemző tevékenységét feltételezi, azt, hogy ilyenkor a leginkább megfelelő mellett dönt.

Isten megközelítésének a nehézségét azonban már az „első” reprezentációs folyamatnál felmerülő bizonytalanság is fokozza.<sup>60</sup> A jelölt holléte bizonytalan a véges értelem számára,

---

<sup>59</sup> A kora újkorig a nyelvfilozófiai gondolkodás meghatározó kérdése a szavak és a dolgok összekapcsolódásának jellege: a *physis-nomos* kérdés. A középkorban is időnként a *kratüloszi*, máskor az *arisztotelészi* „válasz” kerül előtérbe, ám a problémafelvetés és -megoldás mögött mindig látható a *hasonló* mindent átható tapasztalata. A szavak és a dolgok viszonyáról folytatott vitának a humanizmus kíván véget vetni, a dolgok elsődlegességének hangsúlyozásával. A 17. század nyelvfilozófiájában, ahol a legtöbb gondolkodó számára az *innatizmus* biztosítja a dolgok észbeli rendjének és a nyelv rendjének egybevágóságát és egyetemességét, a nyelv másodlagossá válik a gondolkodáshoz képest: hiszen a szavak csak a jelek jelei. Lásd részletesebben: KELEMEN János, *A nyelvfilozófia...*, i. m.

<sup>60</sup> A véges ész természetét klasszikus módon Nicolaus Cusanus, majd Immanuel Kant írta le, előbbi a „*doctrina ignoratiával*”, utóbbi pedig a „*kritikai tudatlansággal*”. A Cusanus-féle „*coincidentia oppositorum*” fogalma, mely a végtelennek a minden létezőben való jelenlétét jelenti, az ész végessége szempontjából azzal a következménnyel jár, hogy a véges ész tudatában van saját végtelen mélységének, és bár ezt nem tudja a racionális ismeretek fogalmaival kifejezni, a lehetetlenség tudása már maga is tudás. Kant „*kritikája*” szerint az

így maga a kapcsolat, vagyis a jelölés sem tudja magát reprezentálni. Az értelem tehát nem szavatolja a reprezentáció sikerét. Csakhogy a nyelvbe kerülve ez az elcsúszás nyelvi problémaként is láthatóvá válik, vagyis a „második” reprezentáció elhomályosítja az első reprezentáció nehézségeit, lehetetlenségét, úgy tűnik, mintha az első reprezentáció nehézsége a nyelv nehézségébe lenne írva, s a transzcendenssel szemben már nem lenne eléggé átlátszó ez az egyébként átlátszó nyelv. Ez azt is jelenti tehát, hogy az Istenről való beszéd nehézségével találkozó beszélő ezt a nehézséget a nyelv reprezentációs képességének megkérdőjeleződéseként érti meg.

Az istenivel szembesülő ember metafizikai eredetű megnémulását nagyon érzékletesen írja le Csúzy: Keresztelő Szent János szentségével találkozva „környül-metéletlen ajakaim bézáródnak, rebégő nyelvem, az inyem-hez ragad, és ingyen iparkodó tehetségem, semmiségére vissza-hanyatlik.”<sup>61</sup>

A prédikációkban számos olyan megnyilatkozást olvashatunk, amely szerint az emberi nyelv elégtelensége gátja az érzelmek átélésének, átélhetővé tételének. Ezt tapasztaljuk például a passió esetében, ahol a szenvedés átélését, kompasszióját akadályozza a nyelv általi behatároltság,<sup>62</sup> de ugyanerről panaszkodnak prédikátoraink a mennyei öröm kapcsán is.

Csúzy Zsigmond például az üdvözülő ember mennyországbéli örök örvendezéséről szól a következőképpen: „Erről az örömről volna méltó, ma, többet szóllanom; de, mivel azt az emberi elme meg-nem foghattya, annál-is inkább nyelve ki-nem magyarázhottya; s-más alkalmatossággal-is, felöle némelyeket rebesgettem; tanácsosb, inkább annak keresetiben, s-meg-szerzésében szorgalmatoskodnunk...”<sup>63</sup> A „rebesget” szó prédikációinkban gyakorta fordul elő a prédikátori szólás szinonimájaként. Etimológiájáról tudjuk, hogy a *rebeg* ’dadog, hebeg’ jelentésű igéből származik. Bornemiszánál olvashatjuk: „Ezeket csak azért rebesgetem, hogy valami keuisse saldithanuc igaz voltat a szent irás tanyításánac.”<sup>64</sup> Pázmánynál a ’gügyög, beszélni kezd’ jelentésben fordul elő a szó a prédikációkban.<sup>65</sup> Az elme és a nyelv elégtelensége csak a gügyögésre, az akadozó beszédre teszi alkalmassá a beszélőt, ha az isteni tudományokról kell szóllania.

---

ész a tapasztalat, tehát a végesség kategóriáival közelít a végtelenhez (leginkább az időével), ami szükségszerűen kudarchoz vezet. Ám a végesség börtöne egy ponton mégiscsak nyitott, ez pedig az erkölcsi tapasztalat valósága. Vö. Paul TILLICH, *Rendszeres teológia*, Bp., Osiris, 2000, 81.

<sup>61</sup> CSÚZY, *Zengedező...*, i. m., 217.

<sup>62</sup> A kompasszió fogalmához és Káldi által való működtetéséhez lásd: GÁBOR Csilla, *Szent Ignáci lelkiesség, barokk világkép Káldi György prédikációiban = A magyar művelődés...*, i. m., 687.

<sup>63</sup> CSÚZY, *Kosárba...*, i. m., 56.

<sup>64</sup> BORNEMISZA Péter, *Predikatioc egész esztendő által minden vasarnapra rendeltetett euangeliombol*, Detrekő, 1584, 381b. RMNy 541. Hasonmás kiadás: BORNEMISZA Péter, *Predikatioc, egész esztendő által minden vasarnapra rendeltetett euangeliombol*. Detrekoebe, 1584. Közzéteszi: KÖSZEGHY Péter; a mell. OLÁH Szabolcs tanulmánya, Bp., Balassi–MTA Irodalomtudományi Intézet–OSZK, 2000.

<sup>65</sup> *Magyar Nyelvtörténeti Szótár, II.*, szerk. SZARVAS Gábor és SIMONYI Zsigmond, Bp., 1891, 1383.

Landovics Istvánnál arról az örömről olvasunk, melyet a mennyország élt át Krisztus mennybemenetelekor: „az a’ szo *Jubilus*, avagy örvendezés, oly örömet jelent, a’ mely a’ mi elménket felyül halladgya, és szoval ki sem mondhatni; Hasonloképpen *Incognitus* [...] az az, örvendezés ki mondhatatlan öröm, a’ melyet se el nem halgathatunk, se szoval ki nem mondhatunk, hanem csak, ha fejtegetni akarjuk, meg kellett vallanunk Jeremiással, hogy szollani többet nem tudunk felöle, mint a’ gyermek a’ betükbül álo bölcsességrül, el tudgyuk kezdeni, de nem végezni, s’ mennél többet mondunk, csak annyi, mint ha azt mondanánk, A, á, á, a’ melybül senki semmit nem ért.”<sup>66</sup> Ez a szövegrész már nemcsak a kimondhatatlanság problémájával foglalkozik, hanem azt is hangsúlyozza, ami ezzel ellentétesen jelenik meg: a beszéd szükségszerűségét, vagyis hogy nem hallgathatunk pusztán azért, mert nem tudunk valamiről beszélni. A transzcendenciához való viszonyulásunk itt ugyanis szükségszerűen nyelvi viszonyként: e nélkül a viszony léte sem tudatosulhatna. Ahhoz, hogy megértsük a transzcendencia meg nem érthetőségét, mindvégig távolban megmaradó létét, kísérletet kell tennünk arra, hogy visszahozzuk a közelbe, s ennek a kísérletnek a sikertelenségével is szembesülnünk kell. Landovics idézi, fordítja Szent Cyprianust is, aki szerint: „Se emberi, se Angyali nyelvel ki nem mondhatni, se semminémű éles elme meg nem foghattya, minémű vigasága volt az Atya Istennek szerelmes Szent Fiának vissza jövetelén, ugy annyira, hogy ahhoz a’ meg-változtathatatlan örömhöz semmi több nem adattathatnék.”<sup>67</sup>

Krisztus szeretetének mértéke hasonlóképpen fölfoghatatlan és kifejezhetetlen, mint ez a mennyei öröm. Csúzy a *Zengedező sip*-szóban olvasható 2. karácsonyi prédikációjában szembesíti ezzel a hívet: „Mind ezeket pedig, egyedöl, ingyen-való kegyelméből, véghetetlen szeretetivel viseltetvén csodálatossan bé-telleyesette; ma kezdvén foganatosban szerelmes munkálkodásá-hoz; melyet, mélyebben fontolván az ő szerelmes Jegyesse a’ V. Anya-szent-egy-ház ilyen álmélkodo szók-ra fakad: *O inaestimabilis dilectio charitatis!* O, ó isteni szeretetnek meg-böcsülhetetlen kegyessége! & c. Mellyet (Q. D.) se Angyali, se pedig emberi nyelv ki-nem-magyarázhat; annál-is inkább, érdemessen meg-nem hálálhat! ’A-hová czélozott, még az *Evangelista-is* mondván: *Sic Deus dilexit mundum*; úgy, úgy szerette Isten e’ világot, hogy az ő egygyetlen-egy szülött fiát adta-légyen érette. Külömben, ki-nem-mondhatta szeretetinek mivóltát, hanem csak ezzel a’ rövid czikkelü, de magában, sokat foglaló szoval *sic*, úgy! mint-egy el-harapván, vagy-is, függöben hagyván beszédit ez-iránt, és inkább hiteles reménség-re, s-viszsa-szerető szeretet-re kívánta ösztönözni a’ hál-adatlan emberi nemzetet; hogy-sem mint nyúghatatlan elme-fúttatások-ra, s-hászontalan vetekedések-

---

<sup>66</sup> LANDOVICS, *Novus... II, i. m.*, 173.

<sup>67</sup> LANDOVICS, *Novus... II, i. m.*, 175.



re; s-vélekedések-re ingerleni...<sup>68</sup> A folytatásból megtudjuk, hogy a szeretetben az ember hasonlónak válik az érzelme tárgyához, ezért a propozíció azt helyezi kilátásba, hogy a beszéd az adhortatio feladatát vállalja, tehát Krisztus szeretetére fog buzdítani. A Krisztus iránt érzett szeretet tesz alkalmassá bennünket arra, hogy közelebb kerüljünk a krisztusi szeretet megértéséhez, vagyis az isteni megértéséhez a szeretet átélése vezethet közelebb.

A nyelv elégtelen volta, hogy kommunikálja felénk a transzcendenciát, minden általunk vizsgált prédikátor kötetében tematizálódik. Bizonyos teológiai kérdések pedig hatványozottabban teszik láthatóvá ezt a problémát. Amikor a prédikatori beszéd olyan hittételek közelébe kerül, mint például a Szentháromságban egy Isten titka, szinte kikerülhetetlen a véges értelemmel és az elégtelen emberi nyelvvel való szembenézés. Persze a kérdés nem kerül minden esetben explicite megfogalmazásra, ám folyamatos tapasztalatként íródik bele a nyelvbe, a retorikába.

A dolgozat kérdése tehát az, hogy a reprezentáció mit tud kezdeni egy olyan területen, az isteni titokról szóló beszéd terepén, ahol a reprezentáció alapjai bizonytalanok. Ha a reprezentáció jelenti a jelek, a jelszerűség előtérbe kerülését is, amint azt Foucault megállapítja, akkor általánosságban az a lehetőség adott, hogy a kimondás bizonytalanságát tapasztalva a szavakon mint jeleken, azok kapcsolatán, valamint a jelölés folyamatában tett változtatásokkal idézzünk elő elmozdulást magában a jelviszonyban. A reprezentáció konvencionális természete és az értelem reprezentációt szavatoló képességének hiánya a jelekkel, tehát a jeltermészettel való játék területét, lehetőségét nyitja meg. Az elégtelen reprezentáció felől a nyelvi jelek jel-természetét vagy a jelölés folyamatát is érintő változtatásai mentén mozdulhat el egy bizonyos értelemben nem-konvencionális irányába: elindulhat önmaga látszólagos kiiktatása felé, vagy önmaga felfokozásának irányába is.

A fő kérdésünk tehát az, hogy ez az elmozdulás miként érhető tetten a vizsgált prédikációk retorikájában, melyek azok a retorikailag leírható sajátosságai a prédikációs nyelvnek, amelyek ennek megfelelően a jelszerűséget érintő változtatásokként jellemezhetők, s így az isteni ábrázolásának nyelvi elégtelenségét mintegy eltávolító mechanizmusként valójában meg is mutatják. A nyelv látszólagos felfüggesztése, önmaga általi kiiktatása a nyelvi megnyilatkozásokból meglehetősen paradox módon hangzik. A kiiktatás természetesen illuzórikus marad, ám a hangsúlyok áttevődése, a nyelv érzéki hatásainak előtérbe kerülése képes úgy megmozgatni a vizuális fantáziát, s elsősorban képi benyomások illúzióját kelteni, mintha a képzetek kiváltása nem elsősorban a nyelvnek, hanem vizuális ingereknek lenne köszönhető. A nyelvet elfeledtető vizuális kép, a nyelvi világ képi világgá formálása átlátszóvá próbálja tenni a nyelvet, azt az illúziót keltve, mintha az nehézségeivel együtt jelen

---

<sup>68</sup> Csúzy, *Zengedező...*, i. m., 647–648.

sem lenne. A nyelvhez viszonyítva *közvetlennék* és ezért a reprezentáció pproblematikussága nélkülinek elgondolt kép a közvetítetlen elérés *látszatát* kelti. Ennek a közvetlenségnek, közvetítetlenségnek a látszatából származó bizonyosság illúzióját teremti meg az affektív beszéd is, mely során a befogadóra hatást gyakorló affektusok, a hallgatóban megmozduló szenvedély annak a tárgyhoz való viszonyulását változtatja meg. Ha a kép az érzékelési közvetlenség illúzióját kelti, akkor az érzelmeiben megérintett hallgató-olvasónak a tárgyhoz való viszonyulása egyfajta tapasztalati közvetlenséget eredményez, vagyis az érzelmi átélés közvetlen tapasztalatok felidézése révén képes a nyelvben közvetített tárgy közvetlen tapasztalatát szimulálni.

A nyelvi reprezentáció háttérbe helyezése, s ezáltal a jelölés elégtelen voltának az elleplezése mellett a jelölés problematikusságának feloldása a nyelvi hozzáférés határainak kitolása által is lehetséges: a nyelv mint jelrendszer működésének felerősítése, fokozása által. A jelölési folyamatban történő minőségi és mennyiségi változtatásokban a jeltermészet hangsúlyozódik, a jelölés önmagára tereli a figyelmet. A jelek nem hétköznapi, tehát a nem konvencionális irányába elmozduló felszaporítása, a copia mint „túlbeszélés” mutatja meg magát. A „túlbeszélés” mögött pedig az a vágy áll, hogy a nyelv elérje az elérhetetlent. A szóbőség, a redundancia jelentések felszabadításával próbálja meg a végső jelentést – ami minden esetben kimondhatatlan, elérhetetlen – rögzíteni. A képes beszéd pedig, azon túl, hogy a legtöbb esetben képileg rögzült, s így közvetlennék vélt tapasztalatok előhívásával dolgozik, egyszerre igényli és utasítja maga mögé a diszkurzív logikát. A szintaktikai szinten egyszerű, logikai műveletek mentén létrejövő összekapcsolások olyan feszültségeket generálhatnak a jelentésben, amelyekhez a nyelvi logikával nem lehet hozzáférni, sőt, éppenséggel a logika elutasításában rejlik a hatóerejük. A jelölésben történő „minőségi” változtatás a transzcendentális jelölt elérhetetlenségének szigorát oldja.

Dolgozatom tehát arra tesz kísérletet, hogy a 17–18. század fordulóján kinyomtatott katolikus hitszónoklatok retorikáját, annak működését a reprezentálásban bizonytalanná váló nyelv irányából értse meg: a vizsgált prédikációkra köztudottan jellemző retorikai jelenségeket, tehát az affektusokra ható beszédet, a képszerű, szemléletes ábrázolásmódot, a szóbőség és a képes beszéd jelenségeit mint ennek a nyelvben gyökerező bizonytalanságnak a mutatóit értelmezze. Ehhez mintegy eszközként használja az istenivel szemben elégtelennék mutatózó nyelv tapasztalatát, amelyben ez a reprezentációs bizonytalanság hatványozottan mutatkozik meg, s ennek a tapasztalatnak a tematizálódása a tapasztalat textualizációjára irányítja a figyelmet, lehetővé téve így a retorikailag is leírható következmények megragadását – a következőkben tehát ezek elemzésére kerül sor.

## II.

### A nyelvi hozzáférés szükségességének látszólagos felfüggesztése

#### *1. Affektivitás és jelenlét. A közvetlen jelenlét illúziója a prédikátor–befogadó–tárgy viszonyrendszerben*

##### *1.1. Affektusok. Bevezető*

Köztudomású, és a barokk művészet történetével, elméletével foglalkozó szakirodalomban legkevésbé sem kérdéses, hogy az affektusok szerepe és tana meghatározó szerepet játszik a korszak művészetében: a barokk művészet és a pathos kapcsolatát ma már nem vonhatjuk kétségbe. Fontos azonban tudatosítanunk, hogy az, amit a 17. században érzelmen (vagy adekvátabb kifejezéssel élve: szenvedélyen) értettek, semmiképpen sem közelíthető meg a mi érzelem-fogalmunkkal.<sup>69</sup> Ez az affektus-fogalom alapvetően az antikvitás továbbélő hagyományaira, antropológiai nézeteire vezethető vissza, amelyek, noha a szenvedélyek megítélésében, leírásában, rendszerezésében különféleképpen jártak el, végső soron egy alaphoz nyúlnak vissza. Ez az alap a szenvedély fogalmainak etimológiájában is megőrződik. Az arisztotelészi pathos fogalma a latin tradícióban négy terminusban él tovább: perturbatio (Cicero), affectus (Seneca), affectio (Aurelius Gellius) és passio (Apuleiustól kezdve). A kora újkori elméletekben az affectus és a passio megnevezés az elterjedt, mely arra utal, ahogy a magyar szenvedély szó is, hogy a lélek szenvedélyei nem mások, mint a külvilág benyomásaira adott válaszok, melyeket a lélek elszenved (passio, szemben az actio, cselekvés fogalmával!). A lélek ezekre az ingerekre mozgással (gondoljunk a retorikai „movere” kifejezésre!) reagál, ezek az ingerek kimozdítják a helyéből.<sup>70</sup> A lélek mozgásait a test mozgásai is megmutatják: az, ami belül, a nem látható terepén történik, megtörténik idekint is, a test, a fizika terepén. E felfogás mögött a test és lélek hylemorfikus szemlélete áll.

A kora újkorban a szenvedélyekkel számtalan munka foglalkozott, persze még nem önálló művek formájában, a szenvedélyek kérdése ugyanis önmagában, önmagáért még nem létezett

---

<sup>69</sup> Vö. HWdR I, 218.

<sup>70</sup> Rüdiger Campe a kora újkorból számos példát hoz a szenvedélyeket leíró orvostudományi metaforákra, melyekben a kimozdulás és a visszatérés mozzanata állandóan jelen van. Az európai nyelvek egyébként az érzelmekkel kapcsolatos kifejezéskincsükben őrzik ezt a hagyományt. Vö. Rüdiger CAMPE, *Affekt und Ausdruck: Zur Umwandlung der literarischen Rede im 17. und 18. Jahrhundert*, Tübingen, Niemeyer, 1990, 120–129.

(mint ahogy a mai értelemben vett lélektanról, pszichológiáról sem beszélhetünk ekkor); a szenvedélyek tana retorikai, etikai vagy morálfilozófiai, orvostudományi és államelméleti munkák részeként jelent meg. Ahogy Campe megnevezi, az affektuselmélet 16–17. századi scientia tripartitája az orvostudomány, az etika és a retorika. (Ez a háromszatú tudomány szorosan összefügg a retorikai érzelemfelkeltés hármasságjának szerkezetével.)

Ebben a rendszerben azonban kitüntetett helye van a retorikának. A 17. századig a retorika területe az, amelyben az affektusokról kialakult orvostudományi és filozófiai ismeretek összekapcsolódhatnak – mutatja ki Campe a retorikai kézikönyveknek a szenvedélyek és azok működése leírásához használt metaforáit vizsgálva. A filozófiai, orvosi és fizikai vizsgálódások számára komplex szituációk kínálkoztak (amelyben az ember szeret, utál stb...), hogy azokat egyfelől viselkedésmintákra, másfelől testi folyamatokra vezesse vissza. Az orvos (Mediziner) a szervek természetével és affektusaival foglalkozik, melyekben az affektusfolyamatokat lokalizálni kell, leírja és felosztja a szenvedélyeket, amennyiben részt vesznek a betegségek előidézésében, ill. előjelzésében. A dialektikus vagy etikus a szituációt és a körülményeket vizsgálja (amelyben, amely miatt az ember szeret, utál stb...), az affektus tárgyait különbözteti meg (amire az érzelem irányul), és az affektusok táblázatát a kedv-kedvetlenség, valamint a múlt–jelen–jövő paramétereivel definiálja. A retorika azonban az orvostudomány és a dialektika összefüggéseinek metaforikus ismeretét gyakorolja, használja, miközben imaginatív és agonális – felindítja, mozgásba hozza, ill. lecsillapítja az affektusokat. Nem állítható, hogy speciális, praktikus ismeret lenne a birtokában, azt sem, hogy egyáltalán bármilyen tudása (Wissen) lenne, a mód, amiként működik, az hozza létre magát az ismeretek összefüggését.<sup>71</sup>

A retorikai alapú kultúra antropológiai háttérét nagymértékben az arisztotelészi filozófia határozza meg, amely a test és lélek kapcsolatát hylemorfikusan képzelte el.<sup>72</sup> Ez az ember testének és lelkének szoros egységét jelenti, feltételezi, ami majd csak a karteziánus dualisztikus elképzeléssel inog meg alapjaiban, és ez a retorika helyzetét is problematizálja. A retorika ugyanis a test és lélek egységében elképzelt emberre való hatásban értelmezi feladatát, ennek az egységnek az eltűnése pedig a retorika létjogosultságát, adekvát módszerként való létét kérdőjelezi meg.<sup>73</sup>

---

<sup>71</sup> CAMPE, *i. m.*, 129.

<sup>72</sup> LACZHÁZI Gyula, *Az emoticonok és a koraiújkor érzelemkifejező technikái*, Arianna Irodalomtudományi Közlöny (online), <http://magyar-irodalom.elte.hu/arianna/irat/emoticon.html>

<sup>73</sup> A retorikai affektuselmélet a többi művészeti ágra is hatással van. A zenében például, Monteverdi nyomán, aki az ábrázolásban zenét és affektusokat igyekezett megfeleltetni egymásnak, létrejön a figuratan. A német zeneelméletben megszülető teória az affektusok kifejezési eszközeinek kidolgozását, illetve ezek elrendezését jelenti – lásd Athanasius Kircher zeneelméletét, ill. a musica poetica fogalmát. PINTÉR Tibor, *Affektus és ráció: Descartes szenvedélytana és a barokk zenei affektuselmélet (PhD-disszertáció kézirat)*, ELTE BTK Esztétikai Doktori Iskola, 2001.

A 17. századig azonban, a retorikai szenvedélyfelfogás központi szerepéből adódóan, a szenvedélyek ismeretének formáit (ki szeret/gyűlöl kit, mire vonatkozóan) a szenvedélyek felkeltésének formáival (ki kelti fel, milyen eszközzel, kinek a szenvedélyét) egyenlőként kezelik – ezt bizonyítja a következő Keckermann-idézet: „in affectuum motu tria spectanda sunt: nempe quis moueat, cui moueat, et per quid moueat. Ita docent ex Aristotele tribus opus esse, vt affectum ciere valeamus: nempe, vt consideremus, qui et erga quos, et quibus de causis hoc vel illo affectu soleant homines commoueri. Etenim necesse est, vt attendamus quisnam is sit, qui affectum commouere vult, et utrum ad eum mouendum sit idoneus. 2. Consideranda natura eius, in quo affectum cupimus commouere. 3. Attendenda etiam sunt media, per quae affectus possint commoueri.” (Keckermann, *Systema Rhetoricae*, Hannover 1608, 467.)<sup>74</sup> Nem meglepő tehát a retorika gyűjtőlencseszerepe ebben az ismerethalmazban.

Az affekusok 17. századi tárgyalását egyébként a sokszínűség is jellemzi, az antik gyökerek mellett az újonnan megjelenő karteziánus elméleten kívül a skolasztikus, valamint a sztoikus felfogás is határozottan tovább él. A 17. századi affektustáblázatokban az érzelmek mindig ellentétpárokba rendeződnek, minden esetben a párokat meghatározó két paraméter egyike variálódik. Ezekben a klasszifikációs sémákban játszik nagy szerepet – még a 17. században is – a tomista tradíció (*Summa theologica* 1a, 2ae, qq. 20ff).<sup>75</sup> Az ellentétes érzelmek egymásba alakulásának tapasztalata a kor művészete számára meghatározó, a barokk tragédiák például előszeretettel viszik ezt színre (inszenírozzák), de a vallásos (főként jezsuita) meditáció is nagymértékben épít az érzelmek egymásba alakulására. A meditáció az olvasás folyamatában a keresztény normáknak a hívő személyes ethosába történő átvitelét szolgálja. Ebben az összefüggésben fontos lesz a különbségtétel pathos és ethos, vagyis heves és szelíd érzelmek közt, mely megkülönböztetés beépül a meditáció dinamikájába.<sup>76</sup> Ahhoz,

---

<sup>74</sup> Idézi: CAMPE, *i. m.*, 141.

<sup>75</sup> Szt. Tamás egy három részre tagolt teret jelöl ki a szenvedélyek hálózatának létrehozásához: a hiány, a közellét/közelség és a jelenlét szempontja a jó és rossz tárgyminőségekkel kombinálódik, és ehhez járul a különbségtétel a tárgyi viszonyokban (amire az érzelm irányul): létezik egy teljességében adott rossz és jó (bonum und malum), ennyiben egy passio objektív módon determinált, létezik azonban a bonum és malum arduum is, a nehezen elérhető jó és a csak megerőltetés árán elkerülhető rossz, ennyiben egy passio szubjektív módon determinált. Vö. CAMPE, *i. m.*, 148–149.

<sup>76</sup> A pathos és az ethos fogalma közti különbséget, ennek változását mindenképpen érdemes áttekinteni. A görög pathos (lat. perturbatio, adfectus, motus animi) Arisztotelész metafizikájában egy elváltozó, átalakuló minőségként jelenik meg. A pathos egy mozzanatot jelöl, mutat, különösképpen a változás mozzanatát. Ellenétes kapcsolatban áll az éthos és az ethos fogalmával – az éta ill. az epsilon áll a szó elején a görögben, mely a két terminus különbségét jelöli, melyek között a Nikomakhoszi etika a deriváció (levezetés) kapcsolatát jelöli meg (s amit a humanisták figyelmen kívül hagytak). Epsilonval a viselkedést jelöli, az erkölcsöket, szokásokat, melyek meghatározzák a karaktert (inkább deskriptív), étával az ember erkölceit és viselkedését az etikával való kapcsolatában jelenti, morális aspektusukban (tehát inkább normatív). A retorika aláhúzza, hangsúlyozza a különbséget éthos és pathos között. Cicero újra előveszi a szükséges különbségtételt a két alkotóelem közt, melyek a retorikát csodálatra méltóvá (admirable) teszik: etikón, mely a temperamentumra, erkölcsökre, magatartásra vonatkozik, és patétikón, mely megzavarja, felizgatja a szívet; az első kellemes, a hallgatóság szimpátiáját eredményezi, a második erőszakos, heves (zabolátlan, vad), lelkesítő (feltűzelő), a beszélő győzelméről, sikeréről biztosít. (Cicero, *De Oratore*, XXXVIII, 128.) Quintilianus ettől eltérően definiálja a

hogy a befogadóban egy meghatározott lelkiállapot jöjjön létre, lehetséges, érdekes, sőt, szükséges őt előtte másféle, mi több, esetleg ellentétes érzelmekkel vezetni, mozgatni (megindítani): a patetikus affektusok, mint például a harag, gyűlölet és félelem előkészítik az „etikus” érzelmeket, mint az alázatot, szeretetet, reményt, szánalmat. Ezt a programot, módszert követik a meditációtraktátusok.<sup>77</sup>

A kora újkori retorikai affektuselméletekre mindezek mellett Szent Ágoston, illetve a ferences misztika gyakorolt nagy hatást.<sup>78</sup>

A tényre, hogy a 16. századtól az érzelmeknek a retorikai meggyőzésben játszott szerepe egyre inkább előtérbe kerül, különféle magyarázatok születtek, a vallási-felekezeti polémiák meghatározó jellegétől a retorikának mint a szóbeli kommunikáció művészetének hanyatlásáig.<sup>79</sup> A szakirodalom megállapítása szerint az affektuselmélet jelentősebb retorikai térnyeréséről akkor beszélhetünk, amikor az az elocutio-tant is magába emeli, vagyis a figurák tárgyalásában immár megjelenik egy külön kategória: a patetikus figurák kategóriája.<sup>80</sup> Ezek a kora újkori praeceptumok (például Keckermann „Systema rhetoricae”-je) tehát azt a problémát járják körül, hogy az affektusok hogyan kapcsolhatók össze a stílus kérdésével, az affektusok ugyanis a stílus hatásának az elméletében jelennek meg. Ezért ezen retorikák jelentős részében a figurák meghatározott affektusokhoz vannak hozzárendelve. Vossius például, akinek tevékenysége fontos állomást jelent az affektuselmélet retorikai fejlődésében, a megvilágító, bizonyító és amplifikáló figurák után foglalkozik a patetikus

---

fogalmakat (Inst. orat. VI. 2. 17–18.), mondván, ha a pathos egyenlő az adfectussal, akkor az êthos nem az, kivéve akkor, ha „mores”-nak fordítatik. Pontosítja, hogy a terminusnak nincs etikai konnotációja, hanem jelöli a lélek minden(féle) állapotát. Tehát úgy áll szemben egymással a két dolog, mint egy érzelem egy heves felindulással szemben, egy pillanatnyi állapot, mely parancsol a kimért, megfontolt érzelemnek egy folyamatos, tartós állapottal szemben, mely meggyőz, elhíthet. (Inst. orat. VI. 2: 89, 1–2, 19–20.), pl. az amor a pathos, a caritas az ethos hatáskörébe tartozik. Vö. Gisèle MATIEU-CASTELLANI, *La rhétorique des passions*, Presses Universitaires de France, 2000, 50 Ebben az ethos-pathos elválasztásban alapozódik meg az a Cicerónál megfogalmazódó felfogás – aki a beszéd funkcióit vizsgálva az érzelem felkeltését kiemelten az előtérbe állítja – , miszeint az ethos inkább a gyönyörködtetés, míg a pathos inkább a megindítás irányába hat. (Vö. Gert UEDING, *Einführung in die Rhetorik: Geschichte, Technik, Methode*, Stuttgart, 1976, 49–52.)

<sup>77</sup> Bettina BANNASCH, Günter BUTZER, *Das Verschwinden den Anderen im Ich: Affekregulierung und Gedächtnisprägung in Meditation und Emblematis = Imagination des Anderen im 16. und 17. Jahrhundert*, Hrsg. von Ina SCHABERT, Michaela BOENKE, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden, 2002 (Wolfenbütteler Forschungen, 97), 159–181.

<sup>78</sup> A középkori retorikai affektusfelfogás és -tárgyalás Augustinus gondolataiban gyökerezik. Nála történik meg az affectusnak (kedélyállapot, indulat) mint a „flectere” officiumának, feladatának szentesítése – amely így elengedhetetlen meggyőzési technika lesz a hitért való nyelvi küzdelemben. Az affektusok felkeltése addig elsősorban a magasabb stílus számára lett fenntartva (stilus grandis vagy sublimis), Szent Ágoston azonban hangsúlyozza, hogy ez a „sermo humilis”-ben is lehetséges. Ezt a tradíciót örökíti tovább a középkori prédikáció. Emellett azonban megjelenik egy másik hagyomány is, méghozzá a ferences misztikában, mely számára az érzelmeknek egészen más jelentősége van. Az érzelmek úgy értelmeződnek, mint az elragadtatás legfelsőbb lépcsőfokának lényeges elemei (apex affectus). Aquinói Tamás *Summa theologicájában* olvashatjuk: „actus appetitus sensitivi, in quantum habent transmutationem corporalem annexam” Vö. HWdR, I, 224–225.

<sup>79</sup> KECSKEMÉTI, *Prédikáció...*, i. m., 68.; Brian VICKERS, *In Defence of Rhetoric*, Oxford, 1988, 285. A téma összefoglalását lásd: LACZHÁZI, i. m.,

<sup>80</sup> Heinrich Franz PLETT, *Der Affektrhetorische Wirkungsbegriff in der rhetorisch-poetischen Theorie der englischen Renaissance*, Bonn, 1970.

figurákkal. Az általános affektuskifejezéshez társítja az olyan figurákat, mint az exclamatio, dubitatio, interrogatio, revocatio, sermocinatio, prosopopoeia, a speciális figurákat pedig az affektusok jellege szerint a következőképpen csoportosítja: kellemes (paianismos), kellemetlen (sarcasmos, diasyrmos, execratio) és köztes (obsecratio, admiratio, votum). Az újraerősödő katolicizmus kézikönyve, L. Granada munkája az affektuskezelésről szóló általános részben (Cap. X.) kiemeli az amplificatiót és a descriptiót, mint patetikus hatású retorikai eszközöket. A „De figuris elocutionis, quae affectibus concitandis deseruiunt” c. fejezet (XII.) pedig a következő figurákat veszi sorra: 1. excalamtio (charitas, impotens affectus, dolor, plures exclamatione: vehementissimae) 2. apostrophe (gratus animus, laetitia) 3. hyperbolé 4. interrogationum repetitio (acrimonia) 5. obsecratio 6. adiuncto (vis) 7. optatio 8. imprecatio 9. admiratio. (180–183.)

Granada kézikönyvének egyébként egy sajátos ellentmondására hívja fel a figyelmet Heinrich Franz Plett: a domonkos szerző a hármas beszédcél közül a flectere/movere esetében az Ars és a Natura együttes hatásáról beszél – a Natura azonban nem magától adott az ember számára (ingenium), hanem Isten kegyelméből (gratia) származik, amely nem csupán a megismerést (cognitio), hanem az „isteni” érzéki megragadását adja – kölesönzi. Ezáltal a szerző, ahogy ő maga is elismeri, a misztikus teológia közelébe kerül. E gondolatmenet szerint a concionator befogadja Isten affektusait, hogy azokat másokba áttöltse (transfundere). A hitszónok funkciója az Istentől megihletett „affektusmediumé”. Ebből a perspektívából a patetikus figuráknak veszíteniük kellene súlyukból, és a teológiailag értelmezett Natura szerepe nőne meg. Granada azonban túlzottan jól ismeri és alaposan ismerteti a retorikai hatásra koncentráló figurákat és trópusokat, így tehát a retorika és a teológia kapcsolatának megoldatlan problémája jön felszínre ebben az ellentmondásban, az Ars (retorika) szükségessége, ám a Naturába (teológia) történő integrálhatatlansága.<sup>81</sup>

Amint Granada és Vossius kézikönyve is mutatja, a 17. században kevés kivételtől eltekintve (pl. Drexel) az egész affektustan a pathos-terület alá tartozik, ezzel szemben az ethosnak az affektusmentes, értelmes erő tartatik fenn. A pathos és az ethos fogalmának viszonylagos leegyszerűsödése is eredményezi azt, hogy a pathos tekintetében a pathetikus figurák vizsgálata, az ethos tekintetében pedig mindössze a szónoktól elvárható hitelesség kerül tárgyalásra.<sup>82</sup> Az affektusok „pszichológiáját” nagyszámú kézikönyv tárgyalja, s ezek közt olyan is van, mint például Valentinus Thilo *Pathologia oratoriája*, mely az elocutio-tanból kiválasztja a pathos-elméletet, s külön retorikai diszciplinává emeli azt.<sup>83</sup>

---

<sup>81</sup> PLETT, *i. m.*, 62.

<sup>82</sup> Vö. 64. lábj.: az ethos és a pathos fogalmának, változása.

<sup>83</sup> Valentinus THILO, *Pathologia Oratoria, seu Affectuum movendorum ratio*, Magdeburg, 1647.

## 1.2. Az affektivitás mint a logikai érvmenetet elfedésének eszköze

A 17–18. század fordulóján megjelent és általam vizsgált prédikációk és kötetek sikerüket, népszerűségüket nem kis mértékben köszönhetik annak, ahogy az affektusokkal bánni tudnak. Tökéletesen tisztában vannak azzal a hatalommal, melyet a lelkek megindítása jelent: vagyis hogy a lélek önmagából, alaphelyzetéből való kimozdulása közvetlenül az ember tetteire, tehát fizikai mozgására képes hatást gyakorolni. Kelemen Didák karácsonyi beszédében az érzelmek felindításának, kimozdításának a képe a fizikai mozgáson alapuló metaforákat hozza működésbe: „Jertek azért Kristus Hivej a’ Pásztorokkal *transeamus usque Betlehem* mennyünk el Bethlehemig ajtatos Lelkünk *indulásával*, fogagyúk bé szeretettel melegített szivünk hajlékába a’ hidegen fázó Jesust, Borúlyunk szentséges Lábaihoz, és az örömet hirdető Angyalokkal egygyütt háládó buzgósággal imádjuk, tisztellyük, engesztellyük ötet, és az után undok Vétkeinkkel szivünk hajlékából ki ne rekeszszük, és így nagy ajtatossággal fogadván most a’ kiseded Kristust, ’s a’ Poenitencia által meg tisztított szivünkbe szállást adván; mi-is ő tölle Menyországban bé fogadtassunk, a’ hol a’ szentek seregiben örökké áldhassuk, Amen.”<sup>84</sup> A „megindult” hívő tehát megindul Betlehem felé, hogy befogadja, megvendégelje Krisztust.

Az érzelmek felkeltésének mértéke azonban gyakran vált ki ellenállást, az affektív beszéddel szemben több kortárs elutasítását ismerjük. A missziós prédikációk különösen szívesen építenek az érzelmek felkorbácsolására, a teátralitásra, így akarván elérni, hogy hallgatóik bűnbánatot gyakoroljanak.<sup>85</sup> Szelestei N. László több kéziratos prédikátori útmutatót mutatott be a 17. századi prédikációs gyakorlat megértéséhez, s ezekben nem is olyan ritkán hangzik el a túlzott vagy öncélú érzelemfelkeltéstől való elzárkózás. Azt is gyakran hangsúlyozzák, hogy a pontos tanítás és az útmutatás nélkül nem szabad az érzelmeket, szenvedélyeket felkorbácsolni.<sup>86</sup> Az utilitas követelményét tehát az érzelmi megindítás önmagában nem teljesítheti be, morális tanítás nélkül a prédikáció nem lehet hasznos.

Ugyan prédikációinkon bemutatható lenne a patetikus figurák teljes fegyvertára (adhortatio, adynaton, aganactesis, apagoresis, aposiopesis, apostrophe, cataplexis,

---

<sup>84</sup> KELEMEN, *i. m.*, 68.

<sup>85</sup> Az érzelmek felkeltése és a missziós prédikáció viszonyáról, valamint a missziós alkalmak teátralitásáról lásd: Franz M. EYBL, *Abraham a Sancta Clara: Vom Prediger zum Schriftsteller*, Tübingen, Niemeyer Verlag, 1992, 96–103.

<sup>86</sup> SZELESTEI N. László, *Laskai Osvát prédikációja magyarul a XVII. század végétől = Religio, retorika, nemzetudat régi irodalmunkban*, szerk. BITSKEY István, OLÁH Szabolcs, Debrecen, Kossuth Egyetemi Kiadó, 2004 (Csokonai Könyvtár, 31), 63.



conduplicatio, congeries, deesis, descriptio, diacope, ecphonesis, enargia, energia, epanorthosis, epinome, epiplexis, epitrope, excitatio, exuscitatio, inter se pugnancia, mempsis, ominatio, paenismus, pathopoeia, perclusio, synonymia<sup>87</sup>), erre azonban nem vállalkozom. Helyette azt kívánom megmutatni egy-egy kiemelt szövegen, hogy a hitszónok miként helyezi előtérbe az érvelés során az affektusok ábrázolásában és kibomlásában rejlő lehetőségeket, akár úgy, hogy a prédikáció egésze néhány kiemelt érzelm felkeltése és kegyes felhasználása körül forog, akár pedig úgy, hogy az érvmenet megfelelő pontján a patetikus figurák bevetése által létrehozott kedélymozgás teremti meg az érvek elfogadásának előfeltételét, s így lényegében a tárggyal szemben megváltozó érzelmi viszony képes háttérbe szorítani az enthymémákon alapuló érvelést.

Ilyen esettanulmányként kínálkozik Kelemen Didák vízkereszt utáni ötödik vasárnapra írt prédikációja, mely a szenvedélyek reprezentációja és felkeltése szempontjából több tanulsággal is szolgál.<sup>88</sup> A prédikáció, ahogyan azt a kötet summájában olvassuk, „A’ Pokolnak rettenetes Kinnyairúl” szól. Az azonban hamarosan kiderül, hogy nem a pokolban elszenvedhető kínok borzalmas-elrettentő leírása következik, hanem a prédikáció különféle módon, ám legkevésbé sem a szemléletes leírással vagyis a hypotyposisszal, érzelmeket, köztük is elsősorban azt a félelmet kívánja felkelteni hallgatóiban, mely képes elrettenteni a pokoltól, és ennek okozójától, a bűntől. A hitszónoklat tehát elsősorban az affektusokkal dolgozik, méghozzá a következő vonatkozásokban:

Bemutatja egyfelől Istennek a bűnös ember felett érzett haragját azzal a céllal, hogy a harag nagyságának érzékeltetésével a pokoli kínok kimondhatatlan nagyságát is szemléltesse. Ugyancsak a szenvedélyek reprezentálása a tét, amikor a pokolban szenvedő bűnösök affektusait ábrázolja le a hitszónok: elsősorban a félelmet és kétségbeesést. A legfontosabb és a leghatékonyabb azonban az, hogy a szónok saját lelkében támadt affektusokat is reprezentálja, melyeket a téma, a pokol kínjairól való gondolkodás és beszéd ébreszt(ett) benne. Végül persze az affektusok reprezentációja egy fő célra irányul: a prédikáció befogadóinak affektusait kívánja felkelteni, legfőképpen a félelmet, időnként a szánalmat, esetenként pedig a reményt.

Isten haragjának leírása különféle nehézségekbe ütközik. A szenvedélyek 17. századi reprezentációjában a testi jeleknek kiemelt szerepük lenne,<sup>89</sup> ám a szónok nem írhatja le azokat a fiziológiai jegyeket, melyek Isten haragját kísérik, mert Istent még senki nem látta.

---

<sup>87</sup> Gideon BURTON, a Brigham Young University professzora, *Silva Rhetoricae* címmel állított össze egy olyan online retorikai adatbázist, mely az antik, reneszánsz és barokk retorikák fogalomkészletéhez szolgál útmutatóul: <http://rhetoric.byu.edu/> Az adatbázis a fenti figurákat tartalmazza a „Figures of Pathos” oldal alatt.

<sup>88</sup> KELEMEN, *i. m.*, 129–138.

<sup>89</sup> CAMPE, *i. m.*, 225; valamint LACZHÁZI, *i. m.*

Viszont hasonlóan fontos szerepet kapnak a reprezentációban azok a tettek, melyeket az „affektált” személy elkövet. Noha Isten tettei nem mérhetők emberi mércével, a világban felismehető nyomai, az ószövetségi eseményekben megnyilvánuló haragja elmondható.

Leginkább azonban csak hasonlóságokban, árnyékos leképezésekben lehet róla és haragjáról is beszélni. Ezt a hasonlósági megközelítést szolgálja egy exemplum vagy parabola, mely Isten haragját hivatott illusztrálni. „Keresztények, ha látnátok hogy az édes Anyja szerelmes magzattyát, kit e' világra szült, mint a' maga szeme fénnjét, ugy örzötte, 's oltalmazta, egykor ragadván haragjában, egy égő kemenczébe vetné: mondanátok magatokban; hiszem nagy harag ez az Annyától! hiszem nagy vétket cselekedet ez a' marczona gyermek! 's hát ha egy hétig égne az égő kemenczében, sőt meg sem halhatna, az édes Anyja pedig még sem szánná, sőt örvendezne, gyönyörködne, nézné magzattyának szörnyü kénlodását 's gyötrelmét: micsoda haragnak gondolnátok lenni? hát ha esztendeig, ha tiz, húsz, száz, avagy egy néhány ezer esztendőig élne? meg sem emésztödnék, és még sem szánná-meg keserves gyötrelmét; mit gondolnátok? Azon képpen gondolkodgyatok az Isten haragjarol, és cselekedetéről...”<sup>90</sup> A hívő az exemplum hatására a következő hermeneutikai szituációba kerül: a tett súlyos voltát értelmezve kell megértenie annak okát, a mérhetetlen haragot. Egy viselkedésminta leírása biztosítja a harag „leírását”, az affektustanonk azon részeit idézve fel, amelyekben a haragos ember viselkedésének jellemzőit taglalják. Ebben a szituációban a megértés tulajdonképpen a harag mértéke lesz.

Mivel megértettük, sőt, inkább megéltük, hogy Isten haragja milyen mértéket ölthet, a következmények ecsetelésével a szónoknak már nem kell foglalkoznia. A pokoli kínok lefestésére tehát alig, jóformán nem is vállalkozik. Nem azért kell megértenünk a haragot, hogy elképzeljünk a neki megfelelő mértékű büntetést, a büntetés ugyanis nem fogható fel ésszel, a harag azonban, emberi érzelem lévén, megtapasztalt dolog, így hát az átélés révén közelebb kerülhetünk hozzá. Tehát a harag affektusának önmagunkban történő felidézése szükségtelenné teszi a harag mértékének további ecsetelését. Az egyébként leírhatatlan tárgynak a megélt tapasztalathoz kötése teszi lehetővé a tárgy közelébe jutást.

Egy affektus megnyilvánulásának leírása, a reprezentálás az affektusra az értelmi belátás segítségével kíván következtetni (a szenvedélyekről való ismereteink alapján felismerjük, hogy a tett, amit az anya elkövetett, a harag megnyilvánulása), ám eközben az affektus megtapasztalt volta személyes élményeket és emlékeket hívhat elő. A befogadó így képes azonosulni Isten haragjával, miközben az édesanya büntetést elszenvedő gyermeke felett szánalmat is érez. Az ember tehát egyszerre megérti, belátja Isten haragját, és belátja saját életének szörnyű és szánalomra méltó voltát is.

---

<sup>90</sup> KELEMEN, *i. m.*, 131–132.

Isten haragját reprezentálják azok az ószövetségi események, melyeket szintén előszámlál a hitszónok, s melyek az isteni igazság büntető voltát hivatottak megmutatni. Ezen jelenetek felsorolása, az isteni haraggal való szembesülés a hitszónokból is heves érzelmet vált ki, elsősorban a félelem érzését, mely további reprezentációs feladatokat jelent.

A szónok számára a legkézenfekvőbb, és a kor érzelemfelfogása szerint a leghatékonyabb eszköz a hallgatóság szenvedélyeinek felkeltésére azoknak először önmagában történő felkeltése, majd átvitelük a befogadókra. A kor elméleti írásai szerint a „szónokló szenvedély” létrejöttének feltételei a következő lépések: 1. A szónok a saját szeme előtt megjeleníti – tulajdonképpen elképzei – a szenvedélyt (egy patetikus jelenetet, egy patetikus jelenetben szereplő személyt, egy szenvedély által meghatározott, befolyásolt személynek a leírását). 2. Ily módon a szenvedélyt meg tudja jegyezni, emlékezetébe tudja vésni, aztán saját magában felkelteni. 3. Ezután a szenvedély mint testi megindultság, mozgás eredménye a beszéd mozgásában (és természetesen a gesztus, valamint az arckifejezés mozgásában) képes megmutatkozni, és a szónok beszéde immáron mint az affektusok beszéde képes megindítást, a megmozgatást a hallgatóra átvinni. Campe szerint ez az ideáltipikus redukciója a retorikai megindítás és hitelesség szabályainak.<sup>91</sup>

Kelemen Didák ezen prédikációjában a szónok saját érzelmeinek felkeltéséhez az egyik adott lehetőség Krisztus affektív megszólalásainak átvétele, sermocinatio formájában történő újramondása. A fenti szabály szerint tehát a szónok a bűnös városok felett haragot érző Krisztus alakját tartja szem előtt, amit a bibliai megszólalás affektív volta biztosít. A haragra gerjelt Üdvözítő elképzelését a bibliai szöveg teszi lehetővé, ez az imagináció viszont azt biztosítja, hogy a szónok önmagában hozza létre az érzelmet, miközben Krisztust is önmagával jeleníti meg, s Krisztus szavait affektív módon tolmácsolja.

A megfelelő bibliai locusok egymás mellé helyezése megsokszorozza az affektus reprezentációs lehetőségeit: „Szent Máté írja, hogy a’ melly városokon predikállot Jesus, és az ő tanítására poenitenciát nem tartottak azoknak Lakosi, akkor kezdé szemekre hánni: Jaj néked korozain! jaj néked Betsajda! Mat. 11. 20. 21. 23. mert ha Tyrusban, és Sidonban lettek volna e’ csudak mellyek ti bennetek lettek, régen ször zsak, és hamuban tartottak volna poenitenciát. És te Kafarnaum vallyon az évig magasztaltatol e’ fel? a’ pokolig szállasz alá. Mert ha Sodomában lettek volna a’ csudák, mellyek te benned lettek, meg maradtak volna e’ maji napig. Mat. 11. 23. Jaj néktek kik mennyországot bé teszitek az embereknek! jaj néktek, kik a’ szúnyogot meg szüritek, és a’ tevét el nyelitek! Jaj nektek fejrétett koporsók, kik kívül szépek, és belől teli vadtok undoksággal; vipera kigyónak fajzati, mint szaladtok a’ gyeheña

---

<sup>91</sup> CAMPE, *i. m.*, 139.

itéleti előtt.”<sup>92</sup> A Máté evangéliumának 11. fejezetéből származó idézet végére Máté 23,24-et, majd Máté 23,27-et illeszti, két olyan textust, amit Krisztus a farizeusokhoz intéz. A textusokat Krisztus haragja kapcsolja össze, formailag pedig a „Jaj, néktek...” kezdetű licentia, ami ugyan Máté 23,24-ből hiányzik, Kelemen Didák azonban itt is megismétli.

A krisztusi affektusokkal azonosuló szónok az érzelmek mozgásának következtében (és érdekében) átírja, továbbírja, kibővíti a kiválasztott és egymás mellé helyezett bibliai idézeteket. Mikor Krisztus a „világ fiaihoz” intézi második eljövételéről és a vigasság végéről szóló szavait, akkor a szónok a Bölcsesség könyvéből, Izaiás könyvéből, Habakuk könyvéből, Lukács evangéliumából és Jelenések könyvéből vett idézetek közé saját exclamatióit illeszti – „oh világ nyájas fiai” vagy „oh feneketlen mélység” – melyek mint a beszélő egyéni érzelmeinek reprezentációi (is) kiemelkedő szerepet kapnak. Ezek a felkiáltások a prédikáció előrehaladtával egyre jobban megsokasodnak. A hallgatóságban a pokollal szembeni félelmet sem a pokol érzéki leírásával kívánja felkelteni, mindössze néhány sornyi szövegrészt szentel az érzékszerveknek megfelelő büntetések leírásának. Ehelyett a szónok érzelmeinek megmutatása kap egyre nagyobb hangsúlyt. „Nincs emberi elme, melly meg foghassa; nincsenek szók, mellyekkel ki-mondhassuk, melly szörnyüségés kinokott szenvednek a’ szegény kárhozot lelkek, a’ világon el töltött hivságokért.”<sup>93</sup> – tehát reménytelen kísérlet a pokoli kínok ábrázolása, ezért nem is erre helyezi a hangsúlyt. Hasznos lehet azonban a félelem felkeltésében az elkárhozott lelkek érzelmeinek megjelenítése. Ehhez akár elegendő is lehetne a szónok által megjelenített rémület, ám a szöveg arra is épít, hogy az ember számára ismert lehet az irracionális félelem. Az ördögökkel való pokolbéli tanyázás rettenetességének megértéséhez a prédikáció azt a rettenetet hozza fel analógiaként, amit az ember akkor érez, amikor halottaktól, azok szellemétől retteg, ill. mikor szörnyü félelem fogja el éjszaka, egy koporsó közelében. Ezt a félelmet felidézve elképzelhetővé válik, hogy „minémü nagy félelem, iszszonyodás, és szörnyü retegés vagyon a’ karhozottakban, mikor a’ sok ezer ördögök közöt forognak? kik vala mennél undokabb és rettentöb ábrázatot gondolhatnak, azokat formállják a’ pokol füstéből, és iszszonü állatok képében, fogokot agyartgatván, rettenetes tekéntetekkel ijegetik a’ gonoszokat.”<sup>94</sup>

Végül a szenvedő lelkek érzelmeit testi jelekkel és a felindultság okozta cselekedetek előszámolásával is megmutatja: „És a’ mint Sz. Dávid szól, meg nyilik szemek a’ gonoszoknak; *Ps. 111. 10.* és magokra haragudván, Siralomban és fog csikorgatásban meg epednek. *Mat. 22. 13.* A’ szomoruság, unakozás, harag, dühösség, ket-ségbe esés, annyira elfogja elméjeket, és minden gondolkodásokat a’ kárhozot embereknek, hogy soha olyat nem

---

<sup>92</sup> KELEMEN, *i. m.*, 130.

<sup>93</sup> KELEMEN, *i. m.*, 134.

<sup>94</sup> KELEMEN, *i. m.*, 135.

gondolhatnak, a' mi könnyebségekre vólna; hanem örökké csak a' magok romlását forgattyák gondolattyokban, és meg dühödvén efféle gondolatokban, nem csak magokat átkozzák, tépik, szaggattyák, hanem az Istent-is iszszonyú káromlásokkal szidalmazták. *Apo. 16. 11.*”<sup>95</sup>

Látható, hogy az érzelmek felkeltésére elsősorban az érzelmek reprezentációja alkalmas: főként a szónok érzelmeinek reprezentációja az elocutio meghatározott eszközei segítségével. Eközben azonban más érzelmeinek lefestése is hasznos lehet: a pokolban szenvedő lelkek félelme részben a szónok félelme, részben analógiák segítségével megérthetővé és átélhetővé válik, tehát a félelem lefestése alkalmas a félelem felkeltésére – persze leginkább a félelemtől való félelem érzése miatt. Isten haragjának mértéke is az ábrázolás tárgya lesz: ekkor a harag megértése és esetleges átélése teszi azt lehetővé, hogy ellentétes pozícióba helyezkedve, mint a harag potenciális tárgyai megéljük eme haragtól való félelem mértékét.

Nemcsak a szónok félelme vitetik tehát színre, hanem maga a félelem, mint egy a szenvedélyek közül. Isten haragjának bemutatásakor a félelem okát ábrázolva képes félelmet kiváltani, ám úgy, hogy egy affektus felkeltéséhez egy másik affektust használ, s az első affektus átélése nyitja meg a lelket a másik affektus irányába.

Csúzy Zsigmond a nagypénteki prédikációjában nem a passiótörténetet adja elő.<sup>96</sup> A beszéd fő témája Krisztus elítélésének jogi aktusa, valamint a két, jogilag is támadható ítélet bemutatása, és ebből következően az igazságtalanság tárgyalása.

A prédikáció hatásmechanizmusa a következő: az ítélet jogtalanságát bebizonyítva felkelti a befogadó igazságérzetét, melynek hatására az először szánalmat érez Krisztus iránt, majd a Krisztus bírái ellen dühöt és haragot – végül ezt a dühöt és haragot tudja majd a lelki megtérés eszközévé változtatni – működik tehát a pathos felkeltésének ethossal történő megalapozása, hogy majd a folyamat végén az eredmény az „ethikon” embere legyen.

A szöveg a befogadót az ítélkező törvényszék tevékenységének jelenébe helyezi: „Ma, igazán ma történék ez Kristusban búzgo keresztényim...”<sup>97</sup> Így a befogadók az ítéletnek szemtanúi lesznek, szemtanúként érik őket az események által előidézett ingerek, melyek így aztán erősebben hatnak, s az érzelmek kiváltásában hatékonyabban működnek. A keresztény hallgatóhoz beszélő szónok tehát arra hívja fel a figyelmet, hogy szemük előtt, jelenlétükben történnek meg ezek az események Krisztussal. Ám az ítélet rögtön allegorikus dimenzióban nyer értelmet, s a történetiségéből üdvtörténeti távlatba helyezett esemény az önmagát üdvtörténeti összefüggésekben látó hívő egyszerű emberi, hétköznapi érzelmeinek is nagyobb

<sup>95</sup> KELEMEN, *i. m.*, 137.

<sup>96</sup> CSÚZY, *Evangeliumi...*, *i. m.*, 290–303. A *Zengedező sip-szó* című kötetben is olvasható két nagypénteki beszéd: 97–106, 106–118. A katolikus egyházban a nagypénteki prédikációk egyik típusa a passió-prédikáció, a passiónak ugyanis el kellett hangoznia, s ennek kerete lehetett a hitszónoklat. Lásd MACZÁK, *Kanonikus...*, *i. m.*

<sup>97</sup> CSÚZY, *Evangeliumi...*, *i. m.*, 291.

távlatot, és így nagyobb jelentőséget biztosít : „...holott, az hál-adatlan szolga, jó Urára támadott [2. Krón. 13,6]: a' gyarló föld edény, alkotoja-ellen vér-szopo fegyvert ragadott: a' Tanétvány, Mesterét; a fiú szüljét gyilkossan akkor ölte-meg, mikor mennyei tudománnyal néki örök-életet, és boldog örökséget szerzett. Melly-re-nézve, még az egeket-is, szörnyű álmétkodással, mint-egy bizonságul híván *Jere. 2. Cap.* monda a' Fölséges: *Obstupescite Coeli!* rémüllyetek-meg egek ezen, és annak kapui igen el-pusztúlyatok!”<sup>98</sup> A szövegrészt elsősorban ellentétek szervezik meg, egyrészt a szolga–Úr, teremtmény és Teremtő, tanítvány és mester, fiú és szülő ellentétei, másrészt a jó cselekedet és a gyilkosság ellentéte. Az ellentétek halmozása mellett a predikátumok fokozása a másik retorikai rendező elv: az ember támad, majd fegyvert ragad, végül gyilkol. Az ellentétek halmozása és a fokozás retorikája alapozza meg azt a kijelentést, miszerint Jeremiás „szörnyű álmétkodással” fordult az egek felé, vagyis rémületet érzett ennek „látásakor”, és ezt a rémületet az egekre is átvitte. Ez a retorika a beszélő felfokozott érzelmi állapotának a reprezentációjaként működik, aki ennek a kimondhatatlanul szörnyű helyzetnek az elbeszélését a metaforikus kifejezésekkel történő értelmezéssel oldja fel.

A propositio nyilvánvalóvá teszi a prédikáció célját: „És nyilván tapasztalván ollyá-tén dolgokat [...] mellyeken, még az egek-is, kapuinak el-pusztulásival méltán szörnyülködhetnek; ha végső *Deliberatioval, sentenciátokat* ki-nem-mondgyátok-is, leg-alább, szives hál-adással, s hál-ado szánakodással, kövessétek nyomdokát régi dicséretes eleiteknek, és az mostoházkodni nem túdo K. K. A. szent-egy-házzal, ruhájából le-fosztott, s vérben-fagyban hagyott, söt (a'-mint rebesgetém) gyalázatossan meg-ölettetett jegyessét, gyászas szomorúsággal keseregjétek, mondván: *Recogitabo in corde meo!* ezekről gondolkodom szivemben, és igen meg-emlékezvén, *tabescet in me anima mea*; el-ped bennem a' lelkem!...”<sup>99</sup> Vagyis ha a döntőbíró pozíciójába helyezett hallgató már hiába is hozza meg szentenciáját, annyi haszna kell, hogy legyen az előidézett helyzetnek, hogy meghatározott érzelmeket kelthetnek benne az események: a megváltás iránt érzett hálát, mindeközben a szenvedő Krisztus iránti szánalmat és szomorúságot, amit az eseményekről való gondolkodás, lényegében meditáció hoz felszínre.

A per eseményeinek taglalását a patetikus beszéd határozza meg, ami többször is a szóbeli megnyilvánulások elragadtatottságát imitálja. „Kaifás fő-pap pedig, vissza-jára (!) e' világot, fel-forgatá az igazságot, és meg-öldvén az irégységnek szárnyas kerekeit, törvénytelenöl, mert előb, hogy-sem mint törvént tett vólna, meg-szaggatván papi ruháját (ó bár inkább bosszúllo méreggel tellyes meg-általkodott gonosz, szivét penitenciára lágyétván, az igaz törvény-hez

<sup>98</sup> CSÚZY, *Evangeliumi...*, i. m., 291.

<sup>99</sup> CSÚZY, *Evangeliumi...*, i. m., 292–293.

alkalmaztatta volna; melly, soha senkit azért meg-nem-öl, p. o. hogy hasznos halála valakinek, hanem-ha gonosz cselekedetivel azt meg-érdemlette) Kaifás pedig, a' mint mondám vak-merő-képpen meg-szaggatván ruháját, minden vizsgálás-nélkül, magától ki-mondá a' halálnak *decretalis sentenciáját...*”<sup>100</sup> A zárójelbe tett közbevetés az érzelmei által elragadott szónok megnyilvánulása, aki kiszól a szövegből, nem tudja visszafogni magát, és vágyainak ad hangot, aztán azonban csak úgy talál vissza a szöveg logikájához, hogy összefoglalva ismét elmondja a mondat eddig elhangzott részét. A beszélő érzelmeinek reprezentációját erősítik a mondatkezdő ismétlések, a *geminatio*, melyek egyben a szóbeliséget is imitálják: „Vérben, inkább vérben mosta azért *Pilatus* a' kezét...”<sup>101</sup> vagy „S-mégis, s-még-is [...] a' meg-áltolkodott gonosz Židoknál rész-szerént kegyesb vala *Pilatus...*”<sup>102</sup>

A prédikáció már a propozícióban közli befogadójával, hogy mit is vár el tőle (hálát, szánakozást és szomorúságot), a *per* bemutatása végére azonban elsősorban a düh érzése az, amire a hitszónok számít: „N. N. halván ezeket, nem-kétlem valamint egygyik, úgy a' másik dögletes törvény-szék-ellen, méltán boszszonkodtok, és boszszúllást kívántok.”<sup>103</sup> Ennek a dühnek a felkeltéséhez elengedhetetlen a szónok érzelmeinek erős és meggyőző reprezentációja, annak bemutatása, ahogy ő maga is felháborodik az igazságtalan és jogtalan eljárás láttán. Nem utolsó sorban ezen érzelmek biztosítják az átélés közvetlenségének köszönhetően Krisztus szenvedésének és megváltó tette nagyságának egzisztenciális megértését.

A prédikáció azonban nem elégszik meg ennyivel. Az argumentáció záró része azt próbálja meg elérni, hogy a hallgató a dühöt önmaga ellen, bűnei ellen fordítsa; megváltoztatja tehát az érzelem tárgyát, irányultságát. „Azonba, gyakortább magunk-ra boszszonkodhatnánk üdvösségesben; holott törvény-telen feslett életünkkel, ezeknél vak-merőbbeknek s-gonoszbaknak tapasztallyuk magunkat...”<sup>104</sup>, vagyis bűneinkkel újra kínozzuk, ostorozzuk, megfeszítjük Krisztust. A szánalom és a hála szelíd, enyhe érzelmek (vagyis az *ethos*hoz tartoznak), a düh azonban a *pathos* kategóriájába sorolható, olyan heves érzelem, ami valóban „hegyeket tud megmozgatni”. A megtéréshez olyan lelki mozgásra van szükség, mint ami a düh érzése során keletkezik, a jó irányba fordított harag pedig el tudja érni a megtérés igényének kialakulását a lélekben, sőt, a bűnök levetkezését is.

---

<sup>100</sup> CSÚZY, *Evangeliumi...*, i. m., 299.

<sup>101</sup> CSÚZY, *Evangeliumi...*, i. m., 300.

<sup>102</sup> CSÚZY, *Evangeliumi...*, i. m., 301.

<sup>103</sup> CSÚZY, *Evangeliumi...*, i. m., 301.

<sup>104</sup> CSÚZY, *Evangeliumi...*, i. m., 301.

## 2. Enargeia és az eredményeként létrejövő kedélymozgás

Noha dolgozatomnak nem célja hogy a pathos-elmélet szövegbeli megvalósulásáról a retorikai figurák vizsgálata révén referáljon, ebben a fejezetben mégis kivételt teszek, ugyanis affektusretorikai szempontból is egyik legjellemzőbb sajátossága a 17. század végi prédikációknak az enargeia és a hypotyposis révén létrejövő kedélymozgás.

Az enargeia vagy latinul *evidentia* fogalma a nyelvnek azt az erejét, képességét jelöli, hogy valaminek, ami szavakban van kifejtve, az élénk jelenlét illúzióját tudja kölcsönözni. Az enargeia azért is érdemel élénk irodalomtudományi és -történeti figyelmet, mert képes megragadni a nyelv–valóság probléma esszenciáját.

Az enargeia erős érzelmi hatással jár együtt, ezt a klasszikus retorikák óta folyamatosan a felszínen tartja a retorikai gondolkodás. Arisztotelész Rétorikája szerint például az érzelmek felkeltésének két fő módszere van: az enargeia, valamint a megtisztelő, ill. pejoratív beszéd (vagyis a szuazív beszéd, nyelv) alkalmazása. Quintilianus is összekapcsolja az enargeiát a pathosszal (Inst. Orat. 6, 2, 32.): „Insequentur enargeia, quae a Cicerone inlustratio et evidentia nominatur, quae non tam dicere videtur quam ostendere, et adfectus non aliter quam si rebus ipsis intersimus sequentur.”

Az antik elméletírók kiemelik tehát az enargeia azon képességét, hogy elhiteti hallgatóival, jelen vannak a szavakkal leírt, lefestett dolgok között, az enargeia tehát képes arra, hogy magával ragadja hallgatóit. Longinus a szerzőnek a tárgy iránti lelkesedését, rajongását, tehát érzelmeit nevezi meg, mint az enargeia háttérben dolgozó hatóerőt.<sup>105</sup> Így a tárgy mind a beszélő, mind a hallgató számára mintegy jelenlétében ölt alakot. Marion A. Wells megállapítása szerint pedig az enargeia sikerének előfeltétele a szerzőben kialakuló vágy, és a siker további kritériuma az, hogy képes legyen átvinni ezt a vágyat a hallgatóságra, a kogníciós tevékenységben való teljes elmerülés formájában.<sup>106</sup>

A retorikai affektuselmélet a későbbiekben is szoros kapcsolatot tart fent az enargeia és az energeia, egyébként gyakorta összekevert fogalmával.<sup>107</sup> Melanchthon a grammatikai

---

<sup>105</sup> PSEUDO-LONGINUS, *Peri phüszosz: A fenségről*, ford., bev. és jegyz. NAGY Ferenc, Bp., Akadémiai, 1965, 50–51.

<sup>106</sup> Marion A. WELLS, „To find a face where all distress is stell'd”: *Enargeia, Ekphrasis, and mounting The Rape of Lucrece and the Aeneid*, *Comperative Literture*, 2002, 97–126. A téma fontos szakirodalma: Murray KRIEGER, *Ekphrasis: The Illusion of the Natural Sign*, Baltimore–London, The Johns Hopkins University Press, 1992.

<sup>107</sup> Balázs János szerint az antik retorikákban nem volt használatos az *energia* műszó, hanem csak az *enargeia*, aminek a latinban a 'szemléletesség' jelentésű *evidentia* felel meg (vö. Cicero, Acad. II. 6,17; Quintilianus IV. 2,63; VI. 2,32 *evidentia et inlustratio*; IX 2,40), ám később Isidorus sevillai püspök Origines-ében *enargeia* helyett *energia* szerepel, „ami nem más, mint valóban megtörtént vagy elképzelt dolgok szemléletes előadása.” Ez lett a forrása a két görög szó gyakori felcserélésének. (BALÁZS János, *Magyar deákság: Anyanyelvünk és az*



figuráknak és mindenekelőtt a trópusoknak „enargetikus” hatást tulajdonít: „Tropi..., qui excogitati sunt, ut res quasi picta similitudine quadam fieret illustrior,”<sup>108</sup> a figurák második osztályának, a mondat-, ill. szemantikai figuráknak pedig „energetikus” hatást: „Sunt enim figurae, quae addunt motum orationi, ut Interrogatio, Admiratio, Dubitatio, Querela, et c.”<sup>109</sup> Egyébként pedig minden egyes trópus és figura, köztük a hypotyposis is affektív figuraként van meghatározva.<sup>110</sup>

Az enargeia a barokk szóművészet különböző műfaja, területe számára fontos, Torquato Tasso például a hőskölteményről értekezve hangsúlyozza a kifejezőerő szükségességét, vagyis azt, „hogy pusztán szavaival úgy tárja szemünk elé a dolgot, hogy bárki azt hihesse, nem is hallja, hanem látja azt.” A kifejezőerő fontosabb az eposz, mint a tragédia számára, hiszen ez utóbbinak sem a színpadi megjelenítés, sem a színészi játék nem áll rendelkezésére. Ehelyett azonban lehetősége van a dolgok részletes leírását gondosan elvégezni, így ez lesz a kifejezőerő alapja.<sup>111</sup> Az antikvitástól a kora újkorig alapjaiban határozza meg a művészetelméletet a szónak és a képnek az egymásba fordíthatóságába vetett hit (ut pictura poesis).<sup>112</sup> Mindemellett a képiségnek, a képnek az elsődlegessége is a 18. századig kitart – vagyis annak a hitnek, hogy a kép meggyőző ereje nagyobb, mint a szóé. A kép érzékelését mint közvetítetlen érzékelést gondolják el, ahogy azt Leon Battista Alberti ablak-metaforája is kifejezi: eszerint a kép (festmény) olyan, mint egy nyitott ablak, amelyen keresztül látunk; azaz nem-mediáltként, közvetítetlenként ismerhetjük fel a rajta keresztül hozzánk eljutó látványt.<sup>113</sup> Ezért is van a retorikai szóművészetben ennyire nagy szerepe a hypotyposisnak és az enargeiának.

A következőkben az enargeia működését Kelemen Didák nagypénteki prédikációiban mutatom meg. A szövegben a pragmatikus alakzatok (apostrophe és sermocinatio) változatos

---

európai nyelvi modell, Bp., Magvető, 1980, 72; valamint BORZSÁK István, *Nyelvi energia?*, Magyar Nyelv, 96/1. (2000), 81–82.

<sup>108</sup> MELANCHTHON, *Elementorum Rhetorices Libri Duo*, Lipsiae, 1559, 106.

<sup>109</sup> Uo.

<sup>110</sup> MELANCHTHON, *i. m.*, 106. Vö., PLETT, *i. m.*, 28–29.

<sup>111</sup> SZEGEDI Eszter, *Torquato Tasso: Értekezések a költészet művészetéről és különösképpen a hőskölteményről (Harmadik értekezés)*, Palimpszeszt, 1996/1, <http://magyar-irodalom.elte.hu/palimpszeszt>

<sup>112</sup> A nyelv és kép egyneműségének tételezése antropológiai motívumokon nyugszik: egyrészt az észlelés és gondolkodás képi jellegének feltételezésén, másrészt a tárgy és a tudattartalom közti izomorfikus megfelelés elképzelésén. A több évszázados optikai tudás szerint, amely az atomisták felfogásában gyökerezett, és amelyet először Kepler elmélete ingat meg, a vizuális észlelés során a szem a „látható” dolgokat közvetlenül „látottakká” alakítja – a tudati jelenség tehát nem különbözik annak külső okától. (A szemből kiinduló fénysugár és a dolgokról leszakadó osztatlan szimulakrumok a szemén kívül találkoznak, majd ez a kép préselődik a pupillára.) Ez az optikai gondolat, melynek végérvényes lebontását Descartes tudományos munkássága jelenti, teszi lehetővé a kép és a tudattartalom közti azonosság elvével a szó és a kép egymásba átfordíthatóságát is. Vö. MÜNCHENI KUTATÓCSOPORT, *Tudás és látás: A medialitás ismeretelméleti struktúrái*, ford. MAJOR Enikő, Vulgo 4(2003/3), 33–44.

<sup>113</sup> HORÁNYI Attila, *Kép a képről = Társadalmi kommunikáció*, szerk. BÉRES István, HORÁNYI Özséb, Bp., Osiris, 1991, 178–188, itt: 179.

alkalmazása kapcsolódik össze a hypotyposisszal, így többszörözve meg a jelenlét illúziójának hatékonyságát. Vizsgálatomnak bizonyos értelemben előképe Ingunn Lunde norvég szlavista kutatónő egyik tanulmánya, amely az enargeia működését a nyelvészeti pragmatika nézőpontjából vizsgálja a keleti-szláv középkori hagiográfiában és homiletikában.<sup>114</sup> A másik beszélő, esetenként beszélők megidézésének (és az így létrehozott, Meir Sternberg kifejezését használva: „perspectivical montage”-nek) stratégiáit veszi sorra az enargetikus hatást szempontjából, melynek sajátosságait a következő fogalmakkal írja körül: közvetlenség, bevonódás, részvétel, élénkség, vizualitás, vizuális világosság és jelenlét.

Lunde hangsúlyozza, hogy az enargeia azon képessége, hogy jelenlevővé tegyen a valóságban jelen nem lévő dolgokat, nem egyszerűen csak a hűséges ábrázolást célozza: sokkal inkább a hitelesség és igazság egy másfajta szintjét, mely az ábrázolt dolgok mélyebb megértésének lehetőségét nyújtja. Ennek egyik igazolását látja abban, hogy a homíliákban megidézett, megszólaltatott beszélők továbbírják, továbbmondják eredeti, bibliai megnyilatkozásukat, szavaik jelentőségére és mélyebb értelmére ezáltal mutatva rá. Kiemeli továbbá, hogy a vizsgált szövegek beszélői gyakorta fogalmazzák meg a captatio benevolentiae-ben, hogy nehézségeik vannak a téma szavak általi lefestésében.

### ***2.1. Kelemen Didák nagypénteki prédikációja: Távlatok és nézőpontok váltása a pragmatikai alakzatok révén***

Kelemen Didákkal, a 18. század első felének kiemelkedő minorita hitszónokával az irodalomtörténet talán kevésbé bánt mostohán, mint kortársaival. Ehhez mindenképpen hozzájárult az alakja körül kialakult legendás légkör is, majd az az egyházpolitikai törekvés, mely Kelemen Didákot a magyar katolikus egyház boldoggá avatottai közt akarta tudni. A minorita szerzetes-apátról szóló, Rómában megjelent terjedelmes monográfia megszületésében is ilyen egyházpolitikai célok játszottak közre: a szent hírében álló szerzetes alakjának népszerűsítése.<sup>115</sup> Ezzel a céllal látott napvilágot egy rövid olasz nyelvű kötet is, mely tanulmányokat és szövegrészleteket is közöl a minorita páter műveiről-műveiből.<sup>116</sup> A boldoggá avatás aztán nem következett be,<sup>117</sup> tény azonban, hogy Kelemen Didák neve ismertebb lett a régiség irodalmával foglalkozók körében is.

---

<sup>114</sup> Ingunn LUNDE, *Rhetorical enargeia and linguistic pragmatics (On speech-reporting strategies in East Slavic medieval hagiography and homiletics)*, *Journal of Historical Pragmatics*, 5 (1), 49–80.

<sup>115</sup> RÁKOS, *i. m.*

<sup>116</sup> *Il Servo di Dio P. Didák Kelemen O.F.M.Conv. (1683–1744) e i suoi scritti*, Roma, 1983.

<sup>117</sup> Kelemen Didákot már közvetlenül halála után szentté akarták avatni. Gróf Károlyi Klára megírta az életrajzát, és a szentté avatás érdekében elküldte az akkori minorita rendfőnököknek, Pál Imrének. Ehhez kapcsolódott

A Kelemen Didáknak tulajdonított szövegkorpuszt a szakirodalom majdnem teljesen egybehangzó véleménye a magyar barokk népies próza kiemelkedő alkotásaként jellemzi, stílusát pedig leggyakrabban a provinciális jelzővel, illetve annak szinonimáival írja le. Csák Alajos szerint beszédei a sok teológiai bizonyíték ellenére sem válnak elvonttá, ugyanis a mindennapi életből vett képekkel, hasonlatokkal köti le hallgatói figyelmét, ezáltal lélekhez szóló és hatásos tud lenni. „Nagy tudásának tárházát így alakítja a nép felfogásához, így segíti elő azt, hogy mindenkinek a szívéhez hozzáférhessen minden szava.”<sup>118</sup> Kelemen Didák prédikációi a szakirodalomban a populáris prédikációk jellegzetes iskolapéldáivá váltak.

Vizsgálatom tárgya két nagypénteki prédikációja, melyek a *Buza fejek* című kötetében láttak nyomtatásban napvilágot.<sup>119</sup> Ennél a két prédikációnál különösen szembesülnünk kellett a prédikációkutatás azon problémájával, miszerint nem tudhatjuk, hogy a nyomtatásban fennmaradt prédikáció mennyire közelít az elhangzotthoz.<sup>120</sup> Mivel Kelemen Didák esetében különösebb támpontunk nincs erre nézve, ezért óvatosan kell bánnunk azzal az egyébként nagyon csábító lehetőséggel, hogy a szöveg bizonyos sajátosságait a konkrét templomi elhangzás lehetőségeivel magyarázzuk. Másrészt a szöveg újrafelhasználását illetően feltételeznünk kell, hogy önmagában, paraliturgikus események és konkrét tárgyi környezet nélkül is megállta a helyét – ezért szerepelhetett a kötetben.

A vizsgálandó két hitszónoklat kiemelkedő jelentőségét a szakirodalom már igen korán felismerte. Csák Alajos úgy nyilatkozik, hogy a második prédikáció még díszesebb beszédei közül is kiemelkedik (megjegyzem, e megközelítés szerint nem áll távol Kelemen Didáktól az ornatus beszéd!). Megállapítása szerint a műben a szemléltető részletezés és a megrendítő realitás éri el azt, hogy „lehetetlen könnyek nélkül elolvasni.”<sup>121</sup> „A fájdalmat, a részvétet, az együttérzést annyira felfokozza, hogy az olvasó – mintegy átéli az iszonyú jeleneteket. Látni véli a kimondhatatlan kínok közt vonagló szent testet, maga is érezni kezdi a fájdalmakat, s egészen kimerül az agónia borzalmainak beteljesedésével [...] Magába száll, emlékébe idézi

---

Szabadszállás István középszolnok-megyei alispán „bizonyítványa” Kelemen Didák atya szent életéről, valamint Benkő Sámuel orvosnak és még több más személynek a nyilatkozata. Az egyházi hatóság ezután hivatalos jelentést küldött Rómába, majd egy küldöttség 1749-ben vagy 1750-ben megvizsgálta majd lepecsételte az atya sírját. A kezdeményezés azonban ugyanúgy elhalt, mint a boldoggá avatás 20. századi kísérlete. Vö. CSÁK, *i. m.*

<sup>118</sup> CSÁK, *i. m.*, 82.

<sup>119</sup> *Buza fejek* című gyűjteményét a szakirodalom hosszú ideig kétkötetes műként tartotta számon. Lukácsy Sándor hívta fel a figyelmet arra, hogy Didák műve voltaképpen csonka, ugyanis csak az egyházi év adventtől húsvétig terjedő első felének vasárnapjaira írt szónoklatait tartalmazza, a többi prédikáció kiadására pedig, úgy tűnik, nem talált pártfogót. Vö. LUKÁCSY S., *Kelemen Didák nagypénteke* = L. S., *A végtelen...*, *i. m.*, 45. A Magyar Művelődéstörténeti Lexikonban pedig már ennek megfelelően azt olvashatjuk, hogy ebből a bizonyos második kötetből, ha ki is nyomtatták, egyelőre nincs fellelhető példány. MAMÚL V, főszerk. KÖSZEGHY Péter, Bp., Balassi, 2006, 278–279.

<sup>120</sup> KECSKEMÉTI, *Prédikáció...*, *i. m.*, 192–193.

<sup>121</sup> CSÁK, *i. m.*, 83.

saját bűneit.”<sup>122</sup> A hypotyposis mesteri alkalmazását dicséri tehát a szerző, ahogy később Lukácsy Sándor is. Lukácsy Kelemen Didák prédikációjának „modernségét” hangsúlyozza, kiemelve, hogy szakít a szenvedéstörténet mozzanataihoz fűzött szimbolikus magyarázat hagyományával. Ehelyett „Beszéde tiszta epika, érzelmes előadásban, érzelmek keltése végett: ezért mondható modernnek.”<sup>123</sup> Az érzelmek ilyenén ábrázolásának modernségével nem érthetünk egyet, a prédikátor módszere illeszkedik a kortárs elmélet és gyakorlat horizontjába, a barokk prédikáció egy-egy típusába (főként a missziós alkalmak szentbeszédeire jellemző ez az affektus-gazdagság, felfokozottság), az azonban mindenképpen tanulságos, ahogy Lukácsy az affektív beszéd megvalósulásának retorikai megközelítése felé is tesz néhány lépést, és a prédikációnak a hagyománytörténetben való benne gyökerezését is meggyőző párhuzamokkal szemlélteti.

A nagypénteki prédikációk – főképpen a második – tehát nem ismeretlenek a kutatások előtt, melyek az affektusok szerepét és a hypotyposis működését is hangsúlyozzák. A továbbiakban, amellett, hogy a hypotyposis – dramatikusság – affektusok kapcsolatrendszerét elemzem, arra is fel szeretném hívni a figyelmet, hogy e mögött a két beszéd mögött a vallásos dráma műfaji pretextusként való jelenléte is érezhető: konkrétan a passiódrama intertextuális hatása. Mielőtt azonban bármiféle kijelentést tehetnénk Kelemen Didák nagypénteki prédikációjáról, számolnunk kell a szövegalakítását leginkább befolyásoló tényezővel, melyet a szakirodalom már alaposan jellemzett: a kompilációval.

Kelemen Didák prédikációinak kompilációs technikája Ocskay György, Lukácsy Sándor és újabban Hargitai Andrea kutatásainak köszönhetően egyre jobban feltárt terület.<sup>124</sup> Hargitai Andrea ItK-ban megjelent tanulmányában az általam választott két prédikáció esetében is alaposan felfejtette azok kapcsolatát Pázmány prédikációival.<sup>125</sup> Pázmány nagypénteki első prédikációja és Kelemen Didák nagypénteki második prédikációja pretextus-textus viszonyban egyértelműen egymás mellé állítható. Csakhogy a kompilációs technika vizsgálata során felfedezhető elmozdulások mentén láthatóvá válnak a Kelemen Didák-féle szöveg sajátos jellegzetességei is, melyeket részben már Hargitai Andrea is említett: „Valamennyi itt tárgyalt kompilációs eljárás alárendelhető egy olyan szerzői koncepciónak, amely számol a szakirodalom által oly hangsúlyozott hallgatóságra szabással, így az egyszerűsítés alá valamennyi besorolható lesz.”<sup>126</sup> A kompilációs technika vizsgálata emellett

---

<sup>122</sup> CSÁK, *i. m.*, 83.

<sup>123</sup> LUKÁCSY, *Kelemen...*, *i. m.*, 46.

<sup>124</sup> OCSKAY, *i. m.*, 440; LUKÁCSY Sándor, *Isten gyertyácskái: Metaforák a régi magyar prédikációkban* = Uő, *Isten...*, *i. m.*, 159; HARGITAI, *i. m.*, 638–654.

<sup>125</sup> A tanulmány közöl egy táblázatot, melyben a *Buza fejek* lap- és sorszámai mellé a *Pázmány Összes Munkái* megfelelő kötetének lap- és sorszámai kerülnek, mint a szövegkapcsolatok kimutatásának megjelenítése. HARGITAI, *i. m.*, 649–654.

<sup>126</sup> Ua. 648.

kérdésfeltevésünk szempontjából mást is megmutathat, jelen esetben például azt, hogy van-e különbség a két szöveg dramatikusságában. Kelemen Didák 2. nagypénteki prédikációjának két további forrását fedezte fel és ismertette Maczák Ibolya: a *Makula nélkül való tükör* című kegyességi munkát, valamint Guilielm Stanyhurst *Dei immortalis in Corpore mortali Patientis* c. művét, esetleg ennek magyar fordítását, melyet 1731-ben a pozsonyi ferencesek akkori rendfőnöke, Ozolyi Flórián készített el.<sup>127</sup>

A *Buza fejek* című prédikációs-kötetet olvasva feltűnhet az, hogy a beszédek két csoportja határozottan megkülönböztethető egymástól. Az egyik prédikációtípus egy-egy sarkalatos teológiai, máskor morális tant fejteget többnyire szigorú logikájú konstrukciót mutató érveket felsorakoztatva (például az Advent harmadik vasárnapjára, a Böjt második vasárnapjára írt prédikáció stb.). Más prédikációkban azonban a teológiai érvelésen alapuló, vagy ahogy a szakirodalom nevezi, dogmatizáló beszédmód háttérbe szorul, s helyette valamiféle teátrális hévvel is jellemezhető diskurzus lép előtérbe, amely narratív jellegű megszólalásokat dinamizál; a szövegszerveződést tehát nem a teológiai bizonyítás logikai sémákhoz való alkalmazkodása határozza meg, hanem a „cselekményesség”, a „történet”, amit a prédikáció megjelenít.<sup>128</sup> A kétfajta szövegszerveződés valamelyike dominál minden egyes prédikációban, viszont ahogy az már lenni szokott, nem beszélhetünk tiszta típusokról. Természetesen másfajta hatásmechanizmussal dolgozik a két szövegtípus, minthogy a „cselekményes” prédikációk magától értetődően nagyobb enargetikus erővel rendelkeznek. A következőkben az enargeia lehetőségeit és a dramatikusság megvalósulását vizsgálom a nagypénteki prédikációkban. Először a narráció sajátosságaira, majd a pragmatikai alakzatokra koncentrálna, mivel ezek olyan beszéd-szituációknak a szövegbe idézését teremtik meg, amelyek többszereplős, dramatikus jelenetek elhangzásához hasonlíthatók.

Pázmány és Kelemen Didák (a 2. prédikációban) mindketten „a passió teljes rendi”-nek előadását vállalják, ennek ellenére már a felütésben is eltérő narratívát teremtenek. Pázmány prédikációjának exordiumát a szólás és a hallgatás, a Krisztus kínszenvedéséről való szótlán elmélkedés és a hosszú prédikáció dilemmája, illetve e kettő összeegyeztetése teszi ki. Kelemen Didáknál teljesen más kezdést találunk: a nagypénteki nap emlékezést meghatározó, emlékezetet szituáló voltával nyit a szöveg. Az egykori nap, melyre emlékezünk, már az első sorokban átvált a jelenbéli nagycsütörtök napjába: „Szomorú, gyászos, minden étczakáknál, minden árnyéknál, minden setétségnél, minden ködnél, felyhönél setétebb nap ez, kit a’ máj napon halandó emlékezettel üllünk. Ezen a’ napon a’ nagy Hatalom, ’s Erösség fához szegeztetett, a’ világosság setét homálytúl el nyomattatott, élet a’ haláltúl meg ölettetett. A’

---

<sup>127</sup> MACZÁK, *Kalászat...*, i. m., 762–769.

<sup>128</sup> Csák Alajos szóhasználata szerint ezeket a „hév-írás” jellemzi. CSÁK, i. m., 83.

máj napon az eröss Bajnok Férfiú Sámson világból ki-végeztetett.”<sup>129</sup> Az emlékezés aktusa pedig megjelenítő erővé válik: „De mit látok, mit hallok ezen a’ napon? hallom a’ kemény köszikláknak repedezését, ’s pattogását, harsogását; érzem a’ föld indulását fundamentomából, ’s tengelyiből ki mozdulását; hallom a’ mélységes Pokolnak ordítását, zúgását, nyerítésit, látom a’ napnak, holdnak fekete gyászban borulását; látom a’ Templom superláttyának szakadozását, látom a’ koporsóknak fel-nyílását, látom, hogy a’ Békesség Angyali orczájokon legördülő sebes köny-húllatástúl egybe-folyó harmatokkal asztattyák ábrázattyokat, látom egy szóval, hogy az egész természet, mintha utolsó romlását érzene, úgy meg háborodott, ’s a’ keserűség habjajtúl el-nyomattatott.”<sup>130</sup> A hallgatás vagy szólás dilemmája ezután némileg rövidített formában Kelemen Didák prédikációjában is megfogalmazódik, míg azonban Pázmánynál a legfőbb érv a hallgatás mellett a prédikáció hosszúságából esetlegesen adódó unalmasság, addig szerzőnkél ez morális kérdésként vetődik fel: „Nem illendőbb e’, hogy nekünk, kik a’ Kristus keresztitül keresztény nevet viselünk, a’ mi Urunknak számtalan kinnya, gyalázása, s’ keserves halála szomorúsággal csudálkozással meg kösse nyelvünköt; mindazonáltal illetlennek találok azt-is ha a’ mi Urunk Istenünk kinnyán, és halálán meg nem jajdúlunk, és a’ mit ő keserves fájdalokkal szenvedett érettünk, mi azt csak szóllásunkkal sem emlittyük.”<sup>131</sup> Mindkét prédikáció kinyilvánított célja az, hogy a hívek lelki szemeikkel végigkövessék Krisztus szenvedéstörténetét. Mindkettő kronologikusan áttekinti az eseményeket a szenvedéstörténet különböző helyszínein. Kelemen Didák prédikációja azonban majdnem minden esetben jelenlevőként, szemtanúként szólítja fel a befogadóját arra, hogy Krisztust kövesse a következő helyszínre, tulajdonképpen az eseményekben való konkrét részvételre invitálja a hallgatóságot: „De minek előtte ez a’ siralmas étszaka el-múllýék mennyünk a’ pitvárba, a’ hol Péter melegsik a’ tüznél, meg láttyátok hogy nem úgy beszéll most Péter mint az előbb...”<sup>132</sup> Ezzel a jelenné váló térrel, s a hozzátartozó időpillanatokkal, eseményekkel váltatnak le a prédikáció hallgatásának körülményei. Tehát Kelemen Didák 2. nagypénteki prédikációja már az exordium legelején megteremti azt a sajátos tér és idő viszonyrendszert, amely egyszerre közeli és távoli, egyszerre épít az emlékezésre és a látásra, a memóriára és a részvételre, illetve a kettő egymásbafoglaltságára: befogadó olykor mint valójában jelenlévő, máskor csak mint a képzelet(é)ben szemlélődő szólíttatik meg. A lelki szemlélésre való felszólítást azonban egyre többször váltja fel a konkrét látás, mely az élénk, naturalista leírások felszaporodásával is egyenes arányban áll.

---

<sup>129</sup> KELEMEN, *i. m.*, 280.

<sup>130</sup> KELEMEN, *i. m.*, 280–281.

<sup>131</sup> KELEMEN, *i. m.*, 281.

<sup>132</sup> KELEMEN, *i. m.*, 299.

Ehhez a legtöbb esetben csatlakozik a történetmondás másik sajátossága: a jelen idejű elbeszélés. Főképp Kelemen Didák második prédikációját jellemzi az, hogy az események jelenben megjelenítettként bontakoznak ki a szövegben. A jelen idejű történetmondásnak nagy szerepe van az események megjelenítésében. Az igeidők egymást követésében, a múltból a jelenbe történő grammatikai átcúszásban a szöveg azt a folyamatot generálja és ábrázolja, melynek során a múlt eseménye a hallgatóság számára jelenbe emelkedik át: a múltra vonatkozó narratio és a jelenben megjelenítés egybemosódik, pontosabban a narratio megjelenítésbe vált át, azáltal is, hogy a beszédmódok mögé értendő, azt magyarázó beszédhelyzetek is váltják egymást: „E’ vala az a’ szomorú Processio, kiben a’ leg erősebb Isten kötözve vitetett a’ Sátán fiajtúl. Errül a’ keserves útról nagy szánakodással emlékezzünk édes halgatóim; mert nincsen az az emberi nyelv, a’ ki meg tudgya mondani, mennyit szenvedett ebben az útban édes Üdvöztönk, hanem szóllyatok ti Egeket ékesítő szép Csillagok, a’ kik azon étszakán onnan felyül néztétek azt az Istentelen Tyrannusok cselekedeteket: szólly te-is fekete föld, a’ kire a’ te Teremtöd ezen úttyában hét izben el-esett: Oh meny, föld, Angyalok sirjatok, mert láttyátok, melly nagy erőssen meg-kötözve viszik a’ ti Uratokat.”<sup>133</sup>

A passiótörténet jelenbe történő átemelése vagy a passiótörténet idejébe való belépés legfeltűnőbbben a pragmatikus alakzatok használatában érhető tetten: a passiótörténet szereplőinek beszéltetésében, valamint a hozzájuk történő odafordulásban. Kelemen Didák második nagypénteki prédikációiban leginkább szembeűnő a sermocinációk viszonylagos sűrűsége. A középkori devóciós passió egyébként éppen így alakulhatott ki a prédikációból: a beszéd szövegéből kiváló sermocinációs szövegrészek dialógusokká álltak össze.<sup>134</sup> Egy hosszabb sermocinációs alakzat során a dramatikus hatás erősebb, a megidézett megszólaló határozottabban lesz megjelenítve. A sermotinációk változtatása pedig dialógusjellegű eredményez, ez figyelhető meg a prédikáció azon részében, amelyben Jézus anyjától búcsúzik: tulajdonképpen egymással folytatnak dialógust.<sup>135</sup>

A prédikátor a sermocinációt követően gyakran intézi szavait a megszólaltatott szereplőhöz, így mintegy dialógusba lépve azzal, belépve a megidézett események terébe és idejébe – a következő idézetben Jézus megszólalását egy Jézushoz forduló szövegrész követi: „ihon édes Atyám, édes Istenem a’ bünösök istrangi meg kötöztek engem, azért irlalmazz a’ bünösöknek: Ha meg-tapodták az emberek a’ te törvényidet: én tapodtatom ö érettek: földhöz

<sup>133</sup> KELEMEN, *i. m.*, 292.

<sup>134</sup> Lásd a dramatikus prédikáció fejlődési fázisait PINTÉR Márta Zsuzsanna, *Történeti rétegek a ferences színjátékokban = Iskoladráma és folklór: A noszvaji hasonló című konferencián elhangzott előadások. [1988. október 13–15.]*, szerk. PINTÉR Márta Zsuzsanna, KILIÁN István, Debrecen, 1989 (Folklór és Etnográfia, 50), 125–134.

<sup>135</sup> KELEMEN, *i. m.*, 318–320.

verettem, hogy őket fel-emeljem: meg-kötöttem, hogy ők óldóztassanak: dorongokkal rongáltatom, hogy ők vereség nélkül maradgyanak. Oh édes JEsus! a' mi kevélységünk érdemlette, hogy *pedibus Conculcetur* lábbal tápodtassék, nem a' te szelid alázatosságod: a' mi kezünket illetik a' kötözések, melly a' tiltott fához ki nyújtatott, de a' te Sz. Kezed mellynek illetésivel számtalan betegeket gyógyítottál érdemetlenek erre a' kemény lánczolásra.”<sup>136</sup> A Krisztus szenvedését üdvtörténeti távlatban értelmező antitézisek nyomán a szónok affektusai törnek felszínre, a hitszónok mintha most értené meg a krisztusi szenvedés okát és tétjét, az éppen lezajló szenvedéstörténetbe lép be, dramatizálva a prédikáció elhangzásának szituációját. Dramatizáláson nem azt értem, hogy itt most bármiféle dramatikus prédikációról is beszélhetnénk, noha ez a középkori eredetű műfaj a 17–18. században is előfordul.<sup>137</sup> Ezzel szemben itt most annak az imaginatív térnek a sajátosságáról van szó, ami a prédikációban létrejön: a szöveg úgy tesz, *mintha* az eseményeket nemcsak szemlélő, hanem azokba aktívan bekapcsolódó prédikátor mondaná el. Nemcsak egyszerűen idézgeti a hitszónok a Biblia szövegét és többek közt Krisztus megnyilvánulásait, hanem itt olyan sűrű perspektivikus váltások történnek, és ezek olyan erős kedélymozgásokat vonzanak, melyek kizárólag ebben a dramatikus térben nyerik el értelmüket: vagyis éppen abban, hogy az események nemcsak a szónok és a befogadók szeme előtt történnek meg, hanem részvételükkel zajlanak

Ilyen sűrű perspektivikus váltás az, amikor az apostrophék megszólítottjait gyakran változtatva sorakoznak fel, dinamizálva a dramatikus teret: „Oh ember lehet ezt néked rémülés, 's szomorúság nélkül hallanod? [...] Oh Jésusom! nem tudom reád nézvén ha emberi test e' a' te tested? [...] Oh Uram! [...] Oh áldott vér! mely én érettem földre folytál, tiszticsd-meg Lelki nyavalyáimot. Oh szentséges Test! mely érettem így ostoroztattál, gyógyicsd-meg az én gyarlóságimot. [...] Oh átkozott bünök! mellyekért ennyit kellett szenvedni az ártatlan Kristusnak, távozzatok-el töllem. Ha az ártatlan Jésust így meg verik büneinkért: vallyon kicsoda panaszkodhatik közülünk, a' mit érdemesen szenved az ő gonoszságáért. Ne panaszkodgyunk, hanem azt mondgyuk Sz. Agostonnal: [...] Uram JEsus Kristus, mivel téged ostorozva látlak, nem akarok ostorozás nélkül lenni; és Sz. Bonaventúrával [...] azt kiáltjuk; [...] Nem akarok Uram seb nélkül élni, mert téged meg sebesítve látlak.”<sup>138</sup> A prédikátor először a hívek közösségét szólítja meg, majd JEsus Krisztust, közvetlenül, illetve metonimikus megnevezéseivel, aztán a saját bűneit, ismét a híveket, végül pedig idézet formájában újra JEsus Krisztust. A hitszónok tehát állandóan „elfordul” hallgatóitól,

<sup>136</sup> KELEMEN, *i. m.*, 290.

<sup>137</sup> *Dramatikus karácsonyi prédikáció (1620 k.) = Régi magyar prédikációk...*, *i. m.*, 103–107; STOCKINGER Máttyás, *Nagypénteki második prédikáció (1688 k.) = Uo.*, 358–367. Az utóbbihoz lásd: SZELESTEI, *Laskai Ostvát...*, *i. m.*, 59–73.

<sup>138</sup> KELEMEN, *i. m.*, 317–318.



állandóan váltogatja figyelmének irányát, és a passiótörténet ideje valamint a jelen között az univerzális üdvtörténeti időperspektívával teremt kapcsolatot. A megszólított Krisztus mellé kerülő hívő – hiszen ő is megszólíttatik – a passió szereplőivel egy dramatikus térbe és egy átfogó időperspektívába kerül.

Az apostrophében tehát nem az a legizgalmasabb lehetőség, hogy megidézi szereplőket, hanem hogy velük együtt az események idejét is megidézi. A prédikátor a szenvedő Krisztust szólítja meg, akit maga előtt lát szenvedni, vagyis a szenvedéstörténetbe kapcsolódik be, s hallgatóságát is a kínszenvedési események idejébe és terébe helyezi, tehát a passió történetének ideje átcsúszik a prédikáció jelenének idejébe. A következő szövegrészletben a hitszónok először az éppen elárult Jézushoz, majd a Jézust éppen eláruló Júdáshoz fordul: „Mond-meg nékem óh leg szebb minden embereknél, a’ kire az Angyalok kívánva néznek, miképpen engedheted, hogy az az utálatos száj téged meg Csókollyon? s’ hát te Judás, hogy hogy mérészed ezt cselekedni, s’ mint meg nem lágyúlhatott kemény szived, mikor meg ölele, s’ meg-csókolt, s’ illy kegyessen neked szóllott: *Amice ad quid venisti?* Barátom mire jöttél?...”<sup>139</sup> A pillanat, amit a szöveg éppen megjelenít, a júdási csók megtörténte utáni időpillanat, mintegy kimerevítve. A szónok nem azt a beszédművészeti lehetőséget választja, hogy részletesen beszámol az árulás folyamatáról – és éppen ebben rejlik az enargeia nagy lehetősége: a kimerevített és átélhetővé tett időpillanatban, ami csak a jelenné váló események sorában valósulhat meg maradéktalanul. Ebben a pillanatban a szónok, mintegy látva és átélve az eseményeket, nem tudja elrejtteni érzelmeit, és a hallgatói számára a jelenet azáltal idéződik meg, hogy ő az egyes szereplőket megszólítja – így biztosítva, hogy a hívők (lelki) szemei előtt is kibontakozzanak az események.

Ugyanezek a retorikai alakzatok természetesen működnek a Pázmány-prédikációban is. Szembetűnő azonban a mennyiségi különbség: Kelemen Didák prédikációiban jóval nagyobb szerepet töltenek be a sermocinációs szövegrészek. Amíg Pázmány sermocinációi biblikusak, vagyis majdnem minden esetben a Biblia különböző könyveinek citálásából állnak össze, addig Kelemen Didáknál a bibliai szöveg továbbbíródik, sőt, a beszéltetés teljesen el is szakadhat a Szentírástól: példája ennek Jézus búcsúja Máriától, majd ezt követően a tanítványok megjelenése, akik elvezetik Máriát Krisztus szenvedéseinek helyszínére. (Pázmány egyébként hangsúlyozza, hogy ragaszkodik az evangéliumokhoz mint a passiótörténet forrásaihoz, és ezért Mária érzelmeit is csak mint feltételezett affektusokként emeli be szövegébe.) A prédikációban a passiótörténet olyan szereplői is megszólalnak, akik az evangéliumi történetben nem, pl. a farizeusok a következőket mondják a Krisztust őrző katonáknak: „jól vigyázzatok, imé kezetekbe adgyuk ezt a’ rossz embert, őrizzéték, hogy el ne

---

<sup>139</sup> KELEMEN, *i. m.*, 287.

szaladgyon, avagy mások kezeteiből ki ne vegyék; azonkívül szabadságtok legyen, s' ne hadgyátok hogy aludgyék, hanem valamicsodás kinokat, gyalázatokat, káromlásokat, ostorozásokat tudtok ki gondolni, mindeneket rajta el-kövessétek.”<sup>140</sup>

Ezek, és a szöveg további jellegzetességei azt a feltételezést erősíthetik meg a prédikáció olvasóiban, hogy a szöveg mögé képzelhető egy konkrét cselekvéssor, ami a templombéli elhangzáskor még a szöveghez kapcsolódott. Mint láttuk, az események narrációjában történő minden helyszínváltáskor elhangzik egy-egy olyan kijelentés, amely literálisan értelmezve külső cselekedeteket feltételez, pl. dialógust, vagy más konkrét cselekvésben való részvételre szólít fel, másként fogalmazva: nemcsak úgy értelmezhető, hogy egy beszédettet mímel, illuziót teremt, hanem feltételezhet is egy másfajta beszédhelyzűt, melyben a lélek mozgását konkrét fizikai mozgássor, cselekedetek sora teremti meg: „Térjünk vissza immár Pétertől, járuljunk édes Üdvöztönkhöz...”<sup>141</sup> majd „Oh minden foglyok szabadítója! [...] Imé járulok hozzád, hogy meg-látogatván vigasztalhassalak, de a' nagy keserűség-miatt nem szólhatok hozzád, látván hogy te, ki az mennyet, földet alkottad, útálatos helyre szorúltál”<sup>142</sup> vagy később: „De forduljunk immár a' szomorú Anyához, a' ki nagy keserűséggel a' kereszt alatt áll vala...”<sup>143</sup> Krisztus kigúnyolásakor így szólítja fel a befogadót a figyelemre: „Mennyetek ki, és lássátok a' tövis koronát a' Kristus Fejében, a' mellyet Fejébe tett néki az ő mostoha Anyja a' Zsidók sinagógája. De én édes Kristusom, hogy hogy nyithatom-fel az én szemeimet? Miképpen nézhetem a' mostani keserves állapotodat? mert ha reád tekintek, mingyárt könyhúllatásokkal tele telnek szemeim? mint lássam azt a' tisztelendő Sz. Föt tövisekkel által-lyuggatva, a' ki előtt reszketnek az Egek lakosi?”<sup>144</sup>

A hypotyposis a szenvedéstörténet egyes jeleneteinek leírásakor olyannyira plasztikus képet teremt, hogy lehetővé teszi az ekphrasziszként való értelmezést, vagyis a szövegnek képpel, képekkel (pl. kálvária vagy falis tációs képek) való összekapcsolódását sejteti: „Oh ajtatos Lélek! járuly tehát fájdalmas Jéusodhoz, és tetétől fogva talpig jól meg nézegezd, minden tagaiban reszket, szemej méllyen bé estek, Sz. orra mint a' halálra vált embernek a' nagy gyötrelembe meg vékonyodott, Sz. fejét imide, 's amoda forgattya; de könnyebbséget nem tanál, Sz. vére nem csepeg hanem csorog, és bővön foly, úgy hogy a' hóhérok-at-is el vérezte, melly miatt az édes JÉsus igen meg bádgyadott.”<sup>145</sup> Az ilyen narratív szövegrészek egyébként gyakorta hatnak képleírás-ként, színpadias álló- vagy mozgóképeket idéznek fel, az olvasó szemei előtt is létrehoznak egy fiktív képet, melyeket azután még értelmeznek is.

---

<sup>140</sup> KELEMEN, *i. m.*, 298–299.

<sup>141</sup> KELEMEN, *i. m.*, 301.

<sup>142</sup> KELEMEN, *i. m.*, 301.

<sup>143</sup> KELEMEN, *i. m.*, 341.

<sup>144</sup> KELEMEN, *i. m.*, 326.

<sup>145</sup> KELEMEN, *i. m.*, 339.

Ebben az értelmezési távlatban a leírásokban felfedezni vélhetjük a konkrét rámutatás, vagyis a deixis jeleit, amelyek még inkább arra készítenek, hogy a szöveget konkrét tárgyakhoz vagy liturgikus eseményekhez kössük, pl. „mert olyat hallok, melyre csengenek füleim, olyant látok, a’ mellyen el-keseredvén köny hullatásban úsznak szemeim. Ebben a’ házban látom, hogy a’ Synagógák Fejedelme-előtt le-hajtott fővel meg-kötözött kézzel, meg csapdostatott orczával, ki szaggattatott hajjal nagy bádgyadva áll a’ Menynek, Földnek Teremtője.”<sup>146</sup> Ezek a megszólalások tehát olyan beszédszituációt feltételeztek az olvasóval, melyben a megszólaló az őt körülvevő tárgyi világ egy részére mutat rá, például egy képre. Sőt, egyes megszólalások – azt gondolhatnánk – egész nyilvánvalóan a nagypénteki processio, a kálváriajárás vagy a stációjárás hagyományát idézik a szövegbe, arra utaló nyomokként viselkednek, pl. „Oh áldott Kálvária! immár te hozdad jutottunk. Oh áldott hegy! Kire az én Jésusom nagy faradva érkezett. Oh keserű hegy! kin a’ te Teremtőd szenvedett. Bé megyek tehát a’ myrha szedő kertben a’ Jésusom vére cseppeinek myrháját szedni.”<sup>147</sup> Mivel azonban semmit sem tudunk a leírt és az elhangzott prédikáció viszonyáról, nem, vagy csak igen óvatosan bocsátkozhatunk olyan feltételezésekbe, miszerint az elhangzott prédikáció dramatikus, performatív jellegű cselekvéssorral párosult volna, ahhoz kapcsolódott volna: például a kálvária végigjárásához, vagy a nagypéntek megünnepléséhez tartozó látványos, jelmezes, néma szereplős körmenethez, vagy a jelenetenként megfestett, illetve szoborba faragott szenvedéstörténet beszéd közbeni felmutatásához.<sup>148</sup> Tény azonban, hogy a nagypénteki szertartásokhoz szervesen hozzátartozott a dramatikus cselekvéssor, ami a híveket is hatékonyabban rávezette a nagypéntek misztériumának átélésére. (A nagypénteki szertartások körében például alkalom nyílt a liturgikus passió-éneklésre: az ilyen éneket valószínűleg a kántorral és a passió szereplőivel együtt énekelte a nép, az evangéliumi szöveg helyett: vagyis a liturgikus énekhagyománynak ez a típusa a hívek gyülekezetét a szorosan vett dramatikus hagyományokba is bekapcsolta.<sup>149</sup> Érdemes egyébként megjegyezni, hogy a nagycsütörtöki liturgia lábmosásjelenetéhez előírt latin éneknek is született a 17. században magyar nyelvű változata, ami szintén segítette a hívek dinamikusabb bevonását a liturgiába,

---

<sup>146</sup> KELEMEN, *i. m.*, 295.

<sup>147</sup> KELEMEN, *i. m.*, 335.

<sup>148</sup> JAKAB Viktória, KILIÁN István, *A biblia, a liturgia és a misztériumdrama hatása a nyírbátori Krucsay-oltár mesterére*, Rajztanítás, 1981/4–6, 16.

<sup>149</sup> *De passione domini nostri Iesu Christi = Petri András-énekeskönyv*. RMKT XVII/7. 136-os ének. Jegyzet: 603. oldal. A liturgikus énekhagyománynak ez a sajátossága egyébként több ünnephez kapcsolódóan jelentkezik. Farmati Anna a 17. századi karácsonyi énekek motívumait vizsgálva jut el a látás-szemlélés illuzionisztikus-dramatikus szituációjához, melyet magatartás motívumként, vagy motívumok feletti motívumként értelmez. Ez a motívum a pius dictamen típusú énekekre különösen jellemző sajátosság, és Illyés András gyűjteményében is nagy számban fordulnak elő az ilyen énekek. FARMATI Anna, „a’ ki e napokban (...) elméjével Betlehembe mégyen”: *A 17. századi karácsonyi énekek motívumrétegei és ezek funkciója = Mindennemű dolgok változása: Hagyományok, források, távlatok*, szerk. GÁBOR Csilla, Kolozsvár, Komp Press–Korunk Baráti Társaság, 2004, 109.

jelen esetben a lábmosás performatív hagyománya által.<sup>150</sup>) A nagypénteki templomi események dramatikussága beleíródhatott abba a prédikációba is, amely talán már messze eltávolodott a szóban elhangzott változatától. A szöveg befogadója számára – s lehet ez a befogadó olvasó is – visszaidézhetette a nagypéntek dramatikus eseményeit, szövegtípusait, sőt, ezek szöveghagyományát is.

A nagypénteki templomi események között a legjellegzetesebb a passiójáték. A liturgiátörténeti kutatásokból ismert, hogy nagypénteken a szentmise helyett a templomban folyamatosan zajlottak a passiódrámák előadásai.<sup>151</sup> A passiójátékok kiemelkedő szerepe a húsvéti ünnepkörben már önmagában elvezethetne bennünket ahhoz a feltételezéshez, hogy a nagypénteki prédikáció szövegvilágára sem lehetett hatás nélkül. A szakirodalom pedig már korábban felhívta a figyelmet a Kelemen Didák-prédikációk és a passiójátékok kapcsolatára, illetve a nyírbátori Krucsay-oltárról értekezve is kiemelte a különböző műfajok (passiójáték, liturgia, prédikáció és képi ábrázolások) közti szoros kapcsolatot, oda-vissza történő hatást.<sup>152</sup> Ez a megfigyelés is felbátoríthat bennünket arra, hogy a passiójátékok és a prédikációk között szövegszerű érintkezési pontokat keressünk. Támogatja ezt a dramatikusság nyilvánvaló jelensége is, melyről az előbbieken szóltam. Ami pedig az olvasást illeti, Kelemen Didák nagypénteki prédikációi már csak azért is a passiók felé irányítják a befogadó figyelmét, mert a többi prédikációtól eltérően egy történetet mondanak el, amint láttuk, a szenvedéstörténet kronologikus elmondására vállalkoznak. A történet újramondása szükségszerűen előhívja a befogadóban is a passiójáték hagyományát.

Úgy vélem, a ferences szerző két vizsgált prédikációjában több ponton is feltűnik a passiójátékok hagyománya. Ezek az intertextuális kapcsolódási pontok mint műfajok közti hidak nemcsak a szövegek genezisére nézve szolgálnak ismeretekkel, hanem azok befogadására, működésére nézve is. Ha a befogadó a prédikáción keresztül rápillant a passiójáték és egyéb dramatikus műfajok hagyományára, akkor ezek a pontok a

---

<sup>150</sup> *Passio beatissimae virginis Mariae = Petri András-énekeskönyv*, RMKT XVII/7, 161. ének

<sup>151</sup> A passiójátékokhoz alapvető szakirodalom: DÖMÖTÖR Tekla, *A passiójáték*, Bp., 1936; BÁLINT Sándor, *Karácsony, húsvét, pünkösd. A nagyünnep hazai és közép-európai hagyományvilágából*, Bp., Szent István Társulat, 1973. A 17. századi puritán hitvitázóknál többször olvashatunk a katolikus passiójátékok szokása elleni kirohanásokat, pl. Pósházi János a pápista egyháztól való elszakadásának okaként a következőt jelöli meg: „Christus szenvedésének és halálának játékos komédiára fordítása, mely Jesus Christust bosszantó szokást esztendőnként a pápistáknál szemünkkel tapasztaltuk.” Czeglédi István írja: „mégsem szűntök meg Christus Urunk szenvedését kitragédiázni?” Idézi őket: BÁLINT, *i. m.*, 252. A témához lásd még: Georg WAGNER, *Barockzeitlicher Passionkult in Westfalen*, Forschungen zur Volkskunde, 42/43, Münster, 1967.

<sup>152</sup> Rákos Balázs Raymund hívta föl a figyelmet arra, hogy Kelemen Didák prédikációi szoros kapcsolatban állnak a passiójátékokkal, és ugyanő arra is utalt, hogy a Krucsay-oltár megszületésénél, melyre a passiójátékok nyilvánvaló hatással voltak, Kelemen Didák bábáskodott. Rákos Balázs az oltárt és az azt „megfogalmazó” Kelemen Didákot P. Juhász Máté nevével is kapcsolatba hozta, aki éppen az oltár készítésének idején Nyírbátorban tartózkodott. Jakab Viktória és Kilián István ezen a nyomon elindulva alapos vizsgálattal bizonyította az oltár és a passiójátékok hagyományának kapcsolatát, és Juhász Máté 1761-ben megjelent nagypénteki passiójával is megmutatta az oltár jeleneteinek kapcsolatát. Lásd RÁKOS, *i. m.*, 401–404, 440–444.; valamint JAKAB–KILIÁN, *i. m.*, 16.

szövegemlékezet aktivizálódása révén megidézük a vallásgyakorlás vagy a liturgia különféle szituációit, melyben a hívő különféle jellegű és aktivitású szerepeket tölt be. Elsősorban ezek a szerepek aktivizálódnak a szövegemlékezet működése révén a befogadás során. A passiójátékok intertextuális jelenléte természetesen azt a befogadási mechanizmust erősíti fel, melynek során a befogadó mint szemtanú határozódik meg, ez pedig mindig nagyobb lehetőséget és motivációt teremt az átélésre.

A passiók emlékezete elsősorban tematikai szinten jelentkezik. A nagypénteki első prédikáció érdekessége az, hogy Szűz Mária szemszögéből mutatja be a szenvedéstörténetet, mi több, a befogadó Mária nézőpontján keresztül lesz a megjelenített történet résztvevője. A dramatikus műfajok között ennek nagy hagyománya van: említhetnénk Laskai Osvát devóciós passióját, az Érsekújvári-kódex passióját, a középkori Mária-siralmakat (többek közt a Winkler-kódexben), de a liturgikus éneklés hagyományában is találkozhatunk ezzel: elsősorban a passió-énekekben, de még a Krisztus kínszenvedéséről elmélkedő énekekben is.<sup>153</sup>

Vannak továbbá olyan jellegzetes jelenetek, motívumok, melyek erősen kötődnek a passiójátékok szöveghagyományához, s ezért a prédikáció szövegébe való bekapcsolódásukkal ennek a műfajnak a hagyományát idézik. Az apokrif hagyományból került a passiójátékokba az a jelenet, melyben János értesíti Máriát Krisztus elfogatásáról – Kelemen Didáknál is kiemelt szerepe van a történetnek. Hangsúlyos jelenet a nagypénteki passiókban, amikor Mária fia keresésére indul.<sup>154</sup> További jellemző jelenet Jézus búcsúja Máriától, ekkor megjövendöli közelgő szenvedéseit.<sup>155</sup> A devotiós passiók és a Mária-siralmak által meggyökereztetett nyelvezet fordulatai köszönnek vissza Kelemen Didák prédikációiban: a Mária-siralmak visszatérő motívuma az is, hogy Mária Jeruzsálem leányainak empátiáját kéri: „Ó, Jeruzsálem leányai, jertek el és sírjatok velem az én kedves Fiam felett!”<sup>156</sup>, Kelemen Didáknál ez így jelentkezik: „Ennek nézésére siessetek Jerusalemléányi, kik vadtok ajtatos Lelkek: [...] Siessetek azért fel indult lelketeknek ajtatosságával az

<sup>153</sup> KOPCSÁNYI Márton, *Kristvs meg mezitelenítettéséről* = RMKT XVII/7, 60. ének: nem véletlenül alakult át ez a szöveg egy későbbi kiadásban passió énekké.

<sup>154</sup> KELEMEN, *i. m.*, 320–321.

<sup>155</sup> KELEMEN, *i. m.*, 318–319. LASKAI Osvát devóciós passiójának (*Modus devotissimus passionis Domini nostri Jesu Christi*) ez a része magyar fordításban a következőképpen hangzik: „Ó, édes Anyám, nézd meg a te Krisztusod testét és figyelmezz reá szorgalmatossággal, mert holnap széttépetik. Ó Szülőanyám, az én arcom letakartatik és köpéssel illetetik. Ez a fő tövissel megkoronáztatik. Ezek a kezek és ezek a lábak szegekkel veretnek át. És jaj nekem, mert a te kegyes szíved megkeseredik a résztvétől az én szenvedésem miatt, sőt mindezeket látod majd megtörténni a te Jézusodon.” Lásd: *Régi Magyar Drámai Emlékek I.*, szerk. DÖMÖTÖR Tekla, KARDOS Tibor, Bp., Akadémiai, 1960. BENE Demeter *Nagypénteki actio* című passiójában pedig a következő sorok idézik meg Jézus jövendölését a haláláról: „Látod, édes Anyám, most kezeim szépek, / Lábaim én nékem még mindenütt épek, / De a’ szegek mián majd lesznek veressek / Egy tö hegyni épség nem leszen ő benne.” Lásd: *Minorita iskoladrámák*, s. a. r. KILIÁN István, Bp., Akadémiai, 1989 (Régi Magyar Drámai Emlékek XVIII. század, 2), 133.

<sup>156</sup> LASKAI, *i. m.*, 365.

ő nézésére.”<sup>157</sup> A dialogicitás és a Mária-síralmak hagyományainak szoros kapcsolatát mutatja egyébként az a jelenség is, hogy nagy valószínűséggel párbeszédese formában adták elő a liturgia keretében a *Passio Beatissimae Virginis Mariae* című passió éneket is, amely a középkori Mária-síralmak szöveg-hagyományával tart szoros kapcsolatot.<sup>158</sup>

A passiójátékoknak szinte állandó kelléke az égi pör jelenete, melyben Isten döntést hoz Krisztus haláláról, s az égiek végül egyetértésükről biztosítják. Amikor a hitszónok számon kéri az angyalokat, hogy nem protestálnak Istennél azért, hogy megmentse Jézust a kereszthaláltól, akkor ez utalás lehet az elsősorban passiójátékokból ismert jelenetre: „Istennek Angyali, kik a’ Babylóniai kemenczébe sérelem nélkül oltalmaztátok a’ Sz. Iffiakot, miért nem oltalmaztátok most Uratokat? [...] De nem merik azt próbálni; nem merik a’ Kristus halálának úttját el állani, mert az Ég ugy parancsolta, az Isten ugy akarta, e’ földön véghez kellett menni.”<sup>159</sup>

Mindezek a jellegzetes jelenetek a – már a középkorból jól ismert – dramatikus prédikációk jellemzői is, s a drámai beszédnek, főként legegyszerűbb típusának egyéb ismérvei is felbukkannak nyomokban a két Kelemen Didák-féle prédikációban.<sup>160</sup> Feltételezhetnénk, hogy a két prédikáció szóbeli változata dramatikus prédikációként is elhangozhatott, melynek egyes jellegzetességei visszaíródtak a nyomtatott „változatba”. Az azonban mindenképp valószínűsíthető, hogy a szöveg befogadójában ezek az intertextuális kapcsolódási pontokként értékelhető jelenségek is felszínre hozzák a dramatikus műfajok befogadási stratégiáját. Ezáltal a befogadás dinamizálódik, s egy sokkal életszerűbb, sokkal közvetlenebb szakrális tér jön létre, mely az átélés, megérintettség, és ennek köszönhetően a hitbéli gazdagodás nagyobb lehetőségeit rejt magában. Az ilyen szöveg hosszabb ideig képes lekötöni befogadóját, és közvetlenebbül indít meg (*delectare* és *movere*).

A szakirodalom felfigyelt arra, hogy már a középkori ferences prédikációkban is megragadható az a törekvés, hogy a tanítás az egyszerű emberek számára is minél átélhetőbb, átérzhetőbb legyen, ezért a ferences prédikátorok már működésük kezdetén sokféleleképpen befogadható élményt igyekeznek adni a hallgatóságnak a pusztán verbális közvetítés helyett.<sup>161</sup> Így, vagy éppen ezért jöttek létre a dramatikus műfajok, a drámai szekvenciából a *lauda drammatica* és a prédikációból a dramatikus prédikáció vagy – a húsvéti ünnepkörhöz kapcsolódva – devóciós passió. Tudjuk, hogy a magyar ferenceseknél még a 16. században sem szorul háttérbe ez a középkori műfaj, erre nézve fontos közvetett bizonyítékokkal

<sup>157</sup> KELEMEN, *i. m.*, 276.

<sup>158</sup> *Passio Beatissimae Virginis Mariae* = RMKT XVII/7, 259.

<sup>159</sup> KELEMEN, *i. m.*, 273.

<sup>160</sup> Vö. RMDE I, 85.

<sup>161</sup> PINTÉR Márta Zsuzsanna, *Ferences iskolai színjátszás a XVIII. században*, Bp., Argumentum, 1993. 18.

szolgálnak az erdélyi szárnyasoltárok passióábrázolásai.<sup>162</sup> A csíksomlyói passiókban is jól érzékelhető azok kapcsolata a 13. század óta meglévő ferences dramatikus hagyományokkal,<sup>163</sup> Stockinger Mátyás ferences szerzetes 1680-as évek végén készült dramatikus prédikációjában pedig a latin középkori szövegek és a csíksomlyói passiók közötti összekötő láncszemet találta meg Szelestei N. László.<sup>164</sup> Laskai Osvát dramatikus prédikációinak hatása pedig még a 18. századi ferences színjátszáson is kimutatható.<sup>165</sup> Ezért talán nem túlzás azt állítanunk, hogy az a szövegszerveződés, mely a Pázmány-féle pretextustól való elmozdulásban is megragadható, nagy múltú ferences hagyományokhoz kapcsolódik. Pázmány hitszónoklatában nem ragadható meg a passióhagyomány ilyen mértékű jelenléte.

Figyelmet érdemel az a szakirodalmi megállapítás, hogy a devóciós passió műfaja, a dramatikus prédikáció műfaji előzménye kétféle közönségigényt igyekszik kielégíteni, egyszerre koncentrálna a kevésbé műveltekre és a doctusokra.<sup>166</sup>

A prédikátori megszólalás és közönségszólítás alakzataiból származó dramatikusság és a hypotyposis sajátos szituációteremtő alakzatként működik a nagypénteki prédikációkban. Krisztus szenvedései és kereszthalála a ferences rend által kitüntetett téma volt, mely az érzelmek felkeltésére, a lélek felgyújtására leginkább alkalmas, s így a megváltás misztériumához az átélés révén visz közelebb. Kelemen Didák prédikációi sejtetik a nagypénteki paraliturgikus szokásoknak a hitszónoklat létrejöttére gyakorolt hatását, de azok nélkül is olyan hatásmechanizmussal dolgoznak, amely a befogadó szeme előtt szinte megjelenő (hypotyposis) szenvedéstörténetbe a dramatikus beszédhelyzetek felidézése (pragmatikus alakzatok) által vezeti be a hívőt, résztvevővé, nem csupán nézővé avasztva őt. Ez a prédikáció tehát több, mint narráció, több, mint a passió teljes rendjének előadása: ez a passió újratörténete. A szenvedéstörténet jelenetei nem csupán a hívő (lelki) szeme előtt zajlanak, hanem azáltal, hogy bejárja ezt a teret, megszólítja a szenvedő Krisztust, és a passiótörténet más résztvevőit, az események vele együtt történnek meg. Az események ilyen jellegű átélése nemcsak a vizuális közvetlenségnek, hanem az affektivitásnak, az érzelmek révén megvalósuló közvetlenségnek is magasabb fokát eredményezi

---

<sup>162</sup> BALOGH Jolán, *A csíkszentimrei szárnyasoltár*, ErdTud, 1943, 39–41.

<sup>163</sup> PINTÉR, *i. m.*

<sup>164</sup> SZELESTEI, *Laskai Osvát...*, *i. m.*, 73.

<sup>165</sup> PINTÉR, *i. m.*, 22.

<sup>166</sup> Nem véletlenül éppen a ferenceseknél terjedt el elsőként a devóciós passió gyakorlata. Ez a fajta törekvés figyelhető meg Temesvári Pelbárt utasításaiban is, melyet „Krisztus urunk passiója áhítatos színrevitelének ceremóniái”-hoz ír, s melyben a dramatikus prédikáció technikáit rögzíti. A műfaj - amint az az utasítás szövegéből is kiderül - erőteljesen épített a látványra, az arra irányuló deixisre, s mindezek mellett a szöveg látványmegidéző képességére, plaszticitására. Mindezeknek a fő célja a megindítás, a movere. A szöveg különbséget tesz aszerint, hogy milyen műveltségű befogadóközönségről beszél: „a kevésbé művelteknek a látvánnyal történő megindítás kell, a doctusoknak viszont a disputáció, vagyis a teológiai kérdések tudós fejtegetése.” Lásd: RMDE I, 377.

### III.

#### A nyelvi hozzáférés határainak kitolása

##### 1. *Copia. Szóbőség és redundancia*

Az isteni misztériumának kifejezési törekvése során a beszéd lehetlenségének és kényszerítő voltának egyidejű jelenléte a nyelvet mint jelrendszert feldúsító, felfokozó alakzatokat is előtérbe állítja. A nyelvbe vetett hit és a nyelvben való csalódás egyszerre történik meg bennünk, a némaságtól, tehát a nyelvi teljesítőképesség deficitességtől való félelem a „túlbeszélés”-t hozza létre, s eközben éppen önmaga, vagyis a beszéd deficitességét mutatja meg. Az „akár mit beszéllyek, csak szót szaporítok, s’ közzél sem érkezem ki magyarázásához” gondolat,<sup>167</sup> melynek különféle variánsai az egyházatyák és a misztikus gondolkodók megfogalmazásaiból is táplálkoznak, gyakori megállapítása a beszéd nehézségével küzdő prédikátoroknak, mutatván azt, hogy a beszéd elégtelenségével szemben az egyik kínálkozó lehetőség a reprezentáció megsokszorozása.

A latin *copia* meglehetősen széles körűen alkalmazott kifejezés – nemcsak a szavak bőségét vagy a görög retorikai figurát, a *macrologiát* jelenti, hanem az *amplificatio* egyik módszerét is. Mint retorikai gyakorlat, Desiderius Erasmusnak köszönheti kidolgozását. Erasmus 1512-ben írta oktatási segédanyagként *De duplici copia verborum ac rerum* című munkáját. A mű első felében a szavak bőségével foglalkozik, s egy olyan esztétika lebeg a szeme előtt, amelyben ugyanazon gondolat minél többféleképpen való kifejezése képvisel értéket – a cél az, hogy a diákok képesek legyenek előadni a puszta lényegét úgy, hogy semmi se vesszen el belőle, ugyanakkor képesek legyenek arra is, hogy minél bővebben fejazzék ki gondolataikat, anélkül, hogy bármi is feleslegesnek tűnne a beszédükben.<sup>168</sup> Ez a stilisztikai ügyességet is jelentő *copia* fogalom eltávolodik az itáliai humanizmus *imitatio*, ill. *spezzatura* fogalmaitól és ideáljaitól. Erasmus művének második fele a *copia rerum*mal foglalkozik, azaz az *amplificatio*val, a beszéd bővítésével – Erasmus tehát a *copia* két típusát különbözteti meg, egyike a kifejezés bőségét, másika a tárgy bőségét jelenti.

A *copia*nak morális vonatkozása is van: a szónok eldöntheti, hogy megmutatja-e, mutogatja-e vagy sem retorikai képzettségét a *spezzatura* segítségével, a *copia* ugyanis olyan

<sup>167</sup> LANDOVICS, *Novus... II, i. m.*, 176.

<sup>168</sup> Vö. BALÁZS János, *i. m.*, 582–588. A szerző elemzi Erasmus munkájának néhány példáját, többek között a „Tuae literae me magnopere delectarunt” mondatnak a Jakobson-féle paradigmatis és szintagmatikus szinten értelmezett immutációit. Első szinten a mondatnak több, mint 150 változatát állítja elő Erasmus, a második szinten pedig több, mint 140 változatot mutat be, melyek közül az utolsók már egészen szélsőséges variációk: pl. „Nullae laetitia saevius titillant palatum, quam tua scripta mentem titillant.”



folyamat az oktatásban, mely magába foglalja a gondolatok bőségét, kifejezésükben a jó stílus pedig Cicero szónokát mutatja meg: *Vir bonus et dicendi peritus*.

Másrészt azonban a *copia verborum*, mint retorikai igény, mint stílusjelenség támadások célpontjává, de legalábbis kritika tárgyává válhat. Melanchthonnál például a *copia verborum* annak veszélyét rejti magában, hogy a szemléletességet, mely a szerző hatásesztétikájának központi helyén áll, ellehetetleníti: azáltal, hogy a mesterségre, az *ars-ra* mutat rá. (Ezért van nála kiemelt szerepe a *dissimulationak*.)<sup>169</sup>

A szakmai köztudat, ha egy „bőbeszédű”, a tautológiát szándékosan stílusbeli jellemzővé emelő szövegről mond véleményt, nem ritkán a barokk szóbőség jelenségéhez utalja vissza az olvasót, ezzel a barokk „stílus” egyértelmű minőségeként értékelve a szószaporítást. Vitathatatlan, hogy a szavak bősége a barokk retorikai igény középpontjába kerül, másfelől azonban az is tény, hogy a bővítés módozatai a retorikai hagyomány eredendő részét alkotják. A stílusjellemzők történeti folytonossága sok tekintetben kimutatható, ám ez még nem jelenti, hogy mindig ugyanazt is jelentették volna. Sturm számára például a *copia verborum* a világ dolgainak elrendezését, a *copia rerumot*, a dolgok bőségét, összefüggéseit képes a retorika segítségével a beszédben leképezni.<sup>170</sup> Keckermann, aki Sturm fent említett elgondolását vette át, már némiképp módosítja azt: a valódi hatást a dolgok tudnak kiváltani, így a retorika, és a szóbőség feladata leginkább az, hogy a dolgok képét minél kifejezőbben fesse le a hallgatói számára – mintha látnák azt. Így tehát elsősorban a bővítésre bízva a heves érzelmek kiváltását.<sup>171</sup>

A barokk retorikai irodalomban az *amplificatio* hangsúlyosabban kapcsolódik össze a *delectare* igényével is. A szóképekkel és alakzatokkal való bővítés ugyanis a változatosság biztosítója, ami így a gyönyörködtetés előidézője.<sup>172</sup> A *copia verborum* hátulütője viszont a retorikai „*concinnitas*” igényének nem teljesülése.<sup>173</sup> „Sokakat igen gyakran hallottunk ugyanis, akik a tárgyi és szóbeli változatossággal annyira részekre bontják a szentbeszédet, hogy ezzel elérik ugyan a gyönyörködtetést, de a hallgatókban egyáltalán nem váltanak ki

---

<sup>169</sup>Erasmus retorikai hatáselméletének központi magja az energiában foglalt szemléletesség, mely szerinte három módon realizálódik: 1. A fantázián keresztül, mely a dolgok képét intenzíven mutatja meg/ábrázolja. 2. A *hypotyposison* keresztül, mely az értelem számára valamit oly módon ábrázol, hogy úgy hiszi, nemcsak hallja, de látja is a dolgot. 3. Egy meghatározott szövegrészről való időzéssel. Az *elocutio* és az *actio*-eszközök kiterjedt használata azonban megghiúsítja a szándékolt hatást. A *copia verborum* túlzott mértéke szétrombolja a *celare artem* (a mesterség eltíkolása) alapelvét, s vele együtt a szemléletességet, mivel tudatosítja az „*Ars*”-ot. Vö. PLETT, *i. m.*, 55.

<sup>170</sup>IMRE Mihály, *Melanchton retorikájától Buzinkai Mihályig = Retorikák a reformáció korából*, vál., szerk., bev., jegyz. IMRE Mihály, Debrecen, Kossuth Egyetemi Kiadó, 2000 (Csokonai Könyvtár: Források, 5), 427–429.

<sup>171</sup>Restás, *i. m.*, 484–490.

<sup>172</sup>*Manuductio ad eloquentiam = Retorikák a barokk korból*, szerk. BITSKEY István, Debrecen, Kossuth Egyetemi Kiadó, 2003 (Csokonai Könyvtár: Források, 10), 59.

<sup>173</sup>TÉGLÁSY Imre, *A nyelv- és irodalomelmélet kezdetei Magyarországon (Sylvester Jánostól Zsámboky Jánosig)*, Bp., Akadémiai, 1988, 26–27.

hatást és épülést.” – olvashatjuk Carolus Regius Orator Christianusában.<sup>174</sup> Ugyanitt Augustinusra és Chrysostomusra hivatkozva utasítja el a „szavak tajtékozó körülírását”, valamint azt az eljárást, amikor a szónok jelentéktelen dolgokra alkalmazza a feldíszítést, vagyis így „bohóckodik”, hiszen díszítésének nincs köze a tárgyhöz.<sup>175</sup>

Míg tehát egyes praeceptumok számára a bővítés a legmegfelelőbb eszköz a szavak felől a dolgok felé fordulásban, addig mások a túlzott bővítés veszélyét éppen abban látják, hogy a beszéd messze távolodik a szavaktól, a reprezentáció aláássa saját teljesítőképességét. Az, hogy eszerint hol is van a választóvonal a még hasznos, épületes és már haszontalan és öncélú bővítés között, bizonyosan megállapíthatatlan, ám a vonalon innen és túl is a gyönyörködtetés szándéka működik. A humanista hagyomány alapján a szavak bősége a dolgok bőségét tárja fel, a dolgokról való ismeretet bizonyítja, ez az illúzió pedig a dolgok teljes ismeretének lehetetlensége – a magnitudo és a praesentia fordított viszonya – esetében is felkelhető.

Mit jelent, hogyan jelenik meg és miként szabályoztatik tehát ez a copia a vizsgált prédikációkban?

Vitathatatlan, hogy a dolgok bősége, noha a tanítás sikerének elsődleges záloga, bizonyos kereteken túl már a megértés akadálya lesz. A prédikáció hossza a 17. században már egyfajta szabályozott állandóságot mutat – ez gátat szab a nagyon kibontott, túlzottan bő lére eresztett beszédnek. Általában fél, maximum egy órát tartanak a prédikációk.<sup>176</sup> Erre következtethetünk a prédikátorok megnyilatkozásaiból: „ugy ti-is bár csak egy órácskáig csendességben üllyetek, és szerelmes Megváltónknak igen nagy fájdalomra figyelmezzetek,”<sup>177</sup> de a prédikációk hossza is megengedi hasonló következtetések levonását, noha ezzel mindenféleképpen óvatosan kell bánni, hiszen nem tudhatjuk, hogy a leírt és az elhangzott prédikáció hogyan viszonyult egymáshoz.

Arra azonban szükséges utalni, hogy egyes szerzőinknél a szövegben jelölve van az amplificatio, lehetősége: Kelemen Didák azon bibliai locusok helyét adja meg, amelyek a gondolatmenet adott pontjához csatlakoztathatók, gyakran igen nagy számú hely felsorolásával biztosítja az érvek válogatásának lehetőségét. Csúzy Zsigmond prédikációiban a „& c.”-val jelölt „betétek” olykor indokolatlanul, értelmetlenül fordulnak elő, egy mondatban akár öt alkalommal is – itt elsősorban a képek, kifejezések kibontási, továbbfűzési

<sup>174</sup> *Retorikák a barokk korból...*, i. m., 171.

<sup>175</sup> *Retorikák a barokk korból...*, i. m.

<sup>176</sup> SZELESTEI, *A prédikáció...*, i. m., 8. A „vadászmise” fogalma a korszak érdekes művelődéstörténeti morzsája: az igen rövid prédikációval elmondott misét jelenti, ami után lehet vadászni indulni – és a korszak emberének a prédikációk hosszával szembeni ellenérzését fejezi ki. Lásd: LUKÁCSY Sándor, *Vadászmise* = L. S., *Isten...*, i. m., 25.

<sup>177</sup> ILLYÉS I., *Sertum... I*, i. m., 83.

és egyéb bővítési lehetőségeinek megjelölési szándékát sejthetjük: „Mint mostanában-is sokakat & c. a' kik ebek-re, lovak-ra, pompás vendégségek-re, s-egyéb múlando gyermekes hiuságokra, sokkal többet költenek & c. hogy sem az Isten tisztességére & c. következendő-képpen, mind Isteneket & c. mind pedig tulajdon lelkeket esztelenül kevésb-re böcsüllik & c.”<sup>178</sup>

A copia rerum biztosítja a válogatás lehetőségét, a kötetet használó prédikátor, olvasó stb. kedvére szemezgethet az argumentumok sokaságából. Csúzy a *Zengedező sip-szó Sommájában* az újesztendő napjára írt prédikációról mondja azt, hogy: „Több Lelki ajándékok-is, jegyeztetnek ott fel; mellyekkel, az idő-höz, és a' halgatok-hoz képest, tettzése-szerént élhet, a' kegyes Olvaso.”<sup>179</sup>

A prédikatori megnyilatkozások annak is hangot adnak, hogy a hitszónoknak olykor erőnek erejével kell visszafognia magát, hogy ne sorolja fel az összes argumentumot, melyet a témához tud kapcsolni, mivel azonban tekintettel van közönsége befogadóképességére, gátat szab vágyainak. „Több efféle példákot; országok romlásinak, és egy nemzetről másra általvitelinek példáit hozhatnám-elő; de hosszas lenni nem akarok. Azt mindazonáltal ki nem hagyhatom...”<sup>180</sup> Ezekben a toposz-szerű megjegyzésekben nemcsak egy kellemes retorikai figurát láthatunk, a praeteritiót, hanem a beszéd vágya, feladata és keretek közé szorítása közt fellépő feszültség tematizálását is. Ennek hátterében állhat a felkészültségről való számadás igénye is: az érvek és a szavak bősége eruditusságot feltételez és közvetít. „Ezeret hozhatnék illyest elő a' szent Irásból; el-hagyom mind-az-által az időnek rövidségére-nézve”<sup>181</sup> Állhat azonban az a bizonytalanság is, mely az isteni közvetíthetlenségének tapasztalatából származik. Bármennyit közöl is a szónok, mindig meg kell tapasztalnia, hogy nem mondott eleget ahhoz, hogy elérje vagy a közelbe hozza szavaival a transzcendenciát. Nem is egyszer merül fel ezért a hallgatás és a beszéd közti választás gondolata a prédikációkban.

Másfelől azonban megjegyzendő, hogy bizonyos témáknál vagy meghatározott alkalmakkor, ünnepekkor a hosszabb beszéd nemcsak megengedett, hanem szükséges is. Nagypénteki prédikációjában Illyés István arra a hatásra tesz utalást, melyet a beszéd hosszával is kíván elérni: „Nincs nékem időm elegendő, se eröm oly tehető, hogy én a' Kristus szenvedésit vóltaképpen meg-beszélhessem. a' Proféták lelke, Apostolok tüzes nyelve, és a' tökéletes nagy szenteknek mennyei fényességgel tündöklő értelme kívántatnék arra. Cardinál Pázmány Péter az egész *passionak* rendiről tovább két óránál prédikáltott, a'

<sup>178</sup> CSÚZY, *Kosárba rakott...*, 69. Ez az eljárás azonban nem jellemzi minden kötetét: így a *Zengedező sip-szót* és a *Lelki éhséget enyhítő evangeliomi kölcsönözött hármias kenyért* sem.

<sup>179</sup> *Rövid Sommájok és sommás Laistromok azoknak az ünnepi Prédikációknak, mellyek ebben a' részben találtak* = CSÚZY, *Zengedező...*, i. m., 2.

<sup>180</sup> ILLYÉS I., *Sertum... I*, i. m., 157.

<sup>181</sup> CSÚZY, *Zengedező...*, i. m., 361.

mint ö-maga jelenti ilyen Magyar szókkal: Ha el nem unta Kristus annyi óráig-való szenvedését, menyit el-folyt estvéli vacsorától fogva, más napi vecsernye-korig, szégyen, ha mi két vagy három óráig el-unatkozunk, az ő szenvedésének halgatásában, és elmélkedésében. Ha csak egy tagjat sem akarta fájdalom nélkül hadni a' mi váltságunkért, nagy hál'adatlanóság, ha mi ezeknek a' fájdalmaknak minden részeit *nem akarnók* szemlélni. Azután szép rendel, ékes nyelvel, nagy hosszan elé-beszéli, menyit szenvedett először a' kertben, azután *Annas* és *Kaifas* házáinál, osztán *Pilátus* és *Herodes* udvaraiban, végre pedig a' *Calvaria* hegyén. En annyira csekélységemet nem írhatem: olvashatták ottan a' kik írást tudnak; a' kik pedig ahoz nem értenek, a' szent *Passionak* éneklésében egész rendit a' mi Urunk szenvedésének meg-halgathatták. Most azért, fel-tett czéломhoz magamat alkalmaztatván; azt veszem-fel..."<sup>182</sup> Krisztus szenvedésének mértékét, és ennek a szenvedésnek a jelentését nem fejezhetjük ki szavakkal, ám az átélésben, mely egyfajta megértéshez visz közelebb bennünket, nagy szerepet játszik az idő. A szavak bőségét sem nélkülöző hosszas leírás által a szöveg fizikai hosszúságával is hat, a copia verborumnak közvetlen fizikai hatása is van!

Valahányszor szó esik a prédikációkban a kimondás nehézségéről, a beszéd hosszának kérdése is szóba kerül. A szentek/szentség laudációját a végtelenségig lehetne folytatni, és soha nem tudnánk beteljesíteni – a laudáció egyszerre szembesül a túlbeszélés és a hallgatás lehetőségével és csapdáival. Csúzy Szent István király ünnepére készített prédikációja mindkét lehetőséggel számol. A szentről nem lehet emberi szavakkal illő és elegendő dicséretet mondani, ám a szólás kötelesség, és a szónok kötelességét nem tagadhatja meg. Más okból sem teheti meg, hogy hallgat, ekkor ugyanis István tetteinek metonímiái, az általa fundált kolostorok, templomok falainak kövei szólalának meg, szégyenben hagyva a prédikátort, aki ezt a feladatot nem vállalta. Ugyanakkor a szónok azt is megfogalmazza, hogy a bőbeszédűség sem megengedhető magatartásforma, csapdákat rejt magában: „Holott pedig szabadosban, bőveb szónak eredeck, úgy-is *Phaëtonnal*, a' ki *Patriis excidit altus equis*: a' -vagy, Ikarussal, a' ki: *Icarias nomine fecit aquas*; Labirithusos kelepceében keveredem; mert elégtelenségemből származó csekélységgel dicsérvén, annyiban hajtatik, mint ha gyaláznám; a' maz *Gelliusnál allegált* Bölcsék köz-mondása szerént: *Turpiùs esse exiguè, & frigide laudari, quàm graviter vituperari*; Sokkal utálatosb hideg dicsérettel magasztalni valakit, hogy-sem erős mardosással keményen gyalázni.”<sup>183</sup> Ikarus és Phaeton mindketten nagyobbra vállalkoztak, mint amire képesek voltak. A labirintus metaforája a káosz képe is: és egyben a

<sup>182</sup> ILLYÉS I., *Sertum... I, i. m.*, 83–84.

<sup>183</sup> Csúzy, *Zengedező...*, *i. m.*, 378. Mindkét idézet Ovidiusnál olvasható: „Icarus Icarias nomine fecit aquas.” Illetve: „Sic fleuit Clymene, sic et Clymeneides, alte / Cum iuvenis patriis excidit ictus equis.” – Ovidius, *Consolatio ad Liviam vel Epicedion Drusi*. Clymenides Phaetont jelöli.

világ metaforája.<sup>184</sup> A labirintus eredetileg ősi életszimbólum, amelynek középpontjában van a születés helye, és mindenfajta nehézségek, vagyis az útvesztők során kell eljutni a végére. A labirintus a barokk ember léttapasztalatának kifejeződése, egyben a nyelvi tapasztalat metaforája is: az ember nem kerülhet ki a nyelv káoszából, és minél mélyebbre ereszkedik benne, minél erőteljesebben vonódik bele, annál inkább elveszti a tájékozódási pontokat. A labirintust ugyanis éppen az jellemzi, hogy eltávolodva bejáratától, eltűnnek a külső tájékozódási pontok is. Ha a szószaporítás egyfajta nyelvi labirintus eredményezője, akkor úgy érthetjük, hogy a szavak labirintusába bekerülő ember nem találhat ki a szavak közül a dolgok közé. A szószaporítás viszont, ami nem éri el a célját, más miatt is kárhóztatható: a nyelvi elégtelenség, minden próbálkozás ellenére elégtelen, tehát hideg vagy hazug dicséretet eredményez, a dicsérendő személyhez fel nem érő dicséret, s a hideg dicséret a dicsért személyt alázza meg, azt sejtetve, hogy az „üres minden dicsérendő jótól.”<sup>185</sup> A proposíció, melyet hosszú exordium előzött meg, végül is azt mondja ki, hogy a szónok a röviden való szólást választja. Csúzynál azonban már nem kell meglepődnünk azon, hogy a négylapos bevezető után az argumentációt sem fogja különösebben rövidre. A szószaporítást elvető szónok nem áll ellen a szavak és a dolgok bőségének

A nyelv elégtelensége, és ennek kapcsán a szóbőség mint lehetőség azonban legtöbbször nem tematizálva mutatkozik meg, hanem működésében, funkciójában. A feltámadás jelentésének, jelentőségének kommunikálhatatlansága szintén olyan megoldhatatlan feladat elé állítja a beszélőt, amelyben a szavak bősége lehet a nyelv számára segítség: „Kedves, és hiv szolgálja a’ Fölségesnek Proféta Zakariás, arra a’ kívánatos, arra a’ régtől-fogva búzgo foházkodásokkal várt, és szivessen ohaitott örvendetes nap-ra függesztvén lelki szemeit, mellyenn az igaz Messiás a’ Kristus Jébus, mint diadalmas meg-gyözője a’ szörnyü halálnak & c. dicsőségessen fel-támadott, az napon meg-szégyenülnek (úgy mond) a’ Proféták, mellyen t. i. nyilván-valo kút-fő léssen, a’ Dávid házának, a’ Jerusalemlakosinak, a’ havi korságosnak, és lelki bél-poklosoknak; az-az közönségessen a’ bünösöknek megmosására...”<sup>186</sup> A szinonímia funkciójában álló jelzős szerkezetek a feltámadásba vetett bizalom mértékének, s ezáltal a feltámadás felfoghatatlan és kimondhatatlan minőségének erősítését biztosítják. A mondat második felében a tipológiai szimbolizmus figurái alkotnak szinonim sort, az üdvörténet isteni összefüggésrendje felől kívánva megsejtetni a föltámadás misztériumát.

Mint eddigi példáink is mutatják, a szóbőség és az azt megvalósító adiectiós alakzatok használatában Csúzy Zsigmond élen jár. Prédikációinak szóbőségét motiválja az, a

<sup>184</sup> Daniela HODROVÁ, *A káosz poétikája*, Magyar Lettre Internationale, 44. szám (2002/tavaszi), 60.

<sup>185</sup> CSÚZY, *Zengedező...*, i. m., 378.

<sup>186</sup> CSÚZY, *Lelki...*, i. m.

nyelvészeti szakirodalom által már alaposan bemutatott tevékenysége, mely új szavak és kifejezések létrehozására irányult.<sup>187</sup> Csúzy valóban megszállottja a különlegesnek, ám a különleges az ő nyelvében általánossá, megszokottá válik: meglepő kifejezései, újításai számos alkalommal visszatérnek köteteiben, mint például az „álhatatos álhatatlanság”<sup>188</sup> figura etymologica formájában megjelenő oximoron. Az sem vitatható, hogy szavainak bősége sokszor létrehozza azt a szélsőséges, és a praeceptumok megnyilatkozásai által elítélt jelenséget, amikor a figurák a mondat grammatikai szerkezetét elrejtik, nehezebben felismerhetővé teszik. „Pártos szüléink nagy-ra-vagyo kábasága-miátt, meg-romlott, s- ifiuságunk zsengejéttől-fogva, mindenkor gonosz-ra hailando természetünknek egyenetlenségét, fogyatkozásit hely-re hozo, és balgatag ösztönit, elmés okossággal, s-jeles rend-tartással kormányozo némelly mesterségek, igaz, hogy sokak-ban meg-jobbétották, és rútt fogyatkozásit, mint-egy hely-re hozták. De, leg-inkább alkalmatosban (vélném én) abban; hogy im, a’ szüntelen forgo, forgando és tündér modon fútamo időnek, az órák folyása, járása, a’-vagy mutatása által, bölcsen ki-gondolt rendet szabtak, és kívánva-kivánt mértéket vetettek.”<sup>189</sup> A mondat hosszabb felét a „mesterségek” alany bővítmenyei teszik ki, melyek maguk is további bővítmenyekkel rendelkeznek. Ez a szerkezet önmagában is a szavak bőségén épül fel, Csúzy azonban nem riad vissza a szinonimák halmozásától (egyenetlenség, fogyatkozás; hely-re hozo, kormányozo; meg-jobbétották, hely-re hozták), különösen nem a rákövetkező mondatban, ahol az idő szinonim jelzői egyébként valóban mutatnak egymáshoz képest olyan szemantikai elmozdulást, ami miatt a szinonimasor fokozásként is felfogható, s ezért egymás mellé helyezésüket nem érdemes kizárólag retorikai játéknak, nyelvi bravúrnak, vagy a szavak öncélú, „tajtékozó körülírásának” tekintenünk. Ez a fokozás az, ami az idő múlásának és álhatatlanságának terhét kellőképpen hangsúlyozni tudja, s az órák „folyása”, „járása” és „mutatása” pedig az idő különféle aspektusaival szembesít – már ha a befogadó értelmező tevékenysége ezt lehetővé teszi. Tehát miközben az adiectio alakzatai megnehezíthetik a mondat szerkezetének befogadását, s így a komplett mondat megértését, addig a mondat egyes részéről, s az ezek által reprezentált fogalmakról egy másik szinten közvetít egy jellegében erősen eltérő, a megézésre, érzékekre erőteljesebben támaszkodó ismeretet.

Éppen itt van a szerepe annak, hogy a szavak bőségéért felelős alakzatok többsége egyben patetikus figura is, melynek az érzelmek reprezentációjában és felkeltésében nagy szerepe van – vagyis a szavak bősége felelős lehet a lélek megmozgatásának mértékéért: „mert ugyan-is, hogy ne szomorodgyék-meg annak el-távozásán, a’ kinek alá jövetelét ezer, s’ meg ezer

<sup>187</sup> RÉTHEI PRIKKEL, *i. m.*; SIMAI, *i. m.*

<sup>188</sup> CSÚZY, *Kosárba rakott...*, *i. m.*, 70.

<sup>189</sup> CSÚZY, *Kosárba rakott...*, *i. m.*, 46–47.

esztendőig kivánta, ohajtotta, és sürgette...<sup>190</sup> A kérdés alakzata itt patetikus figuraként szerepel, s az interrogatióban feltároló affektus a következő tagmondat halmozott állítmányait is a pathos jeleként fogadtatja el. Vagy pl. az anaphorikus szerkesztés is a beszélő értelemének reprezentációja, melyet csak erősít az isteni kegyelemre, mint metonimiára irányuló apostrophé: „Oh! mindenek szeretetére méltó Isteni kegyesség! a’ mely nem hogy el idegenednék a’ bünöstül, hanem inkább mikor meg-bántatik akkor jö el ajándékival, akkor áldgya a’ bünöst. Mikor tele volt a’ világ vétekkal akkor jött el, és született minnyájunknak; akkor világosította-meg szemét a’ vaknak, mikor a’ templomban meg-akarták kövezni, akkor hitta Szent Mátét, mikor usoráskodott, akkor térítette meg a’ Samaritánát, mikor innya nem adott, akkor adta szent Testét eledelül, mikor el árultatott...<sup>191</sup> Az anaphorikus szerkezeten belül a tagmondatok közti kapcsolatot az ily módon szintén patetikus hatású antitezisek, Krisztus és a világ erkölceiben megmutatkozó ellentétek határozzák meg.

A szóbőséget megteremtő patetikus figurák is végigelemezhetők lennének gyűjteményeinkben, erre azonban felesleges lenne vállalkozni. A szóbőség jelenségének részletekbe menő elemzése helyett fontosabb azt hangsúlyozni, amit a retorikai hagyomány is igazol: a bővítés nem tekinthető pusztán decorumnak, hanem sokkal inkább a szavak szaporítása segítségével a dolgokhoz való közvetlenebb hozzáférést lehetővé tevő alakzatok alkalmazásának, s ezért a homályossággal fenyegető, túlzásba vitt bővítés sem feltétlenül öncélú gyönyörködtetésként hat: a végső dolgok felé igyekvő nyelv heroikus, ám győzelmet nem feltétlenül hozó küzdelmeként. Minden szerzőnkél találkozunk vele, a dolgozat legtöbb citátumában tetten érhető, noha pálos szerzőnk, Csúzy ebben is hajlamos szélsőségesé válni – már Bán Imre is szívesen leplezte le, ahogy túlbonyolított mondatainak útvesztőjéből képtelen volt kikerülni.<sup>192</sup>

A 18. század második felében Benyák Bernát tollából a „Pajkártziánusok” vagy Peikart-követők nyelvének dagályossága is éles kritikát kap. A végletekig vitt szóbőség, cifrázás komoly ellenérzést szül az egyszerűbb prédikatori modor propagálóiából. „A szóknak tzifra bősége” leginkább azért káros – fogalmaz Trautwein alapján Benyák –, mert „bizonyosan meg vesztegetődik, meg semmisedik az Ur Isten’ igéjének haszna, ’s épsége.” Benyák fordítása korántsem egyszerű szöveg, a buzgó piarista szerzetes keményen megdolgozik azért, hogy sikerüljön magyarítani a német írást. És miközben többek között a dagályosságot és a cifrázást is pellengérré vonja, mintha ő maga is ebbe a „hibába” esne, igaz, nem Isten igéjét hirdetve: „A szóknak tzifra bősége, és az értelmes mondásoknak nagy terhe teszi kevélyen mondott prédikázióikat. Ez az érdemesség pediglen dagályos nedéngességgel töltözik meg.

<sup>190</sup> LANDOVICS, *Novus... II, i. m.*, 160.

<sup>191</sup> LANDOVICS, *Novus... II, i. m.*, 22.

<sup>192</sup> BÁN, *A magyar barokk...*, i. m., 485.

A' nagy Nevek, a' Lélekzetet el fogó szók, ama bontakozott szabadság, melyet egy értelemről másra vitetnek által a' szók, a' bölts mondások széltében helyhesztetnek. Eszesek a' szokatlan gondolatokra, hegyke mondásokra, az hellehelle hintegetett hasonlatosságokra, szemenként szedegetett szókra, és arra nézve, a' mi már a kerekdekeny beszédeknek, már egyéb mondásoknak, 's apró részetskéknek ide oda való erőszakos húzása-vonása által serkenti fel az elmét a' magos gondolatokra, gondolattal inkább, mintsem szóval jelentvén azoknak nyomos tsattolatját.<sup>193</sup> Trautwein, illetve Benyák kritikájában végül is a mértéktelenség, az aránytalanság a neoterikusok stílusának leginkább elítélendő sajátossága. A túlzásba vitt és mértéktelenül felduzzasztott copia rerum és verborum legfőbb veszélye abban áll, hogy a hitszónokok ezáltal „a' szók, és egyéb dolgok fel fúvott nagyságával, a' rakásra gyűjtött válogatott mondásokkal függőben tartják az halgatókat, el rezzentik a' szívet az istenes indulástól, és a' mindenféle tzifraságok' villámodásával szemek' fényét veszítik annyira, hogy az el hült, és el ájúlt elme fel ne ebreszthesse az akaratot a csendes mozdulásra...”<sup>194</sup> A lenyűgözött értelem tehát, mely a megértésért felelős, önmaga letaglózásával van elfoglalva, ez pedig megakadályozza a szívet és az akaratot abban, hogy az istenes életre indítsa magát. Az ész lenne a felelős az akarat felébresztéséért, de a nyelv által letaglózott ész erre képtelen.

A szavak szélsőséges bőségét kritikával illetők tehát azt hozzák kifogásként, ami a copia verborum barokk eszményét tulajdonképpen motiválhatta: a nyelvi küzdelemben megtörténő lenyűgözés hatásesztetikája a diszkurzív megértéssel szemben a felfoghatatlan isteni lét töredékeiben megsejthető minőségével szembesít. Csakhogy a nyelv, mely az istenivel kapcsolatban is kamatoztatható értelmet keresi, a jelszerűség felfokozásával éppen ezt rejti el befogadói elől: a lenyűgözött emberi tudat magatehetelenné válik. Sokak számára pedig ez éppenséggel elfogadhatatlan, mert véleményük szerint az akarat felindítása kerül ezáltal veszélybe.

---

<sup>193</sup> SZELESTEI, *A barokk prédikációs...*, i. m., 269. A dagályosság tehát egyik kulcsfogalma az értékelésnek, s mindez egyfajta „nedéngességgel” (negédesség) társul. Szenci Molnár szótárában a „negédesség” szóhoz a latin *superbia* és *fastus* szavak kapcsolódnak, tehát ez elsősorban kevélységet jelent. A „nagy Nevek” értelme másutt világítatik meg, a történelmi szereplők mértéktelen halmozása ellen emel itt szót a szerző, a „Lélekzetet el fogó szók” kifejezése pedig, azt gondolhatjuk, továbbra is a szavak kiválasztásának eljárását minősíti – eszerint a hitszónok olyan kifejezéseket használ, melyek megdöbbenést, elcsodálkozást váltanak ki a hallgatóságból. A jelentésátvitel szabadosságát említi ugyanennek a mondatnak a végén, efelől nézve azonban a „nagy Nevek” és a „Lélekzetet el fogó szók” a különleges metaforákra utalhatnak (ahogy később említi: „a Kristust *Perseus*-nak, a' B. szüzet *Andromeda*-nak” nevezik).

<sup>194</sup> SZELESTEI, *A barokk prédikációs...*, i. m., 271–272.



## 2. A képes beszéd

A képes beszédet mint a barokk retorika szembetűnő sajátosságát dolgozatom úgy értelmezi, mint a nyelv kísérletét, hogy túllépjen saját határain. Ennek az értelmezésnek a létjogosultságához szükséges némi fogalmi tisztázást végeznünk, és elméleti kérdéseket vizsgálunk.

A képes beszéd fogalmának körüljárása azért is elengedhetetlen, mert a kifejezéshez olyan sokféle értelem, értelmezés társult a humán tudományok története során, hogy saját megközelítésünk alapjainak megnevezése nélkül nem vállakozhatunk ennek vizsgálatára.

Az első nehézség már magában a kifejezésben látható: a trópus retorikai fogalmának magyar fordítása, a „szókép” ugyanis némiképp félrevezető. Félrevezető egyrészt azért, mert arra utal, hogy a trópus csak egy szóból álló képződmény, másrészt pedig arra is, hogy a trópusnak mindenképpen összefüggésben kell állnia a „képpel”. Az első probléma gyorsan félretehető, ha rögzítjük: szóképen nemcsak az egy szóból álló, jelentésváltozással járó alakzatokat értjük – éppen ezért szókép helyett a „képes beszéd” kifejezés használatát követjük.

A második probléma, a *kép* fogalmának jogossága azonban bonyolultabb annál, hogy kizárólag nyelvészeti, retorikai, szemantika stb. alapon megoldható legyen, ugyanis egy komplex válaszhoz a kognitív nyelvészet, az agykutatás eredményeivel kellene számolni. Ezek a kutatások egyébként az utóbbi időben elég meggyőzően bizonyították, hogy a képes beszéd legtöbb esetben a gondolkodás képi struktúráira épít; s ezért a legkülönfélébb metaforaelméletek osztják azt a nézetet, hogy a szókép befogadásának kognitív tapasztalata legtöbb esetben egy kép vizuális élményéhez hasonlít.<sup>195</sup>

Számunkra azonban kevésbé lényeges, hogy a kognitív tudományban milyen érvek és ellenérvek szólnak a szókép és a kép recepciójának hasonlósága mellett és ellen, a kora újkori szövegprodukciónak elmélete és gyakorlata ugyanis a szóképek legelterjedtebb típusait a vizualitásból és a képi ábrázolásból kiindulva teremti meg. Ennek legfőbb bizonyítéka az emblematikus hagyományok alapján megalkotott trópusok és nagyobb szövegszerkezetek gyakorisága, illetve az erre vonatkozó elméletek nagy száma.<sup>196</sup>

---

<sup>195</sup> PARRAGH Szabolcs, *Betűkbe zárt világ – poszt-literalitás az irodalomelméletben*, Miskolc, Bíbor Kiadó, 2003. Hangsúlyozandó viszont, hogy a nyelvi kép definiálásakor egy igen tág, illetve a köznapitól eltérő képmeghatározásra van szükség, mely egyszerre tartalmazza a kép érzeteken alapuló vizuális benyomását és annak gondolatstrukturáló funkcióját. Éppen ezért javasolják többen, hogy inkább képzetről, mint képről beszéljünk: „Ha ideaként, *képzetként* vagy *mentális képként* értjük a képet, s nem szigorúan valaminek a síkban (vagy a térben) ábrázolt másaként, hasonmásaként, látványként vagy tükörképként, akkor érvényes lehet a *nyelvi kép* elnevezés.” Vö. FEHÉR Katalin, *Kép, nyelv, nyelvi kép*, Médiakutató, 2005/4, 111–121.

<sup>196</sup> Knapp Éva, *Emblematikus eszközök a 17–18. századi magyarországi prédikációirodalomban*, ItK, 2000/1–2, 1–23. A szerző Illyés István és Landovics István prédikációiból is számos példát idéz.

Érdemes azonban tudatosítani, hogy bármennyire is hangsúlyos a képzetek, illetve képzetazonosítások esetén a vizualitás, a tapasztalatok nemcsak vizuálisak. (A legnagyobb nehézséget éppen az jelenti a „nyelvi kép” vagy „szókép” elnevezések esetében, hogy nem veszik figyelembe: a tapasztalatok a különböző érzékekből egyidejűleg érkeznek.) Ennek az egyszerűsítésnek az oka az érzeteknek a tapasztalatszerzés során való súlyozása; a látással való érzékelésnek és az ezzel kapcsolatos fogalomalkotásnak mindig is kiemelkedő szerepe volt – a nyelv metaforikusságában is.

Dolgozatom nem vállalkozhat a szókép, illetve a képes beszéd fogalmának tudománytörténeti áttekintésére, mindössze azt kívánom jelezni, hogy a szókép definíciói igen sokfélék, hiszen a különböző képelméletek más-más előfeltevésekből kiindulva különböző fogalom meghatározásokkal állnak elő.<sup>197</sup> Kemény Gábor azonban minden képelméletet visszavezethetőnek tart két típusra: a behelyettesítési és a kölcsönhatási képelméletre. (A behelyettesítési elmélet kezdőpontján Arisztotelész áll, míg a kölcsönhatási elmélet megalkotója I. A. Richards – 1936). Kemény maga a nyelvi kép ontológiai szempontú definícióját a következőképpen alkotja meg: „a nyelvi kép olyan kijelentés (vagy arra visszavezethető szókapcsolat), amely különböző valóságsíkokhoz (izotópiákhoz) tartozó és emiatt egymáshoz képest szemantikailag inhomogén nyelvi elemeket (jeleket, jelcsoportokat) hoz egymással többé-kevésbé szoros szintaktikai összeköttetésbe azzal a céllal, hogy e diszparát jelentéssíkok, illetőleg nyelvi elemek összekapcsolásával, egymásra vonatkoztatásával kényszerítsen formába egy olyan érzelmi és/vagy gondolati tartalmat, amely más úton-módon (közvetlenül) megfogalmazhatatlannak bizonyulna.”<sup>198</sup> Ebből az ontológiai definícióból és a kölcsönhatási elméletek alapvetéseiből jut el a befogadói szempontú definícióhoz, mely szerint a nyelvi képet a „szemantikailag inhomogén, de szintaktikailag egymással többé-kevésbé szorosan összekapcsolt nyelvi jelek és jelcsoportok közti kölcsönhatás (pontosabban állandó oda-vissza kapcsolás a tárgyi és a képi, a reális és a kvázi-szint, illetve az izotóp és az allotóp szövegelemek között)” jellemzi.<sup>199</sup> A befogadónak a nyelvi képpel szembeni mentális tevékenységére az „oszcillálás” kifejezést használja. A Kemény-féle definíció és az oszcillálás mint a befogadó mentális tevékenysége számunkra a képes beszéd megközelítésének adekvát keretét biztosítja – ebben válik ugyanis lehetővé az,

---

<sup>197</sup> A nyelvészeti képelméletekhez lásd: MÁTHÉ Dénes, *A költői kép szemiotikai és irányzati vizsgálata a két világháború közti magyar költészetben*, Kolozsvár, Erdélyi Múzeum Egyesület, 2005 (Erdélyi Tudományos Füzetek, 252), 33–60.

<sup>198</sup> KEMÉNY Gábor, *Bevezetés a nyelvi kép stilisztikájába*, Bp., Tinta Könyvkiadó, 2002 (Segédkönyvek a Nyelvészet Tanulmányozásához, XIV), 41. Recenzió: KOCSÁNY Piroska, Magyar Nyelvőr, 2003. ápr.–jún. (127. évf. 2. sz.) 237–242.

<sup>199</sup> KEMÉNY, *i. m.*, 55.

hogy a barokk számára olyannyira fontos képes beszédet mint illúziót, és mint a nyelv önmagán való túllépését is megértsük.

A metafora tudománytörténeti szempontból, már ami a létrejötte felől vizsgálódó elméleteket illeti, vagy átvitel vagy azonosítás. Máthé Dénes meggyőzően mutat rá, hogy az első inkább a nevek (szavak) terepén végzett műveletek felőli nézőpontot jelenti (a névnek az átvitele – a név más jelentésben való használata), a második pedig a dolgokhoz, a köztük lévő viszonyokhoz kapcsolódik.<sup>200</sup> Csakhogy már Arisztotelész munkája is bizonyítja, hogy a kettő nézőpont a legtöbb elméletben nem válik el egymástól – mindössze a hangsúlyok kerülnek máshová. Arisztotelész definíciója egyszerre nyit utat mindkét féle megközelítés előtt. Szenci Molnár Albert szótára, amely a magyar retorikai fogalomkincs történetében kiemelkedő helyet foglal el, a következőképpen értelmezi a trópust: „Elváltoztatás, midőn az önnön tulajdon értelméről, más értelemre és jedzésre fordítatik.”<sup>201</sup> A szóképet az „átvitel” fogalmával közelíti meg, tehát olyan műveletként, amelyet a nevek világában maradvá végzünk. Geleji Katona István *Titkok titka* című prédikációgyűjteményében a következő definícióval találkozunk: „elfordítás, melyvel a tulajdon értelem tulajdontalanra fordítatik.”<sup>202</sup> Ő ugyan nem a szónak elfordításáról, hanem az „értelem” elfordításáról beszél, az értelem elfordítása mégis inkább átviteli tevékenység, mint azonosítási. A hangsúly tehát „fordítás” eseményén van. A Keménytől idézett definícióban az oszcillálás tulajdonképpen nem más, mint az értelem folyamatos váltogatása, oda-vissza fordulása két jelentésmező között. Mikor a szó elfordul, akkor valami másra „néz rá” – tehát kinyit egy másik távlat felé. Az „oszcillálás” folyamata persze csak a 20. század számára létezik, ám az idézett korabeli definíciókban megjelenő „fordulás” is ez a fajta folyamatszerűség van benne – ami az értelmező elme tevékenységére is hasonló feladatot ró.<sup>203</sup>

Képes beszéd esetében tehát különböző jelentésmezők kerülnek kapcsolatba egymással, az egyikből át kell látni a másikba, s a képes beszéd folyamatában a szöveggel találkozó értelem arra kényszerül, hogy „tekintetét” egyszerre, de legalábbis váltogatva legyen képes irányítani két, többnyire jelentéstávlat között. A szókép így elfedi a nyelv linearitását, szukcesszív jellegét, s helyett a térbeliség, a térbeli információtárolás sajátosságait idézi meg – ilyen értelemben pedig mindenképp a vizuális percepcióhoz köthető.

---

<sup>200</sup> MÁTHÉ, *i. m.*, 23–26.

<sup>201</sup> Közli: *Retorikák a reformáció korából...*, *i. m.*, 477.

<sup>202</sup> GELEJI KATONA István, *Váltság titka III*, Várad, 1649, 1182. Idézi: LUKÁCSY Sándor, *Isten gyertyácskái...*, *i. m.*, 115.

<sup>203</sup> A barokk sajátosságként értékelt *acumen* jelensége is az értelem „cikázását” jelöli meg a hatékonyság feltételének; így válik a beszéd „elevenné”. Lásd ehhez a várad *Orator extemporaneus* (Várad, 1656) szövegrészletének magyar fordítását: *Retorikák a reformáció korából...*, *i. m.*, 337–355.

A nyugat-európai nyelvészeti szakirodalomban a metaforát a nyelvi kép szinonimájaként használják. Ennek gyökere szintén Arisztotelész műveiben van: méghozzá ott, ahol Arisztotelész a metafora négy fajtájáról beszél („Metafora a szó más jelentésre való áttétele, mégpedig vagy a nemről a fajra, vagy a fajról a nemre, vagy a fajról a fajra, vagy pedig az analógia alapján.”<sup>204</sup>); ekkor egy szélesebb jelentésű fogalommal dolgozik, lényegében mindenféle trópuszt ért rajta. A későbbiekben a hagyományos retorika tagolta ezt a parttalan metafora-fogalmat, Cornificius például már 10 különböző szóképfajtáról beszél.<sup>205</sup> Persze a 20. századi elméletek „egyszerűsítését” egyéb, gyakran teoretikus okok is motiválták. Mindenesetre a nyelvi képről tett általános kijelentések többnyire a metaforáról tett kijelentésekként tételeződtek – ezzel szükséges tisztában lennünk.

Dolgozatomban, eltekintve attól a sokszereplős és nagy kiterjedésű vitától, mely a kérdést övezi, a hasonlatot, similitudót, mint retorikai alakzatot, a képes beszéd fajtájaként kezelem.<sup>206</sup> A metafora és a hasonlat szoros összetartozását keresve Arisztotelészig lehet visszamennünk, aki szerint „A hasonlat is metafora, mert csak egy kicsit különbözik tőle.”<sup>207</sup> A nyelvi képek létrejöttében a tágan értett hasonlatosságnak és az összehasonlítás mozzanatának megkérdőjelezhetetlen szerepe van. Kétségkívül másként zajlik le a nyelvi kép befogadásakor történő mentális folyamat, ha hiányos vagy teljes metaforáról, illetve hasonlatról van szó. Másként történhet a kognitív tudomány által vizsgált, a vizuális percepció struktúrájára lejátszódó mentális folyamat, és a szemantikai–logikai elemzés szükségszerűségének mértéke is más és más. Egy valamivel azonban minden esetben számolni kell: azzal a két jelentéstávlattal, amelyek között az elme oszcillál. És mivel számomra legfőképp ebből a szempontból érdekes a képes beszéd, a más nézőpontokból adódó különbségtételt most félretehetőnek gondolom. Így amikor metaforáról beszélek, nemcsak a szűkebb értelemben vett metafora, tehát a hiányos metafora van a szemem előtt, hanem egyéb, a metaforához kapcsolódó trópusok is.

A metaforának a barokk retorikában játszott szerepe köztudomású, az elocutio-központúság a korszak retorikai gondolkodásának, elméletének és gyakorlatának sokat tárgyalt jellemzője. Ez a praeceptumok szintjén megjelenő elocutio-központúság önmagában is elegendő indok lehetne, hogy figyelmünket a trópusok használata felé fordítsuk.

---

<sup>204</sup> ARISZTOTELÉSZ, *Poétika*, ford. SARKADY János, Szeged, Lazi Könyvkiadó, 2004, 56.

<sup>205</sup> BENCZIK Vilmos, *Metafora és metonímia: Szélesebb összefüggésben = A szóképek és a szónoki beszéd*, szerk. A. JÁSZÓ Anna, ACZÉL Petra, Budapest, Trezor Kiadó, 2005, 85.

<sup>206</sup> MÁTHÉ, *i. m.*, 26–32.

<sup>207</sup> ARISZTOTELÉSZ, *Rétorika*, ford. bev. jegyz. ADAMIK Tamás, Bp., Telosz Kiadó, 1999, 146.

Már a klasszikus és kissé rideg soariusi rendszerben is megjelenik ez az irányultság,<sup>208</sup> ám a *mirabile* retorikáját megalkotó, kidolgozó Tesaurónál tetőzik.<sup>209</sup> Tesauro a barokk metaforizálás tökélyre fejlesztője, és eközben az arisztotelészi metafora-elmélet kereteinek szétfeszítője, a *conchetto predicabile* és az *agudezza* fogalmának kidolgozója. Hangsúlyozandó, hogy az elmés ékesszólás követelménye nála metafizikai motiváltságú: az ékesszólás ősforrása ugyanis maga az isteni principium, aki bölcsességét a szimbólumok és az *argutia* nyelvén nyilatkoztatta ki. Az elmesség képessége nem más, mint az emberben megnyilvánuló isteni elv. Az elmeél leginkább pedig a metaforában képes megnyilatkozni, mint ahogy a Szentírás nyelve is képes beszéddel teljes – így a prédikátornak is kikerülhetlen feladata lesz az elmeél megmutatása.<sup>210</sup>

A metafora azonban több mint a korszak retorikáját elárasztó, első pillantásra elsősorban díszítő funkciójú trópus. Olyan jelenség ez, mely a korszak szemiológiai jellegének megragadására alkalmas lehet. A metafora a barokk ember viselkedésének értelmezési keretét adja.<sup>211</sup> A *homo metaforicus* úgy veszi fel magára a különböző viselkedésmintákat, ahogyan a szavak különböző alakokat, alakzatokat vesznek föl. Tesauro munkái azt mutatják, hogy a barokk udvari etikát, a barokk udvari viselkedést leíró nyelv elválaszthatatlan a barokk metaforát tárgyaló nyelvtől. A megfelelő viselkedésnek ugyanúgy kell működnie és hatnia, mint a metaforának. Ennek a viselkedési normarendszernek a központi fogalmai az *aptum* és a *decorum*, amik egyben a retorika meghatározó szempontjai is. Ezen szabályoknak megfelelően a barokk ember „a barátokkal közvetlen, az alsóbb rangúakkal jóságos, a felette állókkal alázatos, az idősekkel komoly, az ifjakkal vidám, a gyerekekkel játékos [...] sőt az őszinte emberrel őszinte, a színlelővel színlelő.”<sup>212</sup> Nem más határozza meg tehát ezt az etikát, mint a *simulatio*, *dissimulatio* működésének, a látszatnak, az illúzióknak a hangsúlyozása.<sup>213</sup> A *homo metaforicus* a szavak álarca, vagyis egy szerep mögé bújlik, azért, hogy lenyűgözzön, s ily módon meggyőzzön – viselkedése maga a metafora.<sup>214</sup>

A Tesauro-féle metafora már csak azért sem tekinthető pusztán nyelvi ékítménynek, mert ez az a trópus, ami a világban való tájékozódásunkat lehetővé teszi. Az isteni bölcsesség fénye süt át rajta, s mivel nemcsak a nyelvnek, hanem a viselkedésnek is alapvető

<sup>208</sup> BITSKEY István, *Retorikák a barokk kori Magyarországon = Retorikák a barokk korból, i. m.*; továbbá: Barbara BAUER, *Jesuitische „ars rhetorica” im Zeitalter der Glaubenskämpfe*, Frankfurt am Mein, Peter Lang, 1986.

<sup>209</sup> Vö. BITSKEY, *Retorikák...*, i. m., 263–267; BÁN, *Irodalomelméleti kézikönyvek...*, i. m., 55.

<sup>210</sup> BITSKEY, *Retorikák...*, i. m., 265.

<sup>211</sup> VÍGH Éva, *A viselkedés retorikája és Tesauro*, Világosság, 2003/11–12, 121–127.

<sup>212</sup> TESAURO, 1719, 272, 279. Idézi: VÍGH, i. m., 126.

<sup>213</sup> A témához lásd: Torquato ACCETTO, *A tisztas színlelésről*, ford VÍGH Éva, Szeged, JATEPress, 1997.

<sup>214</sup> Erről részletesebben: VÍGH Éva, *Barocco etico-retorico nella letteratura italiana*, Szeged, JATEPress, 2001, 153–182.

jellemvonása kell, hogy legyen, így nem elsősorban decorumként, hanem az emberi létezésben elérendő, megvalósítandó minőségként kell megérteni.

A metafora megbecsültségét a nyelvi inopia kiküszöbölésére való alkalmassága is erősíti. A retorikai kézikönyvek nagy része tisztában van ezzel a funkcióval (Arisztotelész csak egy példán keresztül utal rá, Cicero viszont már beszél a metafora két különféle, díszítő és hiányt betöltő funkciójáról, Quintilianus pedig catachrésis vagy abusio elnevezéssel illeti a metafora ezen használatát), noha a retorika funkciójából adódóan nem kap nagyobb figyelmet – hiszen a meggyőzést szem előtt tartó rétornak nem érdemes olyan dologról beszélni, aminek még neve sincsen.<sup>215</sup> Másfelől azonban ennek a képességnek a tudata nagyobb megbecsülést is biztosít a metaforának. Tesauro így fogalmaz: „A metafora [...] gyakorta segítségére jő a nyelv szegényességének, és midőn a megfelelő szó hiányzik, szükségből az átvitt értelemmel segít, mint például ha ezt akarnád mondani saját szóval: A szőlővesszők gyöngyöznek, vagy A nap fényt áraszt, nem volnál képes. Jól figyelte meg Cicero, hogy a metafora öltözethez hasonlít, amelyet szükségből találtak ki, de gálára és ékességre is való.”<sup>216</sup>

Mindenesetre a metafora retorikai elméletében, ha nem is túlhangsúlyozottan, de jelen van a nyelvi inopia korrigálására való alkalmasságának tudata is, mint a díszítő funkciótól eltérő feladat. A metafora ezen képessége a nyelv fejlődésében betöltött szerepén túl esztétikai síkon is értelmeződik: a modern metaforaelméletek között is találkozunk olyannal, ami a költői, tehát látszólag díszítő jellegű metafora létrejöttében is a nyelvi hiánnyal való küzdelmet hangsúlyozza – a gondolatért való küzdelmet.

A tesaurói elmélet magyar recepciójára adott volt a lehetőség, az ismertségre utaló jelek is vannak,<sup>217</sup> ám a szakirodalom még nem tárta fel az elmélet hatását a szónoki gyakorlatra, noha a barokk prédikációs stílus hatáskeltő elemei közül talán a metaforával foglalkozott behatóbban – lásd elsősorban Lukácsy Sándor tanulmányait. A metaforák tobzódása, időnként a különlegesség hajszolása valóban számos prédikációskötetben szembeötlő. Legtöbbször már a kötetek címe is metaforikus, ezen metaforákat a mottók vagy az előszavak bontják ki, értelmezik.<sup>218</sup> Dolgozatom jelen fejezete azonban nem elsősorban a metafora-kérdéssel kíván foglalkozni; szerzőinknél a gyakran látványos, lenyűgöző metafora-rendszerek többségükben szentírási eredetűek vagy nagy múltra visszatekintő kulturális – például az emblematis –

---

<sup>215</sup> BENCZIK Vilmos, *A metafora mint az inopia korrekciója = A metafora grammatikája és stilisztikája*, szerk. KEMÉNY Gábor, Bp, 2001, Tinta Könyvkiadó, 2001, 22–30.

<sup>216</sup> Emanuele TESAURO, *Arisztotelési messzelátó avagy az elmés és szellemes beszéd lényege, igen hasznos a szónoki, kőfaragó és címerkészítő művészet számára (1655) = A barokk*, bev., vál., ford., magy. BÁN Imre, Budapest, Gondolat, 1963, 119–140.

<sup>217</sup> Lásd a nagyszombati nyomdában készült *Manuductio ad eloquentiam* gondolatmenetét, melybe beépült Tesauro munkájának hatása. Továbbá: BARTÓK, „Sokkal magyarabbul...”, *i. m.*, 123.

<sup>218</sup> LUKÁCSY Sándor, *Magyar Seneca = L. S., Isten..., i. m.*, 81.

hagyományra visszavezethető metaforák-allegóriák.<sup>219</sup> A Szentírás nyelve, s így képes beszéde is „a régi magyar szövegekben nyelvként funkcionál,“<sup>220</sup> és teljesen nyilvánvaló ez a prédikáció műfajában is. Ettől persze még nem lenne haszontalan feltérképezni, hogy miként működnek ezek a képek, hogyan kapcsolódnak össze, hogyan rejtőzködnek, majd bukkannak elő, egymásba alakulva, az egyházatyák írásértelmezését magukba zárva stb.

A képes beszéd átfogó narratívaként meghatározhatja az egész prédikációt is, annak inventióját, de lehet kisebb szövegegységek kohéziós ereje is, végül pedig lehet a prédikáció érvelésmenetétől látszólag független, és első látásra csupán díszítő szerepű trópus.

Ilyen átfogó narratíva Csúzy egyik prédikációjában „a világ mint Isten könyve” középkori eredetű és a középkor, kora újkor világszemléletét alapjaiban meghatározó narratíva – a világ értelmét, rendjét biztosító metafora.<sup>221</sup> Csúzy egy teljes prédikációt épít rá, hangsúlyozva, hogy „abból tanúllyük, abból ismérjük-meg valamint alkotónkat, Teremtünket”,<sup>222</sup> vagyis a világ könyvként való olvasása az istenihez való közelebb kerülés biztosítója. Ebből a könyvből a virágok „lapját” választja a prédikátor, hogy megvizsgálja, mit lehet a virágoktól tanulni az erkölcsről. „A virágok, nap-keletre fel-nyílnak, nap-nyugotra pedig, mint-egy bé-húnván szemeket, hervadozva öszve-kapcsolódnak. Így az emberek-is, ha, a’ szerencsés, napnak fényessége fel-derül, s-kedvek-szerént szolgál, vásotsággal ki-terjeszkednek, s-mint a’ viz ki-öntődnek; kérkednek, tobzódnak, feslett életet élnek. Ellenbe, ha, a’ szerencse fénye húnnyodik, ha keserüségre hanyatlik, és setét gyászba borúl, háborognak, keseregnek, sirnak, szomorkodnak, és maid csak el-nem vesznek.”<sup>223</sup>

Hasonlóan közismert képre, a nap-metaforára fűzi fel Illyés István a Szent Ignác napjára írt prédikáció gondolatmenetét. „De ha, a’ világosító fényes naphoz hasonlított Sz. *Ignác*, miképpen hát én ma, az ő dicsiretinek ragyagó sugárira, csekély elmémnek gyenge szemeit fordíthatom? Az égen forgó napnak sugári el-annyira testi szemeinknek fényét meg-győzik, hogy azokra egyenes tekintettel nem nézhetünk. Ugy én-itten, a’ mit titkos értelmü

---

<sup>219</sup> Dolgozatomban többek között azért sem törekszem a képes beszéd tipologizáló leírására, mert Lukácsy Sándor egyik tanulmánya ebből a szempontból közelíti a korszak prédikációirodalmához, s nemcsak a metaforák tematikai rendszerezésével próbálkozik, hanem formai-retorikaival nézőpontot is alkalmaz, noha kevésbé veszi figyelembe, hogy egy általános leíró retorikai fogalomkészlet problémamentesen nem illeszthető rá a korszak gyakorlatára. Nem feladatomban, hogy fogalomhasználata pontatlanságáról referáljak, főleg mivel ezen a korpuszon ő végezte el először a vizsgálatot, és forrásfeltáró, művelődéstörténeti megállapításokban igen bővelkednek munkáit. Ő, miután a hasonlatosságot minden trópus szemantikai alapjának teszi meg, ennek megfelelően beszél metaforáról, allegóriáról, és az általa megteremtett óriásmetafora fogalomról, mely azt a metaforikát jelentené, mely egy teljes prédikáció alapját adja. Hangsúlyozza, a képeken felesleges lenne számon kérni az eredetiséget, ugyanis legtöbbször bibliai vagy antik gyökerei vannak, ám a felhasználásuk módját eredetinek minősíti, elsősorban pedig a „különbféle származású elemek közös célhoz rendelése” ragadja meg. Lásd LUKÁCSY, *Isten...*, i. m., 115–160.

<sup>220</sup> HARGITTAY Emil, *A biblikus mitizáció a 17. századi magyar költészetben = „Mint sok fát gyümölcscsel”*: *Tanulmányok Kovács Sándor Iván tiszteletére*, Bp., ELTE, 1997, 73–85.

<sup>221</sup> Hans BLUMENBERG, *Die Lesbarkeit der Welt*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1981.

<sup>222</sup> CSÚZY, *Zengedező...*, i. m., 159.

<sup>223</sup> CSÚZY, *Zengedező...*, i. m., 162.

napunknak elmélkedő és dicsirő szemlélésére elégtelenségemet meg-vallom: és a' mit *Gregorius Nazianzenus Sz. Basilius*ról; azt mondom én-is Szent *Ignác*ról: Sicut qui solem aspiciunt; quamvis unus aliô plus minusve, omnes tamen videndo deficiunt; sic omnes ejus meritis inferiores erimus; Valaminthogy a' kik a' napot nézik, noha nem mind egyaránt, de azért a' látásban meg-fogyatkoznak minnyájan, úgyszólván senki azt vólta képpen ki nem nézheti: Egy olyan módon történik velünk-is, valakik dicsőséges Szentünknek érdemes nagy dicsiretíre szeméinket fordítottuk. Szóllok mindazáltal vékony tehetségem szerént azokról: Mert lám a' napra-is, az ő világának gyönyörűségétől vonyattatván, ottan-ottan tekéngtetnek szeméink, és abból érzik nagyobb erejét, hogy azt éppenséggel úgy a' mint vagyón, nem láthatják. Az én elégtelenségem-is azért meg-elégszik azzal, ha a' Sz. Ignác dicsiretinek jeles szépségében bár csak valami kevéssé gyönyörködhetik; azoknak nagyságos vóltaát vagy csak abból-is meg-ismervén. Szóllok, mondám, és a' célul fel-vett igéknek alkalmatosságával azt akarom bévebben előtökbe terjeszteni: Miképpen *a' világosító, és mindenüvé el-néző fényes naphoz, méltán hasonlítottatik Szent Ignác Confessor*, a' Jézus Társaságának *Fundátora*. Vagyok olly reménységben, hogy beszédem céllyát az Isteni kegyelem által szerencsésen érem, ha ti-is azonban, Kedv. Halg. kedvező jó akarattal hozzám lesztek, és szokott figyelmetességgel szavaimra vigyáztok.”<sup>224</sup> A nap képe nemcsak azt biztosítja, hogy egy általánosan ismert jelenség segítségével plasztikusabban, és egészen konkrétan képszerűen jellemezzen egy másikat, feltárva és magyarázva az analógiákat, hanem a képi és a narratív nyelv egymásra vonatkoztatása által István szentsége másik távlatba kerül, abba a távlatba, ahol a képi nyelv nélkülözhetetlenként tárja fel önmagát – enélkül ugyanis szentségének mértékéhez még ennyire sem kerülhetnénk közel. A prédikáció végén a hitszónok mégis újra kénytelen elismerni, hogy Szent Ignác szentsége meghaladta képességeit. „E' légyen azért ma én-tőlem az ő dicsiretinek leg-felsőb pontya, hogy azokat én elégségessen meg nem beszélhetem.”<sup>225</sup>

Ezek a képek többségükben a kultúra minden rétegének közös kincsét jelentik – lényegében a legkisebb magyarázat nélkül teljesíteni tudnák az érvelésben rájuk bízott szerepet. A hitszónok azonban mégis értelmez, értelmezésének legfeltűnőbb mozzanata pedig az, hogy a metaforahasználat motivációját is interpretálja. A képhasználat mikéntje helyett a miértje kerül középpontba. Bennünket is elsősorban ez érdekel, a képes beszéd teljesítőképessége, annak a többletnek a nyomozása, amit a képes beszéd a „grammatikus kifejezésmóddal” (Tesauro) szemben nyújtani tud. A képes beszéd teljesítőképességének kérdésével a prédikáció sajátos szónoki feladata miatt a prédikátornak mindenképp

---

<sup>224</sup> ILLYÉS I., *Fasciculus...*, i. m., 30–31.

<sup>225</sup> ILLYÉS I., *Fasciculus...*, i. m., 38.



szembesülnie kell – vagyis a hitszónoknak a képes beszéddel mint teológiai kérdéssel is foglalkoznia kell.<sup>226</sup>

### **2.1. A képes beszéd jelentősége az isteni megközelítésében**

A képes beszéd jelentőségéről, hasznáról időnként a prédikátorok közvetlen, narratív, máskor a látás – nem látás – homályban látás metaforáiba ágyazott reflexióiból értesülünk. Ezek a metaforák az istenismeret elérhetőségének problémáját a következőképpen tematizálják: Az istenismeret fő metaforája a látás (a kitüntetett érzék), mely mint tökéletes ismeret, színről színre látás csak halálunk után érhető el.<sup>227</sup> Az evilági létben be kell érnünk a homályos látással – lelki szemeinkkel,<sup>228</sup> ám de homályban stb. –, és nem szabad erőltetni a nézés aktusát, mert a világosságot úgysem láthatjuk meg teljes valójában – ugyanis mielőtt még meglátnánk, elvakít bennünket.

Ez a homályos, részleges látás a hittel, nem pedig a szellemi értelemmel érhető el, az éles elme eltompul az isteni igazságok vizsgálatában. Ez a részleges látás a lelki szem látása (vagyis a lelki szemet a hit hozza működésbe), az istenit, a titkot ugyanis csak lelki szemeinkkel láthatjuk meg, ahogy Illyés Andrásnál olvashatjuk: „Mert Illyés Profétával bé kell fednünk az emberi okoskodások szemeit, ha lelki értelmünkkel látni akarjuk ezt az Istennek három ujját.”<sup>229</sup> Ezt a „lelki szem” az, amire az enargeia és a hypotyposis is épít, a képes beszéd is mozgásba hozza.

Aképes beszéd, Illyés Istvánnál olvashatjuk, az emberi nyelv lehetősége, hogy Istenről beszéljen: „Olyan az Isten, hogy a’ mi modunk szerént szollyak felöle, mint a’ tükör, a’ mint *Sap. 7. Est candor lucis aeternae, & speculum sine macula.* Az örök világosságnak fényessége, makula nélkül való tükör: a’ tiszta, és makula nélkül való tükör azt mutattya, a’ mi előtte vagyon, és ugy mutattya, a’ mint vagyon, a’ fejjert fejjérnek, a’ feketét feketének; ki nyujtod kezedet, a’ tükörben is ki lészen nyujtva a’ látott képnek keze, közelgetsz hozzá a’

<sup>226</sup> *A dogmatika kézikönyve I...*, i. m., 32–35.

<sup>227</sup> „Mert most tükör által homályosan látunk, akkor pedig színről színre” (1Kor 13, 12). Ágoston ezt tartja az istenismeret legfőbb akadályának. Nála, akire a neoplatonizmus filozófiája is hatott, a szemnek kiemelkedő szerepe van a vallási megismerésben. Vö. FABINY Tibor, *A szem és a fül: Látás és hallás hermeneutikai konfliktusa*, Pannonhalmi Szemle, 1995/1, 39–51.

<sup>228</sup> Ef 1, 18: Pál apostol kéri a Szentlelket, hogy világosítsa meg a hívők „lelki szemét”. Ez a Vulgatában „oculos cordis vestris” alakban fordul elő, Károlinál pedig „elméitek szemeit” formában.

<sup>229</sup> ILLYÉS A, *Megroevidditetet Ige I* (RMK I, 1415), 410. Ez a gondolat az ikonográfiában is megfogalmazást nyer. Maulbertsch híres, az esztergomi Keresztény Múzeumban őrzött festményén János apostolt csukott szemmel látjuk. A művészettörténet értelmezése szerint János csukott szeme azt jelzi, hogy „égi titkokat szemlél”. Vö. JÁSZ Attila, *Idea és realizált kép: Vázlat F. A. Maulbertsch Utolsó vacsora című képének megértéséhez/szagrális aspektusához.* = *Lehetséges Barokk*, Komárom-Esztergom megyei Tudományos Szemle különszáma, 1996, 99–108.

tükörhöz, a' tükörben is közelget hozzád képed; mesze el-távozol tőle, oda bé-is a' tükörben mesze mégyen ábrázatod; szintén így vagy az Isten velünk, a' ki felől Sz. Pál azt mondotta: *Videmus nunc per speculum in aenigmate, tunc autem facie ad faciem. I. ad Cor. 13.* Most tükör által homályban látjuk, akkor pedig színről színre.”<sup>230</sup> A „mi modunk szerint” való beszéd a képes beszéd, ami tehát a látást, a lelki szemet hozza mozgásba. Az általa elérhető „ismeret” pedig megmutat és el is rejt egyben, ahogy az Ószövetség „árnyékozó képezései” mutatták meg és rejtették el az isteni titkokat. A képes beszéd és a nyomában létrejövő homályos „látás” tehát az istenismeret egyetlen számunkra adott lehetősége, ez a látás most még úgy homályos, úgy tökéletlen, ahogy bizonyos tekintetben a szemantikai feszültséggel operáló képes beszéd is homályos marad.

A prédikációk retorikai megformáltsága szintén láthatóvá teszi a képes beszéd szükségességét az isteniről szóló beszédben. Landovics István Krisztus mennybemenetele napjára írt harmadik prédikációjában, miután a beszéd és a megértés lehetetlensége megfogalmazást nyer, ez a „felismerés” kikényszeríti a figuratív, ill. tropikus nyelvhasználatot: „De mit értünk mind ezekből? oh becsülhetetlen ünnep nap! a' melyben örvend minden alkotmány, örvend azoknak alkotoja, mert végét érte faradságának, végben vitte szándékát, nekünk helyt készítet; oh leg vigabb gondolat! helyt készítet üdvöztönk maga örökké való lakodalmában. De mit beszéllek? a' sötétségből dicsérem a' világosságot, a' siralom völgyéből a' menyei vigasságot, a' fogságból a' szabadságot, akadozó nyelvel, a' ki mondhatatlan Angyali dicséreteket, vigaságát Jesusnak, a' melyről akár mit beszéllyek, csak szót szaporítok, s' közzél sem érkezem ki magyarázásához. De azt látom, hogy ma tellyesedet bé, a' mit Szent Jób mondot volt, *Elevabit aquila, & in arduis ponet nidum suum, & inde contemplantur escam, & de longè oculi ejus prospicient. Job. c. 39.* Fel emelkedik a' sas, és a' magas helyeken rakja az ő fészket, onnét szemléli az eledelt, és meszére látnak a' szemei.”<sup>231</sup> A beszélő pozíciója eleve paradox nyelvi lehetőséget biztosít, így tehát minden megnyilvánulás, mellyel a transzcendenciát kívánja elérhető közelségbe hozni, „szószaporítás”, tehát a célja elérését (vagy el nem érését) tekintve felesleges – és bizonyos értelemben elítélendő – dolog, ámde morális alapon álló szükségessége mindeközben nem vonható kétségbe. A szószaporítás helyett viszont alternatívaként kínálkozik a Jób könyvéből származó kép.

Csúzy 4. karácsonyi prédikációja azt mutatja, hogy a megváltás misztériuma a képes beszéd nélkül meg sem közelíthető: „Kezeit, és lábait, polákban kötöztette; hogy a' Sátánnak kelepczés rabsága-alól bennünket fel-szabadéttana, és a' mi kezeink többé, Adámmal a'

<sup>230</sup> LANDOVICS, *Novus... I, i. m.*, 26–27.

<sup>231</sup> LANDOVICS, *Novus...II, i. m.*, 176.

tilalmas gyümölcs-re ki-ne-nyújtatnának, és lábaink feslett gonosz-ra, ne-csúszamodnának: sőt, *formam servi accipiens*; szolgálai ábrázotban öltözött, hogy örökösökké tétettetvén, hajdanyi szabadságunk szárnyai-ra emelkedgyünk; mi pedig vétkezvén, a' bűnnek, következő-képpen a Sátánnak szolgálunk, s-kötelessen & c. zászlója-alatt túsakodván, örök rabsággal zsoldúnkat-is & c. tölle várjuk. Egy szóval, szegény állapotban, téjtel szoptattatott; hogy mi, az örök dicsőség-ben, mennyei gyönyörőségekkel tápláltassunk & c.”<sup>232</sup> Ebben a szakaszban a főképpen szentírási eredetű képek bonyolult, párhuzamokon és ellentéteken alapuló, paradoxonokat kitermelő összefüggésrendbe állítódnak: a megkötötött Krisztus a mi megkötözésünket – rabságunkat – feloldja, amely rabság azt jelentette, hogy nem volt más lehetőségünk, mint a kezünkkel a bűn gyümölcséért nyúlni és lábunkkal a gonosz dolgokon elcsúszni, ezért Krisztus tagjainak önként vállalt megkötözése egyben a mi (bűn által uralt) tagjainknak megkötözését is jelenti, amely megkötözés a rabságból való megszabadítás. Krisztus szolgálása a mi szabadulásunkat előlegezi, mi azonban önként vállalunk szolgálást a Sátán seregében. Krisztus megkötötötése, vagyis szenvedése és kereszthalála által végbevitt megváltó művének összetettsége válik láthatóvá ebben a képrendszerben. Ez az összetettség, melynek töredékét mintegy a figurák és trópusok elemzésével megpróbáltam felszínre hozni, a diszkurzív nyelvi megnyilatkozás által megvalósíthatatlan lenne.

Az elméleti bevezetésben a képes beszéd ontológiai sajátosságának és lényegében hatékonysága biztosítékának a távlatok közti váltogatás állandó kényszerét neveztem. A következő szövegrészben metonimikus viszonyok által megalapozott szimbólumokkal játszik el a prédikátor, ám a szó szerinti jelentést is folyamatosan előtérben tartva lényegében megakadályozza, hogy szimbólummokká egyszerűsödjének a képek. „Szükséges volna itt NN. az időnek mostoha, kemény, vagy leg aláb rövid vóltára-nézve, határoznom Prédikáciomat, a' mint mindgyárt el-is végzem. Mind-azon-által, mivel békességes türéstekért (mellyel eddig kedveztetek) szerzetes ajándékot ígértem, im azt-is meg-adom. Ugy: de mi lehet az? Magától kölcsönözök Szent Patriárka Atyámtól: nem úgyan pálma-fát, mert ez czimere lévén fiainak, másnak nem-engedik, tellyes reménsséggel bizakodván, hogy akkor, valamikor lelki szüléjek érdeme-által, *Depressa resurget*, hajdani dicsőségére kiseded Szent Szerzete megént fel-emelkedik. Az oroslányoktól (kik hólt tetemének jeles sirt ástanak) tudom hogy irtóztok. A' károgó holló pedig, a' ki hatvan egész esztendeig kenyérral táplálta, el-tűnt, el-röpült; s-úgy sem kedvellem, mert a' *poenitentia* tartást napról napra hallasztóknak képes jelensége. A' kenyér is el-költ, mert kedves vendégével Remete Szent

---

<sup>232</sup> CSÚZY, *Zengedező...*, i. m., 683.

Antallal, meg-osztoztak véle. Egyedül gyékényes köntösét *testamentomól* hagyta nálunk, mint Illyés Proféta Eliseusnak, a' maga palastyát.”<sup>233</sup> A befogadásban 3 jelentéssík között mozog az értelem: a literális, az élettörténethez kapcsolódó narratív, egyben tropologikus, és egy allegorikus szint között. Az ajándékozás metaforikus gesztusa mint retorikai keret átmetaforizálta a lényegében megszilárdult szimbólumokat, s vele együtt dinamizálta a távlatok közt váltogatni képes értelmet, ill. lelki szemet.

A képes beszéd tehát legtöbbször valóban vizuális képzetekkel operál, így a lelki szemet mozgatja meg, a dolgokat közvetlenné tevő, vagy legalábbis ennek illúzióját keltő hypotyposishoz hasonlóan. A képes beszédről kimondatik, hogy ez a „mi módunk felől” való szólás – a teológiai beszéd számára is kihívást jelentő témák közelében a képes beszéd törvényszerűen működésbe lép. Hatékonysága pedig nemcsak az esetleges vizualizációban, hanem az „elfordításban”, oszcillálásban is rejlik – olyan erősen dinamizálja a befogadást, hogy a szövegértés során egy pillanatra képes megbontani a nyelv szukcesszív, analitikus jellegét.

A hitszónoklatban a képes beszéd a történelemben, az immanens létben önmagát feltáró isteni jelrendszerének nyelvi analogonjaként jelenhet meg. A Biblia figurális vagy tipologikus értelmezése ennek az üdvtörténeti, tehát isteni időnek a történelemben felfedhető önkijelentéseit hivatott megmutatni: a figurában a hitszónok a bibliai figura értelemképzését alkalmazza, ami erőteljes egzisztenciális vonatkozása miatt a képes beszéd leghatékonyabb fajtája lesz. A következő fejezetekben a prédikációs nyelv figurációs képes beszédéről lesz szó.

## ***2.2. A bibliai hagyomány figurális olvasása***

Mint erről korábban már szó esett, képes beszéd alatt olyan retorikailag leírható nyelvi jelenségeket értünk, melyekben különböző jelentéssíkok kerülnek egymással kapcsolatba, s az elme ezek közötti váltogatásra kényszerül. Ezek a jelentéssíkok nem érvénytelenítik, nem takarják ki egymást, máskülönben az értelem nem tudna mit kezdeni a képes beszéddel. A tekintet tehát folyamatos váltogatásra kényszerül a jelentéstávlatok között, s többek közt ez a jellemző kapcsolja össze a figurális olvasást a retorikai trópusokkal.

---

<sup>233</sup> CSÚZY, *Zengedező...*, i. m., 43.

A bibliai hermeneutikában a tipológiával azonosított figura teológiai jelentése, jelentősége viszonylag sokat vizsgált kérdés.<sup>234</sup> A dolgozatban használt figura-fogalmat legfőképpen Erich Auerbach megállapításai határozták meg.<sup>235</sup> Eszerint a figura nem a megszüntetéssel vagy megkülönböztetéssel dolgozik, hanem megőrzi két eseményének, személyének valóságát.

A figura nemcsak a bibliai Ó- és Újszövetség eseményei, személyei stb. közt létrejövő viszonyt jelöli, hanem értelmezési módot is, mely az üdvtörténet, vagyis az idő teljes egészére kiterjeszhető, kiterjesztendő: a jelenünk, közelmúltunk, történelmi múltunk egyes elemei, mint az üdvtörténet elemei, szintén figurálisan olvashatók. Ez a figura, ahogy Auerbach hangsúlyozza, gyökeresen más, mint az allegória, igaz, a figura egyik eleme is a másikat jelenti, azonban nem törli el a jelentett a jelentő történetiségét. A figura szemantikai érdekessége éppen abban áll, hogy még véletlenül sem lehet helyettesítésként elképzelni. A figurális olvasás nem egyszerűen a képes beszéd értelmezési lehetőségeivel történő interpretáció és jelentésprodukciónak, hanem a figurában a történelem reálprófétisztikus jellege, önmagát feltáró jellege mutatkozik meg. A figura több mint „nyelvi alakzat”, nem egyszerű metafora, nem allegória, a figurában a történelem, a lét mutatja meg önmagát. A figura nem érthető meg anélkül a történelemszemlélet nélkül, ami létrehozta, és ez a történelem a figurában tárja fel magát.<sup>236</sup>

A figura éppen ezért élvez elemzéseinkben kiemelt helyet: szemantikájában hasonló a képes beszéd trópusaihoz, ám több is azoknál. Mivel a figurában maga a lét szólal meg, ezért a figura láthatóvá, sőt, megélhetővé tesz olyan dolgokat, amiktől az analitikus nyelv elzár bennünket. A hagyomány figurális olvasása lehetővé teszi azt, hogy a kimondhatatlan nagyságból valamit megsejtsünk, azáltal hogy saját magunkon, az általunk átélt történelemben tapasztaljuk meg ezt az isteni nagyságot. Elemzéseim ezt kívánják bemutatni.

---

<sup>234</sup> Fabiny Tibor megállapításai nyomán tudjuk, hogy az elmúlt évtizedekben a tipológiáról a teológia kevesebb, a képes beszéddel és a nyelvi alakzatokkal foglalkozó irodalomtudomány több és jelentősebb felfedezéseket tett. Azt már Northrop Frye kifejtette, hogy a tipológia ugyanúgy beszédalakzat, mint a metafora vagy az allegória, újabban pedig egyre inkább jelen van a kutatásban az a meggyőződés, hogy a tipológia leginkább a metaforával rokonítható. FABINY Tibor, *A keresztény hermeneutika kérdései és története I*, Bp., Hermeneutikai Kutatóközpont, 1998, 58.

<sup>235</sup> A figura terminust tehát Auerbach alapján használom, aki reálprófeciát ért rajta, s a figurális vagy tipológiai olvasást pedig elválasztja az allegorikustól, mivel az előbbi egy bizonyos dolgot úgy állít a másik helyébe, hogy az egyik a másikat ábrázolja és jelenti, de úgy, hogy mind a jelentő, mind a jelentett megmarad a maga történetiségében, szemben a szintetizáló jellegű allegóriával. Ld. ERICH AUERBACH, *Figura = A hermeneutika elmélete*, I, szerk. FABINY Tibor, Szeged, 1998 (Ikonológia és Műértelelmzés, 3), 17–58.

<sup>236</sup> Véleményem szerint a biblikus mitizációként leírt, a 17. századi magyar költészetre különösen jellemző módszer ugyancsak több, mint jelentéstöbbletet biztosító, grammatikai szabályokkal leírható figura. A történelem és a politika személyeihez kapcsolt biblikus hivatkozások az átélt történelmet szakralizálják. A biblikus mitizációhoz lásd: HARGITTAY, *i. m.*, 73–85.

### 2.2.1. Csúzy Zsigmond Szent István-napi prédikációi

Köztudott, hogy a szentkultusz a barokk korban második virágkorát élte, a katolikus megújulásnak köszönhetően. Uralkodószentjeink alakja a katolikus egyház elsőségét és eredetiségét példázhatta a reformáció elleni harcban, de még ennél is fontosabb, hogy a katolicizmus számára a szentkultusz hatékony reprezentációs eszköz volt ahhoz, hogy híveit megtartsa egyháza kebelében. Továbbá a magyar identitástudat alakulásában, s így közvetett módon az idegen uralom elleni harcban is nagy szerepe lehetett, hiszen a nemzeti szentek az országnak önbecsülést biztosítanak, a dinasztikus szentek alakjában pedig a nemzeti királyság eszméje kaphatott hangot. A barokk szentkultusz kiemelkedő jelentőségű forráscsoportját alkotják a prédikációk. Csúzy Zsigmond Szent István-prédikációi a *Zengedező sip-szó* című kötetben láttak napvilágot.<sup>237</sup>

Prédikációin bemutattam, hogy a barokk retorika a prédikációirodalomban a szentkultusz megnyilvánulásának milyen kereteket szab, milyen lehetőségeket biztosít.<sup>238</sup> A Szent István-prédikációk esetében most azt vizsgálom, hogy a szentséghez történő nyelvi hozzáférés gátja miként artikulálódik, s ennek a problémának a feloldásában milyen szerepet játszik, milyen lehetőségeket biztosít a hagyomány figurális olvasata.

Csúzy szövegei a seicento barokk jellemzőit viselik magukon, s nem elképzelhetetlen, hogy szerzőjük ismerte a *Manuductio ad eloquentiam* című retorikai kézikönyvet, amely lényegében elsőként közvetítette Magyarországra ezt a stílust.<sup>239</sup> A szöveg erős metaforikussága, a *conchetto predicabilere* épülő írásmód, a négy írásértelemből származó allegorizálás működtetése, a mondatok és a szöveg burjánzó szerkezeteit létrehozó bővítés jellemzi retorikáját, ami gyakran kiegészül a hagyomány figurális, tipologikus értelmezési eljárásaival, erősítve azt a tendenciát, hogy az ékesen szóló prédikátor beszéde nem annyira az elbeszélő elemekkel, mint inkább a képes beszéddel hat a hallgatóságra. Ezért az elbeszélő (többek közt a szent életét elmondó) prédikációk, vagy a hosszabb, narratív exemplumokat felvonultató szövegek kevésbé jellemzők a kötetekre, nem ezt a jelleget mutatják a Szent István ünnepére írt prédikációk sem.

Az ünnepre írt első prédikációban erősen zárt szerkezet rajzolódik ki, melyet főként a motívumok elrendezése teremt meg. Ez a szerkezet a textusból indul ki: a Jézusra vonatkozó

<sup>237</sup> CSÚZY, *Zengedező...*, i. m., 375–389 (I. prédikáció), 389–394 (II. prédikáció).

<sup>238</sup> TASI Réka, *Csúzy Zsigmond Szent István-prédikációi* = „Hol vagy, István király?” *A Szent István-hagyomány évszázadai*, szerk. BENE Sándor, Bp., Gondolat, 2006, 167–176.

<sup>239</sup> BÀN, *Irodalomelméleti kézikönyvek...*, i. m., 60.

jövendőlésből, amely azonban már anticipálja, hogy a prédikáció Szent István kiemelkedő szentségéről fog szólni, s így elindítja a szövegben a tipologikus-figurális olvasás lehetőségét: „Első szülötté tészem ötöt, fellyeb-valóvá a’ föld Királyinál. Psal. 88.”<sup>240</sup> A textus tehát elindítja azt az olvasást, amelyben az Ószövetség alakjai, Krisztus előképei, figurái egyszerre István előképei is lesznek, a réalprófécia Istvánt is beemeli az üdvtörténet sajátos időstruktúrájába.

A nyitó exemplum, mely Csúzynál is gyakorta kezdő eleme az exordiumnak,<sup>241</sup> Nagy Sándorról szól, aki kevélységében nem engedte, hogy Apellesen kívül más is fessen róla képet, tartva attól, hogy ezek a képek nem eléggé előnyösen ábrázolnák őt. A kontextus révén a történet potenciálisan magába foglalja a kevélység és a szerénység kibontható ellentétét is, amely Nagy Sándor és Szent István között néhány gondolattal később valóban bemutatást is nyer. Ennél azonban sokkal fontosabb, hogy az exemplum egy szemiotikai problémát is felvet, nevezetesen azt, hogy az ábrázolás miként viszonyul az ábrázolt személyhez. Csúzy szerint ugyanis Nagy Sándor bölcsen ismerte fel, hogy ha az ábrázoláson valami „rendetlenség, csúff, vagy más egyéb illetlen állapot” jelenik meg, akkor az az ő személyére vetül, vagyis az ábrázolás hiányosságait az ábrázolt személy hiányosságaiként értékelik, főleg ellenségei. Noha a hiányos vagy kevéssé sikerült kép leginkább a rosszindulatú értelmezés során válik az ábrázolt személy számára kellemetlenné, az exemplum mégis a szónok öneljelentéktelenítő megnyilvánulásainak kiindulópontja lesz, mikor felteszi a kérdést: „Apelles festő ecsetecskéjét, Kristusban szerelmes halgatoim; talám én, helyessen, még kezemben-sem-tudom venni...”<sup>242</sup> Ezt azonban rögtön cáfolni is tudja egy retorikailag színvonalasan megszerkesztett, ritmikusan megkomponált szövegegységgel. A *simulatio* és *dissimulatio artis* elve kerül egymással termékeny feszültségbe, amikor a szónok önmaga kisebbitésével, képességeinek lekicsinylésével tesz tanúbizonyságot retorikai képzettségéről, többek között arról, hogy jól használja a *captatio benevolentiae* egyik fajtáját. Ennek a feszültségnek a szimulálása határozza meg a prédikáció egészét, amit az ön-eljelentéktelenítés retorikai eljárásainak és a bravúros szerkesztés technikáinak váltogatása, együttléte teremt meg.

---

<sup>240</sup> CSÚZY, *Zengedező...*, i. m., 375.

<sup>241</sup> Ezt a jellegzetes szerkesztésmódot a szakirodalom Pázmány prédikációi kapcsán írta le, lásd BITSKEY, *Humanista erudíció...*, i. m., 135.

<sup>242</sup> CSÚZY, *Zengedező...*, i. m., 376. Az ókori Görögországban és Rómában számos anekdota keringett a festészet megtévesztő erejéről. Apelles római festő olyan élethű képeket festett, melyek összetéveszthetők voltak a valósággal: festett kancáját például meg akarta hágni egy csődör, a kígyó-képmás pedig elnémította a madarakat. Másik ilyen legendás festő Zeuxis volt, az ő nevét szintén gyakorta olvashatjuk a prédikációkban, ugyanis az általa festett szőlőre madarak szálltakm hogy lakmározzanak belőle. A témához lásd: Ernst KRIS, Otto KURZ, *Die Legende vom Künstler: Ein geschichtlicher Versuch*, Wien, 1934.

Hasonló ellentmondás jön létre a propositióban a prédikáció megszerkesztettsége és önreflexív megnyilatkozásai közt. A propositio – a mesteri szerkesztés bizonyítékaként – tartalmilag szorosan kapcsolódik az expositio szerénység-toposzához: egy újabb toposszal az együgyű, egyszerű beszéd mellett foglal állást, ezt azonban nemcsak a hallgatóság igényeinek való megfelelés motiválja, hanem a szöveg eleji *captatio benevolentiae* is. A „Hogyan, és mi módon tellyesétem-bé tehát fel-tett célomat”<sup>243</sup> kérdésre felel a prédikáció az egyszerűség kritériumával: „nem a’ szó fodorgató Böles Orátorok Tanétványi vagyunk; ugy-mond Szent Dömjén Péter, hogy ékes szóllással csiklándoztassuk a’ hivek füleit, hanem együgyü halászoké.”<sup>244</sup> Nem ékesszólással, nem „nyughatatlan elme-fűtatásokkal ki-gondólt ujságok” felvonultatásával kívánja megfesteni a szent király portréját, hanem „együgyüséggel czélozok [...] élete folyására.”<sup>245</sup> Itt tehát az egyszerűség kritériuma mellett még két dolgot helyez kilátásba a szöveg: az élettörténetet, illetve az erre történő „czélozást.” A „czélozás” szó használatából arra a jelentésre kell következtetnünk, hogy a prédikátor a szent király életét nem elmesélni, „narrálni” fogja, hanem valami összefüggésrendbe állítva veszi elő egyes eseményeit.

Az *argumentatio* első bekezdésében megteremtődik a további szövegszerveződés egyik alappillére. Egy újabb, Nagy Sándorhoz kapcsolódó *exemplum* keretében hangzik el az a latin mondat, amelynek a szövegben való állandó visszatérése, ritmikus ismétlődése a leginkább szembetűnő szerkezeti elemet képezi: „Noha még így-is, majd tétovázó habozás a’ dólgom; mert dicsösséges Szent István Királynak mondathatik az helyesben, a’ mit Nagy Sándornak *Ephestion*-névü kedves szolgájáról mondott vala, némelly tudós Böles, halotti pompájának alkalmatosságával: *De dilecto nunquam satis*. Hogy a’ kedvesről, és szerelmesről soha eleget nem szólhat az ember.”<sup>246</sup> A prédikáció meghatározó tartalmi elemévé válik a mentegetőzés: a szentbeszéd első fele a dicséret kellő fokozásának lehetetlenségéről szól, ahogy erre a visszatérő „*De dilecto nunquam satis*” idézet minduntalan figyelmezteti is a hallgatóságot. A tét végül is egy látszólagos ellentéttel való játék: a szöveg kinyilvánítja, hogy Szent Istvánt nem lehet eléggé dicsérni, ám mégis kísérletet tesz erre. Így az újra és újra felbukkanó latin mondat is kettős funkciójú: egyrészt állandóan figyelmeztet a kísérlet lehetetlenségére, másrészt egyben le is győzi azt, hiszen ez az a kijelentés, amely a legalkalmasabb a magasztalásra. A „*De dilecto nunquam satis*” paradox ténye kapcsolatos a hagyomány figurális-tipológiai olvasatával is, ugyanis csak tökéletlen, „árnyékos képezéssel” lehet beszélni a tökéletes szentségről.

---

<sup>243</sup> CSÚZY, *Zengedező...*, i. m., 376.

<sup>244</sup> CSÚZY, *Zengedező...*, i. m., 376.

<sup>245</sup> CSÚZY, *Zengedező...*, i. m., 376.

<sup>246</sup> CSÚZY, *Zengedező...*, i. m., 376.



A prédikátor elveti a Démosztenésztől kölcsönözhető „mézzel folyó beszéd” lehetőségét, a Tulliusztól megszerezhető „fülöket csiklándoztató szó-fodorgatást”, az Arisztotelésztől tanulható „elmés okoskodást” vagy a Próteusz-féle „sok-féle változást”, „külömb-külömb-féle szín hányást”, tehát az eloquentiát, a tudós (tudományos) eszmefuttatásokat és a simulatiót, hangsúlyozván, hogy még ezek az eszközök *sem* lehetnek elegendők a szent dicséretéhez. S hogy ezt rögtön be is bizonyítsa, Noé, Hénoch, Mózes, Jób ószövetségi dicséretét hívja segítségül, hozzájuk hasonlítva Istvánt, de minden megállapítás után hangsúlyozva: még az ilyen fokú dicséret sem volt elegendő – annak adva így tulajdonképpen hangot, hogy Szent István minden említett ószövetségi személynél tiszteletreméltóbb. „Egy-szóval, ő benne sajdétván Abel ártatlanságát, Josef tisztaságát, Dávid szentségét, öszveséggel, a’ Patriarkák hitit, a’ Proféták reménségét, az Apostolok buzgóságát, és majd minden szentek tekéletes jó erkölcsét, Isten szive-szerént-való férfiunak nevezhetem Dáviddal: *Vir secundum cor DEI*. ’S-talám rész-szerént helyessen-is, közelétvén az igazsághoz; Mivel Dávidnak, vagy nevei-is azt hozza magával *David*, az-az, *Dilectus*, kedves, kellemetes.”<sup>247</sup> A Dáviddal való összehasonlítás tehát már közelít a megfelelő dicsérethez, s a prédikátor itt tulajdonképpen azt mondja ki, hogy az ószövetségi előképekkel való jellemzés az, aminek a segítségével megközelíthetjük István tiszteletreméltóságának fokát, s amivel az elegendőképpen nem dicsérhető szinte már megfelelően dicsérjük. Miközben az ószövetségi citátumokkal jellemzi Istvánt, ez a retorika folytatódik a szövegben: „Álmétkodásra méltó fölséges edénynek titulálhatom Salomonnal: *Vas admirabile, opus Excelsi*. Természet csodájának keresztelő Szent Jánossal: *Prodigium naturae*; Kinek a’ Magyar Nemzet-közt, nem született mássa: a’-vagy, csodásan adatott, neve-szerént, valóságos Koronának. Vagy-is, érdemessen Koronáztatotnak. S’-még-is csak semmi, mert: *De dilecto nunquam satis*. A’ kedvesről, soha senki nem-szólhat eleget; fő-képpen, a’ ki, *Excelsus prae regibus terrae*; Minden egyéb földi Királyok eleiben helyheztetvén: *Dilectus DEO & hominibus*; Mind Isten, mind pedig emberek-előtt, kedves, kellemetes, mint e’ máj dicsösséges szent István Király.”<sup>248</sup> Miközben a dicséret lehetetlenségét hangsúlyozza, újabb és újabb dicsérő formulákkal toldja meg a laudációt. A szöveg ezen a pontján a „De dilecto nunquam satis” szövegszervező elemet a „Dilectus DEO & hominibus” visszatérése váltja fel. A prédikátor nem folytatja tovább a paradox játékot a dicséret lehetetlensége által történő dicsérettel, döntenie kell, szól vagy hallgat. A szólás azonban kötelesség, teljesítenie kell, mindeközben viszont a szószátyárság sem megengedhető.

---

<sup>247</sup> CSÚZY, *Zengedező...*, i. m., 377.

<sup>248</sup> CSÚZY, *Zengedező...*, i. m., 377–378.

Az argumentáció, elvetve a laudáció retorikai lehetőségének egy részét (külső érvek), arra vállalkozik, hogy erényeiben dicsérje Szent Istvánt. Ebben a laudációban újra sorra megjelennek az ószövetség kiemelkedő személyei, hogy párhuzamként szolgáljanak István erkölcsiéhez. Elsőként ismét Dávid királyt hozza elő, akinek Isten szíve szerént való voltát az Apostolok cselekedeteiből magyarázza: „mert ő cselekezi meg minden akaratomat” (ApCsel 13,22). A párhuzam felismerése szinte heurisztikus: „Ah! igen-is, ugyan azt rendeli, *super familiam suam*, az ő cselédgyének gondviselőjévé, mint e’ máj dicsőséges szent István Apostoli Királyunkat, a’ ki: *prae millibus*, ezerek-közül, arra a’ végre választott, hogy előtte lenne, és a’ bálványozó Pogányságból ki-térévtén, az Isten parancsolatinak öszvényin, mind üdvösséges törvény-szabásával, mind pedig szentséges példájával, és mindenektől követendő maga-viselésével, mint-egy kézen-fogva vezérlené az ő kedves, és választott Magyar népét.”<sup>249</sup>

Itt azonban egyértelművé válik, hogy az analógia már több mint egyszerű analógia – a figura értelme mutatkozik meg benne. Nem arról van ugyanis szó, hogy az Ószövetség történelmének kulcsfigurái mintegy nyelvi-intellektuális bravúrként, ornatusként jelennek meg a szövegben, nem egyszerűen arról van szó, hogy István jellemezhető néhány ószövetségi idézettel. Istvánnal ugyanis megismétlődik valami a történelemben, olykor magasabb szinten, mint az Ószövetségben. A próféták tulajdonságainak kiemelése tehát arra az üdvtörténeti kapcsolatrendszerre, folyamatra mutat rá, melyben Szent Istvánnak is helye van. Erről tesz tanúbizonyságot egy másik szöveghely, mely arra utal: Salamon akár Istvánról is beszélhetett volna, mikor Józsiást dicsérte, sőt, Istvánt kétszeres dicséretben részesítette volna. „Memoria Josiae, in comparationem odoris facta, opus pigmentarii, in omni ore indulcabitur memoria ejus. – Eccli 49.” – Csúzy továbbírja a laudációt, bibliai citátumokkal (3 Reg 4, Prov 10), Ovidius Metamorphosesével és saját szavaival. A laudáció továbbírása látszólag Salamonhoz kapcsolódik, a hitszónok pedig ezután kapcsolódik be a dicséret fokozásába, hangsúlyozva, hogy Josiásban nemcsak Noé tűrése, Ábrahám engedelmessége, Sámson erőssége, Dávid szentsége, Ezékiás istenfélelme és hűsége egyesül, hanem minden más erény „ö-benne [...] mint-egy királyi tárházban, minden drága kincsek, minden válogatott erkölcsök fel-találtnak, és, mint-egy virágos kertben, a’-vagy, Patika mi-helyben, az alázatosság violyai, a’ tisztaság liliumi, az Apostoli buzgóság rosáj, a’ szövetkező egygyes akarat, napra forduló virági, egy szóval: minden jóságos cselekedetek kívánatos szép szint mutatnak”<sup>250</sup> és illatoznak. Josiás dicsérete helyeződik át Istvánra, mikor a szónok „felismeri” a köztük lévő figurális kapcsolatot. Josiás azért érdemelte ki Salamon ilyen mértékű dicséretét

<sup>249</sup> CSÚZY, *Zengedező...*, i. m., 382–383.

<sup>250</sup> CSÚZY, *Zengedező...*, i. m., 383–384.

– írja a szónok –, „mert ő törölte-el az Istentelenségeknek útálatosságát; és az Ur-hoz igazétván szívet, ő erősítette-meg a’ bünösök napjaiban, az Isteni tiszteletet. Oh! Felséges Ur Isten! vallyon mi-némü ítélete lött volna Bölcs Salamonnak, ha-hogy azt a’ boldog időt érhetne volna, mellyben dicsösséges szent István Apostoli királyunk, az egész keresztény világ öröme, mint *Electus prae millibus*, ezerek közül választott, élt, élvén országolt, s-országólván Apostolkodott?”<sup>251</sup> István tehát nemcsak hogy felér Josiás érdemeivel, hanem túl is szárnyalja azokat. Josiás tettei Istvánban hatványozottabban ismétlődnek meg, hiszen István az egész keresztény világ öröme országolt, végezte térítő munkáját. Josiás tehát prefigurációja Istvánnak, de üdvtörténeti „helyiértéke” alacsonyabb. Ugyanígy Mózesnek is, aki csak Isten előtt volt kedves, az emberekkel ugyanis meggyűlt a gondja, István azonban egyszerre volt kedves Isten és népe előtt is.

Szent Istvánról mint történelmi személyiségről, életéről, tevékenységéről csak rövid utalások formájában szól a prédikáció – valóban csak „czélozgat”, beleillesztve az eseményeket abba a laudációs kontextusba, mely a dicséret lehetőségét biztosítja: vagyis hogy István erényei praefigurációinak egy gyakran magasabb szinten történő megisméltléseként értelmeződnek. Hiányoznak az életéből vett epikus jelenetek, kifejtett, narratív exemplumok. (Érdekes egyébként, hogy a néprajzi kutatások szerint István alakjához valamivel kevesebb néphagyomány, történet kapcsolódik, mint más történelmi személyiségünkhöz vagy szentünkhöz.<sup>252</sup> Ez a jelenség talán a hagiográfiai hagyomány jellegéig vezethet vissza.) De nem alkotja meg a szöveg a történelmi király képét sem (csupán egyházalapító tevékenységének néhány mozzanatával találkozik a hívő), ellentétben például Illyés András és Illyés István beszédeivel.<sup>253</sup> Egy absztrakt példakép és égi pártfogó alakja bontakozik ki előttünk a dicséret legváltozatosabb retorikájával, tizenhárom lapon keresztül – vagyis a prédikáció lényegében egy monumentális laudáció, melyben a laudált személyt a laudáló beszélő személyes megérintettsége emeli még magasabbra. A beszélő egyrészt önmaga elégtelenségével szembesül, ami nem más, mint a szentséggel szembeni általános emberi kicsinységünk, másrészt a prédikáció során ismeri fel István igazi nagyságát praefigurációi viszonylatában. Az érzelmileg telített megnyilatkozásokkal a szöveg erőteljes emotív hatást képes kiváltani.

A prédikáció tehát leginkább a képes beszéd lehetőségeit aknázza ki ahelyett, hogy elbeszélne. A prédikáció hallgatójára elvitathatatlanul mély benyomást tesz az, hogy a Krisztust követő szent királyban is a próféciák beteljesülését tapasztalja.

---

<sup>251</sup> CSÚZY, *Zengedező...*, i. m., 384.

<sup>252</sup> MAGYAR Zoltán, *Szent István a néphagyományban*, Bp., Osiris, 2000, 7.

<sup>253</sup> ILLYÉS András, *Megrövidített Ige... II*, i. m. (RMK I, 1416), 416–438; ILLYÉS I., *Sertum... II*, i. m., 64–81.

A bibliai alakokkal való párhuzamba állítás már a középkor óta a szentek legitimációjának egyik eszköze, amellett, hogy a Bibliára való állandó hivatkozás kötelező érvényű is, Csúzynál ez a figuraként megjelenő módszer az általánosnál is nagyobb szerepet kap. Leggazdagabban a Szent Istvánról szóló prédikációkban – különösen az imént ismertetett elsőben – van jelen. A figura ontológiai sajátosságai helyett azonban most fordítsuk a figyelmünket a művelődéstörténeti párhuzamokra. Amint a fejezet elején említettem, a figura formailag az ún. biblikus mitizációként leírt alakzatnak a jelensége, mely a 17. század világi költészetét is nagymértékben jellemzi. S mivel a biblikus mitizáció igen széleskörben elterjedt, gyakorolt és ismert hagyomány, melynek a 17. században legtöbb esetben politikai konnotációi vannak, ezért Csúzy beszédei nemcsak a Szent István-prédikációk retorikai tradícióival lépnek dialógusba, hanem a protestáns prédikációk szöveghagyományaira is reflektálnak.<sup>254</sup>

Ebből a szempontból leginkább figyelemre méltó a Mózesrel és Dáviddal való párhuzamba állítás, mivel ugyanez a protestáns hagyományban sajátos funkcióban jelenik meg. Bocskait az országgyűlésre összegyűlt rendek szabadítóként, a „magyarok Mózeseként” üdvözölték, aki „az Úr Istennek kedves és kellemes szent akaratjából eljött, hogy levegye népéről a bilincset”.<sup>255</sup> Debreceni Szappanos János *Militaris congratulatio* című versében (1604), melyben Bocskait az álmosdi győzelem alkalmából mint „isteni szabadítót” üdvözli, Mózesrel, Áronnal, Gedeonnal, Józsuéval állítja párhuzamba.<sup>256</sup> Ugyanez Bethlen Gábor dicsőítésében is megjelenik: Bojti Veres Gáspár dicsőítő éneke Bethlen Gábor tiszteletére őt is Mózesrel kapcsolja össze. Prágai András *Gabriel Princeps Transylvaniae* című költeményében Bethlent Gedeonként ábrázolja: „Az magyar nemzetnek, / S az köröszténysegeknek, / Én vagyok Gedeona.”<sup>257</sup> Mindez – ahogy Benda Kálmán megmutatta<sup>258</sup> – a Kálvin-féle államelméletből kinövő ellenállás-tanban gyökerezik. Kálvin az uralkodói hatalom isteni eredetét vallja, azonban csak azt az uralkodói hatalmat fogadja el törvényesnek, amely teljesíti az Isten által rábizott feladatot. Ellenkező esetben Isten szolgálai közül választ ki egyet, hogy beteljesítse bosszúját az uralkodón. Ilyen szolga volt Mózes is. Ezt az elméletet használták fel a magyar rendek, amikor a Habsburg-ellenes mozgalmukhoz alakították ki

<sup>254</sup> A biblikus mitizáció – Hargittay Emil definíciója szerint – a bibliai hivatkozások, párhuzamok alkalmazásának olyan módja, hogy „a kortársakra vonatkoztatott bibliai párhuzamok (nevek) valamilyen lényegi hasonlóság alapján jelentéstöbbletet kölcsönöznek a műnek” A biblikus mitizáció és a fejedelemtükör kapcsolatáról: HARGITTAY Emil, *Gloria, fama, literatura: Az uralkodói eszmény a régi magyarországi fejedelmi tükrökben*, Bp., 2001, 24.

<sup>255</sup> BENDA Kálmán, *A kálvini tanok hatása a magyar rendi ellenállás ideológiájára*, Helikon, 1971, 322–330; itt: 327.

<sup>256</sup> RMKT, XVII/1: *A tizenöt éves háború, Bocskay és Báthori Gábor korának költészete*, s. a. r. BISZTRAY Gyula, KLANICZAY Tibor, NAGY Lajos, STOLL Béla, Bp, 1959, 256–260.

<sup>257</sup> RMKT, XVII/8: *Bethlen Gábor korának költészete*, s. a. r. KOMLOVSZKI Tibor, STOLL Béla, Bp, 1976, 58–61.

<sup>258</sup> BENDA, *i. m.*, 322–330.

ideológiájukat, s ez a gondolat élt tovább a Bocskai, majd Bethlen alakjához kapcsolódó irodalomban. Dávid, mint az Istentől származó hatalom birtokosa szintén gyakran kerül párhuzamba mind Bocskaival, mind Bethlennel.

Csúzy prédikációiban a szent királyokat Mózással és Dáviddal egyaránt párhuzamba állítja, pl. „Isten szive-szerént-váló férfinak nevezhetem Dáviddal: *Vir secundum cor DEI*. S’-talám rész-szerént helyessen-is, közelévtén az igazsághoz; Mivel Dávidnak, vagy neve-is azt hozza magával *David*, az-az, *Dilectus*, kedves, kellemetes.”<sup>259</sup>, majd később „kedves e’ máj dicsösséges szent István Király, kinek tettetéssel palástolt hizelkedés-nélkül mondhattam volna idejében azt, a’ mi régenten mondatott Dávidnak: *Ecce places Regi, et omnes servi ejus diligunt te*. Imé tetczel, és jó kedvében vagy a’ mennyei királynak, a’ mindeneket alkotó Felséges Istennek, és az ő választott szolgálai, minnyájan szeretnek téged; mert te-is tellyes lévén buzgó szeretettel, Q. D. *quae sunt placita eis facis*: mind azokat a’ mi az Isten-előtt kedvesek, és egy tekéletes Fejedelmet illetnek, szivessen, és fogyatkozás-nélkül, bé-telleyesétted.”<sup>260</sup> Szent István alakjának ez a fajta figurális–tipologikus jellemzése a protestáns államelméletből kinövő biblikus mitizációval léphet intertextuális kapcsolatba. A kor politikai diskurzusaiban járatos olvasó ezt érzékelve a beszédekben kiformalódó István-alakot olvashatja a protestáns hagyomány újraértelmezéseként, az arra született katolikus válaszként is. Számára Szent István képében a protestáns államférfi idealizált prototípusának leváltása történhet meg. Az első prédikációban legerősebben a magyarokat oltalmazó uralkodó képe dominál, s következőképpen a peroratio fohásza ezzel a kéréssel fordul hozzá: „nyerj [...] a’ Magyar Nemzetnek kegyes fejedelmet; S’-kivánt szabadságot; és a’ pártos eretnekségből ki-feselvén, ki-tisztúlván, nagy Aszszonyúnknál véle-nőtt könyörületességet.”<sup>261</sup> Szent István alakjának a prédikáció zárlatában tehát egészen egyértelműen aktuálpolitikai vonatkozása lesz – ennek a lehetőségét teremtették meg a prédikáció folyamán különféle praefigurációi, melyek a protestáns hagyományt mint ellenpólust idézték meg.

Ezt az olvasatot egyébként támogatja a zsidó–magyar sorspárhuzamra emlékeztető nyelvhasználat is, s bár a Mózással való összehasonlítás csak kimondatlanul van jelen a szövegben, a magyar nép kiválasztottságát említve felidézheti ezt a hagyományt: „arra a’ végre választatott, hogy előtte lenne [ti. a népe előtt], és a’ bálványozó Pogányságból ki-térévtén, az Isten parancsolatinak öszvényin, mind üdvösséges törvény-szabásával, mind

<sup>259</sup> CSÚZY, *Zengedező...*, i. m., 377.

<sup>260</sup> CSÚZY, *Zengedező...*, i. m., 382.

<sup>261</sup> CSÚZY, *Zengedező...*, i. m., 388.

pedig szentséges példájával, és mindenkétl követendő maga-viselésével, mint-egy kézenfogva vezérlené az ő kedves, és választott Magyar népét.”<sup>262</sup>

Csúzy Szent István-napi prédikációja azt mutatta meg, ahogyan az allegorikus interpretáció mellett a biblikus hagyomány figurális-tipologikus értelmezése is megjelenik, mely azt eredményezi, hogy a beszéd nem annyira az elbeszélő elemekkel, mint inkább a képes beszéddel hat abban az értelemben, hogy a „tökéletlen előképek” figurális olvasását nyújtja. Mindeközben a *simulatio* és *dissimulatio artis* feszültsége dolgozik a szövegben, öneljelentéktelenítő bejelentések és bravúrosan megszerkesztett részek váltogatják egymást. A minúció azzal indokolja magát, hogy „de dilecto nunquam satis” – a szívünknek kedvesről nem lehet eleget beszélni, ezért „tétovázó habozás a dolgom” – fogalmaz Csúzy. A szöveg retorikája kettős következtetés levonását serkenti: a tökéletes szentségről csak „árnyékozó képezésekkel”, tökéletlen „hasonlatosságokkal” lehet beszélni, valamint beszédünk nem kielégítő voltának elismerése a legalkalmasabb a magasztalásra.

A figurális értelmezés máskor viszont azt a lehetőséget is biztosítja, hogy a befogadó saját átélt történelmén, vagyis saját életén keresztül ismerje fel Isten felfoghatatlan nagyságát. A következő fejezet ezt a figurában rejlő lehetőséget vizsgálja Landovics István egyik prédikációjában.

### **2.2.2. Landovics István Buda visszafoglalása alkalmából született prédikációja**

Noha Buda 1686-os visszafoglalásáról Európa-szerte nagy számban maradt fenn beszámoló, magyar nyelvű reflexiókat már csak jóval kisebb mennyiségben ismerünk.<sup>263</sup> Egyike ezeknek Landovics István jezsuita hitszónok prédikációja, mely az 1689-es *Novus Succursus az az Uj Segétség* című kötetében jelent meg.<sup>264</sup> Lukácsy Sándor megállapítása szerint ez az egyetlen

---

<sup>262</sup> Uo, 383.

<sup>263</sup> R. VÁRKONYI Ágnes, *Buda visszavívása, 1686*, Móra Ferenc Könyvkiadó, Bp., 1984, 9–10; *Napló Buda, avagy Offen erős városának híres ostromáról...*, összeáll. CZIGÁNY István, HANKÓ Ágnes, Balassi Kiadó, Bp., 1998, 29–30 (Előszó). Igen részletes bibliográfiák állnak a témában a kutatók rendelkezésére, pl. *Buda expugnata 1686: Europa et Hungaria, 1683–1718. A török kiűzésének európai levéltári forrásai*, szerk. BARISKA István, HARASZTI György, VARGA J. János, Budapest Főváros Levéltára, 1986; *Buda expugnata 1686: Europa et Hungaria, 1683–1718. A török kiűzésének hazai levéltári forrásai*, szerk. FELHŐ Ibolya, TRÓCSÁNYI Zsolt, Budapest Főváros Levéltára, 1987; *Buda és Pest visszafoglalásának egykorú irodalma (1683–1718)*. A Fővárosi Nyilvános Könyvtár Évkönyve V.; HUBAY Ilona, *Magyar és magyar vonatkozású röplapok, újságlapok, röpiratok az Országos Széchényi Könyvtárban 1480–1718*, Bp., OSzK, 1948. A források egy része modern kiadásban olvasható: *Buda visszafoglalásának emlékezete 1686*, összeáll. SZAKÁLY Ferenc, Bp., Európa Könyvkiadó, 1986.

<sup>264</sup> LANDOVICS, 645–657.

fennmaradt magyar nyelvű egyházi beszéd ebben a témában.<sup>265</sup> Részletes vizsgálatát azonban ő sem végezte el, noha a nemzetsorsról gondolkodás jelentős retorikai teljesítményéről van szó.

A prédikáció „címe” Isten dicséretét ígéri, s a szöveg inventióját és dispositióját többnyire ez a műfajiság határozza meg. Retorikája eközben bizonyos történelemértelmező narratívák bekapcsolódását is teszi lehetővé, ami által a szentbeszéd túllép a „hálaadó dicséret” funkcióján.

A narrációt erőteljes személyesség, olykor szenvedélyesség jellemzi: a prédikátor mint beszélő hang folyamatosan előtérbe helyezi magát, kételkedései, kérdései mellett azonban legfőképpen az elragadtatottság patetikus alakzataiban. Azt mondhatjuk, az *öröm retorikája* szervezi a szöveget, amely örömmel a prédikáció tematikai, illetve pragmatikai szintjén is szerepe van. A propositio egyenesen az öröm mint az egész prédikációhallgatást végigkísérő magatartásforma megvalósítására szólít fel: „Mig azért errül szollok az örvendetes gyözedelemről, ki ki vigadgyon szivében, és istenét dicsőjtse.”<sup>266</sup> Az argumentatio a kronológia rendezőelvének megfelelően a 145 esztendő török uralom fontosabb eseményeit rendezi sorba, ügyelve arra, hogy az érvelés Buda felszabadításának jelentőségét emelje ki: a sikertelen visszafoglalási próbálkozások mellett a Budáról kiinduló nagyobb török támadásokat is tárgyalja. A tragikus események összefoglalása után ismét felszólítás következik a gyász örömmel történő felváltására: „De kély fel immár a’ porbul szomoru Magyarság, vesd le eddig viselt gyászodat, töröld el le csurgo könyvejdet el fonyadt orczádrul, öltözzél fel dicsőségben, és áldgyad, s’ dicsérjed Fölséges Leopoldus Királyodat, a’ ki eddig valo szomoruságodat vigaságra, bánatodat öröme, szolgálatodat szabadságra fordította, ird fel, s’ mellyén visellyed nevét meg-szabaditódnak...”<sup>267</sup> A gyász az assmanni értelemben vett kulturális, vagy talán inkább kommunikatív emlékezetnek a történelmi viszonyuláshoz kínált magatartásformája, vagyis a történelmi reprezentáció alkotóeleme.<sup>268</sup> A történelmi narratívákat erősen meghatározza a mindenkori jelen tapasztalata, s esetünkben ez még látványosabban érvényesül, ugyanis a nemzeti sorsgondolkodásnak a zsidó–magyar párhuzamra építő narratívája többnyire szekvenciális típusú: vagyis olyan, amelynek van eleje, közepe, és vége, tehát a befejezésre, vagyis a jövőre irányultsága határozza meg a jelen tudatát is.<sup>269</sup> Tehát amellett, hogy a mindenkori jelen határozza meg egy narratíva létét és

<sup>265</sup> LUKÁCSY, *A tűz szónoka* = L. S., *Isten gyertyácskái...*, i. m., 200.

<sup>266</sup> LANDOVICS, *Novus... II*, i. m., 648.

<sup>267</sup> LANDOVICS, *Novus... II*, i. m., 651.

<sup>268</sup> A kulturális emlékezet fogalmához lásd: Jan ASSMANN, *Kulturális emlékezet*, Bp., Atlantisz Könyvkiadó, 1999; továbbá GYÁNI Gábor, *Kollektív emlékezet és nemzeti identitás* = Gy. G., *Emlékezés, emlékezet és a történelem elbeszélése*, Bp., Napvilág Kiadó, 2000, 82, 86.

<sup>269</sup> ÖZE Sándor, „Bűneiért bünteti Isten a magyar népet”. *Egy bibliai párhuzam vizsgálata a XVI. századi nyomtatott egyházi irodalom alapján*, Bp., Magyar Nemzeti Múzeum, Bp., 1991, 28–29.

milyenségét, ennek fordítottja is igaz: a jelen tapasztalatába is beleíródik a narratíva. Ebből következően pedig a narratíva határoz meg bizonyos társadalmi magatartásformákat: ilyen esetünkben a bűnbánat-igény és az azzal kompatibilis érzület- és magatartásforma: a gyász. Ebből következően a gyász felváltása örömmel és vigassággal szükségszerűen azt eredményezné, hogy a gyász reprezentációs formáit erősítő narratívák elmaradnak vagy átalakulnak a szövegben. Például a nemzeti önostorozás toposzrendszere, a „bűneiért bünteti Isten a magyar népet” gondolatköre sem íródhat bele változatlanul ebbe a történeti reprezentációba, az öröm retorikája ugyanis szükségszerűen felülírja a hagyományt. S ennek különös jelentősége van akkor, ha figyelembe vesszük, hogy a történelemértelmező narratívák olykor erősebbnek bizonyulnak annál, hogy egy történelmi esemény egyszerűen hatályon kívül helyezze őket: példa lehet erre Lippóczi Miklós Kassa visszafoglalásának alkalmából született prédikációja, melyben továbbra is az önostorozó narratíva határozza meg a szöveg retorikáját, s ez az öröm nyelvi szituáltságának jelentős mértékben gátat szab.<sup>270</sup>

A következőkben a szövegben létrejövő történeti reprezentációban megjelenő hagyományos narratívák átalakulását vizsgálom, azt, ahogyan a narratívák a figurális beszédnek köszönhetően lehetővé teszik, hogy a befogadó személyes érdekelttségét és az események jelentőségét üdvtörténeti szinten élje meg.

Már a textus (Mt 6, 33) is egy meghatározott történelemértelmező stratégia működésének kereteit biztosítja: „Keressétek elsöbben-is az Istennek országát, és annak igazságát, és ezek mind hozzá adatnak néktek.”<sup>271</sup> A Buda visszafoglalását ünneplő prédikáció kontextusában a textus azt a történelemértelmező módot hívja elő, amely szerint a győzelem csak a lelki élet, a megfelelő vallásos érzület eredményeként jöhetett/jöhet létre. A textus tehát olyan jelentésteret hoz létre, amely a zsidó–magyar sorspárhuzam figurális narratíváját előlegezi, ez aztán a későbbiekben konkrétan is bekapcsolódik a szövegbe.

Az exordiumot a Jeruzsálem pusztulása toposz határozza meg: az erről szóló krisztusi jövendölésnek betű szerinti és lelki értelme külön is kifejtésre kerül. Már a prédikáció első mondata is erről a kettős értelemről beszél, amit aztán hosszan ki is fejt: „Nem hiszem, hogy valaki lett volna Urunk keserves sirásának Jerusálem várossa meg-jövendölt el romlása miatt, vig kedvel hirdető embere: mert akár bötü szerént valo magyarázattyát, akár lelki értelmét vette, mind a kettöbül meg-kellett szivének szomorodni...”<sup>272</sup> Majd egy hirtelen fordulattal, a comparatio lehetőségére rákérdező dubitatiós alakzattal kapcsolja be a szövegbe a Buda-témát: „De ha nagyhoz szabad kissebbet hasonlítani? O áldott Istennek kegyelmes grátziája! ô

---

<sup>270</sup> LIPPÓCI Miklós, *Jubilum ecclesiae evangelicae Cassoviensis, azaz: Leleki örömmel és vigasztalással teljes prédikáció, melyet tett [...] Kassa városának megvétettetésekor*, Lőcse, 1682.

<sup>271</sup> LANDOVICS, *Novus... II, i. m.*, 645.

<sup>272</sup> LANDOVICS, *Novus... II, i. m.*, 645.



soha nem érdemlett szerencsém! Én vagyok első, a' ki nem a' mi azt illeti Jerusálemről, hanem magyar országnak leg ékebb várassáru, melynek fel szabadulása felől csak nem-is álmodhattunk, Királyinknak kedves lako helyéru vig emlékezettel, nem mint léendő, hanem mint meg-lett dolgot hirdetek, és a' mit ebbül a' székbül senki nem mondott, én mondom igazsággal és nagy örömmel...<sup>273</sup> Az olvasó figyelme a két város összekapcsolása révén arra irányul, hogy Buda történelme szintén két távlatban értelmezendő. A lehetőség kimondatlanul, illetve kifejtetlenül marad, a párhuzamokat és ellentéteket (hiszen Buda felszabadulása nem leendő, hanem megtörtént esemény) is felépítő retorikai struktúra az, ami az olvasóban létrehozza ezt a gondolkodási irányt. Ennek fényében érthetővé válik annak az örömmel különös jelentősége, amivel a prédikátor az isteni kegyelmet áldja, melynek jóvoltából ő beszélhet először erről az eseményről: hiszen Buda felszabadításának sem csupán betű szerinti, de lelki értelme is van, akárcsak Jeruzsálem pusztulásának. Jeruzsálem pusztulása lelki szinten a bűnös lélek halála, s így Buda felszabadulása a bűnös lélek megmentése, megváltása, ami azonban feltételezi a lélek megtérését. Ezt a jelentést erősíti, hogy a hitszónok Buda visszavételének jellemzéséhez a Jeruzsálem pusztulását megjövendölő bibliai szövegrészt parafrázálja: azt, amely az exordiumban betű szerinti és lelki értelemben is megmagyaráztatott: „Buda! Buda! Buda várossa, el idegenitet kedves örökünk, ne busuly, mert noha környül vesznek téged árokkal, falaid le rontatnak, de nem el törlésedre, hanem hogy nekünk épüly, a' földhöz verettetnek fiaid, de nem tulajdon fiaid, hanem mostoháid, meg-romlasz egyszer, hogy soha senki többé néked ne árthasson, söt, környül-is vettek, szorongattatnak benned lakósid, és le-vágattattanak de szabadságodra, mert mikor kezünkben estél, akkor szabadittatál fel. örvendez Buda várossa! mert ki vettetett belöled, a' mindeneket által gázolo vad kan...<sup>274</sup>

A Jeruzsálem pusztulása toposz már a kezdetektől összekapcsolódott az apokaliptikus értelemmel. Ács Pál tanulmánya azonban arra hívja fel a figyelmet, hogy ez az apokaliptikus értelmezés nem kizárólagos: Pázmány – vonatkozó prédikációjában például – azt, a már Josephus Flaviusnál kitapintható értelmet örökíti tovább, miszerint a vég Jeruzsálem számára elkerülhető lett volna.<sup>275</sup> Látható, hogy Landovics is ezt az irányt követi, amikor Jeruzsálem

<sup>273</sup> LANDOVICS, *Novus... II, i. m.*, 646–647.

<sup>274</sup> LANDOVICS, *Novus... II, i. m.*, 647. Vö. Iz, 29, 1–4.

<sup>275</sup> A „Jeruzsálem pusztulása” toposz szervesen illeszkedik a zsidó–magyar sorspárhuzam toposzához – ha éppen nem tőle elválaszthatatlanul létezik. Amint azt Ács Pál Pázmány Péter prédikációi kapcsán megmutatta, a Josephus Flaviusnál fellelhető kétféle történetértelmezés közül a korszak irodalma inkább azt az interpretációt sajátította át, amely szerint a zsidó nép pusztulása nem Isten tervének megváltoztathatatlan része volt, hanem még az utolsó pillanatban is elkerülhető lett volna a szent város pusztulása, ha a zsidóság megtér. Nyilvánvalóan ez az értelem inkább kompatibilis a zsidó–magyar sorspárhuzammal, mint az a magyarázat, hogy Isten tervén már semmi sem változtatott volna. Tehát a „Jeruzsálem pusztulása” toposz, annak ellenére, hogy a végítélet eszkatologikus távlatára rányitó kép, egyben azt az értelmet is közvetítheti, hogy van esély Isten terveinek a megváltoztatására, vagyis a magyarságnak is van esélye a túlélésre, amennyiben megtér. Vagyis Jeruzsálem

pusztulását figurális kapcsolatba állítja Buda felszabadításával. Mindeközben persze azt is látni kell, hogy a két esemény összekapcsolása retorikailag is kétségkívül elmés eljárás, ami azáltal lesz igazán hatékony, hogy a Jeruzsálem szóhoz fűződő jelentéstartalmak széles skáláját mozgatja meg.

Ezután Lipót császár dicsőítésébe kezd a prédikátor, akinek, mint Buda megmentőjének szerepeltetése az esemény betű szerinti értelméhez közelíti a hallgatóságot. Noha a prédikáció címe Isten dicsőítését ígéri, a szöveg újra és újra visszakanyarodik Lipót császár laudatiójához: „Te néked pedig fölséges Királyunk Leopoldus zöldülyön-meg, fejedben tétetett gyözedelmednek Laurussa, tündököllyék homlokod körül arany Szent Koronád, mely eddig csak nem számki vetett homályban bujdosott, virágozzék kezekben Királyi pálczád...”<sup>276</sup> Lipótnak a hagyományos ikonológiához kapcsolódó ábrázolása elsősorban antikizáló, másrészt azonban szakrális színezetű: nemcsak a szentkorona legitimációs erejére gondolhatunk itt, hanem a virágzó királyi pálcára is, amely Áron kivirágzott vesszejére utalhat, a krisztusi főpapság előképére. Hogy az eseményeket értelmező befogadó számára Lipót császár isteni attribútumai révén Jézus Krisztussal kerüljön figurális viszonyba, annak lehetőségét egy fent idézett szövegrész még inkább megteremti: a császár dicsőítésében, ahol a Bibliában Krisztus jellemzésére szolgáló szövegek Lipótra alkalmaztatnak, Lipót alakja halványan Krisztuséval érintkezik. A korból több olyan metszet maradt fenn, mely a Buda felszabadulása után triumfáló Lipótot isteni dicsfényben, apoteózis közben ábrázolja.<sup>277</sup> A megistenülő Lipót képe tehát egyáltalán nem idegen a 17. századi kultúra diskurzusaitól.<sup>278</sup> Ugyanígy az antikizáló és keresztény jelentéssíkok egymásba játszása sem: ezt tapasztalhatjuk azokon az érméken, melyek Európa-szerte, de főként német területen a török felett aratott győzelmek apropóján készültek.<sup>279</sup>

---

pusztulása nem annyira eszkatologikus bizonyosságot, mint inkább jótékony fenyegetést hordozó toposz. Így a Jeruzsálem szó nem egyszerűen csak egy közeli bizonyosságként létező végítéletet idézhet fel a kor befogadója számára, tehát nem feltétlenül azzal szembeállítja, hogy elpusztul, mint inkább azzal, hogy ha nem tér meg, akkor pusztul el. Jeruzsálem azonban az Ó- és Újszövetség eseményeinek nagy részében központi jelentőségű város, ami nem csupán pusztulása révén válik fontossá a keresztény tudatban, mint ahogy a zsidó nép sem csak egyszerűen a kiválasztott, de ezt a lehetőségét eljátszó nép archetípusa. A zsidó nép története bővelkedik a jutalmazás aktusának eseményeiben, s a prédikátorok száján ezért ez nem annyira a kiválasztottságát eljátszó, s ezért földi hazájának elvesztésével fizető nép, hanem inkább az a nép, amelynek története Isten irgalmáról és bőkezűségéről győzi meg az olvasót. Ezt a kettőséget nemcsak a bibliai zsidó nép asszociáltatja, hanem Jeruzsálem is. S ahogy a zsidó nép története kettős történet – amennyiben megváltás és pusztulás együtt van jelen lehetőségként –, úgy a zsidó–magyar sorspárhuzam is magában rejtje ennek a kettős kimenetelnek a lehetőségét. ÁCS Pál, *Jeruzsálem pusztulása = Á. P., „Az idő ósága”: történetiség és történelemszemlélet a régi magyar irodalomban*, Bp., Osiris, 2001, 234–245.

<sup>276</sup> LANDOVICS, *Novus... II*, i. m., 647.

<sup>277</sup> Lásd a következő képeket: GALAVICS Géza, *Kössünk kardot az pogány ellen. Török háborúk és képzőművészet*, Bp., Képzőművészeti Kiadó, 1986, 68. és 79. képek; R. VÁRKONYI, *Buda...*, i. m., 332; *Buda expugnata... I.*, i. m., XLVIII. tabló.

<sup>278</sup> Lásd pl. Tarnóczy István munkáit, jellemzi ANGYAL Endre, *Udvari kultúra, udvari költészet*, Kolozsvár, 1944, 232–242.

<sup>279</sup> GALAVICS, i. m., 109, valamint a következő képek: 75, 76 és 77.

Körmönfont az a retorizálás, ahogyan Isten dicséretében eleget tesz a szöveg a Lipót császár előtti hajbókolás követelményének: először a császár dicséretével kezdi, akit már az a kijelentés is felmagasztal, hogy kétségkívül elhárítaná a laudatiót, mivel tudatában van annak, hogy a győzelem kizárólag Isten munkája – ezért hát a prédikátor a laudációt Istent dicsőítésével folytatja. „De mivel tudom én veled nevelkedet aétatosságodat, minnyájan tapasztallyuk az Istenben vetett reménségedet, a’ mint akarod annak tulajdonítani, én-is az egy élő Istennek, ezen dicsösséget, a’ ki meg-erössítette, és egyben kötelezte a’ Fejedelmek szívét, ő rémitette el a’ Pogányságot, ő rontotta le a’ falokat, ő gyujtogatta a’ por házakat, ő vezette az ágyu golyobisokat, ő alázta-meg a’ fel fualkodot ellenséget, ő adta kezünkben a’ mi régi jónkat Buda várossát, és azért leg-elsőbben-is ötet áldom, és dicsőjtem, ő néki tartozunk háláadással, mert a’ ki annak tulajdonította a győzedelmét, ő tőle veszi bizonyos segítségit.”<sup>280</sup> Isten tehát tulajdonképpen maga, „saját kezüleg” végezte el Buda visszafoglalását. Tevékeny szerepe a győzelemben olyannyira ki van emelve, hogy a különféle nemzetekről, akik a város visszavívásában részt vettek, szó sem esik. Isten kizárólagos szerepe az események lelki értelmének meglátását sürgeti.

Az argumentációban a történelem kizárólagosan betű szerinti értelme és a figurális történelemértelmezés narratívái olykor egymással is vitatkozva váltogatják egymást – ugyan nem egymást kizáró diskurzusokról van szó, mégis észrevehetően elkülönülnek egymástól. Az ország török kézre kerülésének tényei és a 145 év veszteségeinek számbavétele után a gondosan előkészített zsidó–magyar sorspárhuzam immár kimondva is belép a szövegbe: „Oda voltak azok az ékes Templomok, a’ mellyeket nagy költséggel építették Szent Királyink, meg-förtöztetnek, mert azokban nem a’ Kristus, hanem a’ Mahomet dicsértetett, s’ azzal kesergének a’ panaszal, a’ mellyel kesergette a’ Zsidóság az ő Templomát. *Deus venerunt gentes in haereditatem tuam, polluerunt templum sanctum tuum. Psalm 78.* En Istenem tekénts le, könyörüly rajtunk, mert imé bé jöttek a’ Pogányok a’ te örökségedben, a’ te Sz. Templomidat meg-förtöztették.”<sup>281</sup> Ez az a szöveghely, mely a befogadó figyelmét a történelem betű szerinti értelméről ismét a lelki távlatok felé nyitja meg. A Zsoltárok könyvének idézete nem csupán a jeruzsálemi templom pusztulásáról, hanem Isten választott népének haláláról is szól. A szöveg tehát arra szólítja fel a befogadót, hogy a történelmet ebben az üdvtörténeti narratívában élje meg.<sup>282</sup> Jeruzsálem és Buda összekapcsolása több szimpla analógiánál; noha felvetődött a hitszónokban a „minőségi”, tehát az üdvtörténetben

<sup>280</sup> LANDOVICS, *Novus... II, i. m.*, 647–648.

<sup>281</sup> LANDOVICS, *Novus... II, i. m.*, 649.

<sup>282</sup> Ankersmit szerint “az interpretatív narrativizmus már régen megszálta mindennapi valóságunkat”, vagyis az ember állandóan különböző narratíváknak megfelelően éli meg a jelent. Lásd Frank ANKERSMIT, *Hat tézis a narrativista történelelfilozófiáról = Narratívák 4., A történelem poétikája*, szerk. THOMKA Beáta, Kijarat Kiadó, Bp, 2000, 120.

betöltött szerepét illetően jelentkező különbségtétel Buda és Jeruzsálem között (szabad-e nagyobbal dicsérni a kisebbet), a zsidó–magyar sorspárhuzamban kiválasztott néppé avanszált magyarok lelki megtérésével lehetővé váló felszabadulás semmissé teszi ezt a megkülönböztetést. Buda pusztulása tehát Jeruzsálem pusztulását ismétli meg, a megtérés által lehetővé vált felszabadulás pedig Jeruzsálem sorsát is kiteljesíti – Buda és Jeruzsálem közt a kapcsolat ezért már több, is mint figurális: Jeruzsálem pusztulása ugyanis Buda felszabadításában nyeri el értelmét. A hívő számára a Jeruzsálem–Buda összekapcsolásából származó figura az üdvtörténeti időben való bennelét tudatát biztosítja, és az események valódi jelentőségét „mondja ki”.

Figyelemreméltó a narratíva alkalmazási módja: a prédikátor egy kronologikus történeti reprezentációt ír, mely során az adott időpillanatnak megfelelően viselkedik, s ezen a ponton még nem ért el ahhoz az időpillanathoz, amely neki, mint megszólalónak a jelene. Még csak az isteni büntetésesemények jelenvalóságának pillanatában van – ezt mutatja a következő interrogációs alakzatba oltott apostrophé: „De meddig meddig haragszol Uram? mind végig? *Ah Effunde iram tuam in gentes, quae te non noverunt, & in regna, quae nomen tuum non invocaverunt.* öncsed ki a’ te haragodat a’ Pogányokra, kik téged nem ismernek, és az országokra, mellyek a te nevedet nem hitták segítségül.”<sup>283</sup> Ha az utolsó két tagmondatra fordítjuk a figyelmünket – „a’ Pogányokra, kik téged nem ismernek, és az országokra, mellyek a te nevedet nem hitták segítségül.” – láthatjuk, hogy ezek már a Buda visszafoglalása utáni jelen időperspektíváját követelik meg, a kijelentés ugyanis azt implikálja, hogy ezekkel a pogányokkal és hitetlen országokkal szemben a magyar nép már Isten igaz ismeretére jutott, továbbá kérte is Isten segítségét. A kijelentés első részéről megállapítható, hogy nem lenne hitele, igazságértéke egy olyan esemény nélkül, mely azt bizonyítja, hogy a nép megtérése Isten megítélése szerint is bekövetkezett. Ennek a kijelentésnek a pozicionáltsága tehát kissé megingatja a kronologikus narráció által megteremtett szerep következetes alkalmazását, mivel magában foglal egy olyan narratívát, ami szerint Buda felszabadulása az isteni harag és bosszú végét jelenti.

Az újabb kronologikus narrációk vissza-visszairányítják az olvasót az események betű szerinti értelmezéséhez, ez azonban már nem zárja ki a figurában megteremtődött üdvtörténeti távlat működését: először a Buda visszafoglalására irányuló próbálkozások áttekintése, majd a Budáról kiinduló török támadások számbavétele történik meg; mindkét elbeszélés a jelenig vezet, és a lelki értelem távlatával bővül: a porból fölkelő, gyászát levető magyarság a krisztusi vonásokkal rendelkező Lipótnak köszönhetően kvázi megváltáseseményben részesül. A képlet ezután már ismert: „ird fel, s’ mellyén visellyed nevét meg-szabadítódnak:

---

<sup>283</sup> LANDOVICS, *Novus... II, i. m.*, 650.

Erre ugyan mind méltó volna Kegyelmes Urunk, de mind Szent Dáviddal az Urnak nevében kezdett hadakozni, nem magának, hanem az Istennek tulajdonítva győzedelmét.”<sup>284</sup> – hangzik a folytatás, amely Lipót dicséretét átfordítja Isten dicséretébe. A szövegértés ezen a ponton már kétségtelenül oszcillál a Budára vonatkoztatandó betű szerinti és a lelki értelem között, amit Lipót apoteózisa és Istennel való együtt szerepeltetése csak erősít.

Miután a biblikus utalások és a két távlat közti értelemmozgás folyamatosan megelőlegezte, a „bűneiért bünteti” gondolatkör először kerül explicite kimondásra a prédikáció folyamán: „Mondgyák ugyan a’ nemzetségek, hogy Isabella esztelen dolga volt eddig valo romlásunknak oka, de én, nem ő néki, hanem nemzetünk bűneinek tulajdonitom, mely ha nem lett volna, régen kezünkben adta volna ellenségünket a’ hatalmas Isten, Israelrül mondotta volt régenten azt a’ panaszát, *Si populus meus audisset me, Israel si in vijs meis ambulasset, pro nihilo forsitan inimicos eorum humiliassem, & super tribulantes eos misissem manum meam. Psalm. 80.* Ha az én népem engem halgatott volna, ha útaimon járt volna Israel, talán mint a’ semmit meg-aláztam volna az ő ellenségit, és az ő háborgatojra vettem volna kezemet.”<sup>285</sup> A kijelentés magában foglalja azt, hogy ennek a diskurzusnak ellen-diskurzusa is létezik a kor köztudatában, sőt úgy tűnik, az értelmezés nemzeti kérdéssé válik. Ez az ellen-narratíva nem foglalkozik a történelem eszkatologikus szinten való értelmezésével. A magyarság fő bűne nem más, mint hogy „a’ mi nemzetünk el hagyta régi útait, el hagyta üdvösségünk forrását, és dögletes csatornya kutakat ástot magának, mikor az egy üdvözítő hitbül, sok féle tévelygésekre léptenek. Nem tudot akkor a’ mi nemzetünk semmit az új keresztyének vallása felöl, mikor Budát uralkodva birta, nem ismérte Calvinus káromkodásit, nem tudta, ki légyen Lutter, s’ mit tanitson, nevét soha nem hallotta a’ protestansoknak, puritanusoknak, és több a’ féle szakadékoknak, a’ mellyek csak nem minden falaira Magyarországnak ki áradtanak, de mihellett ezeken kaptak, minnyájokkal birt az ellenség, s’ magát az Isten minnyájunktul meg vonta.”<sup>286</sup> Miután Buda felszabadításának jelentőségét történeti érvekkel igazolta, a török uralom okainak történeti értelmezését elvetette, a prédikáció ezen pontján a hitszónok arra vállalkozik, hogy a folyamatosan bekapcsolt, lelki megváltáseseményként történő értelmezési lehetőséget történetileg – vagyis történeti érvekkel – is igazolja. A legkülönbélebb bibliai és történelmi exemplumok sora bizonyítja, hogy „Maga bűne alázza-meg a’ nemzetségeket”<sup>287</sup>, s ezzel szemben csak a könyörgés nyújt segítséget, mely szintén példák nyomán válik meggyőző érvvé. S amint arról már korábban esett szó, a töröktől való megmenekülésünk elsősorban Lipót (másodsorban

<sup>284</sup> LANDOVICS, *Novus... II, i. m.*, 651.

<sup>285</sup> LANDOVICS, *Novus... II, i. m.*, 652–653.

<sup>286</sup> LANDOVICS, *Novus... II, i. m.*, 653.

<sup>287</sup> LANDOVICS, *Novus... II, i. m.*, 653.

pedig az igaz hívők) imáinak köszönhető: „Ki hitte volna, hogy ezereken, és ezereken nem esnek ottan, a’ hol el keménykedet a’ Pogány, meg-ásta, és porral meg-rakta a’ várakat, de fel hatot a’ mi jó Fejedelmünknek könyörgése, fel hatot a’ jámborok ohajtása, és csak nem minden kár nélkül kezünkben adta ellenségünket.”<sup>288</sup> Nem más történik itt, mint a korabeli Habsburg-propagandából már jól ismert eljárás: a győzelemért járó dicsőség kisajátítása.<sup>289</sup> Szó sem esik a nemzetközi összefogásról, hiszen – emlékszünk – ennek jelentősége sincs abból a nézőpontból, hogy Budát maga az Isten szabadította fel. Harci erényekről sincs értelme említést tenni, hiszen a császár nem volt jelen az ütközetben, azonban mintegy újkori Dávidként imájával, hitével ő érte el a magyarság sorsának megfordulását: „De ne lett légyen bár kedves a’ mi könyörgésünk, de kedvesnek kellett lenni Fölséges Urunknak aétatosságának, a’ ki nem külömben mint Szent Dávid onnan hazul segéttette népét a’ harczon imádságával...”<sup>290</sup> Mindeközben újra és újra hangsúlyozza azt, hogy a dicsőséget nem lehet Istentől eltulajdonítani – s az, hogy Lipót ezt nem is teszi, újabb elem az uralkodó laudációjában. Ebben a nem kevésbé propagandisztikus koncepcióban tehát a hite által válik központi figurává a császár, ő képviseli a jámbor igazhívők azon csoportját, akik Istennél elérték a büntetés elvételét. Ilyen értelemben Lipót szakrális vezetőként szerepel a prédikációban, úgy tűnik azonban, hogy a propaganda meggyőzőbb érveket kíván: talán ezért is nyit a prédikáció befejezése egy jövőbeli távlatot, amely Lipót eljövendő érdemeit ígéri: „Meg-éritek Keresztyének azt, mikor mondhattya koronás Királyunk. *Nunc autem requiem dedit mihi Deus, et non est Sathan, nec occursus malus. 3. Reg. c. 5.* Most pedig nyugodalmat adott nékem az én Uram Istenem körös körül, és nincs ellenségem, sem bántásom. Meg-éritek azt, *Habitabit Israël, et Juda absque timore ullo, unusquisque sub vite sua, & suc sicu sua. 2. Reg. c. 4.* Es Juda, s’ Israël minden félelem nélkül lakik vala, ki ki az ő szölő töve, és füge fája alatt.”<sup>291</sup> Ez a jövőre irányultság új a szövegben, eddig Buda visszafoglalása olyan végleges, sorsfordító eseményként szerepelt, ami valamiféle végpontot, egy időszakasz lezárását jelentette. Itt azonban Buda visszahódítása már kezdőpontként jelenik meg: az elkövetkező győzedelmes, s nem kevésbé hangsúlyozottan *lipóti* aranykor nyitányaként.

Összefoglalva tehát mindazt, ami a fent vizsgált prédikáció történelemértelmező stratégiáiról megfigyelhető, látható, hogy működik a szövegben a hagyományos, zsidó–magyar sorspárhuzamon alapuló, figurális történelemértelmezés, csakhogy már a prédikáció elején új vonás jelenik meg ebben a narratívában – vagy éppenséggel egy új narratíva, ami szerint Buda visszafoglalása az isteni büntetés vége, hiszen a Jeruzsálem–Buda

---

<sup>288</sup> LANDOVICS, *Novus... II, i. m.*, 655.

<sup>289</sup> GALAVICS, *i. m.*, 9–10.

<sup>290</sup> LANDOVICS, *Novus... II, i. m.*, 655.

<sup>291</sup> LANDOVICS, *Novus... II, i. m.*, 656–657.

összekapcsolás által implikált kettős értelem szerint Budához a megtért lélek megváltását kell társítanunk. Ez a narratíva ott is beszűrődik, ahol a szöveg – a visszatekintő történetmondásban az időperspektíva-váltások módszerét alkalmazva – látszólag autentikusan, a panasz hangját szimulálva szólaltatja meg a sorspárhuzamot. Láttuk azonban, hogy immáron ez sem valósul meg maradéktalanul. A sorspárhuzam ezért már nem annyira az aktualitás, mint a történeti tanulság hangján szól. Így alakítja át az öröm retorikája a prédikációban ezt a narratívát: tulajdonképpen lezárja. Ebben a lezárásban pedig kiemelt szerepe van Lipót császárnak, akiért a szövegben nem különösebben rejtett propaganda dolgozik. Az események lelki szintjén Lipót a közvetítő ebben a megváltáseseményben: a prédikáció deifikáló részei ezt a jelentést erősítik fel.

A kötet többi prédikációjának történelemértelmezésében is egyértelműen körvonalazódik a töröktől való szabadulás lehetősége – ezek a prédikációk feltehetőleg a Buda visszafoglalására írt, minden bizonnyal évfordulós prédikáció előtt születtek, s ennek a tudatában olvasva őket erősítik azt a lehetőséget, hogy a Buda-prédikációk kapcsán narratívaváltásról beszéljünk.

A prédikációk befogadója számára állandóan reflektálódik a sorskérdés, természetesen állandó jelleggel vallásos, főként tropologikus értelemben. Ez azt jelenti, hogy a prédikációkkal találkozó hívőnek szembe kell néznie a saját bűnei és a nemzeti sors összefüggésével. Ez természetesen nem újdonság, a wittenbergi történelemszemlélet és a rá született válaszok óta ez a törökről való gondolkodás általános jellemzője. Esetünkben viszont az a fontos, hogy a prédikációk szerzőjének nyelvhasználatában mindez optimista kiütethezőséggel kapcsolódik össze, és többnyire a zsidó nép sorsának ellentétéként is aposztrofálódik.

A zsidó nép pusztulásának végső oka Jézus keresztre feszítése, Landovics argumentációja szerint a magyar nép ugyanebbe az irányba halad: vagyis hogy bűneinkkel Krisztust másodszor is keresztre feszítsük: „Oh! vigyázzatok Magyarok! mert a’ mely vétekért ők el vesztenek, ti abban fülüg ültök! mellyik az a vétek? fölöttéb nagy; az, hogy meg-feszítették, meg ölték, az Istennek ártatlan Fiát; és ez csak egyszer történt, hát ti mit érdemletek régi elejtekül el fajult Magyarok? ti ti vattok azok a’ gyilkosok, valakik sullyos vétkekkel vétkeztek Szent Pál bizonsága szerint [...] Ismét meg-feszitvén magoknak az Isten Fiát, és csufnak tartván, mert azt cselekedvén, ugymond *Cornelius à lapide*: a’ miért meg-feszítettett a’ Kristus, ugy mint a’ bünt, mert ezért kellett ő néki meg halni, annyit cselekesztek, mint ha meg feszitenétek.”<sup>292</sup> A vétkeiben megmaradó magyarságra a biztos pusztulás vár: „félek rajta a’ ne mondassék felölünk, ha ki ki magát tulajdon vétkében meg nem jobbittya, a’

---

<sup>292</sup> LANDOVICS, *Novus... II, i. m.*, 471.

mondassék, a' mit mondott a' Zsidóságrul *Cyrellus Alexandrinus* [...] Naponként meg-hülvén szeretete a' Kristusnak a' Zsidókhoz, minek utánna esztelenül maradtanak nem méltók, hogy rajtok valaki szánakodgyék, félek rajta, a' jobbulás nem következik, hogy nem csak a' földi hazánkbul, de az örökké valo boldogságbul-is ki rekesztessünk.<sup>293</sup>

A magyarság sorsának a zsidóság pusztulásához történő hasonlítása azonban – ahogy említettem – csak egyik oldala a prédikációknak, ugyanis legalább ilyen mértékben van jelen az a törekvés is, hogy a prédikátor reménységet nyújtson a háborúk által sújtott ország lakosainak. A remény pedig nem más, mint Jézus Krisztus, aki a hozzá fordulókat megjutalmazza, megsegíti, ahogy Izajás is ígérte a zsidó népnek: „Ne búsuly én népem, mert a' te világosságod fel támad sötétségben, és a' mi most benned sötétség, déli világra fordul, és nyugodalmat ád néked az Ur mindenkor, és meg tölti lelkedet fényességgel, és a' te csontaidat meg szabadította...<sup>294</sup>

„S' bizony más képpen sincsen, mert ha külső háborúságinkat tekéntyük, szem látomást tapasztallyuk valóságát. Ehségtül félünk mi, dög haláltul, és hadaktul, mellyekbül noha ki volt szabaditando, de ugyan a' mi lönyörgésünket várja; Így néha tovább nyujtya a' hideget, vagy ár vizeket bocsát, minnyájan azt kiáltyák, oda vagyon a' vetés, nem léssen szüretünk, éhség léssen hazánkban, de a' kinek gondgya vagyon csak a' verebekre-is, nem engedi tellyességgel hogy meg-szüküllyünk, hanem csak azt várja könyörögjünk...<sup>295</sup> – írja Landovics a Húsvét utáni ötödik vasárnapra írt 3. prédikációjában, melynek summája szerint „Meg-várja azt az Isten, hogy a' mit maga jó akarattyábul volt meg-adando, mi-is kérjük, s' annál hamarébb meg-adgya, mennél többen kérjük.<sup>296</sup> Eszerint ha letérünk a bűn útjáról és Istenhez folyamodunk, akkor minden esélyünk megvan, hogy elkerüljük a zsidó nép sorsát. Fontos jellemzője még ennek a gondolkodásnak az is, hogy Isten nem egyszerűen „bűneiért bünteti” a magyar népet, hanem jót is cselekszik vele azáltal, hogy a háborúságok megtapasztaltatása révén a jóra, s így az örök életre vezet: „Nem kegyetlenség tehát, hanem Atyái szeretet Istentül, ha gonoszságinkért meg-fedd, büntet, és sanyargat. Ki nem tudgya hányan vesztenek volna el, ha a' nyomoruság, háborúság nem érte volna? de mivel gondgya volt reájok a' Szent Léleknek, jövőndő vigasztalásának kezdetét, a' sanyargatáson kezdette el, kik mikor le tapodtattak, meg-betegettenek, meg-vettettenek, Ah! akkor érzették jóra vezető kezét Szent Attyoknak, akkor serkentenek fel üdvösségekre.<sup>297</sup>

<sup>293</sup> LANDOVICS, *Novus... II, i. m.*, 472.

<sup>294</sup> LANDOVICS, *Novus... II, i. m.*, 234.

<sup>295</sup> LANDOVICS, *Novus... II, i. m.*, 146.

<sup>296</sup> A' vasárnapokra rendelt predikációknak rövid summája es lajstroma = LANDOVICS, *Novus... II, i. m.*, \*3v.

<sup>297</sup> LANDOVICS, *Novus... II, i. m.*, 95–96.



Végül pedig az a szempont sem elhanyagolható, hogy a kötet címe, mely a hadakozás lelki és testi értelmével játszik el, ugyanezt az optimista hozzáállást erősíti: segítséget nyújt, mellyel a hívő legyőzheti testi és lelki ellenségét.<sup>298</sup>

Felvetődhet természetesen a kérdés, mennyire egyedi jelenséggel állunk itt szemben? Valóban létezik-e a korszakunkban ez a diskurzus? Csupán néhány példával kívánom jelezni, hogy nem haszontalan még ebből a szempontból is vizsgálódnunk a 17. század végének irodalmában, mert ráakadhatunk ennek a narratívának a további nyomaira is. Utalnék egyfelől Illyés István egyik prédikációjára, mely saját megjelölése szerint „Jubiléum ki-adásakor” született, vagyis a cím 1683-ra utal, amikor XI. Ince pápa búcsús levelében imádkozásra és böjtölésre szólította fel a keresztény híveket, hogy Isten kegyelmét ezáltal elnyerjék, vagyis a töröktől szabadulást nyerjenek. Ténylegesen azonban leghamarabb 1684-ben születhetett, az általa megemléltetett események tanúsága szerint. „Es bizony nem-is lön fogadanat nélkül Atya biztatása, és az áitatos Keresztyének esedezése: mert imé csak hamar a’ szent Jubilaeumnak ki-adása’ után, kezdé szégyenülni a’ roppant nagy erejű Pogányság, Morvában először megverettetvén, azután Ausztriai Bécs Várása alól mondhatatlan kárával el-üzettetvén, ’s ugyan azon nyomban csatáját Párkánynál el-vesztvén; Esztergam várát-is utánna, Hatvant, és Szécsént birtokából ki-ejtvén. O bizony! Vigasztaló nagy szép győzedelmek a’ Keresztyéneknek, és kivált fő módon tapasztalható foganattya a’ Jubilaeumos könyörgéseknek, mind ezekben!”<sup>299</sup> A prédikációban még jelen van a bűnbánat követelése, az önostorozó szemlélet és retorika is, azonban már azonos súllyal jelentkezik az öröm és a bizakodás hangja. Szintén elgondolkoztató Casimirio Freschot bencés atya leírása Buda felszabadításáról, aki arról számol be, hogy Buda ostroma előtt megerősödött a hit abban, hogy Isten kegyelméből egy sikeres ostrom következik, mely egyben Isten bosszújának a végét is jelenti: „Növelte e napokban a szerencsés előérzeteket azon újonnan érkezett hír, hogy Belgrádban a törökök nagy sietséggel hordván össze tágas birodalmuknak minden részeiből a készleteknek mindenféle nemeit az e hadjárat folytán tervezett védelemre és támadásra, egy hirtelen támadt tűzvész azoknak nagy részét megemésztette s néhány ezer házat elhamvasztott, mely esemény, jóllehet a dolgoknak rendes folyása csak a véletlen játékát tüntetheti föl itten, mindazonáltal azon alapos véleményt támasztotta a keresztények

---

<sup>298</sup> A kötet a kor szokásainak megfelelően a következő, szűkszavúnak véletlenül sem nevezhető címmel látott napvilágot Nagyszombatban, 1689-ben: *NOVUS SUCCURSUS, AZ AZ UJ SEGÉTSÉG, MELLYET A’ Magyar Nemzetnek könyörülő Istennek szemlátomást segítő keze által killyebb terjesztett Országunknak határiba a’ lélek ellenségi ellen, a’ bűnnek, és ördögnek ereje ellen, azon hatalmas Istennek igéje fegyverével, hadakozó lelki Gondviselőknak könnyebbitésére az egész esztendőbeli Vasárnapokra rendelt Prédikációkkal nyújtott, ÉS A’ MELTOSAGOS GROFF GENERAL CZOBOR ADAM Urnak ö Nagyságának, Istenes költségével két Részben, élő nyelven ki bocsátott. A’ JESUS alatt vitézkedő Társaságbéli P. LANDOVICS ISTVAN...*

<sup>299</sup> ILLYÉS I., *Fasciculus...*, i. m., 128–129.

lelkében, hogy az Égnek is része volt ezen szerencsétlenség okaiban, mintha a legnagyobb károknak folytonos sorozatával akarta volna jelölni az ő közeli romlásukat s végét azon zsarnokságnak, melyről maga a természetes ész kénytelen elismerni, hogy csak ostor gyanánt türetett Isten által, mely megszűnván szolgálni az ő bosszújának eszközéül, nem remélhet egyebet, mint silány megvetést s talán még rohamosabb szétbomlást.”<sup>300</sup> Függetlenül attól, hogy utólagos projekcióról van-e szó, a szöveg azért érdekes, mert arra mutat, hogy a korban létezik olyan történelmi narratíva, amely szerint Buda visszafoglalása Isten bosszújának a végét jelenti.

Mindezek fényében tekinthető Landovics prédikációja a zsidó–magyar sorspárhuzam kiteljesülésének is, pontosabban bevégeződésének, feloldásának: a zsidó nép történelme Jeruzsálem pusztulásával véget ér, a magyarság viszont nem pusztul el, hanem Buda felszabadításával lehetőséget kap történelme folytatására. A szöveg a narratíva jövőre való irányultságát a jelenre futtatja ki – ezt láthattuk a narráció idősíkváltó technikáiban: a múltban beszélés a hallgatóság jelen idejét azonosítja a jövővel, így a jelen pillanata tulajdonképpen a beteljesülés pillanata. A prédikáció, ami először ad hangot nyelvileg ennek a megváltáseseeményként értett győztes csatának („Én mondom igazsággal és nagy örömmel”), tulajdonképpen beszédteként teljesíti be a sorspárhuzamot. Landovics örömeinek háttérében ezt a szakrális vonatkozást is érzékelhetjük. Buda felszabadítása a kor eszkatologikus gondolkörében élő embere számára nem csupán egy kiemelkedő történelmi-hadi eseményt jelenthetett, hanem lelki szinten is csúcspontként értelmeződhetett.

A figura így lesz a történelemértelmező narratíva kiindulópontja. Jeruzsálem pusztulása és Buda felszabadulásához vezető pusztulása alkotja annak két pólusát, s a képes beszéd alapját. A figurából vezetődik le a zsidó–magyar sorspárhuzam, és végül innen jutunk el a „bűneiért bünteti Isten a magyar népet”- narratíva leváltásáig. A figurális értelmezés által a befogadó saját magán, a saját történelmén tapasztalja meg Isten nagyságát. Az események jelentése és jelentősége tehát csak a figura által látható meg.

Az öröm retorikáját megteremtő figura ellenpólusaként Kelemen Didák második nagypénteki prédikációját érdemes visszaidézni.

Itt az exordium az Ószövetségre irányítja a hívő figyelmét, Jeremiás siralmait idézve: „Keservesen sirattya vala régen Jeremiás Próféta Israelnek némely vitézinek harczon való el hüllásokat:...”<sup>301</sup> Az előképpé váló esemény, s így a figurális viszonyt megteremtő exemplum

---

<sup>300</sup> Casimirió FRESCHOT, *Magyarország történetének rövid foglalata*, Nápoly, 1687. A Buda visszafoglalására vonatkozó részletet közli: *Buda visszafoglalásának emlékezete 1686*, összeállította SZAKÁLY Ferenc, Budapest, Európa Könyvkiadó, 1986, 358.

<sup>301</sup> KELEMEN, *i. m.*, 268–269.

egy elvárt hívői magatartást irányoz elő, tropologikus jelentése azt mutatja meg, hogy Krisztus halálának kapcsán csak a lamentációnak van létjogosultsága. A párhuzamok és ellentétek bonyolult rendszerében a figurának az biztosítja elvitathatatlan hatékonyságát, hogy a szöveg a figura beteljesíthetlenségére hívja fel a befogadók figyelmét, ez a beteljesíthetlenség pedig meghatározott feladat elé állítja a hívőket: „siratom éjjel nappal az én népem Leányának meg ötleteit. 'S hát ti Kristus szerelmesi, titeket mondalak aitos Lelkek, kik vadtok JESUS Jegyesi, halván az emberi nemzet Mennyei Bajnokának a' Cálváriaj ütközeten való el esését; Lelki jegyeseknek, szerelmetekért meg holt JESUSotoknak szörnyüses halálán meg nem jaldúltok?”<sup>302</sup>

A figura ezután hárompólusúvá bővül: Jeremiás panasza Szűz Mária siralmának is előképe, az ószövetségi citátumot a szöveg Mária szájába adja, miként a nagypénteki passióéneklés szöveghagyományában is szerepel; így kezdődik például Kopcsányi Márton *Kristus meg mezitelenítettéről* írt elmélkedő verse, mely egy későbbi imakönyvben már mint passió ének szerepel.<sup>303</sup> Mária siralma látszólag távolodást jelent a figura tropologikumától, hiszen Szűz Mária maradéktalanul beteljesíti a figurát, vagyis a hallgatóságot immáron nem buzdítja, hogy a beteljesítésért cselekvően lépjen föl. Jákob pátriárka panasza József véres köntösét látván pedig az előképek sorát bővíti, József véres köntöse pedig Jézus vérbe fagyott testének lesz a típusa.<sup>304</sup>

Szűz Mária panasza és előképei azonban csak látszólag jelentenek távolodást a tropologikus értelemről, ugyanis a figura beteljesíthettsége csak a bibliai időre érthető, holott a szöveg a jelen síkjába utalja az üdvtörténetet, tevékeny részesévé téve hallgatóságát.

Nagypénteken tehát a figura feladata a sírás kiváltása: a leírás, a narráció helyett, mint alternatív lehetőség adódik a lelkek megindítására a beteljesítésre váró figura. A reálprófécia léte miatt kell sírnia a hívőnek, az életével kell beteljesítenie egy reálpróféciát, ami dinamikus bekapcsolódást jelent az üdvtörténetbe. A figura azt igyekszik pótolni, amit *esetleg* a narráció nem volt képes biztosítani: ez pedig az üdvtörténeti időben való benneléből származó személyes megérintettség. Krisztus szenvedéséről nem elég sokat, szépen, affektívan beszélni, ebbe be kell kapcsolódnia – ehhez nyújt lehetőséget a reálpróféciába való bekapcsolódás. A dolgok ebben a távlatban nyerhetik el igazi jelentőségüket a személyesen is megérintett ember idejében, világában, életében.

---

<sup>302</sup> KELEMEN, *i. m.*, 269.

<sup>303</sup> RMKT XVII/7, 63.

<sup>304</sup> A józsefi figurának a liturgikus énekhagyományban is kiemelt szerepe van: az RMKT XVII/188-as számú énekében a Józsefhez és a Jézushoz szóló versszakok úgy váltogatják egymást, hogy a nevek akár felcserélhetők is lehetnének: a két esemény az auerbach-i figura működése értelmében ennyire magában foglalja a másikat. Ez a kölcsönös bennfoglalás mutatkozik meg a prédikáció szövegében is akkor, amikor a józsefi és a krisztusi történet egymás mellett, egymásra utalásokkal jelenítődik meg.

#### IV.

### A Szentháromság-prédikációk: a nyelvi kétely megtörténése

Az eddigi vizsgálatok előre kijelölt retorikai jelenségekre irányultak, s bennük arra a kérdésre kerestem a választ, hogy a reprezentáció elégtelenségét felismerő nyelv számára milyen retorikailag leírható jelenségek keltik a nyelvi reprezentációt meghaladásának illúzióját. Figurák és trópusok működését követtem nyomon különböző szövegekben, s működésükben kerestem azt az általános lehetőséget, mely a diszkurzív nyelv és a véges értelem segítségére sietett. Most viszont egy olyan teológiai kérdésnek szentelem a figyelmemet, mely pusztán létével is kikerülhetetlenül szembesíti a beszélőt az ész végességével, a nyelv behatároltságával, és kikényszerít belőle egyfajta, a nyelvében, retorikájában textualizálódó állásfoglalást.

A pünkösd utáni első vasárnap a katolikus egyházban a Szentháromság ünnepe, a prédikációk a Szentháromságot teszik meg témájuknak. Az erről szóló dogmát 325-ben, a niceai zsinaton fogadták el.<sup>305</sup> A Szentháromság hittételéről való beszéd azért is érdemel kiemelt figyelmet, mert a hit paradox jellegére történő odafigyelést kényszeríti ki. A Szentháromság szembesíti a hívőt a hit diszkurzivitásának lehetetlenségével, misztériumként mutatja meg magát. Isteni kinyilatkoztatás révén van róla tudomásunk, és emberi ésszel föl nem fogható. A prédikátornak, a hittanítónak beszélnie kell a keresztény hit alapjairól, így a Szentháromság ünnepén erről a dogmáról is. De hogyan lehet beszélni a misztériumról, arról, ami az emberi értelem és nyelv számára rejtve marad?<sup>306</sup> A Szentháromságról való beszéd tehát olyan kihívás, amit a beszéd szükségének és lehetetlenségének egyidejű jelentkezése támaszt. A téma jellegéből adódóan a nyelvi megértés jellege is tematizálódik, a beszélő ugyanis hangot ad nyelvi küzdelmének, ill. a beszéd és a megértés lehetetlenségének. A Szentháromság-prédikációk végső soron a hit alapját képező paradoxonnal birkóznak: a kinyilatkoztatott Isten örök misztériumával.

A nyelv teljesítőképessége iránti bizalomról vagy annak hiányáról valójában az a viszony árul el a legtöbbet, ami a prédikátornak a beszéd lehetőségeiről, lehetetlenségéről szóló állításai, és a megvalósuló, a beszédre „kísérletet tevő” szöveg retorikája, pragmatikája között létrejön. Az első összetevője ennek a viszonyoknak az, ahogy a prédikátor magához a témához viszonyul. A prédikációk gyakran elutasítják a téma vállalását, ami tulajdonképpen az emberi

---

<sup>305</sup> A dogmatörténethez lásd: *A dogmatika kézikönyve II*, szerk. Theodor SCHNEIDER, Bp., Vigilia Kiadó, 1998.

<sup>306</sup> Ugyan meglehetősen leegyszerűsítően fogalmaz Lukácsy Sándor, amikor kijelenti, hogy a Szentháromság egyike azon témáknak, melyekről kizárólag metaforákkal lehet beszélni, ám a Csúzytól, majd a 18. század közepén tevékenykedő Padányi Bíró Mártontól idézett trópusok valóban jól szemléltetik, hogy a megértés érdekében miként használnak a szerzők metaforákat. Vö. LUKÁCSY, *Isten... i. m.*, 124.

ész lehetőségeinek és a nyelv elégtelenségének elismerését jelenti. Sokszor hivatkozik is a prédikátor a Szentháromságról való beszéd lehetetlenségére, ezután már mással folytatva, leggyakrabban olyan témával, amitől nagyobb lelki haszon remélhető, mint a homályos beszédétől, s ahol a „hasznosság”, utilitas elvárásának való megfelelésben a prédikátor magabiztosabbnak érezheti magát, a nyelv ugyanis kevésbé csúszik ki irányító kezei közül.<sup>307</sup> A prédikáció, szembenézve a beszéd és a diszkurzív megértés nehézségeivel, ám annak szükséges és kényszerítő voltát is érzékelve a Szentháromságról való beszéd mellett is dönthet. Ebben a fejezetben tehát azt vizsgálom, hogyan reagálnak a prédikációk a misztérium kihívására, a hit paradoxonaival közvetlenül, ezért hatványozottan szembesülő nyelv milyen lehetőségeket lát az adekvát megszólalásra.

A vizsgált prédikációk szerint a Szentháromságról való ismereteink ötféle forrásból táplálkoznak, s a közülük történő válogatás, a felhasználási arányuk is jellemzi a prédikációnak a misztériumhoz való viszonyát. Illyés István *Sertum Sanctorum* című gyűjteményében olvasható prédikációja bemutatja az érvek összes típusát, kialakulásuk idejét és egyben a történeti hagyományon alapuló értékhierarchiát megmutatva rendez el azokat. A prédikáció proposíciója még azt ígéri, hogy a Szentháromság titkát mutatja meg, a misztériumként megnyilatkozó Szentháromságot, a megértés lehetőségét azonban nem ígéri: „Hogy pedig ezt a’ Teremtő *Principiumot*, ékes rendben mindeneket alkotó Felsőleges Istent, Egy állattýában Három személynek mí Keresztyének vallyuk, ez immár mélyebb titkot foglal magában, hogysesem mint azt e’ halandó életben, az emberi elmének tsekélysege fel-érhesse; hanem ha, a’ hitnek világosságával Istentől világosittatik, és olly igen felséges *mysteriumnak*, el-rejtett szent titoknak, mint-egy *tükör által*, és *homályban*-való ismeretire fel-emeltetik. Midön azért én, ezt az el-rejtett *mysteriumot*, a’ *Szent Háromság Egy Istennek meg-vizsgálhatatlan felséges titkát*, a’ *Sz. Írás bizonyításiból*, és *azokon fundáltatott Sz. Atyák értelméből*, vékony tehetségem szerént *meg-mutatni* indúlok: Tehozzád malasztok Istene, igaz világosságnak Attya! alázatos könyörgéssel folyamodom: Elméinket e’ Sz. titoknak ismeretire világosítsad, akaratinkat szent szeretetedre gerjeszszed, és bennünk a’ hitet, mellyel téged *Természetben Egynek, Személyekben Háromnak* hiszünk és vallunk, öregbitsed. Tí azonban Kedves Halg. minél mélyebb dologról szóllandó vagyok, annál nagyobb figyelmetességgel halgassátok.”<sup>308</sup> A hit általi megvilágosodás nem jelent mást, mint hogy a misztérium továbbra is elrejtett marad, hiszen csak tükör által homályosan látjuk. Persze ez már az

---

<sup>307</sup> A hasznosság fogalma a katolikus prédikáció önszemlélete felől érthető meg, amit a limináriák megnyilvánulásain kívül a 17. század praeceptumai is megerősítenek. A Tridenttől elinduló folyamat eredményeként a katolikus hitszónoklat inkább a *movere*, kevésbé a *docere* szónoki feladatát hangsúlyozza. A jócselekedetek üdvszerző képességének az előtérbe helyezése szükségszerűen irányítja a figyelmet a prédikáció megindító, cselekedtető képességére. Lásd KECSKEMÉTI, *Prédikáció...*, i. m., 74.

<sup>308</sup> ILLYÉS I., *Sertum...* I, i. m., 229.

ismeret magasabb szintje, a szöveg is megvilágosodásról, felemelésről beszél. Ezzel szemben a prédikátornak a misztériumhoz viszonyított helye a minúcióban nyer megfogalmazást. Az emberi képesség és tudás hiányát másnak kell pótolni: szükség van a hitre és az akaratra, s ezekért kell imádkozni. A propozíció tehát azt vállalja, hogy amit a Szentháromságról emberi lehetőségeinkkel fel lehet fogni, azt mutatja meg. Az ószövetségi események mint előképek, „árnyékozó példák” jelentik az ismeretek első csoportját – ezek csak homályosan, árnyékként (umbra) tesznek tanúbizonyságot a Szentháromságról, miként a második csoport is, az ószövetségi jövendölések. Jellegükről és hasznukról a következőket tudjuk meg: „De, mind ezek, ’s több efféle régi példák, és Proféták mondási, noha képező jelei, és némi-némü ismértetői voltak a’ Sz. Háromságnak; csak árnyékban mindazáltal, és homályban vóltak.”<sup>309</sup> Az érvek harmadik csoportja sokkal hasznosabb, ugyanis már a nyilvánvalóság jegyét viseli magán: „Minékünk akarta a’ malaszt Törvényében, ezt a’ felséges titkot, a’ Sz. *Háromságnak* meg-foghatatlan *mysteriumát* világosabban a’ kegyelem Istene meg-jelenteni. Im’ hallátok az el-olvasott *Evangeliumban*, melly világos szókkal a’ személyeket nevezi...”<sup>310</sup> A negyedik kategória a teológiai érveket jelenti – idézi is a firenzei zsinatnak a Szentháromságról szóló tanra vonatkozó kifejtését. Végül az ötödik az „emberi okoskodás” szintje, ez mindig utolsó helyen, a leggyengébb érvként szerepel: „Mind-ezek a’ miket eddig-elé a’ Szent Háromságnak felséges titkáról mondánk, noha olly igen mélységesek, hogy az emberi elmét nagyon fellyül-haladgyák, és semmi teremtett értelem azokat meg nem foghattya: De-ugyan, az igaz okoskodással nem ellenkeznek”<sup>311</sup> A teológiai is hangsúlyozza Isten teremtményeiben való megismerését, vagyis azt, amikor az emberi okoskodás a teremtett világ dolgaiban megtalálja a jelenség párját, és ezáltal teszi az megérthetlent, felfoghatatlant – ha nem is megérthetővé – megközelíthetővé. Csakhogy már a titok létéről való beszédet is paradoxonok „terhelik”: a mélységes titok az elmét felülhaladja, a *mélység* valami *felett* arat győzelmet.

Többi prédikációjához hasonlóan Illyés István itt is az érvek rendezettségének magas fokát teremti meg, mely mint rendszer a teljesség benyomását kelti, átlátható, logikus rendben tárul a befogadó elé, s a válogatás lehetőségét kínálja fel. A prédikátor számol a Szentháromság felfoghatatlanságával, ez azonban nem menti fel az alól, hogy beszéljen róla. Retorikai viselkedése viszont erre történő reakció: a rend a megérthetlenségre adott válasz, gondolkodásunk és megszólalásunk rendszerezettsége lehet kapaszkodó ott, ahol ugyanezek korlátaival szembesülünk. A propozícióból kiderül, hogy ami az evilági létben a Szentháromságból megragadható, az csakis a hit által történhet. Teológiai közhelyről van szó persze, megjegyzendő azonban, hogy az argumentáció logikája szerint a hitet elsősorban a

---

<sup>309</sup> *Uo*, 232.

<sup>310</sup> *Uo*, 232–233.

<sup>311</sup> *Uo*, 235.

tudás keltheti fel, a hit bizonyos mértékű tudás nélkül elképzelhetetlen. Ezen túl szükséges a hithez az akarat is: ezért imádkozik a propozíció keretében először az elme megvilágosításáért, majd az akaratért, ami az észbeli belátás után az istenszeretetért felelős, s ezután lehet szó a hitről, ami az előbbi kettőt feltételezi, és a legmélyebb vagy legigazabb ismeretekhez juttathat. Az átlátható, logikusan szerkesztett prédikáció, a marginália információinak állandó segítő, irányító jelenlétével a hit felé vezető első lépést, a tudást igyekszik befogadóiba plántálni.<sup>312</sup>

A vizsgált Szentháromság-napi prédikációk többsége figyelmezteti befogadját arra, hogy mivel a Szentháromság titkának megértése lehetetlen, ezért fölösleges, mi több, veszedelmes dolog megkísérelni az emberi ésszel túlzott mélységekbe ereszkedni.

Landovics István az első prédikáció elején bevallja, hogy „gondosabb kérdések”-kel, tehát feltehetőleg a *questio finita* számára az inventiós tudáskészletben rendelkezésre álló kérdésekkel próbálta megközelíteni a Szentháromság misztériumát, természetesen hiába. Az ilyenfajta kérdések alkalmazhatatlansága egyben azt is jelenti, hogy ebben a tárgyban nem lehet a *didascalicum* genusában prédikációt írni. „Tudván az emberi nyughatatlan elmének kívánságát, a’ mely annál inkább törődik valamely titoknak meg-értésében, mennél mélyebb az értelme, nem különben, mint az aranyászok annál mélyebben ássák vésik a’ köszikláknak kebeleit, mennél mélyebben bocsáttya alá erét az arany, avagy mint a’ búárok annál mélyebben bocsátkoznak bé a’ tenger örvényi köziben, mennél titkossabb rejtekekben találtatik a’ piros kláris, vagy gyöngy szem; én is gondosabb kérdésekkel vizsgálván a’ megfoghatatlan Szent Háromságnak egy Istenségben csudálatos titkát, még arra nem akadtam, sem az emberek között a’ Doctorra, a’ ki kívánságom szerint meg-fejtette volna, sem az Angyalok között, a’ ki homállya előtt-lévő superláttyát félre vonván dicsőségére mutathatna, sem pedig az Evangelisták közül, a’ ki nyilván le irhatná.”<sup>313</sup> Az emberi gondolkodásnak a titok megfejtésére, a tudás megszerzésére irányuló vágyát mint antropológiai kényszert olyan hasonlatok tárják elénk, melyekben a vállalkozás veszélyes volta is megmutatkozik. Ám a misztérium megfejthetlenségét az angyalok kudarca is bizonyítja; Isten dicsőségének az ember felé való megmutatását ők sem tudják teljesíteni. A beszéd kényszerét viszont Szent Ágoston példáján látjuk: „Szent Ágoston, hogy valamit mondgyon a’ verőfényhez hasonlittya...”<sup>314</sup> Eszerint minden megnyilatkozás, ami a Szentháromságról elhangzik, mondja azt bármilyen tudós ember, eleve halálra van ítélve, minden kijelentés csak azért hangzik el, hogy megtörje a csendet. A befogadónak ezután minden, a prédikáció által is felvonultatott hasonlóságot, analógiát „bizalmatlanul” kell kezelnie, annak tudatában, hogy az

<sup>312</sup> Vö. TASI, „*Ha pedig immár...*”, *i. m.*, 168–178.

<sup>313</sup> LANDOVICS, *Novus... II, i. m.*, 241.

<sup>314</sup> LANDOVICS, *Novus... II, i. m.*

analógiák sosem juttathatják teljes ismerethez, viszont az egyetlen olyan „eszközt” jelentik, mely érdemben tud küzdeni a lehetetlennel. Az analógia lehetősége eleve azért adott az ember és a világ számára, hogy megkísérelje a lehetetlent. A hasonlat és a leggyakrabban hasonlóságon, összehasonlításra alapuló képes beszéd teljesítőképességét, létjogosultságát az biztosíthatja, hogy ez az a nyelv, amelyen Isten az emberhez beszélt: az elrejtés és a feltárulkozás nyelve.

Az exordiumban az érvek egymásra következésének végpontján válik nyilvánvalóvá, hogy az emberi okoskodás éppen az istenismeret gátjává lesz. Landovics Zeno Veronensist idézi, aki szerint: „Nem hogy reá akadhatnék, hanem inkább tagadni láttatik az, az Istent, valaki emberi okoskodásokkal akarja meg mutatni.”<sup>315</sup> A transzcendenciával szemben felvállalt tehetetlenség a transzcendencia transzcendens voltának megmaradását biztosítja. A nyelv, amely elismeri elégtelenségét, végső soron a lehető legtöbbet mutat meg a szentség természetéről. Mit tehet ugyanakkor a prédikáció a beszéd kényszerével és követelményével szemben? A proposíció szerint a beszéd hasznosságának (utilitas) eszménye érdekében kell cselekedni: „Es hogy hasznossan beszéllyek, csak azt mutatom-meg, mely nagy boldogságunk, a' kicznél végig meg marad a' Szent Háromság egy Isten.”<sup>316</sup>

Ezért lesz a prédikációnak a témához való viszonyulása a hallgatás, ill. elhalasztás. A bevezetés tehát legitimálja ezt az eljárást: azért teheti meg, hogy nem beszél a kérdéstről, mert úgysem lehet beszélni róla, s így ezt az egyetlen lehetséges viselkedésként értékeli. Már csak a dogma kimondásának kötelezettsége, a tantételre korlátozódó közlés idézi fel a Szentháromság misztériumát, ez azonban gyors rövidre zárása annak a teológiai kérdésnek, amiről az exordium azt állította, hogy nem lehet róla a nyelv által beszélni, gondolkodni. A téma rövidre zárása megszünteti a misztériumról történő emberi okoskodás lehetőségét, a folytatás ismét arról beszél, hogy boldog az az ember, akihez Isten betér. A hit mindennapi megélése kerül így előtérbe, a kérdés gyakorlati megközelítése szükségtelenné teszi a teoretikus viszonyulást, az átélés viszont elfogadtathatja az ésszel elfogadhatatlant.

A nyelv bizonytalansága azonban érzékelhető marad. Jól példázza ezt az a pozíció, melyből a prédikátor a szöveg további részében megszólal. A hitszónok és közönsége viszonyában már a szimuláció sem meghatározó, a szöveg nem teremti meg a gondolatmenet alakító vagy az értelmezésben, applikációban bizonyos fokú önállóságot élvező hívő illúzióját, még látszólag sincs tekintettel a hívők látható vagy gondolati reakciójára. Nagyon jellemzőek ebből a szempontból kérdései, melyek mindössze az újabb gondolatmenet elindításában játszanak szerepet, és noha így az *attentio* kritériumának

---

<sup>315</sup> LANDOVICS, *Novus... II, i. m.*, 242.

<sup>316</sup> LANDOVICS, *Novus... II, i. m.*, 243–244.



megfelelnek, mivel logikai előzményük nincs a szövegben, nem készítetik a befogadót aktívabb – ám ebből adódóan kiszámíthatatlanabb – gondolati lépésekre. A hittitokkal szembesülő és vele szemben elbizonytalanodó nyelv mintegy ellentétébe vált át: mintha a nyelvi bizonytalansággal szembe a feltűnő beszélői határozottságot állítaná. Jól illik ehhez a perorációban a prédikátori szerepet jellemző dörgedelmes prófétai hang. Landovics ezen hitszónoklatában a bizonytalanság kirekesztése érdekében a prédikációs nyelv önmagába fordul, nem hallgatóival, csupán csak a megcáfolhatatlan hittételekkel kommunikál.

A második prédikáció teológiai szempontból valamelyest árnyaltabban viszonyul a problémához: a Szentháromság egyik „árnyékos képezésével” foglalkozik, hangsúlyozva azonban – Illyés Istvánhoz hasonlóan –, hogy alacsonyabb rendű bizonyosságról van szó, mint az újszövetségi kinyilatkoztatás: „Igaz ugyan hogy régenten-is volt a’ Profétáknak látása, de sokkal világosabb az Evangelistáknak az Uj törvényben, látott állatokat Isaiás az Isteni Felség körül, hallotta szavokat, és szünetlen énekléseket, mellyel azt éneklék, *Sanctus, Sanctus, Sanctus*. Szent, Szent, Szent. de nagy külömbséggel látta azokat Szent János, külömb értelemmel hallotta szavokat; a’ Proféta látta, de sötét árnyékban, mert maga beszéli Isaiás *c. 6* hogy mihelyet azt kezdék énekelni Szent, Szent, Szent. tehát *Domus repleta est fumo*, Füstel, és homállal meg-telék a’ ház, az az, az O Testamentumbéli Synagoga, és nem értette senki; az Uj törvényben pedig látta Szent János, és azt mondgya felölök, éneklések között, *Plena erant oculis antè & retrò. Joan c. 10.* tele valának szemekkel elöl, és hátul, az az, nyilván valo bizonyosságott tettenek az Evangelisták az Isteni Három Személyrül; Szent János iedzette azt az Urunk beszédét fel [...] & c. és így a’ többi mind nyilván beszéllek, a’ mit soha a’ világ az előtt nem hallott. Melyben, hogy senki ne kételkedék életének eleit annak nevében kezdi el minden Keresztyén meg-keresztelkedvén az Atyának, és Fiunak, és Szent Lélek Istennek nevében. De mivel oly nagy titok ez, hogy vizsgálásában minden éles elme el tompullyon, egyetlen egy árnyékán kívül többeken nem vizsgálom, nem-is vizsgálom én, hanem hiszem, és tisztetem...”<sup>317</sup> Joggal vetődhet fel azonban a kérdés, hogy ha az újszövetségi tanúság értékesebb, mint az ószövetségi, a következőkben miért Támár „árnyék példázó históriájáról” esik szó?<sup>318</sup> És ha az árnyék mint hasonlatosság a titok feltárásához is elégtelen jelenség, egyáltalán miért róla esik szó („egyetlen egy árnyékán kívül többeken nem vizsgálom, nem-is vizsgálom én, hanem hiszem és tisztetem”), főképp, hogy a prédikáció nagyobb terjedelemben egész más témával kíván foglalkozni? A „vizsgálat” szó kimondtatik, de rögtön a helyesbítése követi, a tisztelet és a hit az, amivel szemben háttérbe szorul. Az ily módon érvénytelenített szó persze jelenlévő marad, vagyis befogadója figyelmét arra

---

<sup>317</sup> *Uo*, 253.

<sup>318</sup> Júda és Támár története: Ter 38, 24. A történetben a hármas szám annak a három bizonyító erejű tárgynak a képében jelenik meg, amelyeknek Támár az életét köszönheti.

irányítja, ami látszólag érvényét veszítette. Ebben a kettősségben, az érvényes és érvénytelen egyszerre történő megidézésében a bizonytalanság mutatkozik meg, az értelem és a nyelv keresgélő jellege, továbbá annak megvallása is, hogy az ember a sikertelenség tudata ellenére is vizsgálódik, nem tud másként tenni, hiszen ez az elemző igény antropológiai eredetű. A Szentháromság megértésének lehetetlenségét annak haszna váltja fel, azt kell megmutatni, ami a hitgyakorlás szempontjából fontos lehet a hívő számára: „Több vagyon a’ Szent Háromságnak árnyéka erejéről, de mivel minden hasonlatosság csorba, inkább mutatok én annak valóságos erejére, mikor a’ fogadtatik üdvöztönktől, hogy valaki az Atyának, és Fiunak, és a’ Szent Léleknek nevében meg-keresztelkedik, minden malasztyát, és áldását, s’ örök üdvösségét nyeri; Es hogy ebben a’ mély Titokban sokáig ne tibolyogjak, elég az, hogy az Atyának látjuk Atyaiságát...”<sup>319</sup> A hasonlatosság tehát csonka marad, vagyis az „elbeszélés” mindig hiányos. Ezzel szemben az erő, ami átélhető, valóságos. Üdvösségünkhöz elegendő az olyan egyszerű, érthető igazságok megismerése, megértése, melyeknek morális vonatkozásuk van, vagyis gyakorlati életünkbe tudjuk őket átfordítani. A következőkben bemutatott „árnyékozó példa” azt hivatott szolgálni, hogy morális értelmét életünk tapasztalatához kapcsoljuk, s így a megélésen keresztül kinyíljon számunkra a majdani megértés felé vezető út. Támár története a megmenekülés története, amelyben az egyházatyák magyarázata szerint a Szentháromság nyilatkozik meg. A történetben az Újszövetségben kinyilatkoztatott Szentháromság előképe ismerhető fel, allegorikus értelemben az embert megsegítő Szentháromság példázatát olvassuk, tropologikusan pedig a Szentháromságban való hit és bizakodás fontosságáról van szó – így fordítható át közvetlenül a hívő ember mindennapjaira. Nem a Szentháromság titkának egyébként lehetetlen, ésszel történő megértése, hanem a belé vetett bizalom a lényeges a hívő számára, és ez a hit közelebb vihet bennünket a felfoghatatlanhoz. Támár a Szentháromság ismerete nélkül vetette bizalmát a Szentháromságba, illetve annak árnyékába, története ezt a morális viselkedésmintát is közvetíti.

A harmadik prédikáció is az üdvösség felé vezető utat építő gyakorlati haszonra irányul, a haszontalan vizsgálódást pedig szintén elutasítja: „Semmi több haszna nem lévén a’ megfoghatatlan titku Szent Háromság vizsgálásának, mint az üres beszédnek, a’ melynek csak hangja vagyon, de bizonyos értelme nincsen, söt Szent *Támás de Villa nova* szerént, nyilván valo vakmerőség...”<sup>320</sup> Fő kérdése az, hogy mit kell cselekedni, vagyis miként kell viselkedni a Szentháromsággal szemben üdvösségünk érdekében. Nem esik ezután szó a megértésről vagy annak nehézségéről, a prédikáció példák révén tárja befogadója elé, hogy miként segít az

---

<sup>319</sup> *Uo*, 255–256.

<sup>320</sup> *Uo*, 260–261.

emberen a Szentháromság segítségül hívása; vagyis ismét a Szentháromság erejéről, mint megtapasztalható valóságról szól – a megértés lehetetlenségével szemben.

A kompiláció szélsőséges változata Illyés András Szentháromság-napi első beszéde, mely Pázmány azonos napi prédikációjának nagy részét emeli át szinte szó szerint, csupán néhány kisebb, többnyire grammatikai jellegű változtatással.<sup>321</sup> Pázmány – és az ő gondolatai nyomán Illyés – ebben a prédikációban komoly teológiai diskurzust folytat az Istenről lehetséges teológiai beszéd két típusáról, az analóg beszédről és a negatív teológiáról.<sup>322</sup> A kettő közül a negatív teológiai beszéd mellett teszi le voksát, hangoztatva, hogy a természetben az emberi okossággal feltárt analógiák, s így az analóg beszéd nem képes Istenhez hozzáférni. Az isteni egységben lévő három Személy tárgyalására ilyen teológiai elméleti bevezető után kerül sor, azonban mégsem a negatív teológia módszerével. Az olyan kijelentések, mint „A’ hol az Atya, és Fiu vagyon: lehetetlen hogy ott csak egy személy légyen; mivel senki magát nem szülheti: senki magának fia nem lehet. A’ hol egy Isteni név vagyon, és nem több nevek; lehetetlen, hogy ott különböző természet légyen; mivel a’ különböző természetnek nem egy hanem különböző neve vagyon.”<sup>323</sup> a teológiai kérdést szemiotikai és logikai problémaként kezelik. Illyés András prédikációja ezzel a Pázmány-kölcsonzással kakukktójás a többi prédikáció között: komoly teológiai fejtegetésbe bocsátkozik, s a fogalmi nyelv absztrakt síkjára helyezve elbeszélését, látszólag eltávolodik az analóg beszédétől, a nyelvi hozzáférés határainak kitolására tesz kísérletet: a fogalmi nyelv referencialitása a dolgok közt lévő bonyolultabb és absztraktabb relációkhoz kapcsolódik. A nyelv, amely a dolgokon keresztül nem juthat el a transzcendenciához, megkísérelheti, hogy éppen a dolgoktól távolodva, azok fölé emelkedve beszéljen Istenről. Pázmány és Illyés, amikor (nyilvánvalóan egyházatyák hagyományát folytatva) szemiotikai problémaként teszi közölhetővé a Szentháromságban egy Isten dogmáját, a dolgok felől a nyelvbe hozza vissza a kérdést.

Illyés második prédikációja hasonló módszert választ, amikor a szentháromsági eredéseket tárgyalja: „Szent János írja: *Spiritus est Deus*: Lélek az Isten; hogy alább valo ne légyen az Angyalnál, és embernél: érteni kell, holott azért az Isten ért, ő magában nemzi, és hozza annak a’ dolognak megfogását: mellyet ért: mint mikor én nézem, és szemlélem a’ templomot, annak megfogását formálom elmémben, melly megfogás hivattatik belső igének: mindazáltal olyan különbözőséssel, hogy az én megfogásom történet légyen, az Istené pedig valóság: mivelhogy Istenben történet nem adathatik. Mert a’ Theologusok szerént: *Quidquid est in Deò, est ipse Deus*. Valami Istenben vagyon ő maga az Isten. Minthogy azért Isten

<sup>321</sup> ILLYÉS A., *Megrövidítettet ige... I, i. m.* (RMK I, 1415), 409–417; PÖM VII, 91–106. Illyés a latin idézeteket minden esetben magyar megfelelőikkel látja el, ez a leginkább szembetűnő bővítés a prédikációban, ritkábban azonban egyéb bővítéseket is végrehajt, amelyek leginkább copia verborum létrehozása irányában dolgoznak.

<sup>322</sup> Vö: *A dogmatika kézikönyve...I, i. m.*, 25–32.

<sup>323</sup> ILLYÉS A., *Megrövidítettet ige... I, i. m.* (RMK I, 1415), 411.

valóság legyen, valami ő benne vagy on valóságnak kell lenni: minthogy örökké való legyen, öröktől fogva magát, és minden Isteni tulajdonságát, és kimondhatatlan tekéltességét öszvefogva meg-értette: és úgy ő magának valóságos megfogását hozván, és formálván, nemzette az Igét, azaz, egyetlen egy Fiát, ki (minthogy a' megfogásnak különbözőnek kell lenni a' megfogotól) megválasztott személy ugyan az Atyától, mindazáltal holott az Atyának állattya egyességes, és oszolhatatlan legyen, azon természete lészen az Atyával, és azon Isten lészen.<sup>324</sup>

Ugyan Szabó István prédikációit már nem emeltem be a disszertációban vizsgált prédikációk csoportjába, most mégis érdemes kitérni Szentháromság napjára készített prédikációira. Első prédikációjának kijelentései arról tájékoztatnak, hogy birtokosa valami tudásnak, s képességében áll ezt megosztani hallgatóival: „Végtére három cikkelye vagyok e' máj Szent Evangeliumnak, mellyekben mind a' tellyes Szent Háromság, mind abból származó tökéletes háromságok foglaltatnak. [...] Melly három cikkelyből míg én a' tellyes Szent Háromságot, a' mennyire lehet, értelmesen előtökbe tészem, szokott tsendes halgatást kívánok.”<sup>325</sup> A Szentháromságról való tudás átadásának egyetlen nehézsége abban állhat, hogy az értelmesség kritériuma nem teljesül maradéktalanul. A prédikáció tehát nem kívánja az istenihez alakítani az emberi beszédet, inkább az emberi beszédbe akarja lehozni az istenit – az értelmesség kritériumára utalás ezt, a többi prédikációhoz mérten szokatlan nyelvi magatartást példázza. A misztériumról a beszédben nem esik szó. Az elbeszélő határozott pozícióból és határozott tudással beszél, mint aki a mennyei tudomány birtokosaként megbízhatóan adja tovább ismereteit, a megértés problematizálásának legkisebb jele nélkül: „*Tanulságunkra pedig azt adta előnkbe, hogy a' ki az ő mennyei tudományában részeltetett, szükséges, hogy azt másokkal közöllye, másokat oktasson és tanítson. Adóssa a' tudós ember, fő-képpen a' ki arra a' végre tanított, az egész világnak, azzal tudni-illok, hogy tanítson mindeneket.*”<sup>326</sup> A mondatszerkezetek egyszerű párhuzamossága tiszta, magabiztos nyelvet teremt, amely minden ízében megfelel annak a tanító eszménynek, amit a prédikáció megfogalmaz. Sem a szöveg grammatikája, sem retorikája nem lesz tehát a bizonytalanság forrása, megteremtője.

Sajátos retorikai szituációt teremt viszont második prédikációja: a szónoklat fő kérdése az, hogy a Szentháromság melyik személyének kell leginkább tulajdonítanunk az üdvösségünket. Három védőbeszéd hangzik el a *genus iudicialéban*, a befogadó pedig a döntőbíró szerepébe kerül. Csakhogy szerepe – a prédikáció sajátos létmódjából adódóan is – a tehetetlen döntőbíróé: ily módon illúzió – nem is lehet más, hiszen a hitszónok nem engedheti meg,

<sup>324</sup> ILLYÉS A., *Megrövidítettet ige... I, i. m.* (RMK I, 1415) 422–423.

<sup>325</sup> SZABÓ István, *Három esztendőre-való vasárnapi prédikációk*, Nagyszombat, 1746, 157.

<sup>326</sup> *Uo.*, 161.

hogy hallgatói a legkisebb interpretációs önállóságnak köszönhetően olyan következtetésre jussanak, mellyel üdvözülésüket veszélyeztetik. A látszólagos szabadsággal rendelkező „döntőbíró” azt az egyetlen következtetést tudja levonni, hogy a Szentháromság személyei egyenlők, egymástól el nem választhatóak, hierarchikus rendbe nem állíthatók. Látszólag ő az, aki mentális tevékenységének köszönhetően felismeri ezt az igazságot, valójában a szónok irányító tevékenységének „áldozata”. Az ilyen módon felismert hitigazság azonban eredményesebben rögzülhet a hívőben.

Ám a Szentháromság misztérium-jellege itt is alig tematizálódik, a hit ugyanis megszünteti az emberi okoskodás iránti igényünket: „Mivel pedig olly keresztyénekhez folytatam beszédemet, kik minden kételkedés nélkül térdet fejet hajtanak, és hiszik valamiket az igaz Anyaszentegyház a’ tellyes Szent Háromságnak el-oszolhatatlan három személye, és egy örök Istensége felől eleinkbe ad, nem szükség, hogy én ma ennek a’ mélységes, és feneketlen tengernek botsássam elégtelen elmémnek tsekély hajotskáját, és a’ Szent Háromságnak meg-foghatatlan titkát visgállyam; hanem egy nagy elmének okoskodását követvén, mivel, noha ugyan mind az három személy munkálta üdvösségünket, és mind az háromhoz hála-ado szivel, és örök imádással lenni köteleztetünk; lássuk mindazon-által, nagyobb hálá-adásunknak meg-mutatására, kinek kellessék a’ három személy közül a’ mi üdvösségünket kivált-képen tulajdonitanunk. Gyönyörüséges, hasznos, üdvösséges tanuság kerekedik ki beszédemből, tsak szokott tsendességgel halgassátok.”<sup>327</sup> Amint megfogalmazódik a nyelv elégtelensége, rögtön bekapcsolódik a diskurzusba a képi nyelv: a feneketlen tengeren veszélyesen kóborló kicsiny hajó képében a nyelv önmaga létjogosultságát kérdőjelezi meg, hiszen a képes beszéd a gondolkodás és a beszéd képtelenségéről, vagyis önmaga értelmetlenségéről nyilatkozik meg.

Amint sejthető, különlegesebb tanulságokkal e téma szempontjából is Csúzy Zsigmond prédikációi szolgálhatnak. A Szentháromság napjára írt első prédikációjában sem a Szentháromság megértése, sem az arról való beszéd nehézsége nem tematizálódik, csak annyi fogalmazódik meg, hogy evilági életünkben az igaz hit által kerülhetünk közelebb a Szentháromság igaz értelméhez: „Ennek pedig tellyes értelme, menny-égben vagyon, a’ hol színről-szin-re láthattyyúk; mind-az-által, ezen, a’ világon-is (a’ mint rebesgetém) az igaz hit által & c. kivált-képpen-valo kegyelmét tapasztallyúk, és ajándékit.”<sup>328</sup> A Szentháromság mélységes titok volta itt is hangot kap, de a megértés problémája nem. A prédikáció elsősorban arról szól, hogy miként munkál a hármasszám keresztül a Szentlélek a Biblia egyes eseményeiben. Az egyházatyák hagyománya szerint a hármasszám a Bibliában a

---

<sup>327</sup> *Uo.*, 181.

<sup>328</sup> CSÚZY, *Kosárba rakott...*, i. m., 243.

Szentháromság kinyilatkozása, s mint láttuk, a Szentháromsághoz kapcsolódó érvek egyik típusa vagy forrása. Így találkozunk vele más prédikációkban is. Csúzy tárgyalt hitszónoklata azonban különleges abban az értelemben, hogy kizárólag erre az évrre épül fel, vagyis az érvek olyan csoportjára, amelyek más prédikációkban éppen „homályosságuk” miatt szorultak háttérbe, ugyanis a Szentháromság megnyilatkozása bennük még annyira rejtett, hogy hitbéli teljesítőképességük kisebb mértékű. Ennek távlatában tartom fontosnak azt, hogy a prédikáció nem tematizálja a megértés kérdését, ehelyett a hit általi megtapasztalás lehetőségére irányul a figyelem. A megismerés evilági lehetőségei töredékes tudást biztosítanak a misztérium egykor majd feltáruló „teljességéhez” képest, ehhez a töredékes, ám szükséges ismerethez pedig a tapasztalás útján jutunk el, vagyis ha „megtapasztaljuk” a Szentháromság erejét – akár árnyékos képezéseinek keresztül is. A közvetlen tapasztalás nem mindig adott, így mások tapasztalását kell a sajátunkká tennünk, ezért szükséges a Szentháromság erejének a hármas szám működésében való felismerése az ószövetségi példákban. „Melly hármas számon, mivel a’ Szent Háromságnak mély titka árnyékozott, követ-kezendő-képpen némi-némü ereje foglaltatott...”<sup>329</sup> Ezt a megismerést különös, mondhatni igen elmés retorika festi le a befogadónak: a jelenben történő felismerés retorikája. A prédikatori hang a szövegben azt az illúziót bontakoztatja ki, hogy a felismerés mint jelen idejű történés játszódik le benne. Amikor a frigláda csodálatos erejéről elmélkedik, azt a szituációt szcenírozza, hogy éppen akkor nyitja ki a szekrényt: „De, vallyon mi-némü titok? a’ vagy segéttő erő foglaltatott-légyen abban a’ szekrényben & c. mást én abban nem találok, hanem Aaronnak veszszejét; a’ parancsolatok tábláját, és mannát.”<sup>330</sup> A prédikátor a tudatlan közönség gesztusaival azonosul, mikor úgy tesz, mintha nem tudná, mi lehet a ládában, majd meglátván tartalmát a beszéd jelen pillanatában, rá kell jönnie, hogy a kinyilatkoztatás által a Szentháromság „Okvetetlenöl, ezeken árnyékozott...”<sup>331</sup> A felismerés retorikája szerint az exordium folyamán a beszélő fel-felkiált, jelen idejű tapasztalatként jelenítve meg azt a felismerést, hogy a hármas szám a Szentháromságnak a világban való árnyékos képezése lehet. Így tulajdonképpen a kegyelem révén megtörténő tapasztalatot szcenírozza, vagyis amit a befogadó árnyékos képezéseken, közvetetten ismert meg, az itt most a szeme előtt játszódik le.

Csúzy képhasználatának a nyelvi közvetíthetőségben megragadható jelentőségét leginkább a harmadik prédikáció exordiumában figyelhetjük meg. A prédikáció a vakról és a sántáról szóló exemplummal kezdődik, akik egymás segítségével – a vak a sántát nyakába véve – képesek elmenni koldulni, egyedül azonban nem. Az exemplum értelmezésre váró allegóriaként tárja fel magát, s ezt ígéri a prédikáció folytatása is: „Közelítsünk mi az igazság-

<sup>329</sup> CSÚZY, *Kosárba rakott...*, i. m., 245.

<sup>330</sup> CSÚZY, *Kosárba rakott...*, i. m., 241.

<sup>331</sup> CSÚZY, *Kosárba rakott...*, i. m.

hoz, és a' homályban el-reített dolgot palástoljuk-le: Micsoda a' mi értelmünk, a' mi okosságunk? az eredendő véték-által siralmas nyomoruság-ra jútott, mint-egy sánta koldús; a' ki, természet szerént a' mennyei mély titkokat, nem csak meg-nem foghattya, de, vólta-képpen, még nem-is értheti: nyomozza úgvan némelly-kor vakmerő-képpen, de, maga kárával.”<sup>332</sup> Elménk koldussága evilági létünk alapvető minősége, a prédikáció sokat tárgyalt okokból nem a Szentháromság misztériumával, homályosságával foglalkozik, nem ezt hangsúlyozza, hanem tudásunk, képességeink jellegét. Aki ezzel az elmével túl messzire akar jutni, az „útálatosan”, „gyalázatosan” és „kárhozatosan” sántikál, ahogy a hit tévelygői is tették és teszik. A „sántikálás” veszélyességét egy módon kerülhetjük el: „Mit van tehát, nekünk mit mivelnünk, ha illy veszedelmessen sántikáni nem akarunk? vagy-is, ha igye-fogyott nyavalyás állapotúnknak könnyebségét óhaityúk? vagyon egy tisztességes vak Aszszony, kinek hit a' neve; ezt vegyük társúl magúnknak; s-finom-fő lábai lévén (hogy így szóllyak) fel-vészen vállaira, s-üdvösségessen oda viszen, a' hová egyéb-aránt még elmélkedéssel sem-érkezhetnénk.”<sup>333</sup> A metafora értelmezése eddig a helyettesítés műveletében marad. A folytatás azonban már nem ilyen egyszerű: a vakság és bénaság ismert bibliai párhuzamai is a szövegbe kapcsolódnak, pl. a Lukács evangéliumából ismert történet a királyi ember lakomájáról, ahová vakokat és sántákat terel be a vendéglátó: „Nem a' szemesseket; a' vagy az egészséges ép lábuakat hivattatta, söt, kényszerétette; a'karván ezzel jelenteni: hogy, valaki eszessen üdvözülni kíván, és abban a' M. boldog vendégségben részesülni, vak légyen elméjében, és hitiben sánta; ám sokkal-is jobb sántán, és vakon bé-menni az örök életben, mint, ép kézzel, és lábbal ki-vettetni a' külső setétség-ben...”<sup>334</sup> Az első nehézséget a jelzők felcserélése okozza: itt az elme aposztrofálódik vakként – ez könnyen magyarázható, a hit azonban sántaként lesz jellemezve. Az értelem a hit attribútumában részesül, a hit pedig az értelemében, a felcserélés a kettő elválaszthatatlanságát demonstrálja, együttműködésük ugyanis szükségszerűen részesíti mindkettőt a másik tulajdonságából. Csakhogy a diszkurzív értelemtulajdonítás, a metafora átírása éppenhogy ellehetetleníti a metaforákhoz való hozzáférést. A jelentések nyilvánvaló uralhatatlanságának terepére érkezünk, oda, ahol a logikai alapú helyettesítés már legkevésbé sem rögzíti az értelmet. Elménk vaksága miatt mondunk csődöt, így a megértés nehézsége teljességgel legitim, mi több, szükséges dolog, benne ugyanis a titok, a rejtély a maga valójában tárul fel, létrehozza önmagában azt a misztériumot, amiről a diszkurzív nyelv nem tud beszélni, s amit csak a hit útján közelíthetünk meg. Ezt erősíti az utolsó idézett mondat, mely Mt 18, 7-et, Mt 5, 29–90-ot, ill. Mk 9, 43–47-et parafrázálja, s amely így a sántaság és vakság literális értelmének

<sup>332</sup> CSÚZY, *Kosárba rakott...*, i. m., 256.

<sup>333</sup> CSÚZY, *Kosárba rakott...*, i. m.

<sup>334</sup> *Uo*, 257.

bejátszását is lehetővé teszi, vagyis egy olyan komplex jelentésmezőt mozgat, amely a dolgok bonyolult, rejtélyes, tulajdonképpen áttekinthetetlen összefüggésrendszeréről beszél. Ez a fajta képrendszer, mint korábban bemutattam, nem elszigetelt vagy egyszeri jelenség Csúzynál, hiszen gyakorta megfigyelhetjük, hogy a képek olyan jelentés-összekapcsolódásokat hoznak létre, melyek narratív nyelvvel nem helyettesíthetők. Ez már a megismerés más szintje, mely a „természetes okoskodás” „világosságától” távol esik. A 2. prédikáció egyébként maga irányítja a figyelmet arra, hogy a Biblia képi nyelve olyan logikai összeférhetlenségeket hoz felszínre, amelyek csak paradoxon-szerű állításokkal „oldhatók fel”, olyan állításokkal, melyek a diszkurzív nyelv meghaladására tett kísérletek: Szent Gergelyt idézi ekkor: „Az Isten (úgy mond) meg-mérhetetlen természetinek jelen-létével, e' világnak minden rejtekit bé-tölti; minden-ben vagyon, de, bé-nem-rekesztetik; mindenen kívül vagyon, de, ki-nem-rekesztetik: minden-felett vagyon, de fel-nem emeltetik: minden-alatt vagyon, de le-nem-nyomattatik, egy szóval, valamit alkotott, mindent meg-tölt magával.”<sup>335</sup>

Az a megértés, ami számukra az evilági létben megadatott, nem a „nem értéssel”, hanem inkább a „másként értéssel”, „homályban látással” azonos, és ez, mint az emberi lét meghatározó minősége, nem kelt feltűnést, nem jelent problémát. E felől nézve, a Szentháromságot képező hármasság és az ehhez hasonló árnyékos képezések segítségünkre lehetnek a felé a misztikus értelem felé vezető utunkban, amely igazi valójában csak a halál után, Isten színe látásakor tárulhat fel számunkra. A Csúzy-prédikációkra általában jellemző, hogy a sensusok játékba hozásával dinamizálják a szöveget, amik gyakran az egész prédikációt átszövik, vagyis a képes beszéd általi értelemjátékok elmozdulási kísérletek a vágyott értelem megtalálása felé.

A Szentháromság-prédikációk vizsgálata arra adott lehetőséget, hogy megfigyeljük: miféle nyelvi viszonyulást kényszerít ki a transzcendencia megközelíthetlenségével való közvetlen találkozás a beszélőből, s jogy ezek a viszonyulások lényegében a nyelv teljesítőképességébe vetett hit vagy inkább az abban való csalódás lenyomatai. A kérdés tehát az volt, hogy az értelem elégtelenségével szembesülő prédikátori nyelv milyen irányba fordul, hogy a többszörösen bizonytalanná váló reprezentáció terepén a hívő számára mégiscsak a hasznosságot szem előtt tartva beszéljen. A végső kérdés tulajdonképpen az, hogy miként jöhet létre a hitélmény az emberi nyelv paradox minőségének talaján?

Illyés István beszédében a hitet csak az a tudás hozhatja létre, ami az értelem működése által kerül birtokunkba. Noha működésének terepe korlátozott, a beléje helyezett bizalom és a neki tulajdonított szerep meglepően nagy. Hasonló jelenséggel találkozunk Landovicsnál is,

---

<sup>335</sup> *Uo*, 253.



annak ellenére, hogy hangsúlyozza az értelem nem kielégítő működését. Csakhogy ez zavart eredményezhet, ami pedig a hitre nézve lehet veszélyes, vagyis meg kell szüntetni az okát: vissza kell szorítani minden olyan megnyilatkozást, ami az elme működésében zavart idézhet elő. Ennek a törekvésnek az eredménye egyfajta tekintélyi beszédmód, amely a hallgatóban létrejövő hitet az értelemszabályozó tekintély magabiztosságával próbálja szavatolja és ellenőrzi. Szabó István mindkét prédikációja ehhez a nyelvi modellhez közelít, a második azonban sokkal elméssébb teszi ezt: retorikája látszólag lemond a közvetlen tekintély irányításáról, a hit egy látszólag önálló befogadói döntés eredményeként születhet meg. Csúzy példáján azonban azt is megfigyelhettük, hogy a hit egy egészen más dimenzióban is létrejöhet: ez a dimenzió a diszkurzív értelmén túl van, ahol az összefüggések nem beláthatók, hanem megérezhetők, s ami a titokról nem vagy nemcsak beszél, hanem önmagában teremti meg azt. Míg a logikai rendben és a tekintélyi beszédben formálódó beszéd nem hajlandó szembesülni vagy szembesíteni a reprezentáció bizonytalanságával, addig a képes beszédet végtelenségig élő szöveg elfogadja azt, és ezáltal tehet kísérletet a rajta történő túllépésre.

## V.

### A prédikátori szerep alakulása

Az eddigiekben tárgyalt retorikai sajátosságok valóban meghatározók a 17. század végi, 18. század eleji katolikus prédikációirodalomban. Jelenlétüket, előfordulásuk mértékét a korábbi szakirodalom is hangsúlyozza, ezért nem is rendszeres bemutatásukra törekedtem. Abból a szempontból vizsgáltam azonban őket, hogy az Istenről való beszéd nyelvi nehézségeire milyen választ tudnak adni, vagyis a hitszónok megszólalási lehetőségét is kutattam bennük. A reprezentáció gátoltságának tapasztalata mellett a hitszónoki beszéd ismeretelméleti alapállásához tartozik egy másik tényező is, melyet állandó jelleggel hangoztatnak is a prédikátorok: a Szentlélek és a hit működése nélkül a szöveg halott marad. A figyelmes hallgatásra és a megértésért könyörgő imára való felszólításban gyakorta jelzi a hitszónok, hogy tudatában van annak, a prédikáció hatékonysága jelentős mértékben nem az ő nyelvi tevékenységétől függ. Ugyan a Szentlélek működésébe vetett hit úgy is értelmezhető, hogy általa a felelősség egy része lekerül a szónok válláról, ám ennek – természetesen – nyoma sincs a hitszónokok önértelmezésében. (Annál inkább jellemző a hallgatói hozzáállás és viselkedés kárhóztatása – a felelősség ezirányú hárítása.) A mediátor szerep ugyan felemelő, megtisztelő, de nemcsak a közvetítendő dolog nagysága miatt jelent felelősséget, hanem a közvetítő lehetőségei miatt is. A hitszónoknak mint mediátornak ugyanis a saját szavait is, a saját nyelvét is használva kell megbirkóznia a feladattal (nem véletlen tehát a nagyfokú kompilációs hajlandóság!), s ezért ebben a közvetítésben neki, mint megszólalónak, kimondónak is fontos szerepe van. Lényeges tehát az a szempont is, hogy milyen pozícióból szólal meg a szónok, milyen nyelvi viszonyt alakít ki hallgatóival, olvasóival.

Pázmány a következőképpen jellemzi a prédikátori hivatást: „Mert a prédikátor Isten trombitája: mennyei titkok sáfára: angyali kenyér osztogatója.”<sup>336</sup> Ezek a bibliai eredetű képek toposzként élnek a 17. század egyházi prózájában,<sup>337</sup> de talán nem haszontalan elgondolkodni a jelentésükön.<sup>338</sup> A trombita nem teremt igazi, kétpólusú kommunikációs

<sup>336</sup> PÁZMÁNY Péter, *Összes munkái*, sajtó alá rendezte KANYORSZKY György, Bp., 1903, VI, XXVII.

<sup>337</sup> Lásd a témáról: LUKÁCSY, „*Trombita...*”, *i. m.*

<sup>338</sup> Ahol az Ószövetségben kürt, harsona vagy trombita előfordul, ott nagyobb részt kultikus szerepet tölt be, bár ritkábban más célra is használták. A prófétáknál az Úr napjának (Jo 2, 2), az ítéletnek (Iz 27, 13) elérkezését jelzi a harsona felhangzása, az Újszövetségben pedig eszkatologikus, apokaliptikus jelentést hordoz: Jel 8, 2–9, 11: a 7 harsona megfújása a 7 csapás bekövetkeztét jelzi. Mt 24, 31: a világ végén az angyalok harsonaszóval fogják összegyűjteni a választottakat. 1Kor 15, 51 kk.; 1Tesz 4, 16: a végső harsonaszóra feltámadnak a halottak. A sáfár (gondnok, kulcsár vagy intéző) az Ószövetségben általában udvarnagyot jelent, az Újszövetségben azonban az a „rabszolga, akit ura egész cselédsége és háza élére állított” 1Kor 4, 1 kk.: átvitt értelemben Pál és az apostolok „Isten titkainak gondnokai”; ismerik az evangélium igazságait, és hűségesen tovább kell őket adniuk. E szóhasználathoz kapcsolódik Tit 1, 7: az előljárónak (vagyis a püspöknek), aki Isten javaival

helyzetet, a trombita ugyanis hirdető, melyhez saját – zenei – nyelvet használ, s ezáltal hallgatójától bizonyos távolságot tart. A sáfár viselkedését az az elvárás határozza meg, hogy a rá bízott javakkal jól gazdálkodjon, hasznot termelve urának. Ennek megfelelően a sáfárkodó prédikátor feladata az, hogy úgy tudja Isten Igéjét továbbadni, hogy hallgatói lelkében, életében hasznosan gyümölcsözzön. A sáfár kommunikációja már kevésbé lehet prófétikus és kinyilatkoztató hangvételű. Aki pedig anyagi kenyeret osztogat, közvetlen kapcsolatba kerül azzal, akinek a kenyeret adja. A három metafora három prédikátori szerepmintaként is értelmezhető, olyan képekként olvashatók, melyek a prédikátor–közönség viszony különböző lehetőségeit szabályozzák. Kérdésfelvetésünkhöz pedig úgy kapcsolódnak, hogy a szónok pozíciója a kommunikáció közvetlenségét is meghatározza – mely a továbbiakban a vizsgálat fő irányát jelenti.

A prédikátori magatartás, a szónoki habitus által megteremtett kommunikációs helyzet vizsgálatát elengedhetetlennek tartom a retorikai jellegű vizsgálódás esetében. Káldi Györgyről írt monográfiájában Gábor Csilla is hangsúlyozza, mennyire fontosnak ítéli annak felderítését, hogy „milyen pozíciót foglal el a szónok a hallgatósághoz viszonyítva? Milyent kiindulási forrásához, a Szentíráshoz képest?”<sup>339</sup> E kérdéseknek további elméleti jellegű vonatkozásaik vannak, végső soron ugyanis arra irányulnak, hogy milyen lesz vagy miként változik a szöveg a befogadók számára az elbeszélő hang szerepe, viselkedése, illetve ezek változásai által. Ennek ugyanis elsődleges szerepe van abban, hogy miként értünk meg egy szöveget. A prédikáció, mint elsődlegesen szóbeli elhangzásra készülő szöveg a szónok személyiségével, szavahihetőségével, feddhetetlenségével, vagyis a retorikán kívüli, a beszédet megelőzően is ismert jellemvonásokkal is hatni kíván, ám ezzel párhuzamosan megformálódik az a szónoki szerep is, amely a beszéd során, a beszéd által alakul, bontakozik ki, s ez a beszélő ugyanúgy mértékadó a befogadó számára. Nem más ez tehát, mint egyfajta, a hallgatói/olvasói felé kommunikált, vagy még inkább folyamatosan történő szerep.

Az, hogy mit jelent egy szöveg a befogadója számára, nagymértékben függ attól, hogy milyen viszony tud kialakulni közöttük. Az a kérdés pedig, hogy mitől függ a szöveghez való viszonyunk, s így valamelyest a szövegértésünk is, több további, kisebb kérdésre bontható: Milyen befogadóvá teszi a szöveg olvasóját, hallgatóját? Mennyi szabadságot ad neki az értelmezésben, mennyire telepedik rá? Mennyire tekinti partnernek, mennyire alárendeltjének? Mennyire egyszerű vagy mennyire rafinált az a technika, amivel figyelmét,

---

„gazdálkodik”, feddhetetlennek kell lennie. Vö. Herbert HAAG, *Bibliai Lexikon (Bibel-Lexikon)*, ford. RUZSICZKY Éva, főszerk. DIÓS István, Bp., Szent István Társulat, 1989.

<sup>339</sup> GÁBOR Csilla, *Káldi György prédikációi: Források, teológia, retorika*, Debrecen, Kossuth Egyetemi Kiadó, 2001, 133.

értelmét irányítja? És mindeközben mit akar közölni és mit közöl magáról a szöveget elbeszélő hang?

Persze a szövegolvasáskor és -vizsgálatkor is könnyen elmegyünk amellett az egyébként könnyen belátható tényező mellett, hogy a prédikációs beszéd bizonyos kevésbé látványos aspektusai ugyanolyan vagy megközelítő intenzitással határozzák meg egy beszéd hatásmechanizmusát, mint ékesszólása, exemplumai, látványos retorikai alakzatai, trópusai stb. Az például, ahogy a prédikátori hang a közönséget kezeli, tulajdonképpen megteremti, ahogy hallgatóihoz, olvasóihoz viszonyul, létrehoz és lerombol befogadói magatartásokat. A prédikátor a legkülönfélébb – legtöbbször nem is átgondolt – módon alakítja kapcsolatát közönségével, és ezt általában nem is reflektáljuk kellőképpen, vagy csak általános érvényű megállapításokat teszünk, például a grammatikai személyek használatáról, a pragmatikus alakzatok típusairól és gyakoriságáról.

Csakhogy a viszonyteremtődés nem stabil kommunikációs helyzet létesítője, se nem olyan elszigetelt történés, mely nincs a későbbiekre kihatással, hanem olyan állandóan változó, „álhatatosan álhatatlan”, a szövegben kibomló folyamat, mely distinkciókat és távolságot teremt és rombol le; azonosulásokat és megkülönböztetésekkel él. A megszólaló pozíciója sosem érzékelhető változatlanként, hanem folyton közelebb vagy távolabb kerül hallgatójától. Ennek függvényében változik a befogadó pozíciója is, s ez a változó pozíció nem elhanyagolható mértékben határozza meg a szöveghez való viszonyát, sőt, szövegértését.

A többes szám első személyben megszólaló hitszónoki hang jelensége többnyire arra készíti a kutatót, hogy ezt a közönséggel való közösségvállalásként értelmezze. Ezt az egyszerű megállapítást azonban árnyalhatjuk a következő Landovics-szövegrész vizsgálatával: „De ha reménségért nem vagyunk-is álhatatossak, kényszerítettünk fenytéssel; Hallottátok-é mit monda üdvöztönk? *Memores estote uxoris Loth. Lucae c. 17.* Meg- emlékezzetek a’ Lóth feleségéről. Bátor, meg- emlékezünk felöle, de mit tanulunk belöle édes Jesusom? azt ugyan halljuk, és el-is hisszük, hogy só bálványá változott, de nem tudjuk mit vétet, egy órával az előtt kézen fogva vezették az Angyalok, Abrahámnak Attyafia volt, ugymint annak az Isten előtt kedves embernek, a’ kinél szálláson voltak előbb az Angyalok, hogy sem mint Sodomát meg-gyujtanák, mit vétet? hiszem a’ Sodomabéliek vétkében nem volt részes? *Respiciensque uxor ejus post se, versa est in statuam salis. Genes. c. 19.* Halljad az okát, vissza tekintvén Lóth felesége, só bálványá vált; meg-hatták volt az Angyalok, vissza ne tekentsen, csak jelét se adgya, hogy szánnya azokat, a’ kik undokul vétettenek Isten ellen; jól mendegelt ez az aszszony a’ hegynek tetejéig, de ott vétett, a’ hol vissza tekintett. Ugy de, miért nem vált inkább kö bálványá, hanem só bálványá? meg-mondgya Szent Ágoston az okát, *Hominibus fidelibus quoddam praestitit condimentum, quo sapiant aliquid, unde illud*

*caveatur exemplum. lib. 16. de civit. Dei. cap. 30.* Azért vált só bálványá, hogy a' Keresztyén híveknek szájokban lenne ennek a' sónak izi, s' tanulák-meg az álhatatosságot, ne nézett volna vissza, a' mint egy üdeig, nem nézet, s' tovább-is élt volna, így a' ki a' gonoszat el hatta, vissza ne térjen, hanem álhatatossan mennyen előbb az el-kezdet jóban, mert örökké szájában lészen izi álhatatlanságának. Ugy magyarázza ezt *Cyrellus Alexandrinus, Inde sumendum est nobis exemplum, ne ad deploratas revertamur peccatorum illecebras.* Ebből a' példából kell tanulnunk, hogy ha élni akarunk, ne térjünk vissza a' meg-síratot vétkeknél gyönyörköttetésére; mindenkor incselkedik az ördög, s' nem gondol azzal, ha meg-térünk, mint ha ismét vissza nem térünk.<sup>340</sup>

A szöveg egy képzeletbeli dialógust inszceníroz, melyben a prédikátor a tudatlan nép nevében teszi fel kérdéseit. Ezt megelőzően az első, hívekhez intézett kérdésében a hitszónok a tanító-próféta szerepből szólal meg, ő ugyanis ismeri, hogy milyen intést intézett Krisztus a néphez. (Luk 17, 32) Ezután a prédikátor pozíciója mintegy a hívek nézőpontjába csúszik át, s a Lót-történet részleteit és erkölcsi tanulságait fiktív dialógusból ismerjük meg, mely egy olyan folyamatot szimulál, amelynek során a prédikátor a hívekkel közösségben, egyetemben tesz szert tudásra. Ez a szövegalakítási technika az illúzió természetéből nyeri hatóerejét: a prédikátort látszólagos tudatlansága a hívők pozíciójához közelíti, de az illúzió folyamatosan befogadója tudatában tartja önmaga nem valóságos voltát, s ezáltal a teatralitásra irányítja figyelmét.

A szövegrész egyébként érthető úgy is, hogy egy korábban valóban lezajlott ismeretszerzési folyamatot jelenít meg, hiszen a tudásszerzés folyamata történhet pontosan ezen séma mentén, amikor a megfelelő kérdéseket feltéve az ember eljut a megfelelő válaszokig. Ez a fajta technika egyébként, mely a meglévő teológiai megállapításokból, értelmezésekből alakít ki hétköznapi, az egyszerű ember gondolkodásmódját követő kérdést, s úgy is teszi fel azt, mint a közösség kérdését, feltűnően nagy számban van jelen a prédikációskötetben.

Ugyanebben a prédikációban igen szemléletes példája olvasható annak a beszélői magatartásnak, mely egyszerre azonosuló és távolságtartó, s amely kettősséget a dinamikus perspektíva-kezelés hozza létre. A prédikáció arra az elmés, metaforikus ötletre épül, amely szerint a hívek közössége Krisztust visszahívja vendégségbe, viszonzva azt, hogy ő minden alkalommal mindenkit meghív az asztalához. „Annak okáért értvén a' máj Evangeliumbul is, hogy meg nem szünik a' vendégeskedéstül, hanem hol maga vendégel másokat, hol másoktól vendégtetik, veletek akartam gondolatomat közlenem, nem de nem volna-é jó? ha mi is

---

<sup>340</sup> LANDOVICS, II/401–402.

meg-vendégnélnek?”<sup>341</sup> A hitszónok, mint a közösség feje „játékra” hívja meg hallgatóit: Krisztus megvendéglését javasolja. A vendégség érthető grammatikai és lelki szinten is, ám mindkettő értelemben sor kerül a meghívás eseményére, s ez indítja el a szerepjáték lehetőségét: „Jövel tehát (én lések vendég hivo) jövel édes Jesusom...”<sup>342</sup> A zárójelbe tett szövegrész irányul a prédikációt olvasó, illetve feldolgozó, felhasználó prédikátor felé, mintegy instrukcióként, hogy miként adja elő a szöveget, és irányul az olvasó-hallgató felé is, s ekkor funkciója nemcsak a prédikátor megszólalásának értelmezése, szituálása, hanem a közösség játékba emelése, miközben viszont önmagára a hallgatókétól hangsúlyozottan elkülönülő szerepet oszt ki – a közvetítő szerepét. A meghívás gesztusa után a hitszónok sorokon át Jézushoz intézi szavait, s ezt a gondolatmenetet így fejezi be: „mert tudgyuk mit mondott Szent Bernárd, *Cibus ejus poenitentia mea*. a’ te étked az én poenitentia tartásom, a’ te italod, könyhullásim. A’ mint hogy ezt oktatástokra meg-is mutatom.”<sup>343</sup> A szövegrész ismét a prédikatori nézőpont „helyreállításával” végződik, megszólítottja a nép lesz, a hallgatóságtól tartandó távolság pedig visszaáll, mikor a hitszónok a tanító pozícióból a hitigazság elmondására vállalkozik. Noha a játék egy dinamikusabb közösséget „ígért”, a Krisztussal történő személyes beszélgetés illúziója a hitszónok közvetítői szerepét viszi színre: ő hívja meg Krisztust – noha a hívők serege nevében –, ő beszélget vele, végül pedig ő az, aki a Krisztustól kapott tudást a hívők felé tolmácsolja, elmagyarázza.

Tehát nem egyszerűen arról van szó, hogy a többes szám első személyben megszólaló hitszónok mint közösségének tagja vállalja az isteni ige közvetítő szerepét, és igyekszik a távolságot a hívők és a saját nézőpontja közt csökkenteni – ez így meglehetősen leegyszerűsítő megközelítés lenne. A fenti példák azt mutatják, hogy a szónoklat az illúzióteremtéssel játszik, a közönség felé azonosulási gesztust biztosító grammatikai személyek használata a különféle pragmatikus alakzatok által teremtett dramatikus és teátrális térben még rájátszik az illúzióra, illetve újabb simulációs technikákkal egészíti ki azt.

Előfordul egyébként, hogy a többes szám első személy kevésbé a közösség vállalásának, sokkal inkább a közösségből esetlegesen kimaradó bűnös lelkiismeretének felkeltése irányába hat. A prédikátor feltételezi a közönség emlékezetét, vagyis hogy még emlékszik az elmúlt vasárnap elhangzott prédikációra: „Az el mult Vasárnap szorgalmatos hivatalit el készítet vacsorájára, leg nagyobb vendégségére, annak a’ felséges Urnak, a’ ki dicsőséges hajlékát a’ napnak közepén helyheztette, annál nagyobb örömmel hallottuk, mennél nagyobb szeretetét vettük eszünkbe maga-megalázásában, ugymint a’ ki nem csak nagy Urakat hivot, hanem szegényeket-is, s’ nem akár mely szegényeket, hanem vakokat bennákat, és erőtlenekeket; mire

<sup>341</sup> LANDOVICS, *Novus... II, i. m.*, 302.

<sup>342</sup> LANDOVICS, *Novus... II, i. m.*, 303.

<sup>343</sup> LANDOVICS, *Novus... II, i. m.*, 303.

nézve, nem hogy némely esztelen mentségekkel mentettük volna magunkat, hanem inkább nagy kivánsággal mentünk asztalához...”<sup>344</sup> A többes szám első személyben megszólaló beszéd bevonja a befogadót a helyesen cselekvés eseményébe, s abban, aki nem így járt el, megmozdítja a lelkiismeretet azért, hogy a többes szám első személy nem csupán a helyes út választását érzékelteti, hanem azt is sugallja, hogy a hívek többsége így tett, s ez lélekben a többséghez tartozás vágyaként hat a másként cselekvőre vagy érzőre. A többes szám első személy nem szimplán az azonosulás lehetőségét hozza létre, hanem a lelkiismeret-felkeltés eszközével a szentek közösségébe tartozás vágyát is generálja.

Természetes, hogy a prédikátor, mint a teológiai igazságok tudója és feltárója, eleve valamiféle távolsággal, valamiféle elkülönüléssel tartozhat csak bele a hívek közösségébe, egyfajta szembenállással vállal csak velük közösséget, ez jellemzi univerzálisan a hitszónoki beszélői pozíciót: aki beszél, az azért beszél, mert többet tud. A hitszónok és a hívők viszonyát alapjaiban ez a képlet határozza meg. És hogy ezen kereteken belül mégis miként működik a többes szám első személy a szövegben? Ez a többes szám, mint láttuk, sokkal bonyolultabb, sokkal cizáltabb módon teszi lehetővé a prédikatori nézőpont finom eltolódásait.

A prédikatori szerep mint feladat önmagában is meglehetősen összetett. A mediatori megbízás mellett a hívő szerepe is az övé, a teológiai tudás birtokosaként az alázatot sem mellőzheti. Ez a kettősség folyamatosan jelen lehet az azonosulás–eltávolodás nyelvi lehetőségeit felmutató prédikatori magatartás mögött, s a hívő ezt a bizonytalan helyzetet ismerheti fel a felépülő-lebomló illúziókban; így a megszólaló iránti bizalmát nem feltétlenül az egyértelműség, hanem éppen ez, a keresésként is aposztrofálható jelenség teremti meg: a prédikátor, a prédikatori hang az önmagát folyton leleplező illúzióban (a hit titkaira éppen most, a hívekkel együtt szert tevő hitszónok, a nép nevében Istent megszólító, majd a tudást már egy éppen ellenkező pozícióból közvetítő hitszónok) az isteniről való tudás elégtelenségét, a transzcendenciával szemben folyamatos öndefinícióra kényszerülő ember bizonytalanságát inszenzírozza.

Az érzelmeket is performáló szövegben a hitszónoki figura jelenléte kétségkívül határozottabbá válik, hiszen az érzelmeik visszahelyezik az írott szövegbe is a személyesség közvetlenségét –az affektusok figurációiban előtérbe kerül tehát a prédikatori hang, csakúgy, mint a teátrális, dramatizált szituáció megteremtődésében: „O bűnös lélek, valaki vagy! szállj magadba kérlek; és lássad, melly nagyon szenvedett Kristus az ü szívében, hogy a’ te szivednek gonosz gondolatiért eleget-tégyen: félt, hogy tégedet bátoritson: szomorkodott,

---

<sup>344</sup> LANDOVICS, *Novus... II, i. m.*, 301–302.

hogy tégedet vigasztaljon: a' szörnyü kénokban hagyatott, hogy tégedet el ne hadgyon.<sup>345</sup> Az érzelmei által elragadott szónok nyelve a paradoxon felé mozdul el, hogy Krisztus lelki szenvedésének nagyságát érzékeltesse. A bűnös lelket megszólító prédikátor nézőpontja azonban nem távolodik el, nem különül el hallgatókétól. Az érzelmek megjelenítődését biztosító prédikatori hang ugyanis pontosan azt végzi el, amire buzdít, azért képes így megszólalni, mert látja Krisztus szenvedését, és azért produkál érzelmeket, mert Krisztus az ő bűneiért, az ő gonosz gondolataiért is meghalt. Nem azért beszél megindultan, mert haragot érez a közösség iránt, hanem mert látja Krisztus szenvedését. Azt cselekszi, amire buzdít, és azért cselekszi, mert önmagát is buzdítja.

Mint már az eddigi példákból is kiderült, a hívekkel együtt a tanulási folyamatban részt vevő prédikatori figura szimulálása gyakori retorikai játék. Persze jogosan fogalmazható meg a kérdés, hogy az önmagát még „tudatlanként” megalkotó prédikátor miként nyerheti el a befogadó bizalmát. Hogyan alkalmas ez a retorika a tekintély megerősítésére? Illyés István prédikációjában az „értetlenkedő” hitszónok két választ is kap a teológus tekintélyektől, majd az egyiket használja fel a prédikáció témájának megtalálásakor, vagyis azt is színre viszi, ahogy a prédikáció születik a szövegmagyarázatból. „De már azt, hogy a' két Tanítványnak jövevényi ábrázatban jelent-meg, nem olly könnyen értem. Sz. *Gergely Pápa* ilyen okát mondgya: mert belől-is azok szivében, jövevényi módon vólt az ő isméreti, ugy-mint a' kik benne kételkedtek, és a' hitben késedelmeskettek. Más egy bölcs Elme közeleb az én mostani czéломra, ugyan-ezen dologról így elmélkedik: Példát akart ezzel adni Kristusunk a' Fejedelmeknek, és egyéb, mind Egyházi, 's mind világi Felsőknék, népek Fejeinek...”<sup>346</sup> Ez a szerep, amellett, hogy a hallgatói horizonthoz való közelebb kerülést építi, mindig szem előtt tartja saját szerep-voltát. Vagyis a befogadók számára ez a „mintha” gesztusként értelmeződhet, s ebből származhat tehát a bizalom. A hitszónok folyamatosan bizonyítani kényszerül, hogy alapos teológiai ismeretek birtokában beszél, vagyis tudása a tudható igazság biztosítója, a „mintha” szerep viszont alázatosságáról győzi meg hallgatóit. Ugyanilyen alázatossági gesztus az erkölcsi megingó prédikátor képe: „Ezt halván (mondok) kövessem-e nyomdokát? vagy a' tündérség-közt maradgyak? tétovázó habozással kételkedem...”<sup>347</sup> A beszélő szimulált erkölcsi megingásában, bizonytalanságában a bűnös ember határozatlanságát, ingadozását viszi színre, ezzel egyben gesztust tesz hallgatósága felé.

A prédikátorok viszonylag gyakran utalnak a prédikáció témájának, argumentumainak megszületésére, arra a folyamatra, ahogy rájuk találnak, feltalálják őket. Ezek a fikciós, a

<sup>345</sup> ILLYÉS I., *Sertum... I, i. m.*, 87.

<sup>346</sup> ILLYÉS I., *Fasciculus...*, i. m., 141.

<sup>347</sup> CSÚZY, *Zengedezö...*, i. m., 31.



simulatio szolgálatába állított invenciók „események” nemcsak a téma megtalálásának folyamatáról beszélnek. Landovicsnál a Krisztus mennybemenetele napjára írt első prédikációban ezt olvashatjuk a hitszónoklat témájának megszületéséről: „Két csudálatos dolgot látván a’ mái Urunk menyben menetelében, alig végezhettem el magamban, mellyikérül rendellyem beszédemet; azt beszéllyem-e? mi modon mutatta Isteni hatalmát maga erejétül fel emeltetvén a’ föld színérül a’ magasságban mind addig, míg a’ fényes felyhök lábai elé le bocsátkozván, mint egy pompás királyi szekérre fel ültetvén, fel vitték a’ dicsőségben? azt beszéllyem-e? mi modon és rendel jöttek elejben a’ mennyei fejedelmek [...] de hiszem tudom én azt, a’ mit e’ felöl mondott Szent Agoston [...] Minémü légyen, és mely nagy az a’ dicsőség, minémü fényességgel tündököllyék, mondhatunk valamit felöle, és vég nélkül dicsérhettyük, de meg nem magyarázhattuk. Azt beszéllyem-e tehát? minémü árvaságra jutott e’ világ Urunknak el menetele miát, avagy azt beszéllyem-e? mi oka lett légyen annak, hogy a’ mely világnak meg nyeréséért harmincz három esztendeig fárado, annak kedvéért dicsőségébül ki vetközván szolgálai formában, söt bünös szolgája képében sokat szenvedet, s’ mind-addig harczolt, míg maga-is a’ harcz helyén, lelkét fel nem adta [...] az ugyan oly beszéd volna, hogy annak hallására ki ki magát-is meg-unná; de hiszem tudom én azt, a’ mivel biztatta tanítványit előbb, hogy sem mint el ment volna [...] Nem hagylak én titeket árvául, hanem el jövök hozzátok, oh! leg kedvessebb vigasztalásunk! Tudom én immár mit kell beszéllem, reá akadtam okára elmenetelének.”<sup>348</sup>

A hitszónok tehát két témalehetőség közül próbál választani beszéde kigondolásakor, és közben ráakad a legmegfelelőbbre, egy harmadikra. Eközben persze a másik két téma is kifejtésre kerülhet, mint ahogy gyakran találkozunk a kortársai prédikációiban is az ezzel párhuzamos „*Nem beszélek arról, hogy...*”-kezdetű praeteritiós alakzattal. A szöveg implicite azonban leginkább arról tesz tanúbizonyságot, hogy a prédikátor az Isten igéjéről való aktív gondolkodás során találja meg a témát, vagyis amit látunk, az ismételten a prédikátor tanulási folyamatának inszenírozása. Ez a hitszónoki szerep megintcsak leginkább a személyességgel jellemezhető – amikor a hitszónok tanulási folyamatát, belső gondolatait, kétségeit és természetesen a munka felelősségét is közönsége tudomására igyekszik hozni, akkor egy emberi mivoltában és felelőssége tudatában megmutatkozó prédikátori alak bontakozik ki a szövegből, megteremtve ezáltal a belé vetett bizalom alapjait.

Landovics a húsvét utáni első vasárnapi prédikációban ószövetségi típusokat számlál elő, melyek Krisztusnak, mint a bünös ember rejtekhelyének típusai, réalpróféciai. Több példa elővezetése után mintegy retorikus kérdéssel fordul önmagához: „De mit beszéllem én a’ régiek félelmét, mikor közellyebb valókat-is találok...”, s ezzel a fordulattal áttér az

<sup>348</sup> LANDOVICS, *Novus... II, i. m.*, 151–153.

újszövetségi példákra.<sup>349</sup> Az önmaga prédikátori tevékenységére reflektáló hitszónok itt is a prédikáció megszületését viszi színre, azt a látszatot keltve, mintha a prédikáció éppen most, a szemünk előtt formálódna. Ez tehát a hitszónoki személyesség s a bizalom egyik biztosítéka az érzelmeit reprezentáló szónoki szerep mellett. A prédikátor lényegében ezzel a simulatiós játékkal erősíti meg tekintélyét: az ebben kibontakozó szerep ugyanis a nehézségeivel megküzdő, a feladatát komolyan, felelősségteljesen végző prédikátor képe.

Azonban nemcsak a prédikátor tudatlanságának és tanulási folyamatának szimulálása, hanem a hallgatóság értelmi képességeinek látszólagos elismerése is hasonlóan fontos szerepet játszik: „Illyen elől-járó beszédemmel mire czélozzak én ma, nem kétlem, eszetekbe már-is vettétek” – írja Illyés István, de a magyarázat ilyenkor sem hiányzik, vagyis az ismeretek feltételezése retorikai gesztus marad, amikor így folytatja „de még világosabban kijelentem...”<sup>350</sup> Csúzy Remete Szent Pál ünnepén egy áldialógus formájában a teológiai ismeretek birtokosává avanzsálja befogadóit: „Kinek szentséges lelkét, csodálatossan fényeskedni látván a’ Mennyei karok, álmélkodva kérdezősködtenek (könnyen el-hiszem) *Quae est ista quae ascendit de deserto deliciis affluens?* kicsoda? Vallyon, ki lehet ez a’ ki feljö a’ Pusztából, gyönyörűségekkel bölcselkedvén? nem más (felellyünk meg mi nékik) hanem, az a’ fényes Csillag, kit (noha Urunk tekintetiért, napnak; és a’ mi Szüz Nagy Aszszonyunkért, hóldnak, hasonlatosságban-sem merek nevezni) helyyessen mondhatok mind-az által, fényes nap-keleti Csillagnak; ki, Csillagzásának erejével s-tündöklő fényével, nap-keletről köszönt-bé közinkben.”<sup>351</sup>

Már az eddigiekből is látható, hogy a szónok igen rafináltan képes irányítani hallgatói figyelmét, értelemképzését. Az összes ilyen technika elemzése sokrétű és kiterjedt vizsgálatot igényelne, aminek ez a dolgozat nem biztosíthat keretet, most még azonban egy, eddig szóba nem hozott aspektusra szeretném felhívni a figyelmet, ami a prédikátori szerep definiálódása szempontjából is kiemelkedő jelentőséggel bír: a kérdések típusaira. A kérdés ugyanis jellemzően olyan alakzat, amelyben közelebb kerülhet egymáshoz a beszélő és hallgatója horizontja. A kérdéssel a beszélő gyakran a közönség gondolatmenetébe történő behelyezkedést szimulálja, persze valójában irányítva, sőt, egyáltalában létrehozva azt. A kérdés közvetlenebb módon is képes kapcsolatot teremteni – egyben megszólításként is működhet: „Oh esztelen kérküdés! tudgyátok-e hová vitte ki Urunk tanítványit, mikor fel akart menni? Béthániába vezette őket, ’s onnan az olajfák hegyére, a’ honnan menyben ment fel.”<sup>352</sup> A quaestio leggyakrabban arra figyelmezteti hallgatóját, hogy most kell különösen

<sup>349</sup> LANDOVICS, *Novus... II, i. m.*, 12.

<sup>350</sup> ILLYÉS I., *Fasciculus...*, i. m., 142.

<sup>351</sup> CSÚZY, *Zengedező...*, i. m., 38.

<sup>352</sup> LANDOVICS, *Novus... II, i. m.*, 168.

figyelnie, mert fontos dolgokról esik szó. A fontos információk érkehetnek válasz formájában a kérdés után, de tartalmazhatja azokat maga a kérdés is: „mit gondolunk, menyivel inkább akadált tézisen magunk saját vétünk, az Isteni ajándékoknak megnyerésében...”<sup>353</sup> Ez a fajta – hol jobban, hol kevésbé – közvetett irányítási technika nagy mértékben fedezhető fel prédikátorainknál. A kérdés különféle funkcióknak tesz eleget: az irányítás és a közeledés formája is. Éppen ezért az előtérbe lépő prédikatori hang terepe, a *simulatio* és a *dissimulatio* alakzata egyszerre: elrejt az irányítást, de megmutatja a szónoki munkát.

Nem mellőzhető továbbá az a szempont sem, hogy milyen viszonyt alakít ki a prédikatori hang fő forrásával, a Bibliával szemben. Gábor Csilla is kiemeli ezt a nézőpontot, és Gert Uedingre hivatkozva hívja fel a figyelmet arra, hogy a téma különösen fontos „ha figyelembe vesszük azt, ami a keresztény ókor óta minden hittanító önértelmezésének alapeleme, ami minden más szónoktól megkülönbözteti: hogy ő, a tanító egyidejűleg tanítvány is kell hogy legyen, Isten szavának hallgatója.”<sup>354</sup> Általánosságban azt mondhatnánk, hogy prédikációink bibliai szövegkezelése alaptípusaiban nem mutat nagyobb eltérést a pázmányi gyakorlathoz képest.<sup>355</sup> A különbség mennyiségi szempontból jelentkezik. A bibliai szöveg továbbírása, átsajátítása nagyobb mértékben jellemzi a század végi prédikátorok gyakorlatát, mint Pázmányét. Még inkább elmosódik a határ a bibliai és nem bibliai eredetű szövegek között, bizonytalanná válik a beszélő hangjának határa, felolvad a Szentírásban, azonosul a Szentírás nyelvével, vagyis ő maga is tekintéllyé válik. Legfeltűnőbb ez akkor, amikor a szöveg bibliai személyek ad hangot és arcot, s a hitszónok szájából „közvetlenül” szólal meg a megváltástörténet. A *sermocinatio*, illetve a dramatikus szövegkezelés egyéb lehetőségeiben a Biblia nyelve sokszor teljesen felülkerekedik a szónoklat nyelvén, hiszen önmagába emeli azt, ekkor ugyanis a bibliai nyelv az elsődlegesen megszólaló, vagyis – a dramatikus illúzió szerint – nem idézet többé. Nem véletlen tehát, hogy az érett barokk katolikus prédikáció ilyen mértékben él a teatralitás lehetőségeivel: a világ színpadán a prédikáció is a *teatrum sacrum* része, ez a *teatrum* legitimálja a szövegek használatát: a világ reprezentációiban mutatja meg magát számunkra, így az üdvtörténet is: a hitszónok által reprezentált

<sup>353</sup> LANDOVICS, *Novus... II, i. m.*, 126.

<sup>354</sup> GÁBOR, *Káldi... i. m.*, 133.

<sup>355</sup> Előfordul, hogy prédikátoraink a bibliai idézetek kezelésében is Pázmányra hivatkoznak. „Végre már, prédikációim folyásában a’ Deák nyelven meg-irt *textus*okat a’ mi nézi, arról én most egyebet nem mondok; csak szinte a’mit *Cárdinál Pázmány Péter*, az ő *praefatiojában* bölcsen fel-jegyzett: Hogy sokszor nagyobb és helyesb ereje vagyon azoknak a’ *Deák* nyelven. Hellyén hagyom pedig azt-is azonban, a’ mit ő ugyanottan tanácsul adott azoknak a’ kik az együgyü és deáktalan kösség előtt prédikációit olvassák; hogy azokban a’ *Deák textus*okat ki-hadgyák.” *A’ kegyes Olvasóhoz elől-járol beszéd* = ILLYÉS I., *Sertum... I, i. m.* A latin citátumokat egyébként Pázmányhoz hasonlóan a saját szavaikkal fordítják. Vö. LUKÁCSY Sándor, *Deák böltü – magyar szóllás: Pázmány fordítói elvei és gyakorlata* = L. S., *Isten... i. m.*, 54–80; itt: 76–77.

üdv történeti események, az események újrajátszása a reprezentáció hitelességének biztosítékává válnak.

Így lehetséges az, hogy a prédikátori hang átlépheti valóság és imagináció határát, s a prédikátori szerep szinte látomásos képességekkel ruháztatik fel. Megfigyelhetjük ezt például Landovicsnak a Krisztus mennybemenetelének napjára írt prédikációjában is, amikor a hitszónok mint az események szemtanúja számol be a hívőknek: „A’ hol minek utánna mindeneket el néztem, és el gondoltam, egyen akadoz elmém, mi dolog az, a’ mit kiáltanak az elől járo Angyalok, a’ mennybéli Angyalokra? *Attollite portas Principes vestras, et elevamini portae aeternales. Psalm. 23.* Nyissátok fel, emellyétek fel fejedelmek a’ ti kapuitokat; emelkedgyetek örökké valo kapuk, mert *Introibit Rex gloriae*, a’ dicsőségnek Királya mégyen bé. Csudálatos kiáltás!”<sup>356</sup> Ezzel találkozunk akkor is, mikor a hitszónok Mózes történetét adja elő, aki nem hallgatott Isten szavára, és vesszővel akart vizet fakasztani. A prédikátor jelen időben, „mintha látnánk”, idézi meg az eseményt, a szeme előtt megjelenő Mózeshez szól. „Oh! Moyses! Moyses! ne változtasd te az Istennek rendelését, mert gyalázatot vállalasz; haszontalan léssen a’ te verésed, ne verd, hanem csak szollicsd-meg a’ kösziklát az a’ parancsolat, de nem fogad szot Moyses, hanem fel emeli veszejét, és meg-sujtya a’ követ, s’ mit vitt végbe? semmit.”<sup>357</sup> Persze ez az illúzió is lebontja önmagát: úgy tűnik, mintha a prédikátor beleszólhatna az eseményekbe, csak hogy szavai nem találnak meghallgatásra, Mózes „nem fogad szót” – hiszen valójában nincs jelen az eseményekkor. Így lesz tulajdonképpen üdv történeti „színpad” a szöszékből, s a prédikátor, aki látja az eseményeket, és az események magukkal ragadják, a próféta szerepet imitálja.

Szólnunk kell még egy olyan kifinomult és rafinált kérdéstechnikáról, mely a disszimuláció révén bonyolult viszonyrendszert sejtet a prédikátori szerep és Szentírás között. Az első hosszú idézetben találkoztunk ezzel a kérdéstípussal: a dramaturgia szerint a prédikátorban megfogalmazódik egy kérdés, mely amúgy a hallgató kérdéshorizontját imitálja – Illyés Andrásnál például az ilyen kérdés hangsúlyozottan a közönség „fejében” születik meg: „Azt mondhatnátok erre...” –, s amely kérdésre itt Szent Ágoston felel.<sup>358</sup> A kérdés valóságos megszületése természetesen ehhez képest fordított dramaturgiát követ, ám a leginkább figyelemreméltó ebben a retorikai eljárásban az, ahogyan megváltoztatja a kommunikációban részt vevők pozícióit. A prédikátor nem egyszerűen a tekintély tolmácsolója, megszólaltatója, nem pusztán közli azt a teológiai igazságot, amelyet egy

<sup>356</sup> LANDOVICS, *Novus... II, i. m.*, 164–165.

<sup>357</sup> LANDOVICS, *Novus... II, i. m.*, 24.

<sup>358</sup> A hitvitákban formálódott ki egyre jobban az az álláspont, miszerint a teológiai igazságok feltárását is olyan lépésekkel kell végbevinni, mint ahogy egy értelmes ember a hétköznapi dolgokról gondolkodik. Lásd erről: KECSKEMÉTI, *Prédikáció...*, *i. m.*, 130. Feltételezhetően ez is közrejátszott abban, hogy az ilyen jellegű kérdésfeltevés igen népszerű volt a század végi prédikációkban.

egyházatya, gondolkodó felszínre hozott, hanem az illúzió szerint tevékeny részese a teológiai igazság megszületésének, amennyiben az ő kérdése hozza azt felszínre. Tevékeny faggatója a Bibliának, s így immár ő is tekintély, a teológiai hagyomány létrehozásának aktív részese.

Elmondható, hogy a vizsgált prédikációkban feltűnően sokszor kerül előtérbe a személyes prédikátori hang: az affektusok reprezentációjában ez a hang önmagára is irányítja a figyelmet, ahogy a dramatikusság teátralitás pozíciójában is – az isteni üzenetet önmagán átfolytató engedő prédikátor a személyességben nem rejti el „emberi hangját” a hívek előtt. Emellett a rafinált szerepalakítás, a beszélő–befogadó közti viszonyt meghatározó illúzió jelenti a másik fontos tényezőt a közönség bizalmának elnyerésében: ugyan önmagát leleplezi, ám ily módon gesztusként él tovább. Végül soron a befogadás folyamatát az időnként bonyolult rafinált retorika által megteremtett bizalom és tekintély legalább olyan erővel határozhatja meg, mint a logikus érvmenet felépítésében felismerhető tudós tekintélye. A hitelességet ekkor az ún. másodlagos retorika szavatolja, felülkerekedve a meggyőzés dialektikai vonatkozásain. A „trombitának”, a „sáfárnak” és a „mennyei kenyér osztogatójának” prédikátori szerepe tehát folyamatosan tűnik át egymásba, s ez lehet a prédikátori beszéd hatékonyságának egyik biztosítója.

## VI.

### A barokk retorika mint a nyelv elégtelenségének tapasztalata. Összefoglalás

Dolgozatomban arra vállalkoztam, hogy a prédikációs nyelv sajátos retorikai jellemzőinek vizsgálatában keressek választ arra a kérdésre: miként jelenik meg a hitszónoklatban az isteni szentségről referálni képtelen nyelv elégtelenségének tudata és feloldásának vágya. Amikor a 17. század episztéméjét meghatározó reprezentáció fogalmához fordultam, akkor ezzel azt a gondolatot is a vizsgálódás alappillérvé tettem, hogy a nyelv a reprezentáció eszközeként elvesztette azt a biztos pozíciót, amit a középkori episztémében még a dolgok világához képest elfoglalt. A kora újkori nyelv szavai már „csak” „reprezentálnak”, ám ebben a felismerésben a nyelv lehetőséget ad az illúzióknak mint a világ létmódját értelmezni képes jelenségnek a megszületésére.<sup>359</sup> Az illúzió és a barokk viszonya közismert, a legkülönbözőbb művészeti ágakban megmutatkozó jelenség. Az episztémé, melynek alapjaiból eltűnik a hasonlóságok biztos rendszere, már csak a hasonlóságok illúzióját sejtí a világban. A reprezentáció ezért minden illúzió szélsősége felé nyit teret.

Elemzéseink azt mutatják, hogy a 17. század végi, 18. század eleji katolikus prédikációk retorikájában is jelentős szerepet kap az illúzió. A nyelv elégtelenségével küzdő retorika lényegében az illúzió talaján születik: a vizualitás által nyújtott közvetlenség illúziójának, a közvetlen érzékelés illúziójának a talaján, vagy az érzelmi tapasztalat megidézése révén a nyelvi logika és diszkurzivitás mellőzhetőségét mutató illúzió talaján.

Az érzelmek reprezentációjának legfőbb célja az, hogy a befogadóból is hasonló érzelmeket váltson ki. A hallgató, akinek sikerült érzelmeit megmozgatni, affektusokat produkálva a viszonyulását változtatja meg a tárgyhoz, az érzelmi átélés a nyelvi reprezentáció szerepének háttérbe lépését láttatja, így képes elterelni a figyelmet a reprezentáció elégtelenségéről. Tulajdonképpen az érzelmek által kiváltott közvetlenség az, ami a bizonytalan nyelvi reprezentációt látszólag félreveszi, kiiktatja az érzékelésből.

A hypotyposis és az enargeia, melyek maguk is patetikus alakzatok, annak a látszatnak a megteremtői, ami szerint a képszerűsége törekvő nyelvi reprezentáció folyamatában a vizuális imagináció háttérbe szoríthatja a nyelvi reprezentációt, a nyelvi közvetítettséget, s így

---

<sup>359</sup> Wilfried Barner a barokk szövegek retorikai jellege és a retorikai szabályrendszerek normativitása közti feszültség feloldásának lehetőségét a rábeszélésre és a hatásra irányultságban találta meg, amelynek eredetét a theater mundi, „Welttheater” jelenségében látja. Meggyőződése szerint az illúzió utáni vágy, a nézővé válás vágya csak a világszínház felfogása felől érthető meg. Wilfried BARNER, *Barockrhetorik*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1970, 101. Véleményem szerint a világszínház-felfogás motivációi megközelíthetők a reprezentáció fogalmával.

a közvetlen jelenlét, közvetítetlen érzékelés illúziója születik meg: vagyis mintha közvetlenül visszavezetne oda, amire a reprezentáció vonatkozik, ami a saját szemünkkel közvetlenül látható, érzékeinkkel közvetlenül befogadható.

A vizualitásnak, és a vizuális tudásközvetítésnek a képes beszédben is kiemelt szerepe van, a képes beszéd hatékonyságának másik oka azonban a befogadás dinamizálásában rejlik: a tekintet változtatása a nyelvi leírás szukcesszivitását töri meg, a térbeliség, a térbeli tudástárolások szerkezetét, vagyis ismét csak a nyelven kívüli tapasztalás illúzióját keltve. A képes beszéd „térbelisége” a nyelvi reprezentáció előtti elemzetlenség állapotába vezet vissza:<sup>360</sup> azt az elemzetlenséget, elemezhetetlenséget idézi fel, amely a nyelvi reprezentáció és a transzcendencia viszonyában a legnagyobb és lényegében legyőzhetetlen kihívást jelenti. A dolgozat által kiemelten kezelt figurában ez a jelenség fokozottan érvényesül: a figura működésének ugyanis egzisztenciális következményei vannak. A figurában az üdvtörténeti idő nyomul be a befogadó idejébe, vagyis a térbeliség az üdvtörténeti idő terén belül érvényesül.

A nyelv mint jelrendszer felfokozott működése, vagyis a reprezentációk megsokszorozása pedig azt jelenti, hogy minél több jel mutat az egyébként bizonytalan jelölt irányába, annál nagyobb a reprezentáció sikerességének a valószínűsége – a reprezentáció ugyanis nem másként, mint a dolgok tulajdonságainak, funkcióinak ismerete mentén jön létre. A szavak bősége az elérhetetlen, megismerhetetlen és ezért végeredményben reprezentálhatatlan jelölt irányába tett reprezentációs kísérlet. A szavak bősége a felfokozott reprezentáció mögé teremtett, odeértett tudás illúziója.

Érdemes azonban elidőznünk az illúzió fogalmánál, sajátosságainál. A latin kifejezés a valóság helytelen értelmezésén, hamis látszaton vagy önámításon alapuló érzéki csalódást jelenti. Az illúzió nem egyszerűen becsapás, átverés – az illúzióhoz, létének megvalósulásához megfelelő pozíció kell.<sup>361</sup> A barokk tér sajátossága, hogy mozognunk kell benne, különféle nézőpontokat kell találnunk, hogy feltárulkozzék előttünk – a reneszánsz épített tér ezzel szemben egy pontról belátható. A nézőpont megtalálása az, ami tehát a feltétel: ez a nézőpont az a hely, ahonnan úgy láthatjuk a dolgokat, ahogy azok szeretnék, ha látnánk őket.

---

<sup>360</sup> Ősállapotukban, mikor még nem tiszta, hanem némiképp zavaros, átláthatatlan, nem elemzett volt a reprezentáció, a nyelvek tropikusak voltak. Ez a tropikusság a térbeliséget is jelenti, amit a trópus tehát visszahoz a nyelvbe. Vö. FOUCAULT, *i. m.*, 106.

<sup>361</sup> A környezetnek igen nagy szerepe van az illúzió érzékelésében. Lásd GOMBRICH, *Illúzió és művészet*, ford. FALVAY Mihály = *Illúzió a természetben és a művészetben*, szerk. R. L. GREGORY, E. H. GOMBRICH, Bp., Gondolat, 1982, 197–246.

Az illúzió szintén egy megtalált nézőpontot feltételez. Andrea Pozzo illuzionisztikus festett kupoláit nem csodálhatjuk meg teljességükben, ha nem találjuk meg a látásukhoz megfelelő pozíciót. A barokk templomok festett párkányai, a festett márvány eltűnik, ha nem megfelelő helyről nézzük – túl közelről vagy túlzottan hegyes szögben. A barokk színház, mely már elsősorban a dobozszínpadot jelenti, s amely nem véletlenül válik az evilági lét legfőbb metaforájává, a nézőnek meghatározott pozíciót jelöl ki. Az illúzió tehát nem létezhet a befogadó megfelelő pozíciója, megfelelő irányultsága nélkül. Az barokk illúzió célja ugyanis a lenyűgözés, a csodálat kiváltása, és nem a csalódás. A csalódás kikerüléséhez pedig az illúzióban résztvevők együttműködésére van szükség. Az illúzió létrejötte tehát azt feltételezi, hogy befogadója beszállt a játékba – magáévá tette a megfelelő nézőpontot.

Az illúzió jelentősége teszi lehetővé a retorikai simulatiót és dissimulatiót. Ez határozza meg a szövegben folyamatosan alakuló prédikatori pozíciót, nézőpontot, mely lényegében a befogadóval, a prédikációt megelőző tekintélyi szövegekkel, és végül saját szövegével való viszonyában testesül meg. Ez az illúzió elleplezi az értelemképzés feletti irányítás szándékát, és bizalmat kelt önmaga iránt. A simulatio elleplezi az irányítást, de az illúzió működéséhez kell a befogadó „beleegyezése”, együttműködése – amit pedig a végül is bizalommal lehet elérni – nem más ez, mint a simulatiós és dissimulációs tevékenységek végtelen körforgása. A simulatio és dissimulatio rafinált retorikájához társul egy fókuszpontba került prédikatori hang, mely a közvetlenség látszatával, a jelenlétnek az illúziójával biztosítja befogadóit a tudottként megmutatott és kimondott dolgok igazságáról. Ez lényegében ismét a bizalom elnyerésének lehetőségét rejti magában – a nyelv bizonytalanságának elleplezése által.

A barokk prédikációnak a retorikatörténet, valamint a stílustörténet által kiemelt, jellemzőként hangsúlyozott beszédművészeti sajátosságai, melyek elemzéseinkben a nyelvi elégtelenség feloldásában kaptak kiemelkedő szerepet, lényegében mindannyian illúziót működtetnek, s ezáltal válhatnak a nyelvi reprezentáció elégtelen voltának leleplezőivé. Az általuk működtetett illúzió ugyanis vagy a nyelvenkívüliség látszatával és/vagy a nyelvi reprezentáció felfokozottságával vagy megsokszorozódásával írható le. Az illúziót mint a barokk civilizáció teljességét átható és meghatározó jelenséget a szavak és dolgok meglazuló kapcsolatát is jelentő reprezentáció teszi lehetővé<sup>362</sup> – ezért az illúzió episztemológiai kérdésként is felfogható.

A retorikatörténeti kutatás már foglalkozott azzal a lehetőséggel, hogy a praeceptumok jellemzően barokk sajátosságainak mögött episztemológiai elmozdulások tehetők láthatóvá.

---

<sup>362</sup> A reprezentáció elmélete felől érthetjük meg azt, hogy a klasszikus tudománynak a nyelvvel szembeni ellenérzése és az udvari kultúrát átható szimuláció-disszimuláció mint viselkedési-etikai követelmény ugyanazon alapokon áll.



Az elocutio-központúság, valamint az affektivitás eszközeinek központi helyzetbe kerülése a 17. századi praeceptumok gyakran tárgyalt sajátosságai. A szakirodalom megállapításai szerint a 17. századi egyházi kommunikációelmélet területén fontossá válik az ókeresztény teológiai irodalomnak az a szemléleti alapelve, miszerint Isten nagysága, mibenléte, hatalma és szeretete nem fogalmi módon, hanem az érzelmi átélés eszközeivel ragadható meg adekvát módon. Például Granatensis egyházi ékesszólásában is fontos szerepet játszik a megismerés nem diszkurzív, hanem tapasztalati, intuitív lehetősége a hit közvetíthetősége szempontjából. A narratíóról értekezve tárgyalja a Biblia szellemi értelmét, kiemelkedő jelentőséget tulajdonítva az allegóriának. Hangsúlyozza, hogy az allegorikus értelem kifejtéséhez nem elegendő az elméleti ismeret, a mesterségbeli tudás, hanem Isten kegyelmére is szükség van, amely megnyitja a megismerés misztikus útjait a szónok számára: „Az allegóriák használatával pedig senki más nem képes ilyen hatást elérni, csak az, aki előbb részben tanulás és az elmélet segítségével, részben a Szentlélek titkos tanítása révén az isteni méltóság eme oly kegyelmét megtanulta, és nemcsak annak megismerését, hanem értelmét is belőle merítette. Ez pedig a misztikus teológiához tartozik, ami az isteni dolgok méltóságát inkább a szeretet és a tapasztalás, mint az értelem révén ismeri meg, és aminek az igazi és törvényes tanítója a Szentlélek. Akit pedig ő mint legfőbb tanító művelt ki, az képes az ilyen allegóriák használatával az emberek lelkét Isten szeretetére és a bűn gyűlöletére buzdítani; és azt az indulatos érzést, amit a lelkébe fogadott, beszédével átadni másoknak.”<sup>363</sup> Az emberi értelem nem elégséges tehát az isteni dolgok kinyilatkoztatásával szemben, a *sensus spiritualis* megértése nem történhet önerőből.

Az átélés fontossága az elve azoknak az affektusretorikáknak is, melyek a 17. században versenyre kelnek az érvelő-bizonyító retorikákkal. „A *magnitudo* és a *praesentia* egyidejű megértésének és kifejezésének problémájával szembesülő homiletika az affektivitás hatás eszközeinek kiterjedt ajánlásával tudta meghaladni a nyelv analitikus működését, s így lényegében episztemikus funkcióval, a kifejezés hatásossága által létrejövő megértés mással nem helyettesíthető ontológiai tétjével ruházta fel a szentbeszédet.”<sup>364</sup>

Imre Mihály megállapításai nyomán tudjuk, hogy Keckermannál a *magnitudo* és a *praesentia* ellentmondása a *hypotyposis* segítségével oldható fel. Ezáltal ugyanis a legnehezebben fölfogható-átélhető nagyszerű tárgy-fogalom is jelenvalóvá tehető.<sup>365</sup> Nála már egyértelműen háttérbe szorulni látszanak az explicatív-applicatív eljárások, az *amplificatio* túlsúlya pedig fontos szemléleti változást sejtet, mely a cicerói örökség

<sup>363</sup> Ludovicus GRANATENSIS, *Rhetoricae ecclesiasticae sive de ratione concionandi libri sex*, Venezia, 1578. = *Retorikák a barokk korból...*, i. m., 115.

<sup>364</sup> KECSKEMÉTI GÁBOR, *A korai protestáns homiletika szerepe az európai és a hazai irodalmi gondolkodás történetében*, ItK, 2003, 367–398, itt: 397–398.

<sup>365</sup> IMRE MIHÁLY, *Melanchthon retorikájától Buzinkai Mihályig = Retorikák a reformáció korából...*, i. m., 435.

megbontásában, a concinnitas és a perspicuitas amplificatio és laconismus általi leváltásában ragadható meg. Mindez pedig párhuzamban áll az egyházi retorika azon sajátosságával, mely a szokatlannal, admiratióval felkeltett érzelmek jelentőségét hangsúlyozza.<sup>366</sup>

Meglátásom szerint a 17. századi elocutio-központú retorikák szintúgy azokat a szemléleti sajátosságokat, belátásokat sejtetik, melyeket az affektusok elméletére koncentráló, elsősorban egyházi retorikák a tudás kommunikálhatóságával kapcsolatban mutatnak. Nem pusztán azért, mert ezen elocutio-retorikák is kitüntetett figyelmet fordítanak a trópusok és alakzatok által kiváltható érzelmeknek (és különösen az admirationak), hanem azért is, mert a trópus során már nemcsak az arisztotelészi metaforaelmélet logikai rendszere dolgozik a háttérben, hanem az a felismerés is, hogy a figuratív nyelvnek a zavarba ejtő, elbizonytalanító képessége legalább annyira fontos, mint a similitudo felismerése, alkalmazása – a logika tehát egyszerre van jelen és távol. A részletekbe menő vizsgálatok a jövő kutatásai közé tartoznak, hiányukban mindössze néhány példával jelzem ezek lehetőségét.

Az *Orator extemporaneus* szerzője a közízlésre hivatkozva, hangsúlyozza az acumenek fontosságát, s ágál az egyszerűség ellen.<sup>367</sup> Az elmésség feszültséget és abból következően csodálkozást szül, affektív következménye van, az elmésség trópusai, figurái elsősorban azáltal fejtik ki hatásukat és nyerik el legitimitásukat, hogy érzelmet váltanak ki közönségükből: „Hogy a beszéd elmés legyen, gyakran idézzünk úgy, hogy az alany és az állítmány csengjen össze, de mondjon is ellent egymásnak, vagy valami feszültség jöjjön létre köztük, mivel ugyanis minden elmésség azért lesz kedves, mert csodálkozást és tetszést szül; tudniillik a tetszést a megegyező dolog, a csodálkozást a meg nem egyező dolog fogja adni. Az egymásnak ellentmondó dolgok egysége pedig a tropusokból, figurákból, s leginkább a metaforákból, metonímiából, antonomáziából, allegóriából stb. születik.”<sup>368</sup> A feszültség, mely jelentésbeli zavarból támad, tehát a kulcsfogalom. Ez a feszültség pedig soha nem írható vissza a diszkurzív nyelvhasználatba.

A seicento barokk modor praeceptum-háttérének tekintett Teasuro-féle Arisztotelészi messzelátó közismerten gigantikus áttekintést ad a barokk metafora lényegéről, melyben a homályosság és az abból eredő jelentésbeli zavar a trópus egyik legfontosabb attribútuma, hiszen a metafora nehezen értelmezhető képzettársítással úgy hoz létre alakzatot, hogy „gondolati síkon talál rá a leghomályosabban megfogható ismeretekre és társítja azokat.” (Teasuro, 1688, 245.) De már nem pusztán retorikai eszköz a metafora, hanem az életben való

---

<sup>366</sup> *Uo.*, 439.

<sup>367</sup> A jezsuita eredetű kézikönyv (TARNAI Andor, *A váradi Orator extemporaneus = Klaniczay-émlékkönyv: Tanulmányok Klaniczay Tibor emlékezetére*, Bp., MTA Irodalomtudomány Intézete–Balassi Kiadó, 1994, 365–378, itt: 367.) protestáns felhasználása a retorika interkonfesszionálisának bizonyítéka. Vö. BARTÓK, „Sokkal magyarabbul...”, *i. m.*, 120.

<sup>368</sup> Georgius BECKHER, *Orator Extemporaneus*, Várad, 1656. Idézi: IMRE M., *i. m.*, 355.

eligazodás eszköze is, mely túlmutat önmaga trópus voltán, és a világot értelmező eszközzé válik.<sup>369</sup> Tesauro felfogásában a metafora és a viselkedés ismérvei azonosak, hiszen maga a jól neveltség és a társas élet minden megnyilvánulása is metafora, mert olyan játék, amelyben megelevenített metaforikus jegyek halmazát kell kodifikálással és dekodifikálással az *acutezza* segítségével létrehozni ill. megfejteni. Metaforikusan kell felfogni és értelmezni azt, ami látszólag felfoghatatlan, egyszóval a metafora az irodalomban és a társas életben is arra szolgál, hogy rejtett, szimbolikus módon „érezzük az érezhetetlent és lássuk a láthatatlant” (Tesauro, 1688, 165) Többről van tehát szó, mint a gondolati homályosság és a jelentészavar mint hatásmechanizmust meghatározó jelenség megbecsüléséről. A feszültség, a jelentészavar az ismeretszerzés más, nem diszkurzív lehetőségeit hozza mozgásba, melyekben a megsejtésnek, megézésnek van szerepe.

Látható, hogy nemcsak a homiletikák, de a klasszikus alapokon felépülő, ám ettől bizonyos szempontokban eltávolodó retorikai kézikönyvek is lehetővé teszik, hogy episztemológiai elmozdulásokat feltételezve magyarázzuk „barokkos” sajátosságait.

A retorikatörténeti, antropológiai kutatásokban nagyobb retorikatörténeti narratívák felvázolásakor is láthatóvá vált ennek az értelmezési keretnek a lehetősége. Jane Sutton a szofista retorika marginális helyzetbe szorulásáról írt könyvében a retorikai hagyományrend gyökeres kettősségéről beszél. Arisztotelész Rhetorikája Platón látásmódjának a kettősségét (vagyis a káros szofista retorika és a hasznos platóni dialógus) retorikai szemléleti kettősséggé formálja, amely az enthyméma-tan és a metafora-elmélet mentén húzódik. Az enthyméma a szillogizmusnak, tehát a logikai igazságigény kiszolgálójának derivátuma, a metafora azonban ezt a filozófiai-logikai igazságérdekeltséget felülírni képes trópus. Sutton azt mutatja ki, hogy a retorikatörténetet végigkíséri ez a kettősség (Quintilianus, Ramus, stb.)<sup>370</sup> Wilfried Barner szerint a barokk retorikai elméletek időszakában ez a kettősség a teória és a praxis közt húzódik, a praeceptumokban rögzített retorikai elméletektől a gyakorlat – már mint iskolai gyakorlat is – igen távol kerül.<sup>371</sup> Ahogy Bazsányi Sándor fogalmaz: „A barokk nyelvi gyakorlatban tehát könnyen előtérbe kerülhet a pathos-elvű másodlagos retorika az ethos-elvű elsődlegessel szemben, a figuratív-fikciós gyönyörködtetés a logikai meggyőzés ellenében, egyszóval a nyelv radikálisan retorikai természete a nyelv reprezentációs természetének rovására. S ennek megfelelően a retorikai elmélet inventio–dispositio oldalának a retorikai

---

<sup>369</sup> VÍGH Éva, *A viselkedés retorikája és Tesauro*, Világosság, 2003/11–12.

<sup>370</sup> Jane SUTTON, *The Marginalization of Sophistical Rhetoric and the Loss of History = Rethinking the History of Rhetoric: Multidisciplinary Essays on the Rhetorical Tradition*, ed. Takis POULAKOS, Boulder, Westview, 1993, 75–90.

<sup>371</sup> BARNER, *i. m.*, 249–258.

praxisban gyakorta ellenszegülhet annak elocutio oldala.”<sup>372</sup> (Más kérdés az, hogy a barokk elmélet és gyakorlat ilyen mértékű elkülönítése a narratívának alárendelt egyszerűsítő fikció.) Hans Blumenberg pedig antropológiai zavarként értelmezi a retorika kettősségét, melyből a pathos-elvű másodlagos retorika melletti döntés az „igazság elérésének lehetetlenségéből adódó zavarokkal foglalkozó” diskurzus választását jelenti.

Dolgozatomban tehát a prédikációk olyan retorikai sajátosságait vizsgáltam, melyek a nyelvi gátoltság tapasztalatával szemben, mintegy episztemológiai nehézségre adott válaszként, és ebből adódóan magának a nyelvi reprezentáció bizonytalanságának bizonyítékaként tárják fel önmagukat. A retorikai kutatások szerint a homiletika reagálni látszik erre az episztemológiai nehézségre, és az általánosan kiterjeszthető nyelvi reprezentációs elégtelenség nézőpontjából általában a barokk praeceptumok formakultusza kerülhet más megvilágításba.

A vizsgált retorikai jellemzőket a szakirodalom – minden joggal – a hatáskeltés barokk eszközeiként tárgyalja, ám a popularitás-diskurzus is kiemelten foglalkozik velük, hol a prédikáció popularitását biztosító, hol azt meggátoló tényezőként jellemezve őket. Most azonban újra kell vizsgálni azt, ami a barokk prédikációk popularitásáról egyáltalán elmondható. A hithez tartozó dolgok megértését is diszkurzív problémaként kezelő fogalom mennyire lehet adekvát megközelítési kerete a nyelvi reprezentáció nehézségeit láthatóvá tevő retorikának? A popularitás nézőpontja éppen azt takarja el, ami talán a legnagyobb kihívás a prédikációban: az Istenről való bizonyágtétel nyelvi nehézségét, s az ennek leküzdésére irányuló vágyat. Ha azt mondjuk, hogy ez a sajátos, a hétköznapitól számos esetben eltérő nyelvhasználati eljárásokat felmutató nyelv többek közt a nyelven kívüliség, a közvetlenség, a térbeliség illúziójával próbálkozik, hogy az isteni nyelvi megtapasztalásának lehetetlenségét megkerülje, akkor az „öncélú gyönyörködtetés” kritikájának sincsen többé létjogosultsága.

Ám ebben a próbálkozásban egyben ennek a lehetetlensége is színre vitetik. Így a nyelvi reprezentáció maga mögött hagyása vagy éppen felfokozása egyszerre adhatja át az illúzió által és az illúzió lelepleződése által megszülető tapasztalatokat. Vagyis az istenihez való közel kerülés lehetetlenségének felismerése nyit kaput a „más” léttapasztalat beáradása előtt. A nyelvi tapasztalat tehát így léttapasztalattá íródhat át, amit a diszkurzív értelemben bekövetkező törések táplálnak.

Ebből a nézőpontból tehát a „fodorétott ékes szók”, az incrementum révén végtelen hosszúra nőtt mondatok már nem tűnhetnek pusztán öncélú retorizálásnak, a prédikátori öntudat tetszéltségének, vagy egy olvasói-befogadói igény kiszolgálásának – amik aztán

---

<sup>372</sup> BAZSÁNYI Sándor, *Zár és nyit (és nyit és zár)?*, BUKSZ, 2001/1, 43–49. Az elsődleges és a másodlagos retorika fogalmához lásd: George A. KENNEDY, *Classical Rhetoric and Its Christian and Secular Tradition from Ancient to Modern Times*, Chapel Hill, 1980.

kevésbé működőképesek a műveletlen nép számára. Ugyanígy a túlzott pátosz és teátralitás sem értékelhető csupán az egyszerű befogadó megragadásának hatásos eszközeként. Ezek a nyelvi alakzatok nyitják ki azt a teret, melyben az isteni, mint a sajátunktól eltérő léttapasztalat befogadására a diszkurzivitás eltávolítása révén sor kerülhet.

## VII.

### A vallási diskurzus átstrukturálódása és a barokk prédikáció helye

Az Istenről való beszéd, tehát a vallási diskurzus legjellemzőbb műfajának a 17. század végi, 18. századi megvalósulásait egy episztemológiai probléma, és feltételezett feloldási lehetőségeinek kontextusában értelmeztem. Ebben a kontextusban vettem nagytó alá és a barokk prédikációk retorikáját. Vizsgálódásom eredményét végül egy olyan kontextusba látom beilleszhetőnek, amely a vallási diskurzus egyéb megnyilvánulásaihoz vázolja fel, úgy, hogy a diskurzus egész rendjére irányítja a figyelmet, mindazokkal a tényezőkkel számolva, melyek a rendben változásokat idéznek elő.<sup>373</sup>

A barokk vallásosság sajátosságait nagyszámú devóciótörténeti, rendtörténeti, társadalomtörténeti, irodalomtörténeti stb. munka tárgyalta és tárgyalja. A 17–18. században a vallásgyakorlás intézményeiben, a devóciós formákban történő változások a barokk kultúra illuzionisztikus, elhithető, látványos, affektív és erőteljesen hatáskeltő jellegzetességeinek kontextusában kerültek leginkább tárgyalásra. Dolgozatomban nem vállalkozhatom arra, hogy korszak devóciótörténeti, vallástörténeti, szertartástörténeti összefoglalását nyújtsam, mindössze az a célom, hogy láthatóvá tegyem, a vallási diskurzus foucault-i értelemben vett „szertartásai”-ban (a diskurzus alkalmazásának körülményeiben) történő bizonyos változásokért nemcsak a hatalom, de a diskurzust irányító vágy is felelős: tehát az Istenről való beszéd episztemológiai lehetőségei és keretei a diskurzus rendjében történő változásokkal szorosan összefonódnak. Ezért csak néhány jellegzetességét emelem ki a vallási diskurzust szabályozó „szertartásoknak”.

A 18. században a vallásgyakorlás intézményileg szervezett formái között a zárandoklat, mint a hit intenzívebb megélését előmozdító tevékenység egyre nagyobb szerepet kap. A történeti Magyarország területén a 17–18. században 142 zárandokhely létezett, ami annak eredménye, hogy a barokkban ezek száma ugrásszerűen megnőtt.<sup>374</sup> A zárandoklatkor a búcsújáró személy a búcsús helyet, mint az otthonitól különböző, szent helyet keresi fel, ami az idegennel való találkozás kogníciós tevékenységének mintájára szervezi át a transzcendenssel való találkozás ismert formáit. A zárandoklatok tagolt, szabályozott eseményei a fizikai (és a lelki) kondíciók átalakítását is eredményezik. A zárandoklat esemény-jellege egyfajta újra-

<sup>373</sup> Michel FOUCAULT, *A diskurzus rendje*, Holmi, 1991/7, 868–889; Uő, *A fantasztikus könyvtár*, Bp., Pallas Stúdió–Attraktor Kft., 1998, 50–74.

<sup>374</sup> TUSKÉS–KNAPP, *Népi vallásosság...*, i. m., 61.

teremtés, újra-játszás, a liturgikus diskurzushoz képest azonban a részvétel, személyes átélés nagyobb mértéke erősíti a transzcendenssel történő közvetlenebb találkozást.

Ezt az utóbbit igénylik és biztosítják a processiók is, melyek látványosabbá, színpadiasabbá válása a vallás- és rendtörténeti kutatások által kellőképpen felderített terület. A jezsuita, majd ferences kezdeményezésre a 18. században Magyarországon is meghonosodó kálváriák a passió fizikai megélésének a ritkán, ám annál feltűnőbben újra megjelenő flagelláns körmenetekhez képest kevésbé drasztikus műfaja, ahol a fizikai átélés útján megteremtődő megértést a közösség élményének megélése erősíti fel.<sup>375</sup> Ez a közösségi és fizikai tapasztalat kapcsolódik össze a Paolo Segneri kezdeményezésére meghonosodó népmisziók különféle alkalmában, melyek a jezsuita rendi feljegyzések szerint (*Annae Litterae Provincia Austriae*) a 18. század elején indultak meg a Felvidéken.<sup>376</sup> Ez a tapasztalat erősíti a vallási társulatok egyre nagyobb számban történő létrejöttét, amik az együtt imádkozás mellett az együtt vezeklés színterei is lettek.<sup>377</sup>

A vallási diskurzus „szertartásai” közül előtérbe kerülnek és megszorodnak azok, ahol a diskurzus egy térbeli, időbeli és fizikai tapasztalat felfokozott közvetlenségének a keretében jelenhet meg. A szakirodalom találóan használja a „Sakrallandschaft” – szakrális táj(kép) – kifejezést a tér átszakralizása értelmében.<sup>378</sup> A vallási térben történő változások az egyfajta illuzionisztikus tér megteremtését célozzák: ebbe az irányba hat a barokk templomok belső

---

<sup>375</sup> A kálváriák kérdéséről lásd: P. TAKÁCS Ince OFM, *Magyar ferences aszketikus élet és aszketikus kiadványok, különös tekintettel a XVII. és XVIII. századra*, Bp., 1942; valamint SZILÁGYI István, *A magyar kálváriák és a ferencesek kapcsolata = A ferences lelkiesség hatása...*, i. m., 838–847. Kelemen Didák Nyírbátorban állítottatott kálváriát, mely a templom déli, külső olalán volt, ám nyomtalanul eltűnt. Vö. *Isten szolgája P. Kelemen Didák O. F. M. Conv. Levelei. 1714–1743*, s. a. r. RÁKOS B. Raymund, O. F. M. Conv., Róma, 1979<sup>2</sup>, 264. Kovács Béla, az újkori magyar katolikus egyház önkorbácsoló szertartásainak egyik feldolgozója, találóan mutat rá arra, hogy a népi babonából fakadó flagellálást a középkorban az egyházi vezetés eleinte támogatta, később ellenezte, majd a lutheri és kálvini tanok elterjedését követően az ellenreformáció újra felelevenítette azt a reformáció közömbösítése céljából, vagyis mindig aktuális politikai-hatalmi törekvéseinek alárendelten viszonyult ahhoz. KOVÁCS Béla, *Flagelláns körmenetek az egri egyházmegyében*, Archivum, 1974/2, 47–58; küln. 55–56. A barokk kori Pesten és Budán szokásban lévő flagelláns körmenetekről és egyéb nagyheti szokásokról lásd ZOLTÁN József, *A barokk Pest-Buda élete: Ünnepek, szórakozások, szokások*, Bp., Szabó Ervin Könyvtár, 1963, 45–58.

<sup>376</sup> JÁNOSI Gyula OSB, *Barokk hitélet Magyarországon a XVIII. század közepén a jezsuiták működése nyomán*, Pannonhalma, 1935. A „Missio Segneriana” magyarországi megjelenése a 18. század elejére, Nyugat-Magyarországra tehető, 1716-ban Bernardo Cerroni és Ignatius Grembs tartotta az első missziót Sopron környékén. Vö. FAZEKAS István, *A „Missio Segneriana” kezdetei Magyarországon (1714–1717) = Perlekedő évszázadok: Tanulmányok Für Lajos történész 60. születésnapjára*, szerk. HORN Ildikó, Bp., 1993, 411–413. Miskolc város vallási életébe egyébként Kelemen Didák hozta be a missziót. Vö. CSÁK, i. m., 58. 1731. október 17-én Miskolcon keltezett levelében beszámol arról Károlyi Sándornak, hogy a miskolci misszió, melyet T. Pater vezetett, 2600-an vettek részt, volt processio, láncok, töviskoszorú, keresztek, kötelek viselése, diszciplinázás, a bűnbánó hallgatóság zokogása miatt pedig alig tudta elmondani a prédikációt a misszionárius. Vö. *Isten szolgája...*, i. m., 241. Ugyanő, ahogy erről Gróf Károlyi Klára leveléből értesülünk, az általa alapított nyírbátori iskolában is meghonosította a nagybőjti diszciplinázás hagyományát. L. *Gróf Károlyi Klára néhai gr. Haller Gábor özvegyének két érdekes levele*, ismerteti BRÁZAY János, Nagy-Károly, Nyomatott Seper Kajetánnál, 1890, 14.

<sup>377</sup> KNAPP, *Pietás...*, i. m.

<sup>378</sup> Benno HUBENSTEINER, *Vom Geist des Barock: Kultur und Frömmigkeit im alten Bayern*, München, Süddeutscher Verlag, 1978, 92.

terének architekturális felépítése összekapcsolódva a vizuális művészetek alkalmazásával, ahol az illuzionisztikus tér origójában a kitüntetett figyelemmel felruházott Szentség áll.<sup>379</sup> A 16. századi Itáliában létrejövő, majd a 18. században itthon is elterjedő 40 órás szentségimádás apparátói pedig vizuális illúzióikkal az életre kelt Szentség benyomását keltik.<sup>380</sup>

A barokk kori vallásgyakorlás minden szintjén nagyobb teret nyer a vizualitás – Knapp Éva és Tüskés Gábor kutatásai a populáris grafikáról, mint a vallási „ponyva” egyre népszerűbb műfajáról azt bizonyítják, hogy a hit megélésének ezekben a formáiban Isten attribúcióinak értelmezése áthárítódik a vizualításra.<sup>381</sup>

A vallásgyakorlás intézményeiben, szokásaiban történt átstrukturálódás azt mutatja, hogy a vallási diskurzus helyzete a 17–18. században megváltozik: a vallásgyakorlásnak, a hit megvallásának és megélésének nem, vagy nem tisztán nyelvi formái kerülnek előtérbe, a vallási élmény egyre erőteljesebben hagyatkozik a részvétel és az érzéki megismerés által létrejövő tapasztalatra és ismeretre. A kizárólag a beszélt nyelvvel dolgozó „szertartásokkal” szemben előretörtő, a hittapasztalatok másféle dimenzióját megmozgató vallásgyakorlási formák, kegyességi „intézmények” a nyelvi reprezentáció bizonytalanságával szemben kínálkozó alternatívaként jelennek meg a diskurzus rendjében. Ezt a vizsgálatot ki lehetne terjeszteni a vallásos irodalom többi műfajára, ez azonban már további kutatási feladat lesz a jövő számára.

---

<sup>379</sup> Karl NOEHLES, *Altartabernakel, Retabel und Kirchenraum des Hochbarock. Anmerkungen zu ihrem formalen und theologischen Bezugssystem = Religion und Religiosität im Zeitalter der Barock*, Hg. Dieter BREUER, Wiesbaden, 1995 (Wolfenbütteler Arbeiten zur Barockforschung, 25), 331–352. Noehles olyan barokk templomokat vizsgál, melyek az Alpoktól északra találhatók, és a Vignola-által kifejlesztett típust (Róma, Il Gesù) mutatják. Lásd még: Karl NOEHLES, *Rhetorik, Architekturallégorie und Baukunst an der Wende vom Manierismus zum Barock in Rom = Sprache der Zeichen und Bilder – Rhetorik und nonverbale Kommunikation*, Marburg, 1990 (Ars Rhetorica, 1), 190–227. Továbbá: Peter HAWEL, *Der spätbarocke Kirchenbau und seine theologische Bedeutung. Ein Beitrag zur Ikonologie der christlichen Sakralarchitektur*, Würzburg, 1987.

<sup>380</sup> Mark S. WEIL, *Devotion of the Forty Hours and Roman Baroque Illusions*, Journal of the Warburg and Courtauld Institutes, 37 (1974), 218–248.

<sup>381</sup> KNAPP Éva, *i. m.*, 176–185.



## Irodalomjegyzék

### Források:

BORNEMISZA Péter, *Predikatioc egész esztendo által minden vasarnapra rendeltetet euangeliombol*, Detrekő, 1584 – RMNy 541. Hasonmás kiadás: BORNEMISZA Péter, *Predikatioc, egész esztendő által minden vasarnapra rendeltetet euangeliombol*. Detrekoebe, 1584. Közzéteszi: KŐSZEGHY Péter; a mell. OLÁH Szabolcs tanulmánya; Bp. Balassi–MTA Irodalomtudományi Intézet–OSzK, 2000.

CSÚZY Zsigmond, *Zengedező sip-szó*, Pozsony, 1723.

CSÚZY Zsigmond, *Lelki éhséget enyhető evangeliomi kölcsönözött három kenyér*, Pozsony, 1724.

CSÚZY Zsigmond, *Evangeliomi trombita*, Pozsony, 1724.

CSÚZY Zsigmond, *Kosárba rakott aprólékos morzsalék*, Pozsony, 1725.

ILLYÉS András, *Megrövidítettet Ige, az-az: Predikatiós Könyv [...] Első Resze*, Nagyszombat, 1691 – RMK I, 1415.

ILLYÉS András, *Megrövidítettet Ige [...] Második Része*, Bécs, 1692 – RMK I, 1416.

ILLYÉS András, *Megrövidítettet Ige [...] Harmadik Része*, Bécs, 1692 – RMK I, 1417.

ILLYÉS András, *Megrövidítettet Ige, az az; vasárnapi prédikációknak könyve Első Resze*, Bécs, 1696, *Ua, Második Resze*, Bécs, 1696 – RMK I, 1485.

ILLYÉS István, *Sertum Sanctorum [...] Első Része, Második Része*, Nagyszombat, 1708 – RMK I, 1755.

ILLYÉS István, *Fasciculus Miscellaneus*, Nagyszombat, 1710 – RMK I, 1779.

KELEMEN Didák, *Buza fejek...*, Kassa, 1729.

LANDOVICS István, *Novus Succursus I-II*, Nagyszombat, 1689 – RMK I, 1380, 1381.

LIPPÓCI Miklós, *Jubilum ecclesiae evangelicae Cassoviensis, azaz: Lelki örömmel és vigasztalással teljes prédikáció, melyet tett [...] Kassa városának megvételtekor*, Lőcse, 1682.

*Minorita iskoladrámák*, s. a. r. KILIÁN István, Bp., Akadémiai, 1989 (Régi Magyar Drámai Emlékek XVIII. század, 2).

*Régi Magyar Drámai Emlékek I*, szerk. DÖMÖTÖR Tekla, KARDOS Tibor. Bp. 1960.

RMKT, XVII/1: *A tizenöt éves háború, Bocskay és Báthori Gábor korának költészete*, s. a. r. BISZTRAY Gyula, KLANICZAY Tibor, NAGY Lajos, STOLL Béla, Bp., Akadémiai, 1959.

RMKT XVII/7: *Katolikus egyházi énekek 1608-1651*, s. a. r. HOLL Béla, Bp., Akadémiai, 1974.

RMKT, XVII/8: *Bethlen Gábor korának költészete*, s. a. r. KOMLOVSZKI Tibor, STOLL Béla, Bp., Akadémiai, 1976.

SZABÓ István, *Három esztendőre-való vasárnapi prédikációk*, Nagyszombat, 1746.

### Szakirodalom

*A barokk*, bev., vál., ford., magy. BÁN Imre, Budapest, Gondolat, 1963.

Torquato ACCETTO, *A tisztos színlelésről*, ford VÍGH Éva, Szeged, JATEPress, 1997.

ÁCS Pál, *Jeruzsálem pusztulása = Á. P., „Az idő ósága”: történetiség és történelemszemlélet a régi magyar irodalomban*, Bp., Osiris, 2001, 234–245.

*Adattár XVI–XVIII. századi szellemi mozgalmaink történetéhez*, szerk. KESERŰ Bálint, 17/1, 17/2, 19/1.

*A dogmatika kézikönyve I–II*, szerk. Theodor SCHNEIDER, Bp., Vigilia Kiadó, 1998.

Szent ÁGOSTON, *A keresztény tanításról*, ford., előszó, jegyz. BÖRÖCZKI Tamás, h. n., Paulus Hungarus–Kairosz Kiadó, é. n.

ANGYAL Endre, *Csúzy Zsigmond magyarsága*, ItK, 1957, 216–226.

Frank ANKERSMIT, *Hat tézis a narrativista történetfilozófiáról = Narratívák 4., A történelem poétikája*, szerk. THOMKA Beáta, Kijárat Kiadó, Bp, 2000, 111–120.

ARISZTOTELÉSZ, *Poétika*, ford. SARKADY János, Szeged, Lazi Könyvkiadó, 2004.

ARISZTOTELÉSZ, *Rétorika*, ford., bev., jegyz. ADAMIK Tamás, Bp., Telosz Kiadó, 1999.

Jan ASSMANN, *Kulturális emlékezet*, Bp., Atlantisz Könyvkiadó, 1999.

Eric AUERBACH, *Figura = A hermeneutika elmélete*, I, szerk. FABINYI Tibor, Szeged, 1998 (Ikonológia és Műértelezés, 3), 17–58.

BALÁZS János, *Magyar deákság: Anyanyelvünk és az európai nyelvi modell*, Bp., Magvető, 1980.

BÁLINT Sándor, *Karácsony, húsvét, pünkösd. A nagyünnepek hazai és közép-európai hagyományvilágából*, Bp., Szent István Társulat, 1973.

BALLAGI Aladár, *P. Kelemen Didák = B. A., Élő tanítások*, Cegléd, 1934, 185–186.

BALOGH Jolán, *A csíkszentimrei szárnyasoltár*, ErdTud, 1943, 39–41.

BÁN Imre, *A magyar barokk próza változatai*, It, 1971,

BÁN Imre, *Irodalomelméleti kézikönyvek Magyarországon a XVI–XVIII. században*, Budapest, 1971.

Bettina BANNASCH, Günter BUTZER, *Das Verschwinden den Anderen im Ich: Affekregulierung und Gedächtnisprägung in Meditation und Emblemik = Imagination des Anderen im 16. und 17. Jahrhundert*, Hrsg. von Ina SCHABERT, Michaela BOENKE, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden, 2002 (Wolfenbütteler Forschungen, 97), 159–181.

Wilfried BARNER, *Barockrhetorik*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1970.

BARTÓK István, *A casa rustica és a mechanici: Az „alacsony stílus” ismérvei a XVII. század magyar irodalomelméletében*, ItK/5–6, 1992, 569–578.

BARTÓK István, *„Sokkal magyarabbul szólhatnánk és írhatnánk”: Irodalmi gondolkodás Magyarországon 1630–1700 között*, Bp., Akadémiai–Universitas, 1998 (Irodalomtudomány és Kritika).

Barbara BAUER, *Jesuistische „ars rhetorica” im Zeitalter der Glaubenskämpfe*, Frankfurt am Main, Peter Lang, 1986.

BAZSÁNYI Sándor, *Zár és nyit (és nyit és zár)?*, BUKSZ, 2001/1, 43–49.

BENCZIK Vilmos, *A metafora mint az inopia korrekciója = A metafora grammatikája és stilisztikája*, szerk. KEMÉNY Gábor, Bp, 2001, Tinta Könyvkiadó, 2001, 22–30.

BENCZIK Vilmos, *Metafora és metonímia: Szélesebb összefüggésben = A szóképek és a szónoki beszéd*, szerk. A. JÁSZÓ Anna, ACZÉL Petra, Budapest, Trezor Kiadó, 2005.

BENDA Kálmán, *A kálvini tanok hatása a magyar rendi ellenállás ideológiájára*, Helikon, 1971, 322–330.

BITSKEY István, *Humanista erudíció és barokk világnézet: Pázmány Péter prédikációi*, Bp., Akadémiai, 1979 (Humanizmus és Reformáció, 8).

Hans BLUMENBERG, *Die Lesbarkeit der Welt*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1981.

BORZSÁK István, *Nyelvi energia?*, Magyar Nyelv, 96/1 (2000), 81–82.

Wolfgang BRÜCKNER, *Elbeszélő egyházi kispróza a barokkban = A megváltozott hagyomány: Folklor, irodalom, művelődés a XVIII. században*, szerk. HOPP Lajos, KÜLLŐS Imola, VOIGT Vilmos, Bp., MTA Irodalomtudományi Intézet–ELTE Folklor Tanszék, 435–436.

*Buda visszafoglalásának emlékezete 1686*, összeáll. SZAKÁLY Ferenc, Bp., Európa Könyvkiadó, 1986.

Peter BURKE, *Népi kultúra a kora újkori Európában*, ford. BÉRCZES Tibor, Bp., Századvég: Hajnal István Kör, 1991.

Peter BURKE, *A populáris kultúra a történettudomány és az etnológia mezsgyéjén*, Ethnographia, 1984, 362–373.

Rüdiger CAMPE, *Affekt und Ausdruck: Zur Umwandlung der literarischen Rede im 17. und 18. Jahrhundert*, Tübingen, Niemeyer, 1990.

Roger CHARTIER, *Text, Printings, Readings*, ed. Lynn HUNT, Berkeley, University of California Press, 1989.

CSÁK Alajos Cirjék, *Kelemen Didák csodás élete és működése*, Miskolc, 1927, 81–82.

CSEKE Ákos, *Mit jelent egy szöveget érteni: Jegyzetek a középkor hermeneutikai hagyományához*, Vigilia, 2005/3, 236–245.

DÖMÖTÖR Tekla, *A passiójáték*, Bp., 1936.

Susanne EISENMANN, *Sed Corde Dicemus: Das Volkstümliche Element in den deutschen Predigten des Geiler von Kaysersberg*, Berlin, Peter Lang, 1996.

ESZE Tamás, *Tábori papok Rákóczi hadseregében*, Egyháztörténet, 1943, 44–109.

Franz M. EYBL, *Abraham a Sancta Clara: Vom Prediger zum Schriftsteller*, Tübingen, Niemeyer Verlag, 1992.

Franz M. EYBL, *Gebrauchsfunktionen barocker Predigtliteratur: Studien zur katholischen Predigtsammlung am Beispiel lateinischer und deutscher Übersetzungen des Pierre de Besse*, Wien, Wilhelm Braumüller, 1982 (Wiener Arbeiten zur deutschen Literatur, 10).

FABINY Tibor, *A keresztény hermeneutika kérdései és története I*, Bp., Hermeneutikai Kutatóközpont, 1998.

FABINY Tibor, *A szem és a fül: Látás és hallás hermeneutikai konfliktusa*, Pannonhalmi Szemle, 1995/1, 39–51.

FARMATI Anna, „a’ ki e napokban (...) elméjével Betlehembe mégyen” – a 17. századi karácsonyi énekek motívumrétegei és ezek funkciója = *Mindennemű dolgok változása. Hagyományok, források, távlatok*, szerk. GÁBOR Csilla, Kolozsvár, Komp Press–Korunk Baráti Társaság, 2004, 109.

FAZEKAS István, *A „Missio Segneriana” kezdetei Magyarországon (1714–1717) = Perlekedő évszázadok: Tanulmányok Für Lajos történész 60. születésnapjára*, szerk. HORN Ildikó, Bp., 1993, 410–424.

FEHÉR Katalin, *Kép, nyelv, nyelvi kép*, Médiakutató, 2005/4, 111–121.

Michel FOUCAULT, *A diskurzus rendje*, Holmi, 1991/7, 868–889. Ua. = UŐ, *A fantasztikus könyvtár*, Bp., Pallas Stúdió – Attraktor Kft., 1998, 50–74.

Michel FOUCAULT, *A szavak és a dolgok: A társadalomtudományok archeológiája*, Bp., Osiris, 2000.

GÁBOR Csilla, *Káldi György prédikációi: Források, teológia, retorika*, Debrecen, Kossuth Egyetemi Kiadó, 2001.

GÁBOR Csilla, *Szent Ignáci lelkiség, barokk világkép Káldi György prédikációiban = A magyar művelődés és a kereszténység* (A IV. Nemzetközi Hungarológiai Kongresszus előadásai, Róma–Nápoly, 1996. szept. 9–14), Bp.–Szeged, 1998.

GALAVICS Géza, *Kössünk kardot az pogány ellen: Török háborúk és képzőművészet*, Bp., Képzőművészeti Kiadó, 1986.

GYÁNI Gábor, *Kollektív emlékezet és nemzeti identitás = Gy. G., Emlékezés, emlékezet és a történelem elbeszélése*, Bp., Napvilág Kiadó, 2000, 81–95.

Gróf Károlyi Klára néhai gr. Haller Gábor özvegyének két érdekes levele, ismerteti BRÁZAY János, Nagy-Károly, Nyomtatott Seper Kajetánnál, 1890.

Herbert HAAG, *Bibliai Lexikon (Bibel-Lexikon)*, ford. RUZSICZKY Éva, főszerk. DIÓS István, Bp., Szent István Társulat, 1989.

HARGITAI Andrea, *Kelemen Didák prédikációinak Pázmány-kompilációi*, ItK, 2001/5–6, 638–654.

HARGITTAY Emil, *A biblikus mitizáció a 17. századi magyar költészetben = „Mint sok fát gyümölcssel”*: Tanulmányok Kovács Sándor Iván tiszteletére, Bp., ELTE, 1997, 73–85.

HARGITTAY Emil, *Gloria, fama, literatura: Az uralkodói eszmény a régi magyarországi fejedelmi tükrökben*, Bp., 2001,

Peter HAWEL, *Der spätbarocke Kirchenbau und seine theologische Bedeutung. Ein Beitrag zur Ikonologie der christlichen Sakralarchitektur*, Würzburg, 1987.

Urs HERZOG, *Die Predigt = Prosa ohne Erzählen: Die Gattungen der nicht-fiktionalen Kunstprosa*, hrsg. von Klaus WEISSENBERGER, Tübingen, 1985, 146.  
654.

Urs HERZOG, *Geistliche Wohlredenheit: Die katholische Barockpredigt*, München, C. H. Beck, 1991,

*Historisches Wörterbuch der Rhetorik*, hrsg. von Gert UEDING, mitbegr. von Walter JENS, Tübingen, Niemeyer, 1992–

Daniela HODROVÁ, *A káosz poétikája*, ford. HALÁSZ Krisztina, Magyar Lettre Internationale, 44. szám (2002/tavaszi), 60–62.

*Isten szolgája P. Kelemen Didák O. F. M. Conv. Levelei. 1714–1743*, s. a. r. RÁKOS B. Raymund, O. F. M. Conv., Róma, 1979.<sup>2</sup>

JAKAB Viktória, KILIÁN István, *A biblia, a liturgia és a misztériumdráma hatása a nyírbátori Krucsay-oltár mesterére I–III*, Rajztanítás, 1981/4, 15–20, 1981/5, 6–8, 1981/6, 27–60.

JÁNOSI Gyula OSB, *Barokk hitélet Magyarországon a XVIII. század közepén a jezsuiták működése nyomán*, Pannonhalma, 1935.

JÁSZ Attila, *Idea és realizált kép: Vázlat F. A. Maulbertsch Utolsó vacsora című képének megértéséhez/szagrális aspektusához. = Lehetséges Barokk*, Komárom-Esztergom megyei Tudományos Szemle különszáma, 1996, 99–108.

JUHÁSZ Miklós, *XVIII. századi egyházi szónok a divatról*, Ethnographia, 1944, 43; Uő., *XVIII. századi babonák és ördögösségek*, Ethnographia, 1944, 97–99.

Maria KASTL, *Das Schriftwort in Leopoldspredigten des 17. Jahrhunderts (Untersuchungen zur Heiligenpredigt als lobender und beratschlagender Rede)*, Wien, Braumüller, 1988.

KECSKEMÉTI GÁBOR, *A korai protestáns homiletika szerepe az európai és a hazai irodalmi gondolkodás történetében*, ItK, 2003, 367–398.

KECSKEMÉTI GÁBOR, *Prédikáció, retorika, irodalomtörténet: A magyar nyelvű halotti beszéd a 17. században*, Bp., Universitas, 1998 (Historia Litteraria, 5).

KECSKEMÉTI GÁBOR, *Teológia és retorika a régi magyar prédikációirodalomban = A magyar művelődés és a kereszténység* (A IV. Nemzetközi Hungarológiai Kongresszus előadásai, Róma–Nápoly, 1996. szept. 9–14), Bp.–Szeged, 1998, 743–753.

KELEMEN János, „*A nyelv: eszköz vagy maga az elme?*”: *Adalékok a kérdéshez* = K. J., *Nyelvfilozófiai tanulmányok*, Bp., Áron Kiadó, 2004, 69–79.



KELEMEN János, *A nyelvfilozófia rövid története Platónról Humboldtig*, Bp., Áron, 2000.

KELEMEN János, *A szavak és a szavak*, BUKSZ, 2001/1, 6–14.

KEMÉNY Gábor, *Bevezetés a nyelvi kép stilisztikájába*, Bp., Tinta Könyvkiadó, 2002 (Segédkönyvek a Nyelvészet Tanulmányozásához, XIV), 41.

George A. KENNEDY, *Classical Rhetoric and Its Christian and Secular Tradition from Ancient to Modern Times*, Chapel Hill, 1980.

KISBÁN Emil, *A magyar pálosrend története II*, Bp., 1938.

KLANICZAY Tibor, *A magyar barokk irodalom kialakulása*, ItK, 1960, 319–341 és 443–461. = Uő, *Reneszánsz és barokk*, Bp., Szépirodalmi, 1961, 361–436.

KNAPP Éva, *Emblematikus eszközök a 17–18. századi magyarországi prédikációirodalomban*, ItK, 2000/1–2, 1–23.

KNAPP Éva, *Pietás és literatúra: Irodalomkínálat és művelődési program a barokk kori társulati kiadványokban*, Bp., Universitas Könyvkiadó, 2001 (Historia Litteraria, 9).

KOLTAY-KASTNER Jenő, *A magyar irodalmi barokk*, Budapesti Szemle, 1944, 65–77, 113–133.

KOVÁCS Béla, *Flagelláns körmenetek az egri egyházmegyében*, Archivum, 1974/2, 47–58; külön. 55–56.

Murray KRIEGER, *Ekphrasis: The Illusion of the Natural Sign*, Baltimore–London, The Johns Hopkins University Press, 1992.

KUDORA János, *A magyar katolikus egyházi beszéd irodalmának ezeréves története 896–1896*, Bp., Stephaneum, 1902.

LACZHÁZI Gyula, *Az emoticonok és a koraujkor érzelemkifejező technikái*, Arianna Irodalomtudományi Közlöny (online).

<http://magyar-irodalom.elte.hu/arianna/irat/emoticon.html>

LACZHÁZI Gyula, *A szenvedélyek elmélete Apáczai Csere János Enciklopédiájában*, *Iris*, 2003/5–6, 189–195.

LACZHÁZI Gyula, *Érzékeny heroizmus: Az indulatok elmélete a XVIII. században és a Fanni hagyományai*, *Iris*, 2004/4–5, 64–73.

LUKÁCSY Sándor, *Deák böltű – magyar szóllás: Pázmány fordítói elvei és gyakorlata = L. S., Isten gyertyácskái*, Pécs, Jelenkor, 1994, 54–80.

LUKÁCSY Sándor, *Isten gyertyácskái: Metaforák a régi magyar prédikációkban = L. S., Isten gyertyácskái*, Pécs, Jelenkor, 1994, 115–160.

LUKÁCSY Sándor, *A szőlőfák gyümölcse: A prédikáció mint irodalmi műfaj = L. S., A végtelen jövő: Irodalmi tanulmányok*, Bp., Balassi, 1998.

LUKÁCSY, *A tűz szónoka (Landovics István) = L. S., Isten gyertyácskái*, Pécs, Jelenkor, 1994, 198–216.

LUKÁCSY Sándor, *Kelemen Didák nagypénteke = L. S., A végtelen jövő: Irodalmi tanulmányok*, Bp., Balassi, 1998, 45–49.

LUKÁCSY Sándor, *Kuruc pap? = L. S., Isten gyertyácskái*, Pécs, Jelenkor, 1994, 217–237.

LUKÁCSY Sándor, *Magyar Seneca = L. S., Isten gyertyácskái*, Pécs, Jelenkor, 1994, 81–98.

LUKÁCSY Sándor, „*Trombita, kürt, tanító vagyok*”: *Prédikátorok – hivatásukról, műfajukról*, ItK, 1995, 15–35.

LUKÁCSY Sándor, *Vadászmise = L. S., Isten gyertyácskái*, Pécs, Jelenkor, 1994, 23–27.

Ingunn LUNDE, *Rhetorical enargeia and linguistic pragmatics (On speech-reporting strategies in East Slavic medieval hagiography and homiletics)*, *Journal of Historical Pragmatics*, 5 (1), 49–80.

MACZÁK Ibolya, „*Kalászat evangéliumi mezőkön*”. *Prédikációkötetek és előszavaik tanulása = A ferences lelkiesség hatása az újkori Közép-Európa történetére és kultúrájára. Nemzetközi tudományos konferencia.* Piliscsaba PPKE BTK, 2002. október 14–16. 762–769.

MACZÁK Ibolya, *A kanonikus plágium (Szövegalkotás barokk prédikációinkban)*, ItK, 2003/2–3, 261–276.

*Magyar Nyelvtörténeti Szótár, II.*, szerk. SZARVAS Gábor és SIMONYI Zsigmond, Bp., 1891,  
*Magyar nyelvű halotti beszédek a XVII. századból*, szerk. KECSKEMÉTI Gábor, NOVÁKY Hajnalka, Bp., 1988.

MAGYAR Zoltán, *Szent István a néphagyományban*, Bp., Osiris, 2000.

MÁTHÉ Dénes, *A költői kép szemiotikai és irányzati vizsgálata a két világháború közti magyar költészetben*, Kolozsvár, Erdélyi Múzeum Egyesület, 2005 (Erdélyi Tudományos Füzetek, 252).

Gisèle MATIEU-CASTELLANI, *La rhétorique des passions*, Paris, Presses Universitaires de France, 2000.

MERCS István, *Csúzy Zsigmond prédikációi a történelmi és az egyéni időről*, Szabolcs-Szatmár-Beregi Szemle, 2002/4, 406–421.

MIHALOVICS Ede, *A katolikus prédikáció története Magyarországon: I. A kereszténység behozatalától Pázmányig, II. Pázmány Pétertől napjainkig*, Bp., 1900–1901.

MILOTAY Nóra, *A könyv- és olvasástörténetkutatás a modern kulturtörténet-írásban*, Sic itur ad astra, 1996, 175–183.

Franco MORMANDO, *The Preacher's Demon: Bernardino of Siena and the Social Underworld of Early Renaissance Italy*, Chicago-London, The University of Chicago Press, 1999.

Elfriede MOSER-RATH, *Die Fabel als rhetorisches Element in der katholischen Predigt der Barockzeit = Die Fabel: Theorie, Geschichte und Rezeption einer Gattung*, hrsg. von P. HASUBEK, Berlin, Schmidt, 1982, 59–75.

MÜNCHENI KUTATÓCSOPORT, *Tudás és látás: A medialitás ismeretelméleti struktúrái*, ford. MAJOR Enikő, Vulgo, 4(2003/3), 33–44.

*Napló Buda, avagy Offen erős városának híres ostromáról...*, összeáll. CZIGÁNY István, HANKÓ Ágnes, Balassi Kiadó, Bp., 1998.

Karl NOEHLES, *Altartabernakel, Retabel und Kirchenraum des Hochbarock. Anmerkungen zu ihrem formalen und theologischen Bezugssystem = Religion und Religiosität im Zeitalter der Barock*, Hg. Dieter BREUER, Wiesbaden, 1995 (Wolfenbütteler Arbeiten zur Barockforschung, 25), 331–352.

Karl NOEHLES, *Rhetorik, Architekturallegorie und Baukunst an der Wende vom Manierismus zum Barock in Rom = Sprache der Zeichen und Bilder – Rhetorik und nonverbale Kommunikation*, Marburg, 1990 (Ars Rhetorica, 1), 190–227.

OLÁH Szabolcs, *Líra, trópus, szubjektum és valóságképzet (A líra előtörténete a kora újkori lelki éneklés kultúratudományi távlatában) = Nemzet – identitás – irodalom: A nemzetfogalom változatai és a közösségi identifikáció kérdései a régi és a klasszikus magyar irodalomban*, szerk. BÉNYEI Péter, GÖNCZY Monika, Debrecen, Kossuth Egyetemi Kiadó, 2005, 155–193.

OLÁH Szabolcs, *Megkülönböztetés és kommunikáció: Melius Juhász Péter prédikációfüzére a Krisztus közbenjárásáról*, KKtár, 2000–2001, 27–51.

OCSKAY György, *Pázmány hatása Kelemen Didák prédikációiban*, ItK, 1982/4, 436–448.

ŐZE Sándor, „*Bűneiért bünteti Isten a magyar népet*”. *Egy bibliai párhuzam vizsgálata a XVI. századi nyomtatott egyházi irodalom alapján*, Bp., Magyar Nemzeti Múzeum, Bp., 1991.

Charles Sanders PEIRCE, *A jelek felosztása = A jel tudománya*, szerk. HORÁNYI Özséb– SZÉPE György, Bp., Gondolat, 1975, 19–41.

PARRAGH Szabolcs, *Betűkbe zárt világ – poszt-literalitás az irodalomelméletben*, Miskolc, Bíbor Kiadó, 2003.

PÁZMÁNY Péter, *Összes munkái VI*, s. a. r. KANYORSZKY György, Bp., 1903.

PINTÉR Márta Zsuzsanna, *Ferences iskolai színjátszás a XVIII. században*, Bp., Argumentum, 1993.

PINTÉR Márta Zsuzsanna, *Történeti rétegek a ferences színjátékokban = Iskoladráma és folklór: A noszvaji hasonló című konferencián elhangzott előadások [1988. október 13–15.]*, szerk. PINTÉR Márta Zsuzsanna, KILIÁN István, Debrecen, 1989 (Folklór és etnográfia 50), 125–134.

PINTÉR Tibor, *Affektus és ráció: Descartes szenvedélytana és a barokk zenei affektuselmélet (PhD-disszertáció kézírata)*, ELTE BTK Esztétikai Doktori Iskola, 2001.

PLÉH Csaba, *Bevezetés a megismeréstudományba*, Bp., Typotex, 1998.

Heirich Franz PLETT, *Der Affektrhetorische Wirkungsbegriff in der rhetorisch-poetischen Theorie der englischen Renaissance*, Bonn, 1970.

Karl PÖRNBACHER, *Die irdische „Wohlredenheit“ des Jeremias Drexel: Zum Geburtstag des schwäbischen Barockpredigers*, Jahrbuch des Historisches Vereins Dillingen an der Donau, LXXXIII (1981), 73–82.

PSEUDO-LONGINUS, *Peri phüszosz: A fenségről*, Bp., 1965.

RÁKOS Balázs Raymund, *Ugye, Atyafiak? Isten szolgája P. Kelemen Didák, O.F.M. CONV. élete (1683–1744)*, Róma, 1975. *Il Servo di Dio P. Didák Kelemen O.F.M.Conv. (1683–1744) e i suoi scritti*, Roma, 1983.

RÉTHEI PRIKKEL Marián, *Csúzy Zsigmond szavai*, Magyar Nyelvőr, 1908, 337–345, 388–397, 448–456; 1909, 217–227, 252–259, 313–319, 394–406, 452–463.

RESTÁS Attila, *Keckermann retorikái (Fejezet a magyarországi retorikaoktatás történetéből)*, It, 2000/4, 477–497.

*Retorikák a barokk korból*, szerk. BITSKEY István, Debrecen, Kossuth Egyetemi Kiadó, 2003 (Csokonai Könyvtár: Források 10).

*Retorikák a reformáció korából*, vál., szerk. bev., jegyz. IMRE Mihály, Debrecen, Kossuth Egyetemi Kiadó, 2000 (Csokonai Könyvtár: Források, 5).

R. VÁRKONYI Ágnes, *Buda visszavívása, 1686*, Móra Ferenc Könyvkiadó, Budapest, 1984.

R. VÁRKONYI Ágnes, *Népi kultúra – elit kultúra (Néhány elméleti kérdés)*, ItK, 1992, 525–541.

SÁVAI János, *Missziók, mesterek, licenciátusok*, Szeged, Agapé Kft., 1997 (Documente Missionaria, II/I).

SIMAI Ödön, *Csúzy Zsigmond szavai*, Magyar Nyelvőr, 1911, 308–315, 356–364, 403–406, 453–458.

Jane SUTTON, *The Marginalization of Sophistical Rhetoric and the Loss of History = Rethinking the History of Rhetoric: Multidisciplinary Essays on the Rhetorical Tradition*, ed. Takis POULAKOS, Boulder, Westview, 1993, 75–90.

SZABÓ Ferenc S. J., *A barokk szellemiség és stílus szellemtörténeti hátteréhez: Elhangzott Az iskoladráma és a barokk című konferencián Egerben, 1994. szept. 1.*, It, 1995/2–3. 318–325.

SZEGEDI Eszter, *Torquato Tasso: Értekezések a költészet művészetéről és különösképpen a hőskölteményről (Harmadik értekezés)*, Palimpszeszt, 1996/1, <http://magyar-irodalom.elte.hu/palimpszeszt>

SZELESTEI N. László, *A barokk prédikációs gyakorlat ellen: Benyák Bernát kiadatlan fordítása 1772-ből = Jubileumi csokor Csapodi Csaba tiszteletére: Tanulmányok*, szerk. ROZSONDAI Marianne, Bp., Argumentum Kiadó, 2002, 263–279.

SZELESTEI NAGY László, *A prédikáció: Irodalom és lelki olvasmány (Előszó) = Régi magyar prédikációk: 16–18. század*, szerk. SZELESTEI NAGY László, Bp., Szent István Társulat, 2005.

SZELESTEI N. László, *Laskai Osvát prédikációja magyarul a XVII. század végéről* = Religio, retorika, nemzettudat régi irodalmunkban, szerk. BITSKEY István, OLÁH Szabolcs, Debrecen, Kossuth Egyetemi Kiadó, 2004 (Csokonai Könyvtár, 31), 59–73.

SZELESTEI N. László, *Lodovico Antonio Muratori művei Magyarországon a 18. század második felében*, MKsz, 2000/1, 27–42.

SZILÁGYI István, *A magyar kálváriák és a ferencesek kapcsolata = A ferences lelkiesség hatása az újkori Közép-Európa történetére és kultúrájára: Nemzetközi tudományos konferencia*, Piliscsaba, PPKÉ BTK, 2002. október 14–16, 838–847.

P. TAKÁCS Ince OFM, *Magyar ferences aszketikus élet és aszketikus kiadványok, különös tekintettel a XVII. és XVIII. századra*, Bp., 1942.

TARNAI Andor, *A váradi Orator extemporaneus = Klaniczay-émlékkönyv: Tanulmányok Klaniczay Tibor emlékezetére*, Bp., MTA Irodalomtudomány Intézete–Balassi Kiadó, 1994, 365–378.

TASI Réka, *Csúzy Zsigmond Szent István-prédikációi = Hol vagy, István király? A Szent István-hagyomány évszázadai*, szerk. BENE Sándor, Bp., Gondolat, 2006, 167–176.

TASI Réka, „*Ha pedig immár kívánnátok tudni...*” *Illyés István prédikációskötetének használati lehetőségei*, Studia Litteraria, 2003, 168–178.

TASI Réka, „*Trombita*”, „*sáfár*” vagy „*mennyei kenyér osztogatója*” : *prédikátori szerepek egy 17. század végi kötetben*, KKTár, 2003, 99–113.

TÉGLÁSY Imre, *A nyelv- és irodalomelmélet kezdetei Magyarországon (Sylvester Jánostól Zsámboky Jánosig)*, Bp., Akadémiai, 1988.

Emanuel TESAURO, *Arisztotelészi messzelátó = A barokk*, bev., vál., ford., magy. BÁN Imre, Budapest, Gondolat, 1963, 119–140,

Paul TILLICH, *Rendszeres teológia*, Bp., Osiris Kiadó, 2000.

Valentinus THILO, *Pathologia Oratoria, seu Affectuum movendorum ratio*, Magdeburg, 1647.

TÜSKÉS Gábor, KNAPP Éva, *Népi vallásosság Magyarországon a 17–18. században: Források, formák, közvetítők*, Osiris Kiadó, Bp., 2001.

Gert UEDING, *Einführung in die Rhetorik: Geschichte, Technik, Methode*, Stuttgart, 1976.

Georg WAGNER, *Barockzeitlicher Passionkult in Westfalen*, Forschungen zur Volkskunde, 42/43, Münster, 1967.

VÍGH Éva, *A viselkedés retorikája és Tesauro*, Világosság, 2003/11–12, 121–127.

VÍGH Éva, *Barocco etico-retorico nella letteratura italiana*, Szeged, JATEPress, 2001.

Mark S. WEIL, *Devotion of the Fourty Hours and Roman Baroque Illusions*, Journal of the Warburg and Courtauld Institutes, 37 (1974), 218–248.

Marion A. WELLS, „*To find a face where all distress is stell'd*”: *Enargeia, Ekphrasis, and mounting The Rape of Lucrece and the Aeneid*, Comperative Literture, 2002, 97–126.

Natalie ZEMON DAVIES, *Társadalom és kultúra a kora újkori Franciaországban*, Bp., Balassi, 2001.

ZOLTÁN József, *A barokk Pest-Buda élete: Ünnepségek, szórakozások, szokások*, Bp., Szabó Ervin Könyvtár, 1963.



## **Nyilatkozat**

Én, Tasi Réka teljes felelősségem tudatában kijelentem, hogy a benyújtott értekezés a szerzői jog nemzetközi normáinak tiszteletben tartásával készült.

Miskolc, 2007. január 7.