

Gábor Csilla

KÁLDI GYÖRGY PRÉDIKÁCIÓI



GÁBOR CSILLA
KÁLDI GYÖRGY PRÉDIKÁCIÓI

CSOKONAI KÖNYVTÁR
(Bibliotheca Studiorum Litterarium)

24.

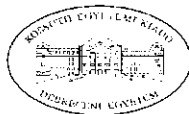
SZERKESZTI:

Bitskey István és Görömbei András

Gábor Csilla

Káldi György prédikációi

Források, teológia, retorika



Debrecen, 2001

A kötet a Nemzeti Kulturális Alapprogram
támogatásával jelent meg



LEKTORÁLTA:

Hargittay Emil

© Gábor Csilla, 2001

© Kossuth Egyetemi Kiadó, Debreceni Egyetem, 2001

ISSN 1217-0380
ISBN 963 472 572 4

Kiadta: a Kossuth Egyetemi Kiadó, Debreceni Egyetem

Felelős kiadó: Cs. Nagy Ibolya főszerkesztő

Műszaki szerkesztő: Takács László

A szedés Juhászné Marosi Edit munkája

A nyomdai műveleteket a Kapitális Bt. végezte

Terjedelem 18,75 A/5 ív

Készült Debrecenben, 2001-ben

Szüleimnek

TARTALOM

Bevezetés	9
KÁLDI GYÖRGY A MAGYAR IRODALMI	
HAGYOMÁNYBAN	17
A BESZÉDEK FORRÁSAI	27
Bibliai hivatkozások	28
„Pogány bölcsek”, auktorok	33
Patrisztika, misztika, skolasztika	39
Kortárs szerzők	46
A források mérlege	55
 A BESZÉDEK TEOLÓGIAI RENDSZERE	63
Kinyilatkoztatás és exegézis	66
Jelek és szimbólumok	69
Dogmatikai fejtegetések	76
Istenkép: az egyetlen Isten és a Szentháromság	76
Jézus Krisztus személye	86
Jezsuita szellemiség	97
A kegyelemtan kifejtése	109
 MŰFAJ ÉS RETORIKA	119
Szerzői program	122
A prédikáció létmódja	132
Exkurzus: prédikációk a Tízparancsolatról	137
Kötetkompozíció és beszéd típusok	142
In genere didascalico: <i>Bóldog Aszszony</i>	
<i>Fogantatása-Napi</i> első prédikáció	148
In genere exornativo: <i>Sz. Xavérius Ferencz-Napi</i>	
első beszéd	160

In genere institutivo: <i>Víz-Kereszt-után-valo</i>	
<i>I. Vasárnapi</i> harmadik beszéd	171
Retorikai reflexiók	180
Exemplumtípusok, exemplumhasználat	186
 ÖSSZEGZÉS ÉS KITEKINTÉS	 203
 FÜGGELÉK	
BOLDOG ASZSZONY FOGANTATÁSA-NAPI	
EVANGELIOM. SZ. MÁTÉNAK I. RÉSZÉBEN, v. 1.	213
SZ. XAVERIUS FERENCZ-NAPI EVANGELIOM.	
SZ. LUKÁCHNAK XII. RÉSZÉBEN, V. 35.	238
VÍZ-KERESZT-UTAN-VALÓ ELSŐ VASÁRNAPI	
EVANGELIOM. SZ. LUKÁCHNAK II. RÉSZÉBEN,	
V. 42.	256
 Irodalomjegyzék	 279
Névmutató	293

BEVEZETÉS

A múlt: mérték. Jelenkori eszméket és eszményeket a tradícióhoz mérni, a hagyomány felhasználásával elfogadni vagy elutasítani, már-már természetessé váló gesztusa az értékelő elmének. Így lesz a múlt a jelen értelmezésének eszközévé.

Olykor azonban a jelen pillanathból visszatekintve válnak érthetőkké a múlt eseményeinek, a történelmi folyamat zajlásának okai, azok háttere. És nincs ez másként az irodalom esetében sem. Ez a különösnek látszó „fordított út” aztán magával hozza a kihívást, hogy gondoljunk újra időről időre régen lezártnak tűnő korokat, fogjunk vallatóra jól ismert tényeket, dokumentumokat, eszméket-áramlatokat.¹ Az értelmezői beállítottság oldaláról pedig azt a feladatot jelöli ki, hogy próbáljuk meg függetleníteni magunkat az elemzési sablonoktól, az értékelési kliséktől, illetve azok kontrollja nyomán tegyük funkcionálissá az első látásra esetleg elszigeteltnek, meggondolatlannak, külsődlegesnek tűnő, valójában azonban megalapozott kijelentéseket.

Az irodalomtörténetst természetesen saját területe horizontjában foglalkoztatják ezek a kérdések: hogyan közelíthetné meg *hitelesen* a rendelkezésére álló szöveganyagot? Azaz: miképpen tehetne szert arra a kettős perspektívára, amely egyszerre érti

¹ Anélkül, hogy a megértés természetével hosszasan akarnánk foglalkozni, hadd utaljunk J. L. Borges parabolájára (*Pierre Menard, a Don Quijote szerzője*) abból a szempontból, hogy Pierre Menard szövege – noha szóról szóra azonos a Cervantesével – éppen azért „mérhetetlenül gazdagabb” annál, mert olvasói funkciójánál fogva a 20. századi valóságot is tartalmazza, és e tapasztalat birtokában a régi korok szövegeire is másként tekint, illetőleg azok másként nyilatkoznak meg előtte.

meg és alkalmazza a vizsgált korszak irodalmi kánonát, működési rendszerét, értékvilágát, magát a művet („történelmi empátia”, a kifejezés legelőnyösebb értelmében), és ugyanakkor választ is keres „korszerű”, újkeletűnek gondolt irodalomtudományi problémáira, dilemmáira, miképpen ismerhetné fel az idegenben a sajátot?² Más szóval: mi módon bonthatná ki szöveg (hagyomány) és befogadó, a szöveg történelmi helyzete és az értelmező jelene között természetszerűen fellépő feszültséget?³

*

Feltárási és (újra)értelmezési kísérlet az itt következő dolgozat; elsődleges célkitűzése a Káldi György prédikációihoz kapcsolódó filológiai kérdések tisztázása. A feltárás azonban nem érne igazán célba, ha nem vetné fel egyúttal félbemaradt irodalomtörténeti, irodalomelméleti kérdések továbbgondolásának lehetőségét is.

Éppen az irodalomfogalom tartalmának történelmi változása (változékonysága?) teszi, hogy bizonyos műfajok bizonyos korokban a literatúra körébe tartozónak számítanak, később azonban kiszorulnak onnan, amint ez többek között a prédikáció esetére is érvényes.⁴ Csakhogy az egyházi szónoklat nem csupán a történeti hűség okán kezelendő irodalomként a kora újkor végéig, nem is pusztán a benne foglalt, a későbbiekben önállósodó műfajcsirák miatt, hanem mert bizonyíthatóan olyan szöveg, amelynek sajátos szerkesztési és előadási szabályai vannak, „műfajtana” van, amely kölcsönhatásban áll a – történelmileg változó – elvárásokkal, amely korízléstől függ és korízlést alakít, és amely nem utolsósorban a prédikáció műfajiságával szorosan összefüggő esztétikai értéket képvisel.

² Vö. GADAMER, 1984, 34.

³ Uo., 217.

⁴ Urs Ilerzog barokk prédikációról szóló monográfiájának kiinduló tézise: e szöveganyag *irodalom*, a „*literae*” része, a szó 19. század előtti jelentésében. IHERZOG, 1991, 10–14.

Ha széttekintünk a téma nemzetközi szakirodalmában, azonnal szembeötlik a műfaj esztétikumának magától értetődő kezelése és elismerése. Franz M. Eybl osztrák kutató Abraham a Sancta Clara monográfiája⁵ például éppen szempontjainak változatossága miatt figyelemreméltó: a recepció és az utóélet történeti-esztétikai taglalása szerves egységgé áll össze a szociológiai, társadalomtudományi, illetve művelődéstörténeti elemzéssel, valamint a korszerű filológiai megközelítéssel, amely a forráskutatást éppúgy felöleli, mint a retorikai vagy műfaji kérdésekhez kapcsolódó analízist.

Ez utóbbi téma pedig a részletkutatásoknak is igen termékeny táptalaja: a prédikációirodalomban felhasznált, idővel azonban önállósult folklorisztikus formák, exemplumok, toposzok összegyűjtésével, rendszerezésével ma már különböző kutatócsoportok foglalkoznak;⁶ és e gyűjtő- és értelmező munkának éppen az a célja, hogy kitapintsa a régi irodalom működésének mikéntjét, hogy e műfaji és motívumokban jelentkező közvagyon előfordulásainak, funkciójának földerítése révén átértékelhesse például a romantikából örökölt, és az adott helyzetben ugyancsak anakronisztikus eredetiség-elvárást.

Izgalmas fölfedezési lehetőségeket kínál továbbá a retorikai elemzés. Az utóbbi években különleges lendületet kapott retorikatörténeti kutatások eddig közzétett tanulságai⁷ számos hasznosítható szemponttal segíthetik a konkrét szövegelemzést: összetvetési lehetőséget nyújtanak az elméleti gondolkodás és előírások, valamint a gyakorlati megvalósulás mikéntjére vonatkozóan, ugyanakkor lehetővé teszik az értelmező számára, hogy a műfaj hasznossági, célszerűségi elveit tekintetbe véve figyeljen a felfogó, befogadó közegre, a szerző és a hallgatóság közötti kölcsönhatásra, tágabb kontextusba helyezze ily módon a szónoklattani eljárások értékelését, és levonjon belőlük lényeges gondolkodástörténeti, illetőleg mentalitástörténeti következtetéseket.

⁵ EYBL, 1992.

⁶ A teljesség igénye nélkül, íme néhány a fontosabb kiadványok közül: BRÜCKNER, 1974.; METZGER, 1982.; SCINEIDER, A. 1982.

⁷ Természetesen ezúttal is csak néhány címet sorolhatunk fel a téma gazdag irodalmából: BAUER, 1986; BÁN, 1971; BARTÓK, 1998; IMRE, 2000a.

A prédikációműfaj természetéhez a teológiai kérdésekben való otthonosság nemcsak bizonyos tudásanyag meglétének szintjén tartozik hozzá: a spekulatív úton felismert, fogalmi nyelven rögzített hitigazságokat vagy a misztikus tapasztalatnak sajátos terminológiájában megfogalmazott hagyományrétegét éppen a hallgatóság felkészültségi szintjének, a kommunikációs helyzetnek tekintetbe vételével igyekeznek közvetíteni. A beszédekben taglalt teológiai témák tehát ez esetben a popularizálódás szempontjából tarthatnak igényt figyelmünkre.

A minél több részterületre kiterjedő vizsgálat óhatatlanul elvezet a tágabb összefüggésekhez, általuk az irodalomtörténeti gondolkodás alapfogalmaihoz, másfelől pedig a különböző szférákban feltárt értékek szimultán jelenlétének tudomásulvételéhez és elfogadásához. A választott téma így kínál jó alkalmat az ellenreformációnak nevezett kultúrtörténeti képződmény művészeti-irodalmi értékeinek, esetleg egy olyan művészettörténeti kategóriának az újraértelmezéséhez, mint amilyen a barokk. És így „érhető tetten” a szakralitás esztétikai megformáltságban történő jelentkezése, vagy ennek fordítottja: az arányos, harmonikus megformáltság, miközben felhívja önmagára a figyelmet, a szentséget tagolja, magyarázza; a szentséget, amelyről a mű maga szól.

A Káldi György életútjának és életművének összeállítására vállalkozó rekonstrukciós kísérletből egyértelműen kiderült,⁸ hogy szerzőnk hatása a maga korában jóval nagyobb volt, mint azt az utóbbi kétszáz évben gondoltuk: nem csupán Biblia-fordítói és hitszónoki tevékenységének köszönhetően, hanem politikusi-közvetítői szerepvállalásánál, novíciusmesteri, kollégiumi rektori hivatalainál fogva is. Az elszórt adatokból, utalásokból ugyanakkor az is kiviláglik, hogy írott életműve is jóval nagyobb méretű lehetett annál, ami fennmaradt. Vizsgálódásaink ennek ellenére mint teljességet kezelik azt a korpuszt, amely rendelkezésre áll: első sorban a vasárnapokra és ünnepekre írt, 1631-ben nyomtatásban is megjelent *de tempore* és *de sanctis* felépítésű köteteket,⁹

⁸ BAKÓ, 1987. 73–87.

⁹ KÁLDI, 1631a, ill. KÁLDI, 1631b. A továbbiakban I., ill. II. sorszámokkal hivatkozunk rájuk, valamint a lapszám feltüntetésével.

valamint érintőlegesen az 1681-es kiadású poszthumusz beszédgyűjteményt.¹⁰ Az előbbieket művességük, eruditus precizitásuk folytán joggal keltik a befejezettség benyomását, míg az utóbbi vázaltszerűségén és főként belső aránytalanságain igencsak meglátszik az utólagos, bizonyára a szerző halála utáni sajtó alá rendezés nyoma. Sajátos értékét viszont témaválasztása, a *Tízparancsolat* sorozatos magyarázata adja.

A fentiek értelmében a dolgozat három fontosabb pillérre épül: a forráselemzést jelentő filológiai feltárássra, a teológiai és retorikai elemzésre. A prédikációk forráshasználatának nyomon követése, amellel hogy azok történeti rétegeinek elkülönítése folytán fényt vet felhasználójának műveltségszerkezetére és érdeklődésének irányára, egyúttal tanulságos szövegalkotási módszerekre is rávilágít. Teológiai rendszerének vizsgálata a Tridentinum határozatainak és megújult gondolkodásának magyarországi recepciójához nyújt adalékokat, valamint a hittudomány örök dilemmáját – a végtelenről való véges emberi beszéd mikéntjét, lehetőségeit és korlátait – gondolja újra éppen a prédikáció műfajiságából következő és a feltételezett hallgatóság befogadóképességével összefüggő popularizálódás szemszögéből. A retorikai elemzés végül az egyházi beszédet mint szónoklatot tekinti: figyelemmel kíséri a szerzői programot és annak megvalósulását, a műfaj kettős létmódjából fakadó szövegalkotási eljárásokat (hiszen egyszerre elmondásra és olvasásra szánt), illetőleg alkalmazza a korabeli retorikai műveltség és gyakorlat tanulságait, eredményeit az egyes beszéd típusok analízise során.

Káldi György prédikációinak nem készült modern kiadása, egy 1891-es, iskolai használatra szánt – a szöveggondozásnak a tudományos kutatást segítő apparátusáról tehát természetszerűleg lemondó – válogatást¹¹ leszámítva. Ezért a főszövegben alkalmazott idézetek mellett szükségesnek tartottuk legalább annak a három, különféle típushoz tartozó beszédnek függetlenben való közreadását, amelyek elemzését dolgozatunkban elvégeztük.

¹⁰ KÁLDI, 1681. A továbbiakban a III. sorszám, ill. a lapszám feltüntetésével hivatkozunk rá.

¹¹ BELLAAGII, 1891.

A szövegközlés az irodalmi szövegek kritikai kiadási szabályainak¹² figyelembevételével történt, a prédikációk lapszéli jegyzeteit lapalji jegyzetekké alakítottuk át.

Mivel a témaválasztást hiányérzet és kíváncsiság motiválta, megkíséreltünk e két, a kutatást jótékonyan ösztönző benső tényező égisze alatt úgy vizsgálgatni, hogy miközben igyekeztünk a hiány okának megszüntetésére, vagyis a kíváncsiság kielégítésére összpontosult, azonközben, a munka folyamatában, mindvégig fenntartottuk azt: mert hisszük, hogy az ébren tartott hiányérzet folyamatos önkorrekcióra és önreflexióra ösztönöz. Felhasználtuk a kutatás új módszereit és eredményeit, de figyeltünk azokra a sajátos szempontokra is, amelyeket az előttünk levő elemzendő szöveg kínált. Bízunk abban, hogy a tudománytörténeti pillanat, amelynek részesei vagyunk, segít majd témánkat, az azt körülvevő korszakot új megvilágításba helyezni.

*

E kötet a KLTE Régi Magyar Irodalmi Tanszékének doktori programja keretében készült PhD-értekezés továbbfejlesztett változata. A végleges szöveg kialakítása idején egy-egy hónapos CEEPUS és Domus Hungarica Scientiarum et Artium ösztöndíjtámogatásban részesültem. Ezúton is szeretnék köszönetet mondani Bitskey Istvánnak, aki az értekezés témavezetőjeként kitűnítő figyelmével, tanácsaival kísérte munkámat: önzetlen, bátorító és türelmes segítsége nélkül a dolgozat nem jöhetett volna létre. Köszönöm a bírálóbizottság tagjainak, Gomba Szabolcsnének, Győri L. Jánosnak, Hargittay Emilnek, Imre Mihálynak, Lőkös Istvánnak véleményezését és javaslatait, valamint a debreceni Kossuth Lajos Tudományegyetem Magyar és Összehasonlító Intézete munkatársainak figyelmét és segítségét. Köszönet

¹² PÉTER, 1997, 74–91.

illeti továbbá a kolozsvári Babeş-Bolyai Tudományegyetem Magyar Irodalomtudományi Tanszékének tagjait, kollégáimat és barátaimat figyelmükért, saját szakterületükön szerzett tapasztalataik számomra tanulságos megosztásáért.

KÁLDI GYÖRGY A MAGYAR IRODALMI HAGYOMÁNYBAN

Káldi Györgynek a magyar irodalomtörténetben való élete: paradoxonok sora. Az életrajzára vonatkozó kutatások eredményeit összegezve, Bakó Dorottya arra a következtetésre jutott, hogy „A 17. században tehát nagyra tartották Káldit, a közeli utókor magasra értékelte tevékenységét, s ezt nemcsak a Biblia-fordításnak, hanem más műveinek is köszönhette.”¹ A megbecsülést természetesen nem csupán írói munkássága indokolja, hanem a jezsuita rendben betöltött kulcspozíciói is jelzik, hiszen 1611–16 között novíciusmester volt Brűnnben,² majd rektor a nagyszombati kollégiumban, közvetített – igaz, rendi előjáróinak rosszalása ellenére – Bethlen Gábor és a bécsi udvar közötti tárgyaláson 1621-ben,³ 1629–30-ban pedig a súlyosan beteg provinciális segítőtje volt, gyakorlatilag tehát a rendtartomány irányítója. Közvetlen utókorra, egyéb dicsérő jelzők mellett, szenvedélyes, komoly, tudós és szellemes szónokként jellemzi, akinek beszédei csodálatot és tetszést arattak, és sohasem maradtak gyümölcstelenek. Íme kéziratos nekrológjának vonatkozó részlete: „Illud in universum dici potest, concionatore vehementem, gravem, doctum

¹ BAKÓ, 1987, 85.

² Brűnni munkásságának dokumentuma *Exhortationes* című kéziratos, 151 prédikációt tartalmazó latin gyűjteménye, amelyet valószínűleg a novíciusok előtt mondott el. A kéziratot a budapesti Egyetemi Könyvtár őrzi, jelzete: A 183.

³ A Bethlen Gáborral való tárgyalássorozat politikai háttéréről és a fejedelemnek Káldi közbenjárását megjutalmazó, a bibliafordítás kinyomtatását 100 arannyal támogató gesztusáról l. BITSKEY, 1981/1996, 201–202.

et spiritu fuisse plenum, qui non raro diceret cum admirare auditorum, subinde cum applausu, nunquam sine fructu.”⁴

Káldi műveinek fogadtatásáról szólva érdemes megemlíteni a Biblia-fordítását záró *Oktató intézés* hatását: Dengelegi Péter 1630-ban megjelent *Rövid anatómiája*⁵ 388 lapos vitáiban cáfolja a jezsuita fordító negyven lapon megfogalmazott tételeit, a polémiát főképpen a Biblia használatának és értelmezésének kérdéseire összpontosítva. Különleges mozzanata továbbá a hatástörténetnek az a néhány eset, amely prédikációinak protestáns szerzők által történt felhasználását mutatja: már a 17. század 40-es éveiben a református ortodoxia és a puritanizmus jegyeit egyaránt mutató Tyukodi Márton vallja be, hogy Kálditól is kölcsönzött exemplumokat.⁶ Hasonlóképpen exemplumot idéz Kálditól a 18. század elején a debreceni kollégiumban tanult puritánus prédikátor, Szentpéteri István: a dőzsölés ellen prédikálva reprodukálja a jezsuita hitszónok egyik anekdotáját Kutasi János esztergomi érsekről, aki a szász herceg parancsára sem volt hajlandó mértéken felül inni (I. 171).⁷ Nádudvari Sámuelről pedig egyenesen azt írja Hermányi Dienes József, hogy „a Pázmány, és Caldi praedikatiojival él vala titkon, s, azokat az Erdélyi Reformatusok még akkor kevesen esmerik vala,” illetve hogy lakat alatt őrizte Káldi és Pázmány „Concionator könyveit”.⁸

Nem lesz érdektelen, persze a teljesség igénye nélkül, annak számbavétele, hogy Káldi művei – különösen a prédikációk, hiszen a Biblia-fordítás hatásáról az újrakiadások nagy száma is tanúskodik – milyen mértékben jutottak el az olvasókhoz. Adataink vannak arról, hogy a prédikációs kötetek egy része raktáron maradt, és csak a század közepén hozták újra forgalomba őket, miközben Telegdi posztilláit is újranyomták, ugyanakkor viszont

⁴ *Epistolae. Elogia defunctorum Societatis Jesu X.*, 384. A kézirat a budapesti Egyetemi Könyvtárban található, jelzete: Ab 146.

⁵ DENGEELEGI, 1630.

⁶ GYÓRI, 1994, 159–160.

⁷ SZENT-PÉTERI István, *Ördög szára bordája*, kézirat, 1712. A kézirat a debreceni Református Kollégiumban található, jelzete R 618. Köszönöm Csorba Dávidnak, hogy az adaléokra felhívta a figyelmemet.

⁸ HERMÁNYI, 1731–1762/1992, 92. Az exemplumok felekezetek közötti átvételéről vö. KECSKEMÉTI, 1998a, 224.

több híradás maradt fenn „gyönyörűséges” prédikációiról.⁹ Az olvasottság fentebb idézett adatain kívül a birtoklásra vonatkozóan is rendelkezünk néhány információval. Munkái számos könyvlistán felbukkannak: Bibliája megvan például Kolozsvárott az unitárius egyház tulajdonában, sőt kölcsönözték is;¹⁰ megvan a Bethlen család könyvtárában: Bethlen Elek 1683-as könyvjegyzéke a prédikációs könyvre hivatkozik,¹¹ Bethlen Kata könyvtára pedig a Biblia 1732-es kiadását tartalmazza;¹² a rekonstruált könyvvállományban szerepel halotti beszédeinek azóta elveszett gyűjteménye, illetőleg a Biblia 1626-os kiadása mellett a vasárnapokra írt prédikációinak első része;¹³ prédikációit jelzi továbbá Lakatos István 1692-es listája is.¹⁴

Nem csupán erdélyi, de magyarországi magánkönyvtárak jegyzékein is találkozunk munkáival: prédikációskötete szerepel Csáki István 1671-es könyvjegyzékén, illetve Péterffy András 1693-as esztergomi inventáriumán.¹⁵

Azt egészen természetesnek kell tartanunk, hogy a jezsuita könyvtárak őrzik munkáit, olykor több példányban is,¹⁶ és azt sem tekinthetjük rendkívülinek, hogy – a jezsuita mellett – például a kolozsvári ferences rendház is birtokolta: ez a példány ma az Akadémiai Könyvtárban található.

Mindezek ellenére – és mostantól fogva elsősorban az íróra hivatkozunk – életműve mintha lassan feledésbe merült volna: Pázmány Péter rendtársa és munkatársa alig több ma, mint egy név az irodalomtörténetben. Biblia-fordításának hatása eltörpül a Károlyi Gáspáré mellett, prédikációinak ismertsége pedig a Pázmányéihoz képest marad alul: így teljesedett be rajta az a szerényen kifejezett óhaja, amelyet a vasárnapokra írott beszédek élén levő ajánló levélben vetett papírra: hogy a könyv csupán „elöl-

⁹ BAKÓ, 1987, 86–87.

¹⁰ MONOK-NÉMETHI, 1991, 46.

¹¹ MONOK-NÉMETH-VARGA, 1994, 17.

¹² Uo., 25.

¹³ SIMON-SZABÓ, 1997, 32., 41.

¹⁴ MONOK-NÉMETHI-VARGA, 1994, 266.

¹⁵ FARKAS-VARGA-KATONA-LATZKOVITS, 1992, 58, 138.

¹⁶ Vö. FARKAS-MONOK-POZSÁR-VARGA, 1990, 27., 50., 85., 249., 262.

jára követe legyen” (I. IV.) a híboros szentbeszédeit tartalmazó munkának.

Mégis, e kontrasztba állító értékelés ellenére, számontartottsága folyamatos. Biblia-fordításának nyelvi-stiláris, teológiai kérdéseit, az eredetivel való összevetés során fölvetődő problémákat többen is kimerítően, horderejüknek megfelelően tárgyalják.¹⁷ Prédikációiról is tudnak: ez derül ki azokból az elszórt megjegyzésekből, amelyek Czvittinger Dávid *Specimenében*¹⁸ vagy Bod Péter *Magyar Athenasában*¹⁹ olvashatók, majd, a módszeres irodalomtörténet-írás kezdeteitől mindvégig dicsérő jelzők kíséretében említik.

Csakhogya e dicsérek legtöbbje aligha rendelkezik az alapos szövegismeret aranyfedezetével: futó impresszió benyomását kelтик inkább, a tehetséges nyelvművész teljesítményének elismerését nem követi mélyebb analízis.

Előként Toldy Ferenc jelölte ki helyét az irodalomban, tömör, határozott megjegyzésével: „Pázmány után legszabályosban és legtöbb numerussal kezelte a nyelvet, s különösen tanító előadásban – elrendelés, világosság és nyugalom által – valóban mintaszerű.”²⁰ *A magyar nemzeti irodalom történetének* ez az egyetlen mondata a nyelvhasználatához kapcsolódó stíláris erényeket emel ki, az értekező próza hangnemétől, írásmódjától elvárható – és Toldy szerint Káldi által be is teljesített – sajátosságokat. Jellemzése – eltekintve attól, hogy irodalomszemléletéből következően nem figyel különösebben a tematikai-műfaji vonatkozásokra – egy utalás erejéig a retorikum érvényesülését méltányolja, ám ennél fontosabb talán a súly, amellyel hosszú időre meghatározta az irodalomtörténet Káldiról alkotott képét.

Beöthy Zsolt ugyanis még a szóhasználatot is majdhogynem átveszi: „nyugodtabb, inkább tanító irányú” szerinte szerzőnk

¹⁷ Anélkül, hogy az idetartozó irodalmat a teljesség igényével akarnók felsorolni, hadd utaljunk a következő írásokra: LUKÁCS, 1955, 129–133.; HOLL, 1955, 558–560.; HOLL, 1956, 52–58.

¹⁸ CZVITTINGER, 1711, 193–194.

¹⁹ BOD, 1766, 126.: „A’ vasárnapokra rendeltetett Evangyéliomokra-is írt Prédikáziókat, mellyek ki-nyomtatattak 1631-dik eszt. Fol. Adott Világra valami Halotti Prédikáziókat-is.”

²⁰ TOLDY, 1851, I, 64.

írásművészete,²¹ vagyis ugyanazokat az erényeket, a tanító jelleget és a kiegyensúlyozott megformálást tulajdonítja neki, amelyeket az irodalomtörténet-írás atyja.

Ha ezeket a rövid jellemzéseket összehasonlítjuk a nekrológ szövegével, a szembeszökő értékelési beszűkülést nem magyarázhatjuk egyébbel, mint a pusztán felületes szövegolvasattal, illetve a prédikációnak az irodalomszemléletben való tisztázatlan helyzetével. Ehhez képest némi előrelépést jelent az akadémiai irodalomtörténeti kézikönyv néhány soros méltatása,²² hiszen az „intellektuális-morális” beállítottság és a „mértéktartó józanság” említése mellett utal beszédeinek gazdag példaanyagára is, arra a korpuszra, amely a műfaj alapvetően reflexív mivoltát szépprózai árnyalatokkal, a fiktív irány beteljesítésével teszi változatos-sá. Igaz, e kettősség a maga sajátos szerzőnkénti hangsúlyaival a prédikációműfajra mint olyanra jellemző, a megvalósulás mikéntjére pedig nem tér ki az alig egybekezdésnyi értékelés. A beszélő köntös történetére való hivatkozás is inkább Mikszáth azonos című kisregényének köszönhető: Káldinál ez egy, a számtalan exemplum között, más szempont, mint a majdani szépirodalmi felbukkanás aligha indokolja kiemelését. Annál is inkább, mivel a pusztá említésen kívül nem kapunk jelzést sem a történet elmondásának, sem a szövegbe való beilleszkedésének módjáról, vagyis azokról az aspektusokról, amelyek – a nemzetközi közhelyirodalom, tehát valamelyest személytelen anyag felhasználásáról lévén szó – az egyéni eljárásokat, e közterek működését kísérik figyelemmel.

Az eddigiekhez hasonló szűkszávúsággal ugyan, de nyomon követhető Káldi György utóéletében egy olyan – jóllehet igen vékony – szál is, amely mintául ajánlja, utánzásra és követésre méltó példának tekinti. Kazinczy Ferenc, Tatay Jánoshoz írott levelében²³ Telegdivel és Pázmánnyal helyezi egy sorba, az Édes Ger-gelyhez írottban²⁴ pedig Virág Benedek és Kis János társaságá-

²¹ BEÓTHY, 1904, 58.

²² BÁN, 1964, 138.

²³ KAZINCZY, 1899, 508–509.

²⁴ KAZINCZY, 1893, 118–119.

ban szerepelteti. Néhány általánosságon kívül („már szerencsével elkezdtek futni a pályát. Indúljatok utánok”) ő sem mond érdemi ítéletet róla, ám a kontextus, amelyben neve megjelenik, alighanem írásmódjának nyelvi-stiláris mértéktartásáról sugall kedvező véleményt.

Arról a mértéktartásról, amely egy másfajta stílus- és prédikációszmény szemszögéből nézve hiányosnak mutatkozik: Kaprinai István *Egyházi szónoklattana* a 18. század derekán ugyanis csak némi bírálat árán, Pázmány Péter után említi őt: „Káldi Györgynek is megvan a maga kivételes, utánzásra méltó tisztasága, ragyogása, műveltsége s komolysága, de hiányzik nála az alakzatok, az érzelemkeltés és a szónoki ritmus díszítőeleme.”²⁵

Emez ízlésítélet háttérében bizonyára a soariusi retorika alapjában véve skolasztikus rendszerének a felvilágosodás és a klasszicizmus irányába történő elhajlása áll.²⁶ Mert ha megkísérelünk Kaprinai jelzőinek háttérébe tekinteni, Káldinak ama törekvésében, hogy mondandóját rendszerbe, a hallgatóság által is jól átlátható-követhető egységbe foglalja, hogy gondolatmenetének sarkalatos pontjait külön is megszámozza és kiemeli: helyenkénti szétszórtsága, az egyes részek olykor esetlegesnek ható egymáshozkövetkezése ellenére is a skolasztika eljárás módjára, a tudományosság követelményeinek megfelelő módszerére ismerünk rá. Vagyis a Kaprinai szóhasználata szerinti világosságra és komolyságra. A beszédekben erőteljesen érvényesülő tanító célzat, a bevezető ajánlás bejelentésével szemben a „mélyebb tudomány” beemelése a laikus, ám érdeklődő és művelt hívőknek szánt prédikációkba, a lapszéli jegyzeteken és hivatkozásokon lemérhető imponáló mennyiségű és változatosságú forrásanyag: íme az a több szinten is érvényesülő eruditus megalapozottság, amelyet Kaprinai a „műveltség” jelzőjével illet, és amely egyúttal az érthető és könnyen követhető szerkezet kialakításának igényét is jelenti. Ez a mozzanat azonban a hiányérzet forrása is annak számára, aki „ugyanazt terjedelmesebben művészettel” kívánja taglalni, hiszen a terjedelmesebb művészet ideálja felől nézve díszte-

²⁵ TARNAI-CSETRI, 1981, 212.

²⁶ Vö. BITSKEY, 1979, 36.

leneknek, érzelemkeltő eszközökben szegényeseknek látszanak a prédikációk.

A századforduló táján készült homiletikák és főként prédikációtörténetek a maguk helyén, súlyuknak megfelelően tárgyalják és illesztik bele a rendszerbe Káldi beszédeit, ám pragmatikus, az irodalmi megközelítéstől távol álló célkitűzéseik következtében – többnyire a korabeli egyházi gyakorlat számára kívántak fogódzót nyújtani – ezek is adósok maradnak az elmélyült elemzéssel. A protestáns Kovács Albert teológiai-filozófiai és történeti meg-alapozású egyházi ékesszólástanában²⁷ a szerinte politikai meg-gondolásból katolikussá lett Pázmány Péter fölött álló, ám a kor általános színvonalát el nem érő szónokként emlegeti, katolikus méltatói, Mihalovics Ede²⁸ és Kudora János²⁹ pedig az elsők, akik hosszasan foglalkoznak beszédeivel. Kudora a magyar katoli-kus egyházi beszéd történetében az apologéták második vonula-tához (generációjához) tartozónak tekinti, a *Hittudományi Fo-lyóirat* 1899-es évfolyamának *Magyar egyházi szónokok* soroza-tában pedig terjedelmes, leíró jellegű cikket szán prédikációinak.³⁰

Érdekes, hogy nála is folytatódik a beszédek erkölestani ér-deklődését kiemelő hagyomány, ám az egyes jellegzetességek fel-sorolásszerű egymásutánisága – tematikai, szerkesztési, stílári-s szempontok váltakoznak a teológiaiakkal –, az illusztráció szere-pét betöltő idézetekkel együtt is inkább mozaikszerű, mint átfő-gó képet nyújt a mintegy 1500 lapnyi szöveg világról.

Mihalovics Ede kétkötetes katolikus prédikációtörténete³¹ vé-gül a licenciátus intézményén belül helyezi el Káldi beszédeit a Pázmányéival együtt, olyan mintáknak tekintve azokat, amelyek a sebtében kiképzett, a műveltségben és az alkotói munkában járatlan (sok esetben világi) hitszónokok igehirdetői munkáját segítik. Majd a szerzőnkénti értékelésben, Kudora véleményével szemben, ő a dogmatikus beszédek túlsúlyáról beszél, és ezt az újítókkal való szembeszállás szükségességével magyarázza, az

²⁷ KOVÁCS, 1904.

²⁸ MIHALOVICS, 1900–1901.

²⁹ KUDORA, 1902.

³⁰ KUDORA, 1899, 671–696.

³¹ MIHALOVICS, 1900–1901.

erkölcstani irány előtérbe kerülését pedig a szentek ünnepeire írott prédikációkhoz köti. Jelentős megfigyelése az, amely szerint tárgyválasztásában tekintettel van a szertartásra is, hiszen – mint majd látni fogjuk – e beszédek azáltal is előmozdítják a katolikus reform ügyét, hogy újraértelmezik, szinte újra fölfedik a liturgiát, ismét tartalommal töltik meg a századok folyamán jelentésüket veszített kereteket, adnak jelentést a szimbólumoknak. Ennek a törekvésnek pedig a szöveg irodalmiságát is érintő vonzatai vannak: a szakrális és az esztétikai szféra egyik találkozási pontjánál vagyunk tehát.

Az egyidejűleg teológiai és esztétikai vizsgálat igénye az utóbbi évtizedek irodalomtörténeti kutatásaiban fogalmazódott meg és került át az elemzői gyakorlatba: a régi irodalomról alkotott képünk árnyalására irányuló törekvések intézményi háttérének kiépítése és megerősödése, az ideológiai korlátozottságok fokozatos lebomlása kedvezően hatott többek között a prédikációirodalom feltárására is. Így vált lehetővé a 16–18. század emez igen fontos műfajához tartozó számos szöveg gondozott újrakiadása, illetve egyes, a műfajban alkotó szerzők munkásságának korszerű irodalomtudományi módszerekkel történő értékelése. Abból a felismerésből következik mindez, hogy az egyházi beszéd nem csupán csíráiban hordozza a később kibontakozó szépirodalom kezdeményeit, hanem – a keletkezés korának tágabb literatúra-fogalma jegyében – maga is irodalom, megszerkesztett szöveg, amely szabályokhoz, hagyományokhoz igazodó voltában egy már meglevő kánont követ, újíto-kísérletező, változó igényeket kielégítő mivoltában ugyanakkor a meglevő kánon módosulását készíti elő.

Bitskey István Pázmány Péter prédikációit elemző monográfiája ebben a szemléletben íródott: a bevezető fejezetek a „főszerplőhöz” vezető folyamatot mutatják be a középkortól a reformáción át a Tridentinum szellemében alkotó katolikus előfutárokig.³² Annak a hiányzó prédikációtörténetnek a vázlatát olvashatjuk itt, amely egyaránt tekintettel van műfaji, retorikai, stilisztikai és eszmei kérdésekre. Elmélyült analízist természet-

³² BITSKEY, 1979, 9–29.

sen, célkitűzésének megfelelően csupán Pázmányról ad, az előzmények között azonban külön fejezetet szentel Temesvári Pelbárt, Laskai Osvát, Telegdi Miklós mellett Káldi György beszédeinek is. És jóllehet e fejezet célja pusztán a kontextus megteremtése Pázmány prédikációinak vizsgálata számára, mégis mindeddig itt kapjuk Káldi György munkásságáról a legátfogóbb képet. Hiszen a bemutatás kiterjed az ajánlásban rögzített írói szándéokra, az erkölcstanító és polemikus témák és hangnemek arányára, a szerző mesélőkedvéhez kapcsolódó szépprózai betétek, valamint mikrotilisztikai megoldások jellegzetességeire, a kompozíció és a forráskezelés kérdéseire. A fölvetett problémákra egyenként természetesen csupán egy-két bekezdést szán, ám ilyenformán a 10 lapnyi szövegből körvonalaazódni kezd egy lehetséges Káldi-monográfia vázlata: azok a helyek pedig, amelyek jelzésszerűségükkel hiányérzetet keltenek, esetleg kételyeket ébresztenek, éppenséggel a munka folytatására, a fölvetettek mellett új szempontok keresésére ösztönöznek.

*

Vajon mit mond nekünk az iménti áttekintés, a Káldi Györgyre vonatkozó információkon túl, a prédikációkutatás helyzetéről, egyáltalán: a műfajnak az irodalomról való gondolkodásban betöltött „státusáról”?

Mindenekelőtt felhívja a figyelmet néhány, az értékelésben működő, leggyakrabban reflektálatlan korlátra.

A haszonelvű, pusztán gyakorlati szempontokat tartalmazó megközelítés számára – ilyenek a századelő prédikációtörténettel ötvözött homiletikai – csupán addig érdekes az igehirdetés hagyománya, teológiai és szépirodalmi aspektusaival együtt, amíg követhető-utánozható mintát jelent. Ebben az esetben a komoly elemzés igénye föl sem merül, ellenben gyakori és jellemző a jelenkor elvárásainak múltba vetítése, valamint a történetiségnek és következményeinek mellőzése.

Máshonnan eredő, ám a fentihez hasonló értelmezési csúszáshoz vezet az az irodalom- (és vele összefonódva talán világ-) szemléleti előfeltevés, amely szerint a „vallásos”, „egyházi” irodalom

csak jobb híján irodalom a „világihoz” képest (mintha bizony az eszmei, világnézeti, esetleg ideológiai vagy morális értékek mellett történő ilyen vagy olyan állásfoglalás eleve értékmérő lehetne vagy eleve meghatározná egy mű esztétikai értékét). Hiszen itt újra a mai irodalmi állapot és a belőle következő elváráshorizont önkéntelen visszavetítése történik a két-háromszáz évvel korábbi gyakorlatra. Ez a szemponttévesztés azonban természetes módon feszültséget okoz, a feszültség oldásának szükséglete pedig kitermeli a fölmentő ideológiát: az írott örökségnek ebben a részében az itt-ott lappangó esztétikai értékek és kibontakozóban levő profán elemek kedvéért „el lehet nézni”, talán ajánlatos is, a tematikai-műfaji inadekvátságot, kitérőt.

Ez a meglehetősen természetellenes, a műfaj immanens adottságaival és értékeivel nem vagy alig számoló álláspont ugyanakkor, éppen hiányos voltával nyit új távlatokat a sajátos módszereit kereső prédikációkutatás előtt. Olyan elemzési-értékelési stratégia kidolgozására jelent kihívást, amely mintegy belülről világít rá az értékekre és jelentéslehetőségekre, amely megtalálja és kijelöli az egyházi beszéd helyét az irodalmi hagyományban és folyamatban, illetve körüljárja a hangzó beszéd/leírt szöveg különbségéből adódó funkcióváltozást az adott műfajra vonatkoztatva.

A BESZÉDEK FORRÁSAI

A prédikációknak a felhasznált források mennyiségére vonatkozó vizsgálata első gondolatra fölöslegesnek tűnhet, hiszen az összkép várhatóan nem különbözik lényegesen attól, amely Pázmány Péter beszédeinek ilyen irányú feltérképezése nyomán kirajzolódott.¹ A Bitskey István által elvégzett analízishez hasonló, teljesre törekvő statisztika elkészítése valóban túlságosan munkaigényes vállalkozás lenne az eredmény nagyságrendjéhez képest – kortársak és rendtársak lévén többé-kevésbé azonos műveltségi anyaggal, irodalommal találkoztak – a hivatkozások sommás áttekintése azonban hozzájárulhat az olvasmányokra vonatkozó kép árnyalásához, még inkább bepillantást engedhet szerzőnk idézési módszerébe, az *ars compilandi* Káldi Györgyre jellemző technikájának működésébe. A kérdésfelvetés azért is időszerű, mivel az előttünk levő szöveg – több kötetre rúgó prédikációciklus – nagyobb része idézet lévén, lehetséges, hogy éppen a hivatkozások felhasználásának módozatai nyújtanak hasznosítható információt a prédikációszerzés technikájának egyéni változatairól; hogy e kultúrtörténeti korpusznak, amely sem szónokra, sem korszakra nem igazán specifikus, a kezelési stílusa jelent lényeges egyénítő színeket.²

A hivatkozások történeti rétegeinek elkülönítése egyfelől a középkorból örökölt – bibliai, ókori, ókeresztény és középkori – forrásanyag funkcióváltozásának vizsgálatát célozza, másfelől

¹ BITSKEY, 1979, 53–93.

² A középkori prédikáció *ars compilandi*jára és a további kutatás számára adott perspektívájára Bárczi Ildikó hívja fel a figyelmet Laskai Osvát beszédeinek elemzése során: BÁRCZI, 1994, 99–112.

ennek reneszánsz kori és kortársi anyaggal való kibővülését vesszi szemügyre: azt a kiterjedt tudományos apparátust, amely a beszédek eruditus jellegét adja, ebből következően pedig tekintélyét biztosítja, és amely a szövegbe való integrálódás révén végül is a gyakorlati, mindennapi lekipásztorkodás szerves részévé lesz.

Bibliai hivatkozások

A Szentírásból vett idézetek – Bakó Dorottya szerint számuk több mint 13 000³ – nem pusztán a kronológia vagy a hittani megalapozás okán kerülnek első helyre a részvizsgálatok során: természetesen tarthatjuk, hogy a teljes Bibliát magyarra fordító Káldi György gondolkodásmódjának, szóhasználatának alapjává válnak az Ó- és Újszövetség könyvei. És csakugyan, beszédeit sűrűn átjárják a szentírási hivatkozások, stílusa olyankor is biblikus, amikor nem utal kifejezetten valamely bibliai locusra. Prédikációi, noha nem homíliák, mindvégig közel maradnak szentírási kiindulópontjukhoz, eredetükhöz. Jól látható ugyanakkor, hogy a legtöbb régi magyar irodalmi szöveghez hasonlóan a Biblia szövege Káldinál is nyelvként funkcionál.⁴

A források más rétegeivel együtt itt is megmutatkozik az ellenőrizhetőségére kényes humanista iskolázottságú filológus: lapszéli utalásai mindig precízek: saját fordítása mindig kéznél lehetett – mert ezt használja a beszédek élén álló evangéliumi szakaszokban éppúgy, mint a prédikációk szövegében, ha a Bibliára hivatkozik. Ez a módszer egyébként eltér Pázmány hivatkozási gyakorlatától, aki a latin szöveg alapján saját fordításában idézi a Szentírást.⁵

Ha az idézett szentírási könyvek sorát tekintjük, érdekes lehet, bár a Pázmányra vonatkozó forrásvizsgálat eredményének ismeretében nem igazán meglepő a nagyszámú ószövetségi hivat-

³ BAKÓ, 1987, 79.

⁴ Vö. HARGITTAY, 1998, 731.

⁵ BÜKY, 1981, 81–84.

kozás: nem csupán a népszerű és teológiai szempontból jelentős, Jézusban beteljesedő jövendöléseik révén előfutárnak számító prófétai könyvek szerepelnek gyakran, együtt a zsoltárokkal, amelyek a zsoltosma részeként a klerikus mindennapi imáját képezték. Káldi György számos esetben támaszkodik az ótestamentum bölcsességi könyveinek (Jézus Sirák fia, Jób, Bölcsesség stb.) a keresztény szemléletet leginkább megközelítő, elfogulatlanul emberi etikai tanítására, arra az élettapasztalatra, amely súlyos emberi gondokat, egzisztenciális feszültségeket tár föl és mond ki dogmatikai előítéletek nélkül, miközben megőrzi alapvető életbizalmát, optimizmusát.⁶ Az Ó- és Újszövetségnek a hit-tudományban és exegézisben tételezett viszonyára, ennek megfelelően pedig a prédikációkban való jelenlétére teológiai, illetőleg retorikai elemzéseink során még visszatérünk, ezért itt csak azt emeljük ki, hogy a hivatkozásokban mindig valamely újtestamentumi közlés vagy igazság áll a fókuszban (már csak a perikópa mint kiindulópont okán is), ehhez nyújt exegetikai, tematikai vagy motivikus háttérrel az előképnek tekintett ótestamentumi idézet.

Nézzünk egy konkrét példát: Jób könyve a magatartás és a végzet fonák viszonyára keresi a megoldást Izrael ősi, eredendően optimista alapelve ellenében, mely szerint a morális értelemben vett *igazság* szükségszerűen áldáshoz, a gonoszság és a bűn szükségszerűen büntetéshez, romláshoz vezet. Jób igaz és istenhívő ember, mégis szenvednie kell: beleütközik az igazságos Isten titkaiba, aki az ártatlant bünteti. A könyv nem ad konkrét választ a fölvetett kérdésre, csupán annyit sugall, hogy az ember illetéktelen a szenvedés problémájának megoldásában, mivel ismeretlenek előtte Isten tervei. A feltámadás és a megváltás horizontjában Káldi tipikusan keresztény értelmezést ad a történetnek: nem úgy azonban, hogy eszkatologikus távlatba helyezné – amint ez kézenfekvő lenne –, hanem oly módon, hogy a főhőst a hűség és az állhatatos várakozás szimbólumává teszi (I. 48). És ilyenformán bekapcsolja a liturgikus év „menetrendjébe” is, hiszen éppen az Advent III. vasárnapi beszédében ejt szót róla.

⁶ Vö. SMATOVICH, 1997, 182–183.

A hivatkozás módját tekintve, két vonásra figyelhetünk föl: egyrészt arra, hogy a könyvnek csupán az epikus kerettörténetére utal, nem eleveníti föl a moralizáló-vitatózó részeket, sem a kiengesztelődés mozzanatát, amelynek során Isten újra megáldja Jóbót hűségéért. Másrészt: exemplum-szerepe van itt a bibliai könyvnek, ezzel magyarázható a formai redukáltság; exemplum, hiszen az argumentáció eszköze, illusztráció gyanánt szolgál, mégpedig egy másik bibliai hely, a napi evangélium „széltől lengtetett nád” motívumához. A perikópa vonatkozó részlete: „Mit mentetek ki a’ pusztában látni? a’ széltől hanyattatott nádat-e?” (Mt 11,7); Káldi erre a metaforára építi beszédének második és harmadik részét, egyfelől Keresztelő Jánosról kimutatva, hogy „nem vólt ingadozó nád” (I. 44), másfelől felsorakoztatva azokat az embertípusokat, amelyeket „a’ széltől ide ’s tova hanyattatott nádak”-nak tekint (uo.), azaz következetleneknek a hitben, az elkezdett jóban, Istentől elfordulóknak ínség idején. Ebbe az utolsó gondolatba ágyazza be, ellenpéldaként Jób történetét, a 28. zsoltár egyes verseivel is alátámasztva mondandóját.

Példánk tehát az idézés technikája szempontjából a szövegösszefüggésbe ágyazott nagyobb egység (könyv), amely természetesen csak utalásszerűen jelenik meg. Igen gyakoriak azonban az olyan hivatkozások is, amelyek egy-egy evangéliumi-prófétai gondolatfoslány, esetleg valamely szentírási könyv kulcsmotívumát építik a prédikáció szövegébe; a prédikáció pedig esetenként témájában merőben eltér az idézett szövegtől. Szintén az Advent III. vasárnapi beszéd mondja Keresztelő Szent Jánosról, aki a börtönből küldi tanítványait Jézushoz: „...hogya a’ Tanítványokat magától el-szakasztván, *a’ lelkeknek igaz férjéhez igazítaná*” (I. 44). Az általunk kiemelt rész – a margójegyzet tanúsága szerint is – az Óz 2,19-re utal, a próféta jelkép értékű házasságára a hűtlen Gomerral, akit elbocsát, majd visszafogad a szeretetközösségbe. A hitvesi szimbolizmus aztán nem csupán a választott nép és Isten szövetségének történetében lett modellé (Izrael mint házasságtörő, szemben a hűséges, újra meg újra megbocsátó Istennel), hanem a Krisztus mint tiszta vőlegény és az Egyház mint Krisztus tiszta jegyese analógia kiindulópontjává is vált. A néhány elejtett szónak ilyenformán igen tág holdudvara van, a szimbólum kibontásának lehetőségei igen messzire vezetnek. És Káldi

gyakorta él is ezzel a lehetőséggel: a jelképtelmezés árnyalatairól és módzatairól lesz alkalmunk a teológiai elemzés jelekkel és szimbólumokkal foglalkozó részében bővebben szólni.

A biblikus gazdagságot nem csupán egy-egy hivatkozás és annak hosszabb-rövidebb kifejtése jelenti, hanem – és ezáltal válik tartalmilag szinte kimeríthetetlené, hangnemek tekintetében pedig változatossá a szöveg – a kifejtetlenül, tematikai vagy motívikus rokonság alapján különböző könyvekből egymás mellé kombinált, montázszerű konstrukciók is: ez a valódi „ars compilandi”. Számos ilyen megoldása közül idézzünk egyet, amely több szempontból is értékelésre méltó: a Sexagesima vasárnapi első beszéd egyik gondolata szerint a Biblia mindenféle testi-lelki baj ellen valóságos orvosság, majd következik ennek tizenkét pontos részletezése: „I. Ha a’ szíved meg-fagyott, azért, hogy az Isten szeretetinek tüze el-alult benne: *Fölötte igen tüzes az Isten beszéde. És; Az Istennek minden beszéde Tüzes, paiza az ő-benne bízónak.* mivelhogy *az Isten kezében tüzes törvény* vagyon, melly a’ Szeretletnek törvénye, és mi-bennünk-is fel-gerjeszti a’ szeretetet, és a’ szívünket ugyan meg-olvasztja; a’ mint a’ Meny-aszony mongya, hogy *a’ lelke meg-olvadt, az ő legyesének szavára.* II. Ha a’ szíved meg-keményedett, mint a’ Kő: *az Isten Igéje, mint a’ pöröly, melly a’ Kő-sziklát meg-rontya.* III. Ha világosság nélkül szűkölködöl: *Az Isten Igéje Szövétnak a’ lábaidnak, és Világosság az ösvényeidnek. mert a’ parancholat, a’ Szövétnak; és a’ törvény, Világosság.* IV. Ha éhezél: *nem chak kenyérrel él az ember, hanem minden Igével, melly az Isten szájából származik. Mert nem a’ termő gyümölcsök táplállyák az embereket, hanem az Isten beszéde tartja-meg azokat, kik ő-benne hisznek.* nem akár-mi ízű eleség pedig az Isten ígéje, hanem édesb a’ lépes-méznél. V. Ha szegény vagy: *az Úr ítéleti kíváncsibak az Aranynál, és sok drága kónél. Azért mondotta Dávid: Iobb nékem a’ te szád törvénye, sok ezer aranynál, és ezüstnél. És: Inkább szerettem a’ te parancholatidat az aranynál, és a’ topáziusnál. És: Örülök én a’ te beszédiden, mint a’ ki sok zákmánt talált. mert, Az Úr beszédi tiszta beszédek: tüzzel meg-próbáltatott, a’ földtől el-választatott, hétszer meg-tisztított ezüst.* VI. Ha beteg vagy: *nem a’ fű, sem a’ lágyító ír gyógyít-meg, hanem az Úr beszéde.* VII. Ha békeséget kívánsz: *Sok békeség az Isten törvénye-szeretőinek: és ninch bot-*

ránkozások. VIII. Ha vigasztalást kívánsz: az *Istennek Igéje vigasztalta-meg Dávidot az ő alázatosságában, és az ő beszéde elevenítette-meg*. Azért mondotta Sz. Pál: *Valamik meg-írtattak, a' mi tanuságunkra írtattak: hogy a' békeséges-tűrés-által, és az Írások vigasztalása-által, remétségünk legyen*. IX. Ha erőt és segítséget kívánsz, azt-is fel-találod Dáviddal, ki azt mondotta: *Ha a' te törvényed nem lött volna én elmélkedésem: talám már el-vesztem volna alázatosságomban*. X. Ha életet kívánsz, azon Dáviddal fel-találod azt-is; ki azt mondotta: *Örökké el nem felejttem a' te Igasságodat: mert azokban elevenítettél-meg engem*. Azért mondotta Urunknak Sz. Péter: *Az örök életnek Igéi vannak nálad*. XI. Ha tisztaságot kívánsz, azt-is meg-nyerheted az Isten Igéje-által. Azért mondotta Urunk az Apostoloknak: *Már tí tiszták vattok a' beszédért, melyet néktek szóllottam*. Végezetre; ha meg akarod magadat ismérni, a' Sz. Írásba tekints, és könnyen eszedbe veheted, ki légy: és abban, a' mint Sz. Gergely mongya, mint a' tűkörben, meg-láttyuk mind szépségünket, 's mind rútságunkat: abból ismérjük-meg, ha elő-mentünk-e vagy hátra maradtunk." (I. 294.)

A kiemelt szövegek: egy-egy mondat a Szentírás ó- és újszövetségi könyveiből, változatos áramlásban, hiszen a *Zsoltárok könyvére* való hivatkozással indít, majd a *Példabeszédek*, *Deuteronomium*, *Énekek éneke*, *Jeremiás*, *Bölcsesség könyve* következik, illetőleg egy-egy mondat a *Máté-evangéliumból*, a *Római levélből* és a *János-evangéliumból*. A *Zsoltárok könyvéből* tizenkétyszer idéz, a *Bölcsesség könyvéből* és a *János-evangéliumból* pedig kétszer-két alkalommal. A számozással is tagolt tizenkét pontja, jóllehet testi dolgokra is sort kerít egy-egy célzás erejéig (éhség, betegség), mégis az ember szellemi és személyiség voltára helyezi a hangsúlyt, főlegesen érző-, értő- és vágyóképeségét. Ilyenformán egy bibliai megalapozottságú antropológiai rendszer párlatát nyújtja e néhány sor.

Mivel pedig a beszédek az etikai és dogmatikai irányultság mellett erős exegetikus tendencia is átjárja, a szent szöveg minél hitelesebb és részletesebb magyarázatának igénye ismét a Bibliához mint forráshoz vezet; valamely kiindulópontként, értelmezésre kiválasztott szakasz (perikópa) magyarázata, alátámasztása a Szentírás más helyeire való hivatkozással történik, hiszen az egyes könyvek között sok az összefüggés. A bibliai citátumnak

pedig, bizonyító vagy illusztratív funkcióján túl, tekintélyi nyomatéma is van, sőt tudományos megalapozottságot is ad a szövegnek: az egymásnak könnyed szövegalkítási gesztusokkal megfelleltetett szentírási helyek majdhogynem konkordanciaként működnek, további értelmezési lehetőségeket kínálnak.

„Pogány bölcsek”, auktorok

A tudományos megalapozottság lényegét azonban mégsem a szentírási citátumok, hanem a többi forrásanyag erudíciós apparátusa és hatása teszi ki elsősorban: a gondolkodókra, természettudósokra, írókra, zsinati határozatokra vagy rendtörténetekre való hivatkozások összessége.

Köztük sajátos az antik, elsősorban a görög és a római örökség helye és szerepe. Sajátos, hiszen ez az egyedüli nem keresztény eredetű forráscsoport, amely azonban mennyiségi és spektrumbéli súlyát tekintve lényeges elemévé válik a keresztény tanításnak.

Az ókori műveltségnek a keresztény gondolkodással való összehangolása és ily módon továbbéltetése, átmentése úgyszólván természetes hagyomány a korai középkortól kezdve. Háttérében az a hosszú hagyományra visszatekintő teológiai gondolat áll, amely szerint az ember, istenképmási mivoltából adódóan, a kinyilatkoztatást megelőzően is, nyitott az igazra, szépre, jóra, szentre, lelkébe kódoltatott az istenismeret szikrája, az ún. *transzcendentális tapasztalat*.⁷ Anélkül, hogy nevén nevezné, erről a végtelen-

⁷ A kérdés filozófiai megközelítésének mai meghatározását l. TURAY, 1990, 7.: „*Háttéri vagy transzcendentális tapasztalatnak azt aényt nevezzük, hogy a tárgyiasító ismeret (és akarás) közvetítésével az ember mindig tud »tisztá énjéről« és arról a titokzatos valóságégről, amely e tisztá én körülán horizontjában jelentkezik. A tisztá énré és a titokzatos valóságégré vonatkozó tudás a tárgyi ismeret háttérében húzódik meg, azaz nem nyújt olyan kifejezett és tematikus ismeretet, mint a tárgyakra irányuló tudás. A háttéri tapasztalat adatai teljesen sosem válhatnak tárgyakká, de mindig jelen vannak, valahányszor tárgyakat ismerünk meg.*”

re irányultságról beszél Pázmány a *Kalauz* első részében, amikor a „bálványozás” lélektanát az intuitív istenkereséssel magyarázza.⁸ Ebben a horizontban pedig jól hasznosítható anyagot jelent a Krisztus előtti századokban felhalmozott intellektuális és gyakorlati, művészi tapasztalat. A filozófiai, történetírói hagyomány beépítése olykor az érvelés menetét teszi feszeesebbé, máskor nyomatékosító funkciót kap; a mitológiai-poétikai korpusz, valamint a furcsaságokat és ritkaságokat tartalmazó, közkézen forgó népszerű gyűjtemények pedig oldják-konkretizálják, színesítik s így helyenként a széppróza irányába terelik a teológiai, sőt olykor a morális fejtegetések elvontságát.

Természetesnek tarthatjuk, hogy az ókor filozófusai között Arisztotelész a „listavezető”, és még azon a filológiai pontosságon sem kell csodálkoznunk, amely eredeti helyükön könnyűszerrel visszakereshetővé teszi a hivatkozásokat. A Tridentinum utáni jezsuita skolasztikus bölcselet hangsúlyozottan arisztotelianus jellege⁹ a szövegekkel való „személyes” ismeretséget – tehát nem csupán kivonatok olvasását – feltételezte, ugyanakkor jelentett egyfajta gondolkodásmódot is, a mondanivalónak bizonyos (a szövegek alapján rekonstruálható) alapelvek szerinti elrendezését. E témával retorikai elemzéseink során foglalkozunk majd részletesebben, itt inkább a hivatkozott művek változatosságára utalunk, valamint arra, hogy ugyanakkor Platón, akinek lét- és életértelmezése a keresztény gondolkodás ihletője volt Szent Ágostontól Anzelmen át Bonaventuráig, lényegesen kisebb szerephez jut – akárcsak Pázmánynál.¹⁰ Vele szemben pedig a sztoikus Seneca önvizsgáló, rezignált életbölcessége tesz szert népszerű-

⁸ „A’ Pogányok bálványozása-is erőssíti, hogy Istene vagyon e’ Világnak. Mert, noha tudgyuk, és érezzük, menyire ellenkezik a’ mí dölfös, és fen-hejazó természetünk dagályosságával, hogy más aláb-való teremtet-állatnak fejet hajcsón, és meg-hóldollyon: Mindazáltal, inkább akartak a’ Pogányok, követ, és fát, sőt harmokat imádni, hogy-sem Isten-nélkül lenni. Ezzel bizonyították, hogy könnyeb a’ természetnek fel-fuvalkodot akaratossága-ellen, akár-mely el-vetet állat szolgálattára állani, és azt Istennek iúlván, fejefelibe helyheztenni, tisztelni, hogy-sem Isten-nélkül lenni.” PÁZMÁNY, 1637/2000, 4.

⁹ Vö. BITSKEY, 1979, 63.

¹⁰ Vö. uo., 65.

ségre, nem csupán a hivatkozások gyakoriságát és pontosságát tekintve, hanem ő kapja meg több ízben is a dicsérő megjegyzést: „Ha Keresztyén lőtt volna-is, mit mondhatott volna ennél igazbat?” (I. 48.)

Áttekintésünket indokolatlanul hosszúra nyújtaná, ha a teljesség igényével akarnók felsorolni és értékelni az idézett ókori filozófusokat: gyakorlatilag meg kellene neveznünk mindazokat, akiknek nevét a bölcselet története megőrizte. Fontosabbnak látszik ehelyett azt a funkcióváltást szemügyre venni, amelyen egy gondolati-filozófiai értekezés átmegy, mihelyt beépül egy egészen eltérő típusú szövegbe. A lét értelmére és egészére rákérdező, annak különböző aspektusait fürkésző, látszólag öncélú bölcseleti irodalom válik itt a didaxis eszközévé. A prédikáció-műfaj jellege teszi ezt szükségessé: saját gondolatmenetébe kell beillesztenie, ahhoz kell adaptálnia a kölcsönvett citátumokat. Ilyenformán nem vesz – nem vehet – át teljes gondolatmeneteket, csupán azok töredékét. Ám amit a filozófiai szöveg az idézés révén veszít, a precízen-szabatosan-elegánsan fölépített gondolatvezetés ragyogását, azt – átalakított formában ugyan, de – megnyeri a szentbeszéd. A filozófiai gondolkodás asszimilációja, a fogalmak kezelésének képessége és igénye különösen a teológiai kérdések tárgyalása, hitigazságok értelmezése során, a prédikáció reflexivitásának kidolgozásában válik funkcionális ismeretté.

A „historicusok”-tól kölcsönzött gondolatok ezzel szemben inkább illusztratív anyagként szolgálnak. A folyamatos történelmet író Josephus Flavius, Suetonius vagy Livius éppúgy tanulságos példák idézése céljából kerül bele érdeklődési körébe, mint a 2. századi, görög nyelven író, de római Aelianus tarka históriái, a *Variae historiae* (I. 31, 343, 369 stb.) vagy az 5. századi Macrobius *Saturnalia* című dialógusai (I. 10, 55 stb.), amelyek a középkor és a kora reneszánsz gyakran használt és idézett forrásai, illetőleg az i. sz. 1. század első felében élt Valerius Maximus moralizáló szellemű anekdotafüzére, a *Facta et dicta memorabilia* (pl. I. 31).

Talán „Josephus Historicus” az, akinek a prédikációkban való jelenlétét – már csak a magyarországi recepciójáról való ismereteink árnyalása végett is – érdemes kicsit alaposabban szemügyre vennünk. A tekintélyes zsidó történetíró, aki Jeruzsálem pusztulásáról a szemtanú hitelességével számol be, és akinek műve

közismerten a Biblia háttéranyagának számít mind a mai napig, Pázmánynál¹¹ és a protestáns Kecskeméti Alexis Jánosnál¹² egyaránt a bűn és bűnhődés modelljében gondolkodó, zsidó–magyar sorspárhuzamot valló történelemszemlélet tény- és érvanyagát szolgáltatja. Káldi ezt a protestáns gondolkodásban gyökerező értelmezési lehetőséget kihagyja, legalábbis nem aknázza ki, jóllehet hivatkozásai a történelmi események morális értékeléseiként működnek. A „*Kis Karáchony-után-valo Vasárnapi*” első beszéd hosszú idézete például az egyiptomi menekülésnek az evangéliumokban nem említett részleteit tárja az olvasó/hallgató elé, azzal az összegező megállapítással, hogy Isten büntetése ugyan nem követi azonnal a gonosz cselekedetet, de nem is késik soká (I. 114–115).

Más esetben a bibliai exegézis segédanyaga a zsidó háborúról szóló történelmi mű. A Szent István napi első prédikáció perikópájának (Mt 23, 34–39) egyik mondata: „Ímé pusztán hagyatik néktek a’ tí házatok”, több értelmezést is lehetővé tesz. Némelyek a jeruzsálemi templomra, mások magára Jeruzsálemre gondolnak. A templom pusztulására vonatkozó jövődölések beteljesedésének igazolására idézi Káldi Josephustól a megfelelő részt, amely ráadásul a papoknak adott figyelmeztető szöveget is tartalmazza (II. 165–166), a katasztrófa bekövetkeztét pedig a megtérés elmaradásának tulajdonítja. Így ezután természetes a levont következtetés: „Ez hogy mí-rajtunk ne történnyék, ne hallogassuk megtérésünket” (II. 166).

Ami azonban meglepő helyi értéket ad a „Historicus” prédikációbeli jelenlétének, az az Advent III. vasárnapi harmadik beszéd: itt ugyanis „ellenségink” sorában szerepel, többek között Mohameddel és Pilátussal együtt, olyan tanúként, aki mintegy akarata ellenére, csodatételeinek emlegetésével bizonyítja Krisztus istenségét (I. 60).

Ahogy a filozófiai, történelmi irodalom a teológiai-morális tanítás részévé válik, úgy változik meg a természettudományos hagyomány rendeltetése is: az orvosi szöveg metaforizálása, át-

¹¹ Vö. uo., 67–68.

¹² KECSKEMÉTI ALEXIS, 1621/1974.

vitt értelműsítése révén a gyógyászat körébe tartozó ismeret az analógia folytán például az isteni pedagógia képévé válik: „De az Isten mí-hozzánk e’ dologban, nem csak úgy viseli magát, mint Atya a’ fiához, hanem, mint a’ jó Orvos-is a’ beteghez: ki, néha fel-metszi a’ sebet, vagy meg-vágja a’ kelevént; a’ mint *Hippócrates* paranchollya, hogy a’ mérges genyetséget ki-vonnya, és, a’ sebet meg-tisztítván, bé-gyógyítja: úgy az Isten-is, *Meg-sebesít, és orvosol; meg-vér, és az ő kezei gyógyítanak-meg*. Úgy vagyon, hogy gyakorta gyengén bánik az emberrel, és lágy orvossággal él; a’ mint *Hippócrates-is* tanátsollya, és, a’ mint *David* mongya, *Meg-gyógyította a’ töredelmes szívűeket, és bé-kötözi azok törését*: de a’ mikor szükségesnek isméri, kemény kézzel nyúl hozzá, és nehéz írral gyógyítja; a’ végre, hogy semmit ne hadgyon a’ sebben, a’ mivel ki-fakadhatna” (I. 210).

Azt gondolhatnánk, hogy a források poétai rélege – tágan használva a kifejezést, ideértve a mitológiai utalásokat és a költészetet, valamint a drámairodalomból vett hivatkozásokat – jellegéből következően oldja, lazítja a szöveget. Ám a kérdés korántsem ilyen egyszerű: hiszen a filozófiai traktátusból kiemelt jelzésnyi idézet is lehet szemléltető funkciójú éppúgy, ahogyan Ovidius egy verssora tartalmazhat valamilyen továbbgondolásra alkalmas általános érvényű életbölcsséget. Amint a görög-római mitológiát gazdagon átfogó és annak szellemében a világ keletkezésének verses magyarázatát adó *Átváltozások* 1. könyvéből idéz is Káldi: „*Frigida pugnabant calidis, humentia siccis: Mollia cum duris, sine pondere habentia pondus*: az-az, a’ hidegek a’ melegekkel, a’ nedvesek a’ szárazokkal, a’ lágyak a’ keményekkel, és a’ kunyűek a’ nehezekkel harczoltak” (I. 363).¹³ E két sor kapcsán következik aztán az ember és ördög egymás elleni tusakodásáról, a kettejük gyökeresen ellenkező természetéről szóló miniatűr teológiai értekezés: íme, miként válik „szalonképessé” a morálteológiai kontextusba helyezés által az erkölcsi épülésre általában károsnak ítélt szerző. És nem csupán az „ártatlan” *Metamorphosest*, de a

¹³ Magyar fordítása Devecseri Gábor áttünetésében: „...mert egy testben örökön / háboruságot a fagy a hővel, nedvessal a száraz / és a keménnyel a lágy vívott, a nehézzel a könnyű.” OVIDIUS, 1975, 7.

szerelmi tematikájú *Remedia amoris* is idézi egy erkölcssteológiai fejtegetés keretében (II. 42).

Az ókor drámairodalmát Szophoklész, Euripidész és Terentius, epikáját Homérosz és Vergilius, költészetét a többi között Horatius képviseli még, gyakorta pedig név nélkül, latinul és ad hoc magyar fordításban idézett „*Poëták*”. Káldi előnyben részesíti a szentenciózus, kifejtethető-kommentálható verssorokat, megjegyzéseket, olykor kifejezetten rangcsökkentés, a „*fábula*” visszaminősítése céljából utal valamely költői alkotásra (lásd I. 57 Homérosz-hivatkozását: „nem *Homérus* dichérte, a’ mint *Achillest* – ti. Keresztelő Jánost –, hanem ö-maga az Istennek Fia”). Másutt viszont ugyanez a műfaj, a „*fábula*”, gyökeresen ellentétes értelmezési sémaként, a parabola helyzetében működik. Jól illusztrálhatja egy hosszabb idézet, hogyan hangzik Euripidész *Alkésztisz* című drámájának tartalmi összefoglalása Káldi szavaival: „*Admétus* a’ *Phereusok* királya, *Apollót* házába fogadván, nagy emberségesen meg-vendéglette; és, a’ mint *Euripides* írja, *Apolló* azt nyerte néki a’ *Parca* Isten aszszonyoktól, hogy életét meghosszabbíthatná, ha valamelly attyafia, vagy barátja, szabad-akarattya-szerént, meg-halna érte: és midőn más nem találtatnék, a’ felesége *Alceste*, maga halálával, férjének életét örömet meg-váltotta. *Admétus* azért, hogy ilyen jó-téteményről mindenkor meg-emlékeznék, keserves énekeket szerzettetett, és azokat éneklették-előtte; míg-nem *Prosperina*, meg-szánván *Admétust*, vissza-bochátotta *Alcestét* (...). Tudom, hogy ez nagyobb részre *fábula*: de valóban meg-mutattya, michoda hálá-adást kívánhat, a’ ki másért életét nem szánja” (I. 322–323).

Maradjunk az utolsó mondatnál: főként emiatt, a helyettesítő önfeláldozás értékének kiemelése végett került be a farsangi időt lezáró beszédbe ez a passzus, azért, hogy ráhangolja az olvasót/hallgatót a nagybőjtre, hogy aláhúzza Jézus szenvedésének és halálának az Alkésztiszéhez hasonlóan életmentő, ártatlanul vállalt mivoltát. Ily módon természetesen háttérbe szorul a darab megannyi más értéke, azonban a redukció, különösen a tágabb összefüggés révén – egymás után illesztett, hasonló témájú exemplumok láncolatáról van szó, vizsgálatukra a retorikai elemzés során még visszatérünk – hangsúlyozódik az itt és most egyetlen fontos momentum.

Az antikvitás jelenléte a beszédekben nem mutat lényeges eltéréseket Pázmány forráshasználatához képest: hasonló változatosság és gazdagság figyelhető meg itt, a hasonló megfontolásból való felhasználás.

A szembetűnő átalakulás a középkori prédikációs szerzés ókori forráskezelési gyakorlatához képest tapasztalható: ha Bán Imrénnek a Karthausi Névtelen műveltségszerkezetét elemző monográfiájában a hivatkozott auktoritások jegyzékét áttekintjük, a tizenhét alkalommal idézett Arisztotelészen kívül mindössze hét ókori szerzőt találunk, egy-egy megjelenéssel.¹⁴ Nyilvánvaló, hogy ebben a változásban a humanizmus klasszicizáló törekvésének, az antik örökség eredetiben való megismerésének igénye él tovább, immár konkrét eredménnyé váltan. Különösen, ha a hivatkozások gyakori visszakereshetőségét is értékeljük, azaz a mai igényeink szerinti filológiai pontosságot, ami a florilégiumok és kompendiumok használata mellett/helyett maguknak a műveknek olvasását is jelenti. E feltételezésünket egyébként a könyvjegyzékek, rekonstruált könyvtári állományok is alátámasztják: a Káldi által a leggyakrabban idézett antik szerzők és művek olykor több példányban is megtalálhatók a jezsuita könyvtárakban,¹⁵ és forgatásukat akkor is nyugodt szívvel feltételezhetjük, ha a lapszéli jegyzetek csak kivételes esetekben jelölik a forrásmunka kiadásának helyét, idejét.

Patrisztika, misztika, skolasztika

A három fogalmat nem szerzőcsoportként (egyházatyák, skolasztikus és misztikus teológusok), hanem – alkalmilag – korszakjelölő kifejezésként értelmezzük: az alábbiakban eszerint, a patrisztikáról szólván az egyházatyákon kívül a keresztény ókor

¹⁴ BÁN, 1976, 49–51.

¹⁵ Vö. pl. FARKAS-MONOK-POZSÁR-VARGA, 1990, 285–327., ill. FARKAS, Szeged, 1997, 340–372.

zsinati dokumentumainak, valamint az e korban keletkezett szerzetesi szabályoknak és eretnek tanoknak a prédikációkban való jelenlétét vizsgáljuk. Hasonlóképpen a misztika esetében: a misztikus teológia képviselőinek felhasználtsága mellett a skolasztika, középkori zsinati határozatok, valamint az eretnekmozgalmak megjelenését kísérvük figyelemmel Káldi György szentbeszéd-gyűjteményében. A szóhasználatot pedig azért tartjuk szerencsésnek ebben a talán rendhagyó formában, mert kifejezi a recepció fő erővonalait.

Az egyházatyák között természetesen Augustinusé a palma: jól ismert tény, hogy a nagy reformátoroknak ő a kedvenc olvasmánya,¹⁶ őrá hivatkoznak mint hiteles forrásra akkor, amikor dogmatikai vagy egyházszervezeti változtatásokat akarnak elméletileg alátámasztani. Ágoston műveinek gyakori idézése tehát egyfelől rejtett hitvita, másfelől pedig közös nevező, tárgyalási alap lehetne.

Káldi azonban egyik lehetőséget sem aknázza ki: hivatkozásai a maguk gazdagságában – forrásmegjelölés nélküli utalás, *De civitate Dei*, *De Trinitate*, homíliák szerepelnek egyetlen oldalon (I. 5) – szervesen épülnek be a liturgikus alkalomhoz kapcsolódó szöveg gondolatmenetébe anélkül, hogy akár polemikus, akár apologetikai funkció hárulna rájuk.

Az igen kiterjedt és változatos patológiai hivatkozások egyébként a hippói püspök gazdag életművének számos tételén kívül a mester Szent Ambrus, a hitszónok Nagy Szent Leo és Cyprianus műveit is felölelik, igaz, jóval kisebb súllyal. Jelentős szerephez jut viszont a tragikus sorsú konstantinápolyi püspök, Joannész Khrüszosztomosz: elsősorban homíliái révén, amelyek a lelki életre vonatkozóan nyújtanak gyakorlati eligazítást, vagy amelyek az istenélményt kimondó vallomások jellegükkel Káldi prédikációinak is kontemplatív dimenziót kölcsönöznek. Érdemes talán egyetlen példát kiragadnunk: „A’ Bölcheségről azt írja Arany-száju Sz. János; hogy, mentől jobban látunk, annál inkább ismervük melly meszsze légyünk az égtől: azon-képpen, mentől fellyebb hágvunk a’ Jószágos-chelekedeteknek garádichin, és mentől tisztáb-

¹⁶ BITSKEY, 1979, 72.

bak a' lelki szemeink, annál inkább értyük melly nagy külömbség légyen az Isten-között, és mi-közöttünk, és melly alatt heverünk. Ugyan-is, ha ki alíttya hogy ő valamit tud, még nem érti mint kellyen néki tudni: tudn'illik, hogy az ő tudománya, ha szintén olyan vólna-is mint az Angyalé; az Isten tudományához-képest, chak olyan sinch mint egy chöpp, az egész tengerhez képest; vagy mint egy kis szikra, a' Nap-fényhez-képest. Ezt pedig minden egyéb dologban-is fel-találod" (I. 70). Maga a szöveg az Aranyszájútól való (minden bizonnyal Káldi fordításában), nyomatékosító összegzése mindannak, ami korábban Keresztelő Szent János alá-
zatossága és igazmondása kapcsán elhangzott, ami kicsinységében is nagygyá növesztette az Előfutárt, önmagáról alkotott valós, mert mércének Jézust tekintő értékítéletének köszönhetően.

Nem sokkal kisebb a *Vulgata* néven ismert Biblia-fordítás elkészítőjének, Jeromosnak a népszerűsége sem: érdekes, hogy nem elsősorban a tudós filológus vagy a „vir trilinguis” tekintélyére hivatkozik, a levelekből, homíliákból, bibliai könyvek kommentárjaiból vett idézetek zömükben a morális tanításhoz kapcsolódnak.

Akárcsak a Nagy Szent Gergelyéi, akinek homíliáit, *Az itáliai atyák életéről és csodáiról* szóló dialógusait, valamint Ezékiel és Jób könyveihez írt kommentárjait hasznosítja. Az egyházreformer pápa szervezői tevékenysége azonban nem kerül be tételelesen a beszédek szövegébe, munkásságának ez az oldala – Pázmánytól eltérően – háttérbe szorul.

Valójában az egyházatyák írásai az ókori eretnek tanokra való utalások forrásai is: ezeket, részletes elemzés nélkül mint szemenszedett hazugságokat mutatja be (I. 215, 244 stb.), amelyek terjedése ellen jogos volt 325-ben a niceai zsinat határozott fellépése (I. 249). Az ilyen jellegű hivatkozások természetesen a polemikus beszédekben vagy beszédrészekben kapnak helyet, illusztráció, illetve a kiközösítés-tiltás indokoltságának történelmi mértékű igazolása gyanánt.

Hosszan lehetne még sorolni a keresztény ókornak a két kötetben szereplő nagyjait, az eddigiekhez hasonló következtetésekkel együtt. A keleti és nyugati patrológiai irodalom jelenlétének számbavételét – a teljesség igénye nélkül – azzal zárjuk, hogy a gondolkodókként számon tartott egyházatyák mellett jelen van e

korszak egyháztörténet-írása (Caesareai Euszebiosz, Theodoretosz, Szókratész, Szozomenosz), hagiográfiája (*Vitae Patrum*, Sulpicius Severus életrajza tours-i Szent Mártonról, Szent Athanasziosz *Vitája* Remete Szent Antalról), ima- és szerzetesi hagyománya.

E legutóbbi témát nem a mennyiség – mindössze egy-két hivatkozásról van szó –, hanem egyáltalán a megjelenés ténye miatt érdemes kiemelni: a zsolozsmára, illetve Szent Benedek *Regulájára* történő utalás (I. 10, 39; II. 44) a szerzetesélet olyan sajátos területeit tárja a nyilvánosság elé, amelyek által az elkülönül a világitól, a hétköznaptól. Nem különleges igazságok vagy diszkrétén kezelendő információk terjesztése történik itt – az „isten szolgálat” himnuszainak idézése az adventi várakozásra való ráhagyatkozást szolgálja, míg a *Regula Benedictina* hivatkozott részlete a gyors engedelmeskedés fontosságát húzza alá –, hanem egy sajátos létállapothoz kötődő sajátos kultúrtörténeti örökség hatókörének kiszélesítése.

A patrológiai irodalom – változatosságát és címmel, fejezet-számmal ellátott pontos adatolását ismételten hangsúlyoznunk kell – a nem keresztény ókori forrásoktól eltérően, a prédikációkba kerülve a saját életét éli: nem kell átmennie azon a funkcióbeli és szemléleti módosuláson, amelyet az antikvitás öröksége a maga során nem kerülhetett el. Asszimilációját megkönnyíti a feltételezett helyzetanalógia is: a 4–5. század szellemi élete hasonló egyházszervezeti és tanbeli kihívásokat produkál, mint a 16–17. század fordulója, a 17. század első harmada. Amott a pogány és keresztény kultúra egymásmellettségén túl a kereszténységen belüli nézetkülönbségek okoznak összeütközést és késztetnek a hitelek minél árnyaltabb, minél egyértelműbb megfogalmazására; emitt hasonlóképpen katolikus és protestáns meggyőződésnek csapnak össze, újra csak reflektált hitvallásra, hittani tisztázásra ösztönözve.

A patrisztikus teológia ezenkívül a keresztény tanítás egy sajátos megközelítését jelenti. Tudatosan reflektál a hellenizmus filozófiai és vallásos gondolkodására, ugyanakkor megmarad a Biblia közelében – ezzel összefüggésben pedig legfőképpen egy eseménysor foglalkoztatja: az embernek Krisztussal való találkozására –, nyitott tehát a misztériumra, előkelő helyet kap benne a

hit megélésének bensőségessége, és ebből az élményből vezeti le mind az egyházi élet szervezési szabályait, mind pedig erkölcsi követelményeit, anélkül hogy rendszert alkotna. Ezért nem csupán kérdésfelvetésében, hanem mind hangnemében, mind bibliai szimbólumokat, metaforákat körbejáró nyelvhasználatában jól hasznosítható olvasmányos anyagot szolgáltat a prédikációműfaj népszerű, alapvetően erkölctani irányultságú és szisztematikus teológiai képzést csak másodlagosan nyújtó beszédmódja számára.¹⁷

A skolasztika ezzel szemben, jóllehet bőségesen merít a patrisztika irodalmából (különösen a florilegiumok és szöveggyűjtemények összeállítása során) megkísérli racionalizálni az egyházatyák tanítását: tudománnyá, rendszerré szervezi a hit tételeit. Szabatos megfogalmazásokra való törekvése amellett, hogy szárazzá teheti a stílust, nehezen követhetővé a gondolatmenetet, némileg el is távolodik biblikus gyökereitől. Filozófiai-fogalmi nyelvhasználat a háttérbe szorítja a szimbolikus-metaforikus kifejezőmódot, és így a segítségével megragadott misztériumot is. A humanizmus, majd később a reformáció korának ellenérzése mellett talán ez a nehézség is szerepet játszik abban, hogy – akár csak Pázmány – Káldi is jóval kisebb mértékben használja fel közvetlenül a skolasztikus örökséget, mint a pogány vagy a keresztény ókorit. (Óvatosságra, a protestáns ellenfeleket elriasztani nem akaró taktikai megfontolásra nincs okunk gyanakodni, hiszen – mint a következő alfejezetben látni fogjuk – alkalomadtán keresetlen szavakkal és módszerekkel veri el a port a „pártos atyafiakon”.)

Középkori hivatkozásai között első helyen nem is Aquinói Szent Tamás, hanem – íme egy újabb párhuzam Pázmány forráskezelésével¹⁸ – a „doctor mellifluus”-nak nevezett Clairvaux-i Szent Bernát áll, akinek jelenléte már-már a leggyakrabban idézett ókori szerzőkével vetekszik. Felhasználja prédikációit, leginkább az *Énekek énekéről* írottakat, idézi leveleit. És jóllehet teljes gondo-

¹⁷ A patrisztikus teológia lényegre törő összefoglalása: MURPHY, 1967, 1107–1111.

¹⁸ BITSKEY, 1979, 80.

lat- (és indulat-) meneteket nemigen vesz át tőle, az ő révén mégis beszívárog a beszédek világába a misztika, igaz, annak csupán visszafogottabb, mérsékelt változata. Az Advent első vasárnapi harmadik prédikáció, a Krisztus által hozott üdvösség minéműségéről szólván a clairvaux-i apát szavaival buzdít az öröme: „Vigadgyunk atyámfiai ezen a’ születésen, és sok-képpen örvendezzünk rajta, mellyet mind az üdvösségnek haszna, ’s mind a’ kenetnek gyönyörűsége, ’s mind az Isten Fiának dichósága illy szépen fényesít, hogy semmiben fogyatkozás ne légyen a’ mellyek kívántatnak, sem a’ haszonban, sem a’ gyönyörűségben, sem a’ tisztességben” (I. 16). Az idézet karácsonyi beszédből való – megelőzi tehát a Káldinál soron levő liturgikus időszakot –, funkciója inkább tartalmi, mint tekintélyi összefoglalása a korábban mondottaknak, illetve hangulati-lelkiségi előkészítés a közelgő ünnepre.

Anélkül, hogy e helyen dogmatörténeti részletekbe bocsátkoznánk – erről később lesz szó – Bernát kapcsán meg kell állnunk a szeplőtelen fogantatás (*immaculata conceptio*) kérdésénél. Káldi, a hittétellel kapcsolatos tanítóhivatali döntés hiányának megállapítása után a maga személyes véleményét – mely szerint „a’ Szűz Maria, a’ melly szem-pillantásban fogántatott, Meg-előző Malaszttal meg-szenteltetett az Istentől, és az Eredendő Bűntől meg-óltalmaztatott, úgy hogy abban részes nem vőlt” (II. 72) – elsősorban Szent Bernát tanításával támasztja alá oly módon, hogy az ünnepre vonatkozó első prédikációját a *Sermo 2. de Nativitate* szövegére alapozza. Itt a mariológiát teológiailag megalapozó egyházdoktor allegorikus-lírai szövege szolgáltatja a bizonyító anyagot, míg ugyanerre az ünnepre szóló második beszédében, miután visszatért néhány utalás erejéig a mézajkú szónok érveire, magyarázatát a skolasztika fejedelme, Aquinói Szent Tamás gondolatmenete alapján folytatja (II. 85–88). Ebben az igazolási eljárásban csak az a különös, hogy mindkét doktor az eredendő bűn nélküli fogantatás, illetve annak megünneplése ellen foglalt állást, jóllehet más-más megfontolásból:¹⁹ íme, hogyan nő fölébe a tekintély a saját álláspontjának, és válik a pusztá nevével egy tőle idegen vélemény megtestesítőjévé. Az ilyenfajta eltorzított recep-

¹⁹ SÖVEGES, 1993, 119.

ciónak pedig ráadásul még hagyománya is van, hiszen a Karthausi Névtelen hasonló témában hasonló módon jár el, nyilván ő is tévedésből²⁰.

Ami az Aquinóit illeti, őt alkalomadtán éppúgy főszövegben idézi, mint pogány forrásait vagy az egyházatyákat. Név szerinti hivatkozásokra többnyire ott és akkor kerül sor, amikor teológiai kérdések spekulatív körüljárása a téma (emberek és angyalok szabad akarata I. 4; a csodák tipológiája I. 60; a böjt „összetétele” I. 348 stb.), vagy amikor a szent életválasztásáról ír mint tanulságos példáról. Az érett középkor doktorai közül Szent Anzelm van még jelen jó néhány hivatkozással, egyébként a skolasztikus hatás a gondolatvezetésben, kompozícióban, a rendszer kialakításának igényében érhető inkább tetten, semmint a nagy tekintélyek felsorakoztatásában.

Még egy jelentős középkori gondolkodó örvend népszerűségnek a beszédekben: a „doctor seraphicus”-ként tisztelt Bonaventura, akinek Szent Ferenc-életrajza Pázmány számára is fontos hagiográfiai forrás²¹. Káldi azonban ezenkívül a devotio modernát előkészítő műveit is felhasználja (*Dieta Salutis, Speculum Mariae Virginis*).

És ezen a ponton ismét a misztikus hagyomány súlyára kell felhívunk a figyelmet, hiszen több ízben találkozunk a források között Petrus Damianus, Hugo de Sancto Victore, Sienai Szent Katalin vagy Szent Brigitta nevével vagy példájával.

Talán misztika és augusztinizmus kapcsolata adhat eligazítást e jelenség okára vonatkozóan: Clairvaux-i Bernát és a Bonaventura képviselte ferences teológia egyaránt ágostonos nyomokon halad, az ő biblikus-allegorizáló módszereit fejleszti tovább, ami egyúttal könnyen befogadható előadásmódját is meghatározza, míg az arisztotelianus szisztematikus teológia, amelyet elsősorban a domonkosok műveltek, minuciózus szikárságával riasztólag hathatott. Bár a kettőt nem célszerű szembeállítani egymással, hiszen a skolasztika sem érthető meg a misztika nélkül és fordítva,²² a középkor nagy skolasztikusai, gondolkodói, mint éppen

²⁰ BÁN, 1976, 38.

²¹ BITSKEY, 1979, 82.

²² Vö. HIRSCHBERGER, 1960, 544., ill. NYÍRI, 1983, 177.

például Tamás, egyúttal a misztika jelesei és ilyenként ihletett költői is voltak.

A dogmatikai tisztázásra törekvő Káldi számára a középkori eretnekmozgalmak jelentenek egyfajta történelmi kiindulópontot és az azokat elítélő zsinati határozatokat használja érvértékű forrásként (I. 235, 243). Az épületes példákat kedvvel előadó szónok továbbá a 16. századi karthausi hagiográfus Laurentius Surius munkájában (*De probatis sanctorum historiis*, Cologne, 1570–75) talál megfelelő, nem csupán egyetemes, de magyar vonatkozású anyagot (I. 53, 127, 130; II. 51 stb.), és bőven idéz a 13. századi domonkos szerzetes, Thomas Cantipratanus kultúrtörténeti érdekességeket tartalmazó gyűjteményéből (*De natura rerum; Liber de apibus*, Káldi többek között az I. 128, 129, 144; II. 372. lapon hivatkozik rá), amelyet a 16. század derekától kezdve – nyilván népszerűsége miatt – több ízben is kiadtak (az exemplumanyag eredetére és jelenlétére a retorikai fejezet vonatkozó részében még visszatérünk).

Kortárs szerzők

Az eddig elvégzett forrásvizsgálat egy többé-kevésbé készen kapott s ezért a kortársakkal, sőt a megelőző korok hagyományával is konvergáló anyag használatát igyekezett feltérképezni. Láthatuk, hogy a funkcióváltozástól és a mennyiségi gyarapodástól, no meg a hivatkozások pontosságától eltekintve, ez a korpusz jelleében megegyezik a középkorban, valamint a kortársak által idézett kultúrtörténeti tömbbel anélkül, hogy az egyéni eltéréseknek különös jellemző erejük lenne. A tágabban értelmezett kortársi anyagra való hivatkozások ellenben, amelyek magukban foglalják a humanista tudományosság nagyjait, az európai és a hazai reformáció jelesebb képviselőit, a természettudomány újabb eredményeit és számos, alkalmilag felbukkanó szerzőt és témát, a képzettség-tájékozottság mélységére-alaposságára, illetve az egyéni érdeklődésre vonatkozóan is információval szolgálnak.

Nem utolsósorban pedig fokmérői lehetnek a nyugati kulturális és eszmei áramlatok hazai recepciójának.

Ha tekintetbe vesszük a Káldi György beszédeiben megmutatókozó polemikus hajlamot, természetesnek tarthatjuk a reformáció vezéregyéniségeinek hangsúlyozott jelenlétét, mégpedig saját írásaikkal. Idézi Luther gazdag életművét, gyakran Melanchthonnal és Kálvinnal, ritkábban Zwinglivel és Bézával összekapcsoltan: olyan jelenség ez, amelyre nem elsősorban szerkesztéstechnikai szempontból hívnók fel a figyelmet, hanem a mögöttes meghúzó logika okán. Káldi ugyanis nem tesz értékkülönbséget a különféle reformatori irányzatok, árnyalatok között, véleménye szerint mindannyian „egy pórázon járnak” (vö. I. 355), egyformán eretnekek. Ami pedig a hivatkozások pontosságát illeti: a humanista iskolázottságú filológusi igényesség mellett az a meggyőződés is meghúzódik emez eljárás mögött, hogy a megbízható, ellenőrizhető idézési mód a cáfolatot is hitelesebbé teszi.

A hitelességnek erre a látszatára pedig annál inkább szüksége van, minél nagyobb logikai vagy morális képtelenséget szándékozik ellenfelére rábizonyítani. Anélkül, hogy e helyen a hitviták kérdéskörébe akarnánk bonyolódni – „játékszabályaival”, módszereivel behatóan foglalkozott a szakirodalom, a prédikációkban levő teológiai gondolatrendszer elemzése során pedig úgyis visszatérünk a témára –, néhány megjegyzés erejéig kövessük figyelemmel az idézés módját.

Előfordul – igaz, csak elvétve –, hogy egyetértőleg hivatkozik valamely reformátorra. A Septuagesima vasárnapi első prédikáció egyik témája például az egyház mibenléte. „De még *Luther*-is azt írja; hogy az *Ecclesiának* egyik jele az, hogy Igaz Pásztori légyenek”²³ (I. 274), olvassuk a bizonyító erejű mondatot, amely az apostoli folytonosságon alapuló és a hierarchiát tiszteletben

²³ A lapszálon a következő eligazítás olvasható: *Lib. de Ecclesia et Conciliis*. A szűkszavú utalásból ma már elég nehéz következtetni a hivatkozott kiadványra, a nagyszombati jezsuita könyvtár 1632-es jegyzékén mindenesetre szerepel egy olyan címleírás, amely esetleg alapja lehet a fenti idézetnek: „Catholicum siue Pontificum Symbolum collatum cum symbolo Apostolico in 4. in pergamenó Dilingae 1622. Ibidem symbolum Caluinianum collatum cum symbolo Apostolico. Item Laquei Lutherani ad ueram Christi Ecclesiam contriti.” FARKAS, 1997, 60.

tartó katolikus egyházkép alátámasztására szolgál. A nyilvánvaló igazságot egy „pártos atyafival” kimondató retorikai eljárás szerepe éppen az, hogy annak kényszerítő erejét hangsúlyozza, illetve valamiféle rejtett diadalmas odakacsintás az igazságnak ellenállni nem tudó újító „megalázódására”, aki úgymond kiesett protestálói szerepéből a felismerés következtében.

Az ilyen leheletfinom polémianál azonban jóval gyakoribbak az éles pengeváltások, amelyeket az egymástól eltérő dogmatikai vagy erkölcstani megközelítések váltanak ki. A katolikus–protestáns ellentét egyik közismerten „népszerű” teológiai problémája a kegyelem, üdvösség és/vagy jócselekedet viszonya, dilemmája. Luther Márton és nyomában a protestantizmus megigazulástana részben ugyan a késő középkor cselekedeteket méricskélő, a kegyelmet háttérbe szorító teológiájának ellenhatásaként alakult ki, szükségszerűen elhanyagolta tehát az emberi tettek érdemszerző szerepét, anélkül azonban, hogy fontosságukat teljesen elvitatta volna.²⁴ Félreérthető, paradoxonokat kedvelő kifejezőmódja viszont lehetővé tett olyan megközelítést is, amely szerint az ember tettei nem érdemszerző tettek, üdvössége nem érdemért adott jutalom, hanem tiszta kegyelem. Innen pedig már csak egy lépés a Káldinál olvasható, szerzőik eredeti elgondolásával gyökeresen ellenkező interpretáció: „minden Jó chelekedetet, természet-szerént, merő útálatosságnak, és Halálos bűnnnek tartanak; melly mindazáltal, Bochánando bűnné lészen az Istennek írgalmassága-által; a’ mint *Luther Mártonból, Calvinus Jánosból, és Melanchthon Filepből* meg-láthatni.” (I. 42.)²⁵

Találunk végül olyan hivatkozást, amelyet hosszabb vagy rövidebb módszeres cáfolat követ. A bójtról vallott protestáns felfogást azzal utasítja el, hogy ők „a’ Bőjtöt a’ Mértékletességgel egybe-zavarják, melly merő balgatagság” (I. 355), a házasság szentségi volta és felbonthatatlansága mellett pedig az „újítók” érveiben levő ellentmondások kimutatásával foglal állást (I. 155).

²⁴ A téma hatalmas és szerteágazó irodalmából két életrajz idetartozó részeire hivatkozunk: FRIEDENTHAL, 1977, 144–146.; BITSKEY, 1998, 15–16.

²⁵ A lapszálon olvasható forrásmegjelölések: Luther neve mellett: *Art. 32. Et in Assert. ejusdem Art.*; Kálviné mellett: *In Antidoto Concil. Trid. Sess. 6. c.11. Et lib. Instit. c. 14. s. 9.*; a Melanchthoné mellett pedig: *Locis com. tit. de Peccato. Et in Confessione Augustana, tit. de Impleione Legis.*

A reformáció klasszikusai mellett természetesen jelen vannak annak jelesebb, írással foglalkozó magyarországi képviselői is. Káldi utal „a’ Károlyi Gáspár és Mólnár Albert Bibliájá”-ra (I. 156) – nyilván az 1608-as második kiadásról van szó – anélkül, hogy részletekbe bocsátkozna, hiszen a folytatás szerint „a’ Biblia-után tött Oktató Intésemben meg-mutattam” (uo.) annak tévelygő voltát; és tud Félegyházi Tamás 1586-os Újszövetség-fordításáról, amelyet Gönczi György adott ki és látott el előszóval.

Ez az előszó pedig ismét kifutópályát jelent Káldi számára, a kellőképpen végig nem gondolt történeti áttekintés logikai bukfenceit olvassa itt ellenfele fejére (I. 50), Enyedi Györgynek pedig hiányos görög grammatikai tudását rója fel, miközben vele szemben Krisztus istensége mellett érvel (II. 122).

Megfigyeléseink Bitskey István megállapítását támasztják alá, mely szerint „a katolikus prédikáció hangja védekezőből támadóvá vált”.²⁶ Prédikáció és vitairat műfaji szétválása markánssá lett Pázmány polemikus műveinek megjelenésével a század elején, a Káldi beszédeiben föllelhető „harcoló” maradványok pedig egyfelől a – nem föltétlenül a vitát, hanem valamely hitigazság tisztázását célzó – gondolatmenetbe jól beilleszkedő mozzanatok, másfelől rámutatnak a prédikáció-műfaj tágasságára, más műfajokat redukált formában integráló képességére.

A reformátorok jelenlétére a „Tridentomi Conciliom” határozatai adják a stílusos ellenpontot: a katolikus egyház morális talpraállását és dogmatikai önreflexióját eredményező zsinat dokumentumai tekintélyi nyomatékkaal bírnak a beszédek érvrendszereben, különösen a hitélet gyakorlati elrendezése tekintetében.

Ami továbbá a kortárs katolikus teológiai és lelkiiségi irodalom használatát illeti, mindenekelőtt a jezsuita szerzők dominanciájára kell fölhívnunk a figyelmet. Gyakoriak az alapítóra, Loyolai Ignácra történő hivatkozások: érdekes, hogy inkább leveleit és a rendi alkotmányt idézi, kevésbé a *Lelkigyakorlatos könyvet* – ez utóbbinak viszont nem csupán szellemiségét asszimilálja, hanem egyes gyakorlatait is tanítja, forrásmegjelölés nélkül, amint azt a

²⁶ BITSKEY, 1979, 24.

későbbiekben látni fogjuk. És jelen van a rend első nemzedékének élvonala, mindenekelőtt az indiai misszionárius Xavéri Szent Ferenc, akinek a maga ünnepén három beszédet is szentel, és akiről – eltérően a szentekről szóló prédikációk megszokott eljárástól – a részletekre is kiterjedő pályaképet rajzol (II. 27–48). Forrása az ugyancsak jezsuita Horatius Tursellinusnak népszerű, számos kiadást és fordítást megért fordulatos életrajza a szent-ről.²⁷

A rendi források egyébként zömmel életrajzok: a jezsuiták indulásáról és nagy egyéniségeiről írott *viták* (Petrus Ribadeneira Ignác-életrajza,²⁸ valamint Petrus Mafféjus Ignác- és Xavéri-biográfiaja,²⁹ Virgilius Ceparius munkája az akkor még szentté nem avatott Gonzága Alajosról), noha műfajukban a középkori hagiográfia hagyományát folytatják, mégis frissítést jelentenek, az erkölcsi tanítás új példatárát, hőseik eszményítésének egy új paradigmáját, az ázsiai misszió kapcsán pedig a Távol-Keletről szóló tájékoztatási lehetőséget (pl. I. 180). Ezt a lehetőséget másfajta forrástípus felhasználása révén is kiaknázza: így hivatkozik a közép- és távolkeleti jezsuita misszió Xavéri Ferenc mellett legjelesebb szervezőjének és vezetőjének, Alexander Valignanusnak 1588-as indiai keltezésű levelére, az özvegyiség dicsérete kapcsán (I. 104).

Természetesen nem hiányoznak a palettáról a hittudományi munkák szerzőire való utalások sem (Roberto Bellarmino I. 158, Carlo Borromeo II. 35), sőt az európai teológia képviselői mellett, pontos hivatkozással, Pázmány *Kalauza* is a források közé kerül – igaz, valójában egy Lutherre történő vitázó célzás formájában, cáfolatért az érsek művéhez utasítva az olvasót (I. 205, 227).

Ferdinandus Quirinus de Salazárt, „a’ mí kichiny Szerzetünk-ből-való tudós ember”-t (II. 100), alcalai teológiai tanárt, IV. Fülöp udvari prédikátorát pedig nem egyetemes kisugárzása, sem gyakori előfordulása okán emeljük ki Káldi forrásai között – hiszen a mértékadó katolikus enciklopédiák nem is említik, jöllehet a nagyszombati jezsuita könyvtár könyvjegyzékein többször

²⁷ *De vita Francisci Xaverii*, Antwerpen, 1596.

²⁸ *Vita Ignatii Loyolae*, Nápoly, 1572.

²⁹ *De vita et moribus Ignatii Loiolae*, Róma, 1585.

is szerepel –, hanem a személyes megjegyzés miatt, amelyre használóját ihlette: „kinek munkájával sokat éltem írásimban, és bizvást követtem nyomdokát” (uo).

Hosszasan lehetne folytatni a jezsuita források seregszemlét; a rendhez egészségi okok miatt csak rövid ideig tartozó nagy hatású angol származású vitatkozó Thomas Stapletonus (I. 52, 55, 327), vagy az Eusebiusból merítő egyháztörténész, Julius Mazzarinus (I. 586) és egy-két alkalommal előforduló társaik jelenléte ugyanahhoz a tényhez szolgál adalékkal: hogy a közkézen forgó rendi irodalmat óvatosság nélkül, sőt alig tiltott büszkeséggel építi be beszédeibe, olykor kifejezetten egzotikus betétekkel gazdagítva azok anyagát.

Ez a forráscsoport, együtt a domonkos eredetűekkel (Domingo de Soto³⁰ pl. I. 569; Abraham Bzovius³¹ pl. I. 59, 101, 283), mint-hogy névsorában eltér a Pázmány Péter által felhasználtaktól, egyrészt Káldi egyéni érdeklődési – talán könyvgyűjtési – körére mutat, másrészt és elsősorban arra az igényére, hogy rajta tartsa szemét korának szellemi – elsősorban hitéleti – mozgásán, hogy világjáró életviteléből következő anyaggyűjtési lehetőségeit kamatoztatva minél több irányú tájékoztatást nyújtson, az újdonságokkal is megalapozva szövegének tekintélyét.

Hasonló szerepe van a humanizmus képviselőire való nem túlságosan nagyszámú hivatkozásnak is. Műveik felhasználása frissítést és színt hoz a prédikációkba: a Káldi által gyakran és sokféle funkcióban hasznosított exemplum-műfaj antik és középkori közvagyonát egészíti ki, egyéníti a példázat szerepében forgalmazott humanista forrásokból. Hiszen morális tanulságokkal bíró történeti anekdotákat idéz Aeneas Silvius Piccolomini különböző műveiből (I. 30, 218, II. 484), Erasmus *Apophtegmatájából* (I. 150) és *Adagiájából* (II. 186) – ez utóbbi szerzőt természetesen szemléletének mellőzésével idézi. Erasmus műveinek többségé-

³⁰ Az 1494–1560 között élt spanyol teológus munkásságát humanisztikus latinság, filozófiai mélység és skolasztikus világosság jellemzi. Fontosabb művei: *In dialecticam Aristotelis commentarii*, Salamanca, 1544; *In epistolam divi Pauli ad Romanos commentarii*, Antwerpen, 1550; *In quartam sententiarum commentarii*, Salamanca, 1557; *De iustitia et iure*, uo., 1556.

³¹ A lengyel Abraham Bzovius vagy Bzowski (1567–1637) hagiográfiai, aszketikai, rendtörténeti és homiletikai munkásságot folytatott.

vel indexre tett alkotó lévén, érthető az óvatosság. A „csiszolt humanista prózastílus” iránti rokonszenve ugyanakkor elvitathatatlan: így Káldira is vonatkoztatható Bitskey István megállapítása, amelyet Pázmány Erasmus-recepciójának margójára tett.³²

Jó néhány idézettel Bonfini is a külön említést érdemlő források közé tartozik: „törökös” kérdésekben ő az első számú auktoritás, reá hivatkozik eleink törökellenes küzdelmeinek és azok jogosságának taglalásakor (I. 174). És jóllehet rendszerint csupán következtetéseit veszi át, az Apró-Szentek-Napi harmadik prédikációban három lapon át elemzi, kommentálja a *Decades* harmadik tizedének hatodik könyvében foglaltakat a törökkel kötött „igaz végzés” megtartási kötelezettségének vizsgálata kapcsán.

A kortársaknál egymásnak ellentmondó értelmezéseket kiváltó téma, az ún. Cesarini-ügy lényege, hogy 1443 októbere és 1444 januárja között, az irodalomból „hosszú hadjárat”-ként ismert hadműveletsorban Hunyadi János sorozatos győzelmet aratott Murad szultán csapatai fölött, mire a török császár Ulászló királynak békét ajánlott. Ulászló dilemmája az volt, vajon a kedvező ajánlatok alapján kezdjen-e tárgyalást a törökkel, vagy a nagyobb dicsőség reményében indítson újabb háborút. Minthogy mindkét megoldásnak voltak előnyei és kockázatai, a kettős politikát választotta: előbb ünnepélyes esküt tett Cesarini bíboros (a pápa követe) előtt a háború folytatására, majd néhány nap múlva követet küldött a szultánhoz a tárgyalások megkezdésére, amelyek végül tíz évre garantálták volna a békét. A pápa – és ebben Cesarini volt a fő agitátor – a háború folytatására ösztönzött, ennek azonban összetett okok miatt tragikus kimenetele lett, és mind a király, mind Cesarini holtan maradt a harctéren.³³ Káldi, Bonfinire hivatkozva, a következőképpen kommentálja az esetet: „*Iulius Caesarinus* Kardinál, a’ Romai Pápanak Követe, fel-bontatta László Királlyal és Hunyadi Jánossal, az Amurat Török Chászárral-valo kötést; de meg-adta a’ bak-árrát: mert Ezer négyszáz negyven-négy esztendőben, mind magát, ’s mind a’ jámbor

³² BITSKEY, 1979, 83.

³³ TEKE, 1980, 110–140.; l. még KLANICZAY, 1993, 36–37.

Királyt, és nagy részét a' Püspököknek és Uraknak oda vesztette, szintén Sz. Márton estin. A' historia annyiból igaz, hogy oda-
veszett a' Kardinál mind Kiralyostól: de, hogy azért veszett-vólna
hogy azt a' Kötést fel-bontatta, nem igaz; a' mint *Bonfinius*ból
akár-ki-is eszébe veheti, ki a' dolgot bővségessen meg-írja. noha
ő-is abban vólt a' vélekedésben, hogy a' frígy-szegésében vétek
esett: de nem úgy vagyon" (II. 221). Majd következik az események
részletezése a forrásmű nyomán, azonban azzal értelmezési
vitába bonyolódva: Káldi ugyanis, Bonfinivel szemben, eleve el-
hibázottnak tekinti a törökkel kötött szerződést, mivel az egy már
korábban létező paktum ellenében jött létre, és „az első kötés-
ellen-valo esküvés nem foganatos”, azaz nem érvényes (II. 222).
Ebből a horizontból menti fel Cesarinit is, halála okának másne-
mű vétkeit, esetleg az általa képviselt ügy melletti nem eléggé
energikus kiállását tekintve. Az ürügy végül is, amely miatt az
eset egyáltalán terítékre került, nem politikai, nem is történeti:
az adott szó, a szerződés megtartásának morálisan kötelező vol-
ta, függetlenül attól, hogy eszmetárs vagy ellenfél-e a partner,
„mert a' Törökkel-is meg kell tartani az igaz Kötést” (II. 223).
Hasonló szemléletben tárgyalja egyébként a problémát Pázmány
Péter is az *Öt szép levél* második részében, eltérően a protestáns
érveléstől, amely szerint Cesarini tanácsára hitszegést követelt
el a király, ezért kellett mindkettőjüknek halállal lakolniuk.³⁴

Justus Lipsius *De constantiá*jának jelenléte (II. 182) a mű
interkonfesszionális jellege, rezignált-elfogadó hangneme és nép-
szerűsége, valamint gyors magyarországi elterjedése okán nem
tartozik a legkülönlegesebb hivatkozások közé. Erdemes viszont
a figyelmünkre az angol reformáció vértanújának, Morus Tamás-
nak többszöri emlegetése: nem ugyan *Utópiá*jával, sem más mun-
káival, hanem a már említett Stapletonusnak róla készített élet-
rajzával,³⁵ amelyből azonban Káldi a lord kancellár stílusára, ész-
járására tökéletesen rávalló fordulatokat, anekdotákat idéz.

³⁴ Vö. BITSKEY, 1999, 147., 150.

³⁵ *Tres Thomae seu res gestae S. Thomae Apostoli, S. Thomae Archiepiscopi Cantuariensis et Martyris, T. Mori Angliae quondam Cancellarii... Coloniae Agrippinae, 1612.* Morus-életrajzát hiteles, publikálatlan dokumentumok alapján, illetve személyes élményeinek felhasználásával írta meg.

Ízelítőül álljon itt egy rövid részlet, a kontextus: vádbeszéd a túlzott cifrázkodás ellen. „Kiknek méltán mondhatnak, a' mit azon *Thómas Mór*us mondott egy aszszony állatnak, ki nagy fájdalom munkával simogatta fejét és homlokát: Nagy boszszúságot tészén, úgy-mond, az Isten rajtad, ha e' nagy munkáért pokollal nem fizet” (I. 54). A kifejezésmód érzékletessége mellett egy, a műfajban és a kor irodalmában oly ritka minőség ötlük itt szembe: a nem tolakodó, nem vitahelyzetben alkalmazott, ártatlan humor.

Végezetül íme egy forrásmegjelölés nélküli hivatkozás a természettudomány világából: „Nem találtatott olly balgatag vélekedés, melynek óltalmazója nem találkozott volna; el-annyira, hogy *Copernicus*-nevű *Mathemáticus*; minden régi és mostani bölcsh Filozófusok-ellen, hanyatt-homlok azt állatta, hogy a' Föld szüntelen forog, az Egek pedig vesztleg-álnak: és némelly agyafordúlt emberekkel el-is hitette, és talám többen-is kaptak volna rajta, ha a dögleletes vélekedés, átok-alatt meg nem tiltattatott volna” (I. 242).³⁶ Az arisztotelészi-ptolemaioszi geocentrikus világkép megdőlésének, a természettudomány „kopernikuszi fordulatanak” a kortársakat ért sokkoló hatása, amely az ismeretelméletben még forradalmibb változást hozott, mint a fizikában,³⁷ ma már közhely: nem meglepő hát, hogy kortársainak többségével összhangban, lélektanilag motiválhatóan, képzettsége korlátaiból fakadóan pedig érthető módon, Káldi is elutasítóan viszonyul a kérdéshez. Az sem váratlan, hogy ellenérveit – úgy általában – régi és új filozófusok gondolataiból veszi. Hatását a helyi értéke adja. A szöveg folytatása szerint ugyanis nincs az a vesztett pör, amelynek ne kerülne védőügyvédje, s hasonlóképpen szaporodnak és találunk követőkre az „újabb-újabb Tévelygések”, amelyeket kitalálóik a Szentírásból bizonyítanak: íme, miként kerül differenciálatlanul közös nevezőre a csillagászat, a jogtudomány és a vallás egy-egy alapkérdése.

³⁶ A nagyszombati jezsuita könyvtár rendelkezett a lengyel csillagász *De revolutionibus orbium caelestium* című munkájának 1543-as nürnbergi kiadásával, vö. FARKAS, 1997, 60.

³⁷ Vö. LAFONT, 1998, 283.

A kora újkori forrásanyag áttekintésének összegzéseként két dologra különösen érdemes felfigyelnünk: Káldi György meglehetősen szerteágazó, alapos olvasottságot bizonyító forráskezelésén belül a protestantizmus írásbeliségének van különös nyomatéka. Pázmány mellett ő is azon íróink közé tartozik, akik tüzetesen tanulmányozták ellenfeleik nézeteit, a forráshasználatot ilyenformán a vita színterévé alakítva. Azon nem kell csodálkoznunk, hogy a beszédekben markánsan van jelen a kortárs katolikus populáris műveltség, főként annak jezsuita változata; annál meglepőbb viszont, hogy csak viszonylag kis mértékben találkozunk a poszttridentinus teológia képviselőivel. A teológiai gondolkodás ez idő tájt bekövetkezett megújulása felhasznált forrásanyagként szinte csupán a trentói zsinat dokumentumaiban jelenik meg; azokban a hivatkozásokban, amelyek azonban határozat jellegűknél fogva és az ebből következő beszédmód miatt éppen a megújulásról árulnak el a legkevesebbet. (Magát a megváltozott szemléletet pedig érdekes módon a patológia és a skolasztikamisztika hagyományainak felhasználása közvetíti: a rájuk történő hivatkozás a hiteles magyarázatra való törekvéssel jelent egyet.)

A források mérlege

Eddigi elemzéseink során láthatóvá vált, hogy a kora újkor – jelesül pedig Káldi – forráskezelése jelentős átalakuláson ment keresztül a korábbi korszakok, főként a középkor ilyen irányú gyakorlatához képest. Nem csupán a felhasznált anyag mennyiségi gyarapodását kell itt kiemelnünk: jelentősen megnövekedett az ókori források szerepe, de bőségebb és változatosabb a patrisztikai források jelenléte is, ugyanakkor az érett középkor tudományossága, teológiai gondolkodása nem a hivatkozások gyakoriságával van elsősorban jelen. A skolasztikus gyakorlat többszörösen összetett szerkesztési eljárásának felhasználásával a beszédek célirányosabb, egyszerűbb és áttekinthetőbb felépítését láthatjuk (erről másutt szólunk majd bővebben).

A mennyiségi átalakulásnál azonban fontosabb azt kiemelni, hogy – a humanizmus „ad fontes” igényével összhangban – határozott nyomait találjuk a felhasznált források eredetiben való forgatásának, ennek következményeként pedig a hivatkozások pontosságára kell felhívunk a figyelmet. A nagyszombati jezsuita rendház és kollégium könyvtári állományát³⁸ némiképp kontrollanyagként használva azt tapasztaltuk, hogy a Káldi által megnevezett szerzők és címek tekintélyes hányada szerepel a nagyszombati 1632-es, illetve 1690-es katalógusokban. Ez az anyag pedig relevánsnak tekinthető egyfelől mint a jezsuita rendi kultúra reprezentatív gyűjteménye, másfelől pedig mint olyan könyvtár, amelynek köteteit a Biblia-fordító és hitszónok is forgathatta, hiszen az származási helye, amelyhez saját bevallása szerint is erős szálak fűzték, és életének olyan színhelye, ahová rendi megbízásai többször is visszaszólították.

Az idézetek tekintélyes mennyisége ennek ellenére valószínűvé teszi a florilégiumok használatát is, ám szerzőnk az esetek nagy részében feltehetően utólag az eredeti művekben visszakereste az onnan vett hivatkozásokat, kiegészítve azokat a segédkönyvekből hiányzó adatokkal.

Ami pedig a Pázmány forrásaival való összevetés eredményeit illeti, az előzetes várakozásnak megfelelően, valóban nem tapasztalunk lényegbevágó eltérést a két szerző módszerei között: idézési eljárásaik, a leggyakrabban hivatkozott szerzők tekintetében egyaránt azonos úton járnak. Talán a kortársi anyag kezelése mutat némi jelentéktelen különbséget: ez abból adódhat, hogy különböző állomáshelyeiken más-más újdonságokhoz jutottak hozzá.

Tanulságos lehet az idézés technikájának szemügyre vétele, hiszen e vizsgálatnak elméleti konzekvenciái is vannak. A kompilációs eljárás megoldásai hagyományosan a másolás, a citátumtömbök, a különféle kifejtések összeszerkesztése, illetve az elhagyás lépéseiben azonosíthatóak:³⁹ Káldi is e lépések valamelyikét

³⁸ Kiadása: FARKAS, 1997.

³⁹ MARTINKÓ, 1988, 49. Martinkó András megállapítása ugyan a középkor költészetére vonatkozik, azonban vizsgálataink alapján érvényessége a prédikáció-műfajra is kiterjed.

alkalmazva ötvözi egybe hivatkozásait, ezért itt célszerűbbnek látszik inkább az idézetek tartalmi összetevőire figyelni.

Vannak esetek, amikor valamely, a keresztény tanítás szempontjából aktuális kérdés taglalását csupa „pogány” auktoritás segítségével erősíti meg: így az „Ördögtől-valo Álmodások” problémakörét néhány elnagyolt, éppen csak jelzésszerű Homérosztól, Szabellikustól, Hérodotosztól, Diodorusz Szikulusztól és Plutarkhosztól vett példa fölemlítésével (I. 119), mintegy ezzel is alátámasztva azt a szemléletet, amelynek jegyében az antikvitás szerzői belépőjegyet kaphattak a keresztény rendeltetésű szövegek világába a természetes emberi erkölccsel megegyező nézeteik határai között, e belépés által pedig új jelentéstartalommal is gazdagodtak, miközben az új környezetben érezhetően idegenek is maradtak.

Másuttal antik és patrológiai utalások váltják egymást, kombinációban bibliai helyekkel és/vagy középkori citátumokkal. Mindez nem meglepő, „pusztán” a rendelkezésre álló műveltséganyag minden lehetséges úton való megmozgatásának igényét mutatja. Érdemes viszont megállni egy elejtettnek tűnő megjegyzésénél, mivel értelmezési kulcsot ad az idézethalmozás motivációjára. „*Theodoretus* azt mongya; hogy Minden láthatandó állatokat az emberért teremtett Isten; azért nem ítélte méltónak azt megvenni, a kiért mindeneket alkotott. En pedig azt mondom: hogy *Mindeneket ő-magáért teremtett az Úr*” (I. 4). A személyes névmást, az első személyű kijelentést bevezető mondat után idézet következik, a Példabeszédek könyve 16, 4-ből. Íme, egy illusztráció az asszimiláció mélységére: a szerző mint sajátjait mondja ki a Szentírás szavait, és ez a mozzanat a kompiláció és az eredetiség mai követelménye közötti szakadék nagyságára éppúgy fényt derít, mint amennyire az eredetiség kérdésének újragondolására ösztönöz.

Megfigyelhető egyúttal az is, hogy a még oly gazdag idézetanyag ellenére, a hivatkozások sokasága nemhogy terjengőssé tenné a szöveget, hanem – éppen a középkoritól eltérő funkcióban történő felhasználás következtében – feszesé, tömörre alakítja. És míg amott a tekintélyekre való hivatkozás csak kevésbé képezte az érvelés szerves részét (elégészes volt a „nagy” neveket említeni, további indoklásra már alig volt szükség), emitt a hi-

valkozott auktoritások egy önállóan felépített gondolatmenet összetevő elemeivé válnak: Káldi arra törekszik, hogy a tekintélyi közlésnek az ésszerűséggel való összhangját kiemelve, hogy a hivatkozások tekintélyi súlya ésszel beláthatósága által is növekedjék, tekintélytisztelte „nem az alávetődés aktusán és az ész lemondásán alapul, hanem az elismerés és a felismerés aktusán – tudniillik azon a felismerésen, hogy a másik személy ítélet és belátás dolgában fölényben van velünk szemben, s ezért ítélete előbbrevaló, azaz elsőbbséget élvez saját ítéletünkkel szemben.”⁴⁰ Talán itt van a nyitja annak a meglepő hatáskülönbségnek, amelyet a középkori és a kora újkori szentbeszéd között tapasztalunk. A sokszor megejtő naivitás helyét átveszik az értelmi meggyőzésre hivatott, többszörösen megalapozott, a hagyomány elemeivel is alátámasztott argumentumok.

Köztudomású, hogy a gyökereit a középkorba engedő kompilációs alkotási mód⁴¹ az anyagismeretet a legfontosabb erények egyikének tekinti, hogy valamely írásmű megalkotása – az *ars* szó kettős jelentésével összhangban – legalább olyan mértékben számított *doctus*, „mesterséges” feladatnak, mint artiztikus eredménynek.⁴² A különféle eredetű és terjedelmű források egységes egésszé, koherens szöveggé való összeszerkesztése és rendezése szintézisalkotó készséget feltételez, az eszmény pedig, amely az imitációt nem pusztán formai kérdésnek, hanem egyfajta gondolkodásmód szerves tartozékának tekinti, éppen azt a szintetizáló igényt élteti mindig tovább, amelyet Pázmány így fogalmaz meg: „nem szólgájok, hanem eggyezőjök vagyok a régieknek”.⁴³ Káldinál ez a gondolat ekképpen jelenik meg: „azoknak könyvökkel éltem, a’ kiket a’ Keresztyén Anyaszentegyház-béli Tanítók, és Praelátusok, Isten-félő és tudós embereknek tartottak, és tartanak: és azokból, együtt-is másutt-is bálorságossan azt szedegelttem, a’ mivel halgatóimnak használhattam” (I. IX).

⁴⁰ GADAMER, 1984, 200.

⁴¹ Vö. ennek módozatairól egy alakulástörténeti, korabeli reflexiókat is bemutató áttekintését: IIATIIAWAY, 1989, 19–44.

⁴² MARTINKÓ, 1988, 49.

⁴³ PPÖM VI, XXIII.

A kor, amelyben ezek a szavak elhangzanak, affirmatív, illetve reaffirmatív, az újra megtalált szellemi biztonsághoz. Ez a biztonságérzet pedig meghatározott gondolati struktúrák kialakítását kéri: rendszeralakítást a hartmanni értelemben, amely szerint „a szisztematikus gondolkodásnak még mindig megvan az a régi törekvése, hogy a nagy talányokat sommásan, egy csapásra oldja meg. Ebben gyökerezik feloldhatatlanul a konstruktív rendszer-építményekhez való vonzalom.”⁴⁴

Ugyanakkor a tekintélynek egy újabb funkciója is szembeötlik Káldi György iménti szavainak olvastán: itt összetartó ereje van, egy hosszú idő óta élő, folyton gyarapodó hagyományt működtet, a „régikönyvek” hatásának történetében jelöl ki egy meghatározott pontot. A hagyomány működése és fenntartása nem kényszerpálya tehát, hanem élő folyam, amely továbbad, megőrző és kreatív;⁴⁵ levezethető a katolikus hittudományi gondolkodásnak az egyházi tradícióban őrzött igazságok konzerválására és újraértelmezésére irányuló törekvéséből, azaz abból a meggyőződéséből, hogy az elfogadott tekintélyek örökségének újragondolása a kinyilatkoztatott igazságok egyre mélyebb és sokoldalúbb megértéséhez vezet, anélkül hogy a lényegét illetően bármi is megváltozna.

A hivatkozások legnagyobb része ugyanakkor az európai kultúra közvagyonából való, abból a jobbra latin nyelvű írott anyagból, amely szélteben-hosszában átjárta a korabeli (vallásos) irodalmat. Ilyenformán beemelésük a prédikációkba katolicitást hoz, a szónak „egyetemes” jelentésében; az európai latin nyelvű anyag magyar nyelvű recepciója egyúttal be is emeli a beszédeket a nemzetközi forgalomba. Méghozzá olyan formában teszi ezt, hogy – néhány egészen ritka kivételtől eltekintve – a recepció módjában eltér a korabeli gyakorlattól, a Pázmány Péterétől is: anélkül, hogy latinul idézné a hivatkozott szöveget (az visszakereshető a margójegyzet alapján), csak a magyar fordítást hozza. Ezáltal látszólag lemond prédikációi humanisztikus és tudományos tekintélyének és komolyságának egy részéről, ezzel szemben viszont

⁴⁴ HARTMANN, 1972, 41.

⁴⁵ Vö. NEMESIEGYI, 1995, 841.

könnyebben olvashatóvá és a prédikáció finalitása szempontjából funkcionálisabbá teszi a szöveget.

Az idézetek egyúttal egy sajátos erőterbe is bekerülnek: a prédikációkban elfoglalt helyük, új kontextusuk révén jellegük, sőt olykor üzenetük megváltozik. Nem csupán arra kell itt gondolnunk, hogy az átvételek, részletek lévén, eredeti gondolatmenetükből kiemelten töredékessé válnak, főszövegből alárendelt szerepűvé – bár ez a változás sem elhanyagolható. A forráshasználat feltárása során voltaképpen intertextuális technikákat is vizsgáltunk: láttuk, hogy Káldinál az általános korabeli gyakorlattal megegyezően a szövegekői viszonyok többnyire jelöltek voltak, verbális utalásokkal is kifejezve azt a szerzői és olvasói tapasztalatot, mely szerint minden szöveg több szöveg kereszteződése, hajdani idézetekből álló új szövedék.⁴⁶ E megfigyelés egy látszólag új, valójában magával az irodalmi gyakorlattal egyidős irodalomelméleti fogalom, az intertextualitás kérdéseinek az elmélyültebb továbbgondolására is ösztönözhet, annak megfontolására, hogy az idézetek poétikája miképpen hozza létre a különféle szöveg típusok párbeszédét, „szövetségét”.⁴⁷

Végül arra szeretnénk felhívni a figyelmet, hogy a kompilációs technikának megvan a maga elmélete a középkori irodalmi gondolkodásban, amely technikához olykor egymásnak és saját gyakorlatuknak ellentmondóan viszonyulnak maguk az alkalmazók is;⁴⁸ megvan ugyanakkor a kialakult, jól bejáratott gyakorlata is. Mindennek kora újkori átalakulását, gazdagodását és funkcióváltozását láthattuk fentebb. A kompilációra építő alkotásmód hátterében pedig éppen az a teológiai megfontolás áll, amely értékrendjének súlypontjába helyezi a hagyományt, illetve ezzel összefüggésben a tekintélyek tiszteletét.

Forrásvizsgálatunk tanulságai kínálják a további elemzés kihívásait és távlatait: a prédikáció mint komplex műfaj egyszerre

⁴⁶ Vö. ANGYALOSI, 1996, 5–6.

⁴⁷ E kérdéskör további részletezését itt nem tekintjük feladatunknak, ám alkalmazható szempontokat kínálnak a témához *Ilelikonnak* a lengyel irodalomtudomány új eredményeit bemutató számában (1993/4.) az alábbi tanulmányok: BALBUS, 1993, 519–532.; NYCZ, 1993, 533–550.

⁴⁸ Vö. ILATILAWAY, 1989, 28–40.

hordoz szakrális és esztétikai, ezek alkalmazásaiban pedig etikai értékeket. Az irodalom részeként a retorikához kapcsolódik, ezért a továbbiakban retorikai elemzésre is kísérletet teszünk. Ugyan-ez a szöveg egyúttal, a hit fenntartásának és elmélyítésének eszközeként a misztérium tárgyalását kísérli meg, s mint ilyen az értelmezés, közelebbről a kinyilatkoztatás értelmezése – hermeneutika – feladatára vállalkozik, akár exegetikai, akár dogmatikai nézőpontból teszi ezt. Feladatunk a továbbiakban az lesz tehát, hogy megpróbáljuk elvégezni az értelmezés értelmezését.

A BESZÉDEK TEOLÓGIAI RENDSZERE

Témánk szempontjából fontos, hogy felhívjuk a figyelmet a trentói zsinat elsősorban egyházfegyelmi rendelkezéseinek jelentőségére. Köztudott, hogy amint a hitélet megújulásában, úgy a katolikus hitszónoklat elméletének és gyakorlatának alakulásában is korszakalkotó jelentősége van a Tridentinum határozatainak.¹ Hiszen itt és ekkor születtek azok a döntések, amelyek kötelezővé tették a főpapok számára a székhelyükön való tartózkodást (ez az ún. *rezidencia-dekrétum*), valamint a rendszeres igehirdetést.² De a dekrétumok utasítást adtak a lelkipásztorok képzésének színvonalasabbá tételére, valamint irányt mutattak az igehirdetés hangnemét, témáinak megközelítési módozatait illetően is: eszerint a szentbeszédnek tisztán, világosan, minden kétértelműségtől mentesen kell követnie az ősi katolikus hagyományt és az egyházatyák tanítását. Egyúttal fórumává kell válnia az elmélyültebb és a korigényeket az eddigieknél erősebben szem előtt tartó vallásosság kialakításának³ – s ez egyúttal a személyes dimenzió előtérbe kerülését is jelenti. A belső megújulásnak ez a kifejezett igénye többnyire párosult a reformáció tanainak polemikus elutasításával, illetőleg a katolikus egyháznak azzal a törekvésével, hogy az elveszített terrénumokat visszaszerezze, az új tanok hatását visszaszorítsa, a hívek elpártolt tömegeit pedig visszahódítsa: mindazzal tehát, amit a szakirodalom és a köztu-

¹ JEDIN, 1951, 1957, 1970.

² JEDIN, 1975, 491–495. L. még: SZÁNTÓ, 1988, II., 127., 131.

³ Vö. BITSKEY, 1979, 15–16.; vö. még: CHADWICK, 1998, 269–271.

dat *ellenreformációként* tart számon,⁴ és aminek alakításában, vezérlésében a jezsuita rend tagjai vezető szerepet vállaltak.

Kortörténetileg tehát – határozatainak késedelmes megvalósítása mellett is – a katolikus egyház talpraállását eredményező zsinat folyományának tekinthetjük Káldi György szentbeszédek létrejöttét. Talán a bennük foglalt bőséges teológiai tanítás is összefügg a prédikálásra adott irányvonal megtartásának igényével. Ha azonban ezt az impozáns anyagot belülről kíséreljük meg szemügyre venni, akkor egyfelől kirajzolódik előttünk egy rendszeralkotásra törekvő gondolkodói arcél, amely éppen azért óvja meg a struktúrát a megmerevedéstől, hogy mindvégig megőrizi problémaérzékenységét. A nem úttörően eredeti ugyan, ám elmélyült és eruditus teológus műve a Tridentinum utáni megújult szemléletű hittudományi gondolkodás magyarországi recepciójának jelentős fejezetét alkotja.

A forrásfeltárás eredményeképpen elmondhatjuk, hogy Káldi messzemenően figyelembe vette a zsinati elvárásokat. Ám a forrásvizsgálatból teológiai álláspontjának megközelítéséhez is támpontokat nyerhettünk. Láthattuk: az ókor nem keresztény, ám tekintélyes szerzőire való hivatkozások perdöntő érvekként szerepelnek, míg a *Biblia* (Ó- és főként kiinduló textusként *Újszövetség*) könyvei magát a témaanyagot szolgáltatják. Értelmezésre váró passzusok ezek, a patrisztika korának szellemi-lelki hagyatéka pedig éppen az interpretációhoz járul jelentősen hozzá. Képi formában jelenik meg itt mindaz a hittani, morális értékhalmoz, amelyet a skolasztika idején tudománnyá váló, szakterületekre bomló teológia majd fogalmilag artikulál. Ez pedig a *szent*, a *transzcendens* témákról, a végtelen Istenről való véges emberi beszéd módzatainak, esélyeinek kérdését veti fel. Vagyis teológia és analógia, szimbolikus és metaforikus kifejezés összefüggéseinek vizsgálatára ösztönöz, annál is inkább, mivel e beszédmódot nem csupán a teológia természete, a létanalógia tana teszi szükségessé, hanem pasztorális szempontok is. Hiszen kényes és bonyolult hittani kérdéseket kell úgy körüljárnia a szószéken, hogy a hittudomány elvont, gondolati-filozófiai terminológiájával meg-

⁴ Lásd bővebben: METZGER, 1982, 97.

közelített eszmerendszer a témában járatlan hallgató számára is hozzáférhető legyen, ugyanakkor a tanítás teljessége (*certitudo in doctrina christiana*) se szenvedjen csorbát. E nehézségnek vélhetően maga a szerző is tudatában van, hiszen Az *Olvasóhoz* címzett ajánló lapokon azokról az „eggy-ügyü Keresztyének”-ről beszél, akiknek „nem szükséges az igen mély tudomány, sem az elrejtett dolgoknak nyughataltan vizsgálása, hanem elégséges az igaz Hitről, és a’ Jó erkölchökről-való világos tanúság, mind a gonosznak el-távoztatására, ’s mind a’ Jóságos chelekedeteknek gyakorlására” (I. VII). Csakhogy éppen az *igaz hit* megosztása, a róla való beszéd vet fel sajátos problémákat.

Elemzésünket ezért két fő szempontra figyelve folytatjuk: egyfelől a beszédekben hangsúlyt kapó dogmatikai kérdések tárgyalási módját követjük majd nyomon, nem tévesztve szem elől jellegzetes lelkiségi vonatkozásokat sem, velük párhuzamosan pedig a beszédek morálteológiai irányultságát járjuk körül. Nem szánunk azonban különálló fejezetet az erkölcsi tanítás elemzésére, mivel ez többnyire valamely hittani kérdés tisztázása kapcsán történik, a gyakorlati tanácsok vagy a jogi előírások prédikációbeli jelenléte a már elvégzett kutatásokhoz képest nem kecséget sok újdonsággal, ellenben a dogmatikai magyarázat főként biblikus alátámasztása során levont morális tanulságok együttesének számbavétele fontos információval szolgál akár a beszéd és szerkesztésmód, akár az értékrend tekintetében.

A témakör minden aspektusát lehetetlen érinteni, ezért az elemzés elsősorban azokra a problémákra szorítkozik, amelyek különösen fontos elemét alkották a 17. századi vallásosságnak – esetleg annak révén, hogy a hitújítás másként vélekedett felőlük, ilyen esetekben természetesen kitérünk a vitákra is –, vagy amelyek a mai megértőtől, olvasót hökkenthetik meg, mert elvárásaihoz képest igencsak modernnek, rugalmasnak tűnnek. A teljesség igényével fellépő elemzés már csak amiatt is lehetetlen vállalkozás lenne, minthogy a prédikációkban az exegézis, a dogmatika, a morálteológia, valamint a liturgika – tehát a teológia valamennyi lényeges ága – terítékre kerül.

Kinyilatkoztatás és exegézis

Az eddigiekben már utaltunk arra, hogy Káldi György prédikációiban a Szentírásnak mint a legfontosabb tekintélyi forrásnak igen előkelő helye van: beszédei, noha nem homíliák, erősen biblikus elkötelezettségűek. Nem csupán kiinduló, a témaválasztást meghatározó és ezáltal értelmezésre váró szövegeit meríti innen, de körüljárni kívánt témáit, tételeit is alapvetően az *Ó- és Újszövetség* megfelelő passzusainak segítségével taglalja. A beszédek exegetikus tendenciája így nyilvánvaló: akárcsak az egyházatyáknál, itt is a szövegmagyarázatokból bomlik ki a teológiai rendszer. Hiszen maguk a szent szövegek nem adják a hittételek rendszeres kifejtését – mint ahogyan a beszédek sem használhatók dogmatikai tankönyvként, csupán az egyes témák sorra kerülésekor találkozhatunk a teljességet megközelíteni kívánó módszerességgel. A Biblia könyvei ráadásul magukon viselik szerzőik egyéniségét, gondolkodásmódját, sőt tehetségét annak esetleges korlátaival együtt, egyáltalán: létrejöttük történelmi körülményeinek nyomait kifejezőmódban, hangnemben, műfajiságban.⁵ A helyes értés tehát nem minden további nélkül adott, magyarázatra és reflexióra van szükség. És igazában ez az a pont, ahol exegézis és teológiai reflexió találkozik. Jóllehet a Tridentinumot követő évtizedek katolikus exegézise még messze jár a forma- vagy hagyománytörténeti módszerek tudatos alkalmazásától, szövegértelmezéseiben mégis jelen van a keletkezés korára, valamint a fordítás okozta jelentésmódosulás lehetőségeire való odafigyelés. Az apostoli kor lezárultával befejeződött isteni kinyilatkoztatás azonban nem csupán megőrizni és továbbadni való hitteljesség, hanem olyan implicit hitteljesség is egyúttal, amelynek korról korra, nemzedékről nemzedékre mindig újabb mozzanatai mutatkoznak meg, amely újra meg újra aktualizálásra hív: voltaképp-

⁵ A sugalmazottság tanának lényege, hogy bár a Biblia Isten szava és az Istenről szóló minden tárgyyszerű beszéd normája, ám ez nem függeszti fel az emberi szerző tevékenységét, alkotó részvételét az adott könyv létrehozásában. Vö. WERBICK, 1998, 16–20.

pen ez a dogmatika létrejöttének magyarázata, de ez a dogmafejlődése is.⁶

Mielőtt a szorosan vett dogmatikai témák elemzéséhez kezdenénk, vizsgáljunk meg egy olyan szövegmagyarázatot, amely Jézus szabadító-megváltó tettét taglalja egy könnyen félreérthető (mert magát paradoxonban kifejező) bibliai mondat kapcsán. A személyény azért is érdekes lehet, mivel új szemponttal szolgál a klasszikus hermeneutikában alkalmazott értelmezési rétegekhez, érdekes módon ötvözi a *subtilitasok* – *intelligendi, explicandi, applicandi*⁷ – hármasságát. Íme a szöveg: „Lássuk már, az Áldás-után, Mit jövendőlt Simeon. Elsőben: A’ Kristus-felől azt mondotta: *Imé tétetett ez sokaknak romlására, és fel-támadására Israhélben; és jelül, melynek ellene-mondatik*. Hogy a’ Kristus sokaknak Fel-támadására tétetett légyen, az egész Írás bizonyítja: és azért neveztetik *Üdvözítőnek, és Isten bárányának, ki el-vészi a’ világnak bűnét*. De hogy sokaknak Romlására-is légyen, nehéz el-hinni, és érteni. *Orígenes* azt mongya; hogy a’ Romlást, nem az emberekről kell érteni, kiknek romlások a’ bűn-miatt történik, hanem a’ Bűnről, mely a’ Kristus-által meg-romlott: és, hogy, mind egy a’ Romlás és Fel-támadás, mint-hogy a’ Fel-támadás, a’ bűnnek mí-bennünk el-romlása. Ez ö-magában igaz tudomány: de nem bötű-szerént-valo magyarázat. Másodszor: *Theophylactus* azt mongya; hogy Kristus, Romlásra, és Fel-támadásra tétetett; az-az, hogy meg-hallyon, és fel-támadgyon sokaknak hasznokra, kik az ő halála- és fel-támadása-által üdvözülnek. Ez-is igaz mondas: de nem a’ bötű-szerént. Harmadszor: A mostani Újítók azt mongyák; hogy a’ Kristus valóságos-képpen sokaknak Romlására tétetett; a’ végre, hogy ő-benne meg-ütközzenek, le-essenek, el-romollyanak: mellyel az Istent mongyák a’ Romlás okának; ki némellyeket tellyességgel, és egy-általlyában a’ romlásra rendelt. De ez, merő hamisság, és istentelen káromlás: mert az Írás nyilván mongya; hogy *A’ Kristus senkinek romlására nem jött, hanem, mindeneknek üdvösségére*; és azon igyekezett, és munkálkodott; a’ mi ő rajta állott. Ugyan-is, hogy lehet az Üdvözítő, vesz-

⁶ A dogmatika alapkérdéséről lásd bővebben LADOCSEI, 1993b, 6–7.

⁷ A fogalmak magyarázatát lásd: GADAMER, 1984, 218.

tő; az építő, rontó; a' Szabadító, nyomorító? (...) Ezeket el-hagyván: Simeon azt jelenti, hogy Sokan, a' kik Kristusban nem hisznek, meg-botlanak ő-benne, el-esnek, és el-kárhoznak; a' mint nagyobb részére chelekedtenek a' Fariséusok és Irás-tudók: Sokan pedig a' kik hisznek ő-benne, fel-támadnak, a' bűntől megszabadulnak, üdvözülnek. Ezt a magyarázatot Sz. Péterből tanuljuk, ki imígyen ír: *Az-okaért vagyon az Irásban; Imé Sionban, választott, drágalátos, fő Szeplet-követ tészek: és a' ki hiszen abban, meg nem szegyenül. Néktek azért hívőknek tisztesség: a' nem hívőknek pedig, az a' Kö, melyet az építők meg-vetettek, fő Szeplet-kövé lőtt, és Botlásnak köve, és botránkozásnak kő-sziklája, azoknak a' kik meg-botlanak az Igében, és nem hisznek*" (I. 90–91).

A skolasztikus módszerű, logikusan felépített és megszámozott divíziókkal is áttekinthetővé tett szerkesztéssel itt nem kívánunk foglalkozni, hiszen ez túlságosan messzire vezetne kitért célunktól. Azt is csak éppen megemlíjtük, hogy – mint meg-elevenedett, konkretizált konkordancia – tételének alátámasztása céljából hivatkozik a Biblia más, rokon eszmeiségű és témájú helyeire, utal azok belső jelentés-összefüggéseire (a dőlt betűvel szedett szövegrészek paramétereit megadja a margón), mint ahogy az „újítók”-kal szemben felhozott ellenvetéseit sem részletezhetjük. Annál a jelenségnél azonban meg kell állnunk, hogy egyházatyákat félig-meddig cáfolóan idéz. Mert e hivatkozások a hozzájuk fűzött alig néhány szavas megjegyzés („igaz tudomány: de nem bötű-szerént-valo magyarázat”) okán töprengésre készítenek. Azt gondolhatnánk, hogy az Órigenész által megalapozott, klasszikussá vált literális-historikus, morális-pszichológiai, illetve spirituális, allegorikus-misztikus magyarázó módszer⁸ felbukkanásáról, annak leegyszerűsített változatáról van szó. Pedig itt másfajta értelmezési buktató mutatkozik meg: egy olyan, teológiaiilag igaz kijelentést idéz, amely Simeon szavaival nem támasztható alá. Más szóval: a szövegrészlet egyébre vonatkozik, mint amire a hivatkozott egyházatyák szánják. Úgy látszik, Káldi azt a hermeneutikai mozzanatot „érte tetten” a patológia képviselő-

⁸ VANYÓ, 1988a, 409–410., ill. FABINY, 1998a, 142.

lóinek idézésekor, amely ahelyett, hogy a szent szöveget igyekezett volna értelmezni és valamely konkrét élethelyzetre alkalmazni, a fordított irányt követte: valamely már kikristályosodott hit-tétel alátámasztására keresett bibliai igét, csakhogy nem a leg-szerencsésebb módon. Végezetül arra is érdemes odafigyelni, hogyan alakul észrevétlenül dogmatikai megfontolássá (Isten jó-sága és a rajta – igazságosságán – való elbukás látszólagos ellen-tétének feloldásává) az exegézis. Vagyis a dogmatikai tételek bib-likus megalapozottságára.

Jelek és szimbólumok

Az iménti idézet a *Karáchony-után-valo Vasárnapi* első prédikációból való, folytatása Simeon további szavait („*Jelül tétetett, melynek ellene-mondatik*”) magyarázva majdhogynem szemiotikai értekezést tart, amikor a jelet mint csodatételt, szövetséget, jelentést stb. körüljárja (I. 92–93). A rendszerezést ugyan nem Augustinus *De doctrina christiana*-ja nyomán végzi, amint ezt, az egyházatyáról való alapos ismereteinek (éppen erre a művére is hivatkozik néhány ízben, pl. II. 113, 114), valamint a mű közismert korabeli népszerűségének fényében elvárhatnók, hiszen felosztása inkább biblikus, mint a jel természetét követő, azonban így is jól kivehető az a törekvése, hogy valamiképpen tetten érje a jel dologi oldala, tárgyi megjelenése, illetőleg üzenete között fennálló kapcsolatot. És ezen a ponton sikerül, ha nem mondja is ki, közös nevezőre jutnia a teológiai-filozófiai jelelmélet megalapozójával. Ágostonnál ezt olvassuk: „A jel ugyanis olyan dolog, mely alkalmas arra, hogy érzékeinkbe vésődő látszata mellett még valami másra is ráirányítsa gondolatunkat.”⁹ És erre a *valami másra* hívja fel a figyelmet a magyarázat, amikor az Újszövetség csodás eseményeinek üdvösségtörténeti jelentőségét kiemeli, utalva arra, hogy a látható, érzékekkel megfogható valóság az érzékfeletti vi-

⁹ Magyarul: *De doctrina christiana* 2,1 = AUGUSTINUS, 1944, 78.

lág valóságára mutat, az érzékfeletti valóság gondolatát és akaratát fejezi ki, teszi ismertté. Az ember Jézus fogantatása, születése, teológiai tanítást hordozó csodatételei, halála és feltámadása mind istenségére utalnak: tehát jelek, akárcsak a szívárvány, amely az Isten és a föld közötti szövetség jeleként az özönvíz után tűnt fel az égen (Gen 9, 13). A *valami* más mellett az átalakítás módját is jelzi az ágostoni mondat: az érzéki úton tapasztaltaknak a gondolat szintjére történő átmenetére utal. A jelek érzéketesek megjelenésükben, de hogy üzenetük, a bennük rejlő teológiai tanítás, a kinyilatkoztatás feltáruljon, ahhoz reflexió – az üzenet gondolati megfogalmazása, értelmezése – szükséges.

Mivel azonban a konkrét anyagi megjelenés és az általa kifejezett üzenet, valóság között nem önkényesen választott kapcsolat van, hanem az előbbi az utóbbinak „megjelenése”, amelyben ez – „mint valami másokban és vele mégis kapcsolatban állóban – kibontakoztatja és így »ki is nyilvánítja« önmagát.”¹⁰ Ez pedig már a jelek egy sajátos csoportjához: a teológiai értelemben vett *szimbólumok* kérdésköréhez vezet át. Ezekről Káldi ugyan nem tesz említést, ám gyakorta él velük. Ezért és mivel az egyházi gondolkodás és művészet, ide értve az irodalmat is, nem lehet meg a szimbólumok gazdag rendszere nélkül, röviden foglalkoznunk kell vele. Annál is inkább, mivel a szimbólum megértése – a vallásos gondolkodás egyik állandó formájaként,¹¹ teológiai tartalmak hordozójaként – az e tartalmakról való beszédmód jobb megértéséhez segít hozzá. A vallásfenomenológia ugyanis az alap megnyilvánulásának, a szakrális szint revelációjának tartja, közvetítésnek köztünk és a valóság között. Ama tény kifejeződésének, hogy a valóságot nem közvetlenül fogjuk fel. A szimbólum alkotja a szakrális szféra nyelvét – ezért is szorul interpretációra.¹² Ugyanakkor a szimbolikus beszédmód a fogalmi nyelv elégtelenségére is rámutat, valamint arra, hogy a fogalmi nyelv mégsem nélkülözhető. Paul Ricoeur e kettősséget így hozza közös nevezőre: „A szimbólumot elpusztító fogalom és a teljes fogalmi csend között

¹⁰ RAINER-VORGRIMLER, 1980, 681.

¹¹ Vö. DANÉLOU, 1998, 91.

¹² Erről lásd bővebben: RICOEUR, 1987, 179–198.

teret kell hogy kapjon az a *fogalmi* nyelv, amelyben megmarad a szimbolikus nyelv valóságát *feszítő* jellege.”¹³

Ezzel függ talán össze az, hogy – noha a keresztény gondolkodás sikerrel kísérelte meg fogalmilag artikulálni hitének tartalmait, rendszerét – az ókori keleti mentalitás, a Biblia erősen képi, vizualizáló habitusának folyományaképpen a szimbolizmus is mindvégig megőrizte tekintélyes pozícióját a hagyományban, különösen az aszketikus-misztikus tapasztalat nyelvi kifejeződéséként, illetőleg a liturgiában: tehát a hitélet olyan területein, amelyek a megtanult és megtanulható hittételek egzisztenciális átélésének lehettek fórumaivá.

Kifejező jellegük folytán pedig a tanítás eszközeivé is válhattak, valamely *lerövidített történet* hordozóivá. Erre a funkciójukra éppen olyankor derült fény, amikor hosszú idő óta használt és a reflexió hiánya miatt tartalmukat veszített „czeremóniák” értelmezése került szóba. A *Virág Vasárnapi* harmadik prédikáció például a liturgikus cselekmények egy részét magyarázza ekképpen: „I. A’ mái *Processio*, előnkbe adgya a’ Kristust-késérő seregnek buzgóságát; és annak követésére ínt, mint-hogy e’ napokban szoktuk a’ Kristust magunk házába fogadni, az Oltári-szentségnek vétele-által. II. A’ Gyertyáknak el-óltása, midőn a’ Pássiót mongyák, jelenti a’ Kristusnak, ki a’ Világnak Világossága volt, egy kevés ideig a’ halál-által-való neminemű meg-óltását, mikor setétség-is lött az egész földön; és hogy, mikor a’ Zidók Urunkat halálra ítélték, valóban bé-tellyesedett, a’ mit Urunk mondott Nikodémusnak: *Ez az ítélet, hogy a’ világosság e’ Világra jött; és inkább szerették az emberek a’ setétséget, hogy-sem a’ Világosságot: mert az ő cheleködetők gonoszok voltak.* melyet fő-képpen akkor mutattak meg a’ Zidók, mikor az lator Barabbást nagyobra böchüllötték Urúknál; ennek halálát, amannak életét kívánván: és azzal érdemlették, hogy az Evangéliomi fényes tudomány tőlök el-vétetnék, és a’ Pogányoknak hirdettetnék. III. Hogy a’ Réz Harangoknak hangas zengése meg-szűnik, és fa-kelepelővel zörgetnek, azt jelenti; hogy a’ Kristus, ki az-előtt a’ Zidókat, nyilván a’

¹³ RICOEUR, 1995, 59.

Templomban, hangas kiáltással-is tanította; halálához közelgetvén, halkan, és igen keveset szóllott” (I. 511).

A szövegrészlet tágabb kontextusa – éppen a protestantizmus rítusegyszerűsítő törekvései ellenében – némileg polemikus, ezúttal azonban nem erre ajánlatos elsősorban figyelni, hanem arra a folyamatra, amelynek során az emlékezést (*anamnézis*) segíteni hivatott *jel* – jelzésszerű, stilizált cselekedet, semmiképpen sem az eredeti történés ábrázoló újrajátszása vagy megjelenítése – *képpé* lesz, amely már távolabbra utal, mint a történeti események konkrétuma. Benne immár megtalálható az eseményeknek az üdvtörténet horizontjában elvégzett értelmezése vagy átalakítása is. A konkrét cselekménynél fontosabb annak üzenete, hogy a cselekmény maga, ha fogalmibb síkra ültetjük át, a lehetséges értelmezések egész sorát hívja létre. Vagyis nagy a produktivitása, a feloldási kísérletek – a referenciális szintről az egzisztenciális síkra való átmenet – több gondolatpályán való elindulást is lehetővé tesznek, a szimbólumokban levő többértékűségnek „megvan az az előnye, hogy nem engedi a szimbolizmust együgyű algebrai egyenletek halmazává süllyedni.”¹⁴ Hiszen a szimbólum két pólusa között csupán valamilyen hasonlóság áll fenn, e hasonlóság jelentések sokaságát hordozza és kelti fel, végző soron azonban a jelentést az viszi bele, aki alkalmazza. A kézzelfoghatón alapuló szimbólum „csak akkor tölti be értelmét, ha egy másfajta tudattartalmat vált ki (amit jelenteni akar, amire utal).”¹⁵ A jelképpé lett liturgikus cselekmények magyarázata pedig a párhuzamos szerkesztés révén kap értékelő és megvilágosító funkciót, és ad egyúttal tömör áttekintést a nagyhét történeti és teológiai eseményeiről.

Ami itt történik, az némileg a hittartalomnak (vagy egy részének) dramatizálása. Ennek folytán egyfajta érzékelhetővé tétel. Cselekvésről lévén szó azonban, nem pedig ábrázolásról, a közös lényeg – a hittartalom vizualizálása – rejtve marad. A problémakör maga, a vizualizáció lehetőségei és határai, jól tudjuk, nem újkeletűek a teológiai gondolkodás és a keresztény művészet történetében. A kérdés, hogy szabad-e egyáltalán bármit is látható

¹⁴ DANIELOU, 1998, 93.

¹⁵ Vö. VÁRNAGY, 1993, 55–56.

formába önteni a szellemi – és ezért láthatatlan – Istennel kapcsolatos dolgokból, a reformációt megelőzően a képromboló mozgalomban érte el egyik csúcspontját. Damaszkuszi Szent János ítélete a vitában: „ami a hallás számára a beszéd, az a látás számára a kép: észbelileg kapcsolódunk hozzá.”¹⁶ A szentencia természetes emberi igény kielégítésére utal, s ugyanakkor arra is, hogy a vizuális megjelenítés már meglevő, otthonos képi formákra támaszkodott. „Külsejében” tehát nem tért el lényegesen a kortárs világ ábrázolásmódjától és stílusától, de nem különbözött liturgikus szokásaiban sem, éppen csak a jelentést, a hozzá rendelt tartalmat változtatta meg.¹⁷ A kezdeti spontán átvétel és jelentésmódosulás azután tudatos és koncepciózus tevékenységgé vált, egyfelől Szent Ágoston érvelése nyomán, amely szerint „Ami jót a pogányok mondtak, nem kell megvetéssel elutasítanunk”¹⁸, másfelől abban a törekvésben, amely a korábban bálványimádásra használt kultikus megnyilvánulásokat az igaz Isten dicsőítésére igyekezett átminősíteni. Ezt a folyamatot mutatja be Káldi a Gyertyaszentelő Boldogasszony ünnepe kapcsán. Figyelemre méltó először is az a szabatosság, amely az anyagi tartalom hasonlóságait és a jelentés különbözőségét jelzi az eltérő vallások gyakorlataiban („a’ külső ábrázat-szerént, lehet valami hasonlatosság a’ Keresztyén, Zidó, Pogány Czeremóniák között: mindazáltal, a’ belső állapot-hoz-képest, egy-általlyában nagy külömbség vagyon közöttök; mivelhogy a’ külső dolgoknak állattya, a’ végtől és igyekezettől függ”, II. 305), kiemelve az értelmezés, a jelentéstulajdonítás mozzanatát és szándékát, hangsúlyozva annak értékét. A továbbiakban pedig a rítusok rámutató jellegét hangsúlyozza („némellyek az el-múlt dolgokra emlekeztetnek, ’s némellyek a’ jövendő Bóldogságot példázzák”, II. 306), azt, hogy egyszerűsítenek, stilizálnak, egyúttal tanítanak és a transzcendencia felé is megnyilvánulnak. Csupán ezután tér rá az ünnephez kapcsolódó szertartás eredetének ismertetésére. Tanulságos lesz a vonatkozó részletet egészében idéz-

¹⁶ DAMASZKÉNOSZ, 1988, 191.

¹⁷ Vö. VANYÓ, 1988b, 7, ill. DANIELOU, 1998, 96–99.

¹⁸ *De doctrina christiana* 2,19 = AUGUSTINUS, 1944, 111.

nünk: „a’ mái Czeremóniára úgy vagyon hogy a’ Pogányok-is adtak okot: de azzal mí nem a’ Pogányokat követtyük, hanem kárhoztattyuk; sem a’ Pogány czeremóniát nem állattyuk, hanem rontyuk. Így chelekedett az Anyaszentegyház; hogy *Ianuarius*ban (mellyet mí Bóldog-aszszony havának nevezünk) az Esztendőnek első napján-valo Pogány babonáknak nyakát szakasztaná, Urunk Környül-metélkedésének emlékezetire, mely azon a’ napon lött, Innepet rendelt (...), hogy, a’ mely napok hajdan a’ Pogányok bálványozására szolgáltak, az-után az Isteni tiszteletet nevelnék. (...) Noha azért a’ Romaiak, égő gyertyákkal áldoztak *Plútónak*: azzal mí nem tiltatunk a’ Kristust, az ő Szent Annával együtt, hasonló czeremóniával tisztelni; sőt inkább ösztönöztetünk, hogy a’ gonoszt jóra fordítsuk, és a’ mérget orvossággá változtassuk. Meg-gondolván azért a’ Szentséges *Sergius* Pápa, a’ Pogányoknak útálatos bálványozását; és tudván, mely nehéz a’ meg-rögzött szokásnak ellene-állani (...), a’ Keresztyéneket nem erővel, hanem okossággal akarta a’ Kristus igája-alá hajtani: és azt rendelte, hogy a’ mái napon, égő Gyertyákkal *Processiót* járjanak a’ Bóldogságos Szűz Mariának tiszteletire: kit, nem pokolba ragadott *Plúto*, hanem a’ Fölséges mindenható Isten, ki az eget és földet teremtetle, Jegyesének választott: ki, nem a’ Hadak hamis istenének *Már*snak volt anyja, hanem a’ Békeség Fejedelmének. Az-okáért, a’ Gyertyákkal-valo *Processio* megtartatott, de más igyekezetből: tudni illik, hogy azzal a’ Bóldogságos Szűznek gyönyörűséges, és üdvösséges Világosságát jelenő, ki az egész világnak meg-világosítására szülte az igaz Világosságot” (II. 306). A szertartás funkcióváltozásának bemutatása során – e funkcióváltozás alapja pedig az időközön és kultúrákon át meglepő hasonlóságokat mutató szimbólumalkotó tevékenység – ennek morális következményeit is kiemeli, a szöveg retorikája, felépítése pedig a teológiai tanítás rövid összefoglalásának szolgálatában áll, éppen a szimbólum ama tulajdonságára támaszkodva, hogy – a kultúra igen fontos beszédmódjaként – helyettesít valamit, valami helyett áll¹⁹, és mint a vallásos megismerés nyelve a többszörös kódolás eszközeként működik. Hiszen

¹⁹ IIOPPÁL-JANKOVICS-NAGY-SZEMADÁM, [1994], 5.

a látható jellkép, esetünkben a gyertya, egy egész sor gondolat, hittétel felidézése számára nyit utat, az anyagszerűségében érzékelhetőnek fogalmi nyelven kifejezett reflexióját teszi lehetővé.

Jel és jelentés, jel és valóság sajátos kapcsolatát valósítják meg a szentségek felvételéhez és kiszolgáltatásához kapcsolódó gesztusok, szavak, a felhasznált anyagok. Alkalmazásuk ugyanis nem csupán és nem elsősorban tanításra szolgál, hanem – hatékony jelek lévén – a kegyelem jelölésére és közlésére. A patrisztikából „örökölt” kulcsszó, az egyház *szakramentalitása* fejezi ki azt, hogy az egyház jelzi és eszközli, kinyilvánítja és megvalósítja az Istennel való kegyelmi találkozást.²⁰ Módszeres szentségtani fejtegetést nem nagyon találni Káldi György beszédeiben – az ide tartozó megjegyzések inkább morálteológiai megközelítésben kapnak helyet –, ám amikor valamely, a szentségekhez tartozó témát taglal, ha csak utalásszerűen is, kimondja a tanbeli lényegét. Pünkösd-keddi első beszéde párhuzamba állítja az Ó- és Újszövetség papi funkcióit (áldozat bemutatása, törvényt magyarázat, igazságszolgáltatás stb., illetve az áldozat bemutatása új módon, szentségek kiszolgáltatása, prédikálás, közbenjárás a népért – röviden a papi, prófétai és királyi tisztségek összefoglalásáról van szó) a papszentelési ceremónia egyetlen mozzanatára, a kézrátételre hivatkozva, amelynek éppen a lelki hatalom átadását jelző szerepét és az apostoli tradícióba ágyazottságát emeli ki (II. 575). Hasonlóképpen: amikor a házasság szentségéről értekeznek, a házastársi kapcsolatok gyakorlati vonatkozásait részletezi elsősorban, fejtegetése végén azonban kiemeli az egyház–Krisztus jegyese analógiát is, mint a házasfelek közötti szentség létrejöttének teológiai alapját. Az analógiára való hivatkozás pedig a szakramentum létrejötté feltételeinek felsorolására szolgál kiindulópontként, a zsinati határozatok szellemében²¹: „Első az; hogy az Isten szerzette legyen. (...) Második az; hogy valami szent dolognak jele legyen. (...) Harmadik az; hogy abban, a’ Meg-szentelő Malaszt-nak ígérete legyen” (I. 155).

²⁰ ELŐD, 1978, 456.

²¹ SZÁNTÓ, 1988, III, 657. Az általa idézett zsinati dekrétum a szentségek közös tulajdonságának a következőket tartja: „szent dolog jellképe és a láthatatlan kegyelem látható formája”.

Dogmatikai fejtegetések

Amikor a dogmatika néhány gyakrabban felbukkanó kérdéskörének tárgyalására térünk, továbbra is a beszédmód szempontjából vizsgálódunk. Ha tömören összegezni akarjuk a szimbolikus teológiáról mondottakat, úgy fogalmazhatunk, hogy a szimbólum mintegy elrejtette, s rejtettségében, ugyanakkor működésének folyamatában mutatta föl a szentet, az istenit. A dogmatika módszere ezzel szemben, illetőleg ezt kiegészítve, a fogalmi elemzés. Ha a szimbólumhasználatban minden, a konvencióból eredő egységesség mellett is van némi szubjektívizmus, pontosabban személyesség – hiszen olyan tudást jelent, amely egyben részvétel is, magát a megismerőt is belecsalogatja saját jelentésuniverzumába²² –, a hittudományi megközelítés tárgyilagosságra, rendszerességre és témáinak módszeres taglalására törekszik.

Hogyan tesz eleget ennek a várákozásnak a trentói zsinat határozatait gyakorlatba ültetni szándékozó prédikációskötet? Milyen mértékű és mélységű e dekrétumok recepciója? Végül pedig: miképpen sikerül népszerű, mégsem vulgarizáló formában közvetítenie hallgatósága felé a belső megújulást eredményező önreflexió, teológiai tisztázás eredményeit?

Istenkép: az egyetlen Isten és a Szentháromság

Induljunk ki tehát a beszédmód kérdéséből: Káldinál ez az Isten felfoghatatlansága témájának összefüggésében vetődik fel, egyúttal a teremtő Isten és a teremtmények közötti ontológiai különbség taglalására is módot adva. A dogmatika a felfoghatatlanságot és a kimondhatatlanságot Istennek éppen a teremtet világhoz, az emberekhez képest meglevő *egészen más* létezési módjából vezeti le, abból a tapasztalatból, hogy Isten nem az emberi mérték-

²² Vö. VÁRNAI, 2000, 96.

kel mérhető nagyságok felsőfoka vagy összege: esetében „maga a létezési mód elérhetetlen számunkra”,²³ hiszen a végtelen nem azonos a véges elemek összegével. Mindaz, amit elmondunk róla, a teremtett világból vett, megtisztított és a végtelenbe vetített érték. Ez a fogalmi nyelven szóló okfejtés természetesen biblikus és patrisztikus hagyományokra is visszavezethető, Aquinói Tamás teológiájában pedig korábbi megfontolások eredményeként különleges helyet foglal el: mivel a megismerés révén az ember mintegy azonosul a megismerttel, Istenről pedig üdvtörténeti megnyilatkozásaiból, valamint a teremtett világ rendjéből gyűjthetünk információt, róla szerzett ismereteink is létrehoznak valamiféle egyesülést, anélkül azonban, hogy igazán azonosulni tudnánk vele, vagy áthidalhatnók a teremtet és teremtmény közötti távolságot.²⁴ A kérdéskört tehát a rejtőzködés és megmutatkozás dialektikájában taglalja az egyházi tradíció.

Káldi valamennyire kifejtett módon a *Sz. János-Napi* első prédikációban hozza szóba a témát, természetesen morálteológiai megközelítésben, a *nyughatatlanság* és a *szorgalmatosság* magatartása közötti erkölcsi különbségtétellel, mely szerint az utóbbi arról tudakozódik, ami őt illeti, míg az előbbi olyan ismeretre kíván szert tenni, amely meghaladja illetékességét.

„Az Elsőt [ti. a nyughatatlanságot], túltya a Szent Írás, mondván: *Magasb dolgokat magadnál ne keress, és erősbeket magadnál ne vizsgálj: hanem, a' miket néked parancholt az Isten, azokról gondolkodgyál mindenkor, és sok dolgaiban ne légy nyughatatlan. Mert nem szükség néked azokat, a' mellyek el-rejtve vannak, sze-meiddel látnod.* Heában fogyattya magát, valaki az Isten dolgait fölöttébb akarja vizgálni; mert Nagy az Isten, és meg-győzi tudományunkat; el-an nyíra, hogy chak alkotmányit sem foghatjuk-meg, nem hogy ő magát foghatnók-meg. Annak fölötte, veszedelembe-is hozza magát. Mert, *mint a' ki sok mézet észik, nem jó néki: úgy a' ki a' Fölségnek vizsgálója, le-nyomattatik a' dichőségtől.* Azt írják a' Poéták *Icarusról*: (...) Midőn gyarló szárnyaival igen magassan röpült-vólna, a' Napnak melegsége meg-

²³ GÁL, 1990, I, 86.

²⁴ *Summa Theologiae. Prima Pars, Quaestio XII.* Lásd erről ELŐD, 1978, 50–51.

olvasztotta viaszból-*valo* szárnyait, és alá-esvén a' vizbe holt. *Icarust* követi, a' ki az Istennek fölséges titkait úgy akarja érteni, mint-ha kezével tapasztalná(...); *Meg-emésztő tűz a' mi Istenünk:* és a' *Napban helyhezette az ő sátorát;* a' *mí* szívünk pedig, mint a' meg-olvadható viasz. Azért, ha közel járúl hozzája, meg-olvadván alá-esik. A' ki a' Napot ki-meresztett szemmel akarja nézni, meg-vakúl: *az Isten pedig hozzá-járúlhatatlan világosságban lakik.* meg-lásd, hogy elmédnek szemeit fölöttébb reá ne meresszed" (II. 182).

A szövegrészlet valójában nem is a felfoghatatlanság lényegét magyarázza – bár arra is tesz egy rövid utalást –, hanem arról az erkölcsi helyzetről értekezik, amelyben az ember megkísérelti túllépni saját, teremtményi mivoltából adódó korlátozottságát, végrességét: ez a gög, a hübrisz, amely a teremtéstörténet szerint az első emberpár bukását is okozta, és amelynek mitológiai párhuzama Ikarosz esetében ad, hasonlóan a *Genezis*hez, plasztikus történetet az emberi illetékességi határ túllépésének következményeiről.

Van azért egy jelzés a kinyilatkoztatás-rejtőzködés dialektikájáról az idézett szövegrészben: az a megjegyzés, amely az isteni titkoknak a mindennapi tapasztalat szintjén történő megértési szándékát mondja esélytelennek, éppen az egymástól eltérő létmódok miatt. A folytatás pedig tételesen is kijelenti ezt: „midőn azt olvassuk, hogy *Jákob az Istent színről színre látta;* és, hogy *Moyses nyilván, és nem homály- 's példák-által látta az Urat:* azt nem az Istenségnek állatnyáról kell érteni, mert *az emberek-közzül senki az Istent nem látta, de nem-is láthattya;* hanem valami testi ábrázatról, melyben az Isten, a' vagy inkább az angyal, Istennek képében meg-jelent, és abban szóllott Jákóbbal, és Moyses-sel" (uo).

Ugyanakkor ezek a megnyilatkozások az Isten megismerhetőségéről is szólnak, kifejezett transzcendenciája mellett immanenciáját is a hallgató értésére adják. A teremtett világból vett képanyag, miközben távolságát és nagyságát kiemeli, egyúttal hatásában mutatja őt: gondoljunk a mézes-hasonlatra vagy akár a tűz-, illetve világosság metaforákra. Az – egyébként bibliai – párhuzamok alapja, tertium comparationisa nem valamely külső vagy formai hasonlóság, hanem maga az analóg folyamat: amint a kevés

méz fogyasztása gyógyhatású, a tűz pedig tisztos távolból melegítő, úgy válik az embernek hasznára az isteni titkok módjával történő kutatása – és a hatás fordított irányban is érvényes.

Másutt a létrendi különbség dogmatikai tana az isteni és emberi logika ellentétesen mozgó irányainak szembeállításában mutatkozik meg. A *Víz-Kereszt-után-valo VI. Vasárnapi* első prédikáció például rövidre fogott történelemfilozófiai értekezés formájában, világbirodalmak bukásának folyamatát bemutatva bizonygatja, hogy a pusztán emberi törekvések hanyatlásra ítélték, nagyszerűből és lenyűgözőből semmivé válnak, szemben az Isten törekvéseivel, aki éppen fordítva cselekszik: a kicsinyből növeszti nagygyá egyházát, Krisztus születésétől a keresztyén hit terjedésén át az egyes szerzetesközösségek fejlődéséig sorakoztatva az igazoló példákat (I. 251–254). Fejtegetésében láthatólag a transzcendencia hangsúlyozása kerül előtérbe, ám az immanenciába ágyazottan: az ember üdvösségét célzó cselekvésében mutatja meg az Isten világot felülmúló nagyságát. Ily módon transzcendencia és immanencia feszültsége az igazságosság és irgalom, illetőleg a gondviselés témájában egyenlítődik ki.

A hittudományi kérdés természetesen ezúttal is morálteológiai megközelítést kap. A bibliai és nyomán a dogmatikai igazságosság és irgalom fogalma tágabb, mint a pusztán jogi értelmezés. Előbbi a Szentírásban alapvetően az erkölcsi értelemben vett igaz, hűséges, következetes, ígéreteiért és kötelezettségeiért áldozatot is vállaló, jellemes személynek a fogalmát jelenti. Isten igazságossága eszerint – hiszen a központban, különösen az Ótestamentumban, az ő és a választott nép közötti szövetség témája áll – elsősorban nem lényegi sajátosság, hanem a szövetséghez megkívánt magatartás. Teremtő, osztó, törvényhozó és végrehajtó igazságossága mellett arról is szól – ezúttal az Újszövetség tanítása –, hogy Jézus engesztelő kereszthalála által is igazságosságát nyilvánította ki Isten: s ez a hűség mellett a könyörület is jelenti, vagyis az irgalmasságot. Azt az irgalmasságot, amellyel a Teremtő segítőkészen lehajlik szükségét szenvedő teremtményéhez, figyelembe veszi és menti az ember gyarlóságát.²⁵

²⁵ L. erről: ELŐD, 1978, 81–83.; 84–85., valamint GÁL, 1990, I, 112–116.

Káldi az irgalmasság és igazságosság dialektikáját a szeretettel és a belőle következő megtestesüléssel hozza összefüggésbe, amely által helyreáll az erkölcsi rend, ugyanakkor megmenekül az ember: „Szükség volt, hogy az ember vétkéért, mellyel az Istenen nagy bosszúságot tölt, valaki eleget tenne, és az Istent megengesztelné. De az embertől az semmi okon nem lehetett; mert nem volt olyan drága és böchülletes marhája, hogy olyan nagy adósságért megfizethetett-vólna. Az-okaért az Isten, emberré lőtt, és minden adósságáért bővségessen eleget tölt: mivelhogy az emberi chelekedetnek, nagy méltóságot szerzett az Isteni személy, és illendővé tette a' fizetésre.” (II. 560–561.) Hasonlóképpen bontakozik ki irgalmasság és igazságosság kontrasztja abban a szemelvényben, amely – térbeli és időbeni ellentétek, a bosszúállás egy napja és az engesztelés esztendeje, a harag egy szempillantása és az irgalom örökké tartó volta, illetőleg a marokkal mért szenvedések és a kiterjesztett arasszal adagolt vigasztalások képsorán át – több nagyságrenddel helyezi a teremtmény nyomorúságához lehajló magatartást a megtorló, büntető megnyilvánulások fölé (I. 626). A hangsúlyok ilyen elhelyezkedése bizonyára összefügg a liturgikus időszakokkal is, hiszen mindkét hivatkozás a húsvéti ünnepkörből való. Másfelől viszont az ítéletre figyelmeztető, megtérésre felhívó periódusokban (ilyen az advent és a nagybőjt) az igazságosztó, büntető tulajdonságokat húzza inkább alá, természetesen anélkül, hogy az ellenkező pólus, a szeretet és irgalom elhanyagolódna (I. 28, 87).

A témára lesz még alkalmunk visszatérni az ítélet-téma taglása során, most nézzünk egy, szintén a szeretettel, irgalommal – és ennek nem csupán morális vetületével – összefüggő gondolatot: a gondviselést. Éppen mivel ezt a teológiai fogalmat az Istennek az ember iránt tanúsított szeretetéből vezeti le, értelmezése kifejezetten antropocentrikus: a teremtett világ elrendezettségének, szépségének és létben tartott voltának megokolása az ember hasznát, üdvtörténeti érdekét tekinti. Hiszen a bibliai megnyilatkozások szerint Isten irányítása érvényesül a természet jelenségeiben is, ez az irányítás pedig, még inkább a közösségeket vagy az egyeseket ért események, az ember végső célját tartják szem előtt. Az Ószövetség ugyanis arról szól, hogy Isten gondoskodását alapvetően saját történelmében tapasztalja Izrael: ennek

összegzései a történeti könyvek, ehhez fűzött reflexiók a prófétai tanítások. Továbbá ennek az egyénre és közösségre kiterjedő, egyetemesen üdvözítő akaratnak dokumentuma az Újszövetség, immár az egész emberiség vonatkozásában: akár a hajszalainkat is számon tartó Úr (Mt 10, 30), akár az egyetlen elveszett bárálynak utánajáró pásztor (Lk 15, 3–7), akár a jóknak és gonoszoknak egyformán gyöngéd szeretettel gondját viselő Atya (Mt 5, 45) képére gondolunk, a gondviselés tételének egy-egy evangéliumi megfogalmazásával kerülünk kapcsolatba.²⁶

Természetes, hogy a bibliai képek, példázatok és kijelentések tárházából Káldi György gazdagon merít. A Szentírás aktualizáló értelmezésének eljárását ismerve nem igényel különleges bizonyítást, hogy a gondviselő gondoskodás múltbeli eseteiből vezeti le Isten jelenbeli létben tartó, kegyelemközlő tevékenységét. Azt is természetesnek kell tartanunk, hogy nem hagyja figyelmen kívül a gondviselő jóságból következő, az emberrel szemben támasztott követelményeket sem: ily módon a dogmatikai téma taglalásának morális vetülete lesz, amelynek tétje a személy válaszadási kötelezettsége erre a határtalan szeretetre.

A bibliai analógiák feltérképezése helyett ezúttal vizsgáljuk meg közelebbről az isteni gondviselésnek egy, a mindennapi életből vett illusztrációját, amelyet egy zsoltárvers, valamint egy, a Római levélből vett mondat fog keretbe. A *Sz. Tamás-Napi* második prédikációból idézünk: „*Mikor el-esik (az Igaz) meg nem romol: mert az Ur alája teszi a' kezét.* Mellyel azt jelenti az Isten-felől az Igazakhoz-képest, a' mit naponként látunk az anyákban az ő szerelmes gyermekekhez; kiket, mikor járni tanítanak, tudván hogy nem tudnak őrizkedni az eséstől; és, ha meg-tántorodnak, nincsen erejek hogy meg-tartózkodgyanak; nem eresztik-ki kezök közül; hanem, vagy a' két kezök-között jártattykák, hogy, ha meg-botlanak, leg-ottan ériék, és meg-tartsák őket; vagy kezkenővel által-kötik, hogy, ha meg-tántorodnak, meg-tartóztassák, vagy fel-rántásák. Az Isten, hogy az embereket sok jeles dolgokra oktassa (...), az Igaz embernek gondgyát viseli ugyan; de meg-is engedi hogy meg-tántorodgyék, és ugyan meg-is essék: de nem úgy hogy

²⁶ Vö. ELŐD, 1978, 111–116.; GÁL, 1990, I, 127–130.

meg-romollyon; hanem hogy, az ő kezeihez tartózkodván, felkellyen, és az-után jobban vigyázzon. bé-telleyesedvén Sz. Pálnak ama mondása: *Az Isten-szeretőknek mindenek jóra szolgálnak. Mindenek; még az esetek is*” (II. 111).

A kontextus nyilvánvalóan ebben az esetben is morálteológiai, a témafelvetés közvetlen oka pedig a napi evangélium elbeszélése Tamás apostol hitetlenségéről, majd a felismert Jézushoz címzett vallomásáról (Jn 20, 24–29). Az idézett szövegrész annak a fejtegetésnek kiinduló gondolata, amely Tamás viselkedése kapcsán arról értekezik, hogy az Isten nagylelkűsége folytán olykor maga a bűn is lehet valamely jó dolog forrása. Az e horizontban fölillantott gondviselés-téma egyfelől személyre szabott fölvezetése okán érdemel figyelmet: az anya-gyermek kapcsolat intimitását használja magyarázó képként. E kép ugyanakkor láthatóvá teszi az Atyának nevezett Isten olyan vonását, amelyet anyaiságnak nevezünk, és amelynek szintén megvan a biblikus megalapozottsága (pl. Iz 49, 15 vagy Zsolt 25, 6 stb.): Isten irgalmas gyengédségét, vigasztaló megemlékezését fejezi ki.²⁷

Az egyistenhíthez szorosan kapcsolódó problémakör továbbá a Szentháromság, illetve a harmadik isteni személy, a Szentlélek teológiai értelmezése. A trinitológia ugyan a dogmatika egyik legnehezebben átfogható, számos megfogalmazási nehézséget támasztó ága – elegendő pusztán arra gondolni, hogy a 3–4. század „vezető” eretnekségei és az első két egyetemes zsinat (Nicea 325, Konstantinápoly 381) döntései leginkább éppen a szentháromsági vonatkozások, az egyes szentháromsági személyek körül forogtak – Káldi György beszédgyűjteményében mégis viszonylag kis hangsúlyt kap. Bizonyára két oka van e jelenségnek: egyfelől az adott teológiai kontextus, amelyben a különböző felekezetek nézetkülönbségei nem annyira a Szentháromság értelmezése, elemzése körül kristályosodtak ki, hanem a második isteni személlyel, Jézus Krisztussal – személyével és tanításával –, az egyházzal és az egyházi tekintéllyel kapcsolatban. Természetesen kitér az antitrinitarizmusra és képviselőire, Blandratára vagy Dávid Ferencre is: őket pusztán néhány ironikus megjegyzésre

²⁷ LÉON-DUFOUR, 1972, 70.

méltatja, anélkül, hogy érdemben vitába szállna velük – vagyis igazi jelentőséget tulajdonítana nekik. Egyedül Enyedi György nézeteire szán hosszabb magyarázatot (I. 720–21) – elsősorban bibliai és patrológiai, azonfelül görög grammatikai érvanyagot használva –, őt sommásan ariánusnak nevezi, elrettentő példaként hivatkozva rá, miközben a Fiú és a Szentlélek istenségét taglalja.

A trinitológia relatív „peremre szorultságának” másik oka a szerzői szándékra vezethető vissza – ti. hogy a feltételezett hallgatóságnak nem annyira „igen mély tudományra és az elrejtett dolgok nyughatatlan vizsgálására”, mint az „igaz hitről és a jó erkölcsökről való világos tanúságra” (vö. I. VI.) van szüksége. Ebben a horizontban pedig éppen csak szót ejt például a szentháromsági eredések tanáról, hosszasan foglalkozik viszont a Szentháromság közösségi és ekleziológiai dimenziójával, a megváltásban és az üdvtörténetben betöltött szerepével, valamint a személyek egymáshoz való viszonyával. Azokat a mozzanatokat emeli ki tehát, amelyekből valamely eszkatológiai vagy morálteológiai tanulást is levonhat.

Valószínűleg nem véletlen, hogy a szentháromságtani témák túlnyomó részben a pünkösdi vagy az arra előkészítő beszédekben kerülnek taglalásra: Káldi a liturgikus alkalomhoz köti fölvetésüket. Sajátos kivétel a Sexagesima vasárnapi első prédikáció – kiinduló evangéliumi részlete a magvetőről szóló példabeszéd (Lk 8, 4–15) –, amely az „Isten igéjének magvairól” értekezve ejt szót a Szentháromságról mint szeretetközösségről. A trinitológiai tanítás majdhogynem mellékesen kap helyet a szövegben, az isteni ige – a kinyilatkoztatás szavai – méltósága kapcsán, ám az isteni természet azonossága, egysége, valamint a személyek, eredések különbözősége így is szabatosan megfogalmazódik: „Isten, ki véghetetlen, és el-fogyhatatlan bölcheség, és jóság: a’ tellyes Szent Háromság. mert mind a’ három személynek egy-aránt tulajdoníttatik, noha külömb okokból és tekintetekből. Az Atyának, mint első alkotónak (...). A’ Fiúnak tulajdoníttatik, mint az Atya Igéjének, és bölcheségének (...); az Atyának és Fiúnak szeretete pedig, a’ Szent Lélek, azért mondotta Szent Péter; hogy A’ *Profétálás, a’ Szent Lélek akarattából származott, és a’ Szent Lélektől ihlettetvén szóllottak az Istennek Szent emberi*” (I. 293).

Hasonlóképpen szentháromságos megvilágításba kerül a megváltás műve: eszerint az Atya elküldi Fiát a világba, a Fiú pedig embersége szerint a Szentlélektől fogantatik (I. 644); valamint az ember üdvtörténete: az Atya a Fiú küldése által vonzotta magához az embert, a Fiú tanításával, kereszthalálával és feltámasztásával megszabadította, a Szentlélek pedig „sok jeles ajándékival” gazdagítja és tökéletesíti (uo.). E horizont pedig nem csupán a szentháromsági küldések tisztázását teszi lehetővé, hanem a Szentlélek jelenbeli működésének magyarázatát is: a néhány lapon át vezetett skolasztikus fejtegetés valójában igen gyakorlati, közérthető teológiai áttekintést tartalmaz a harmadik isteni személyről. Jelenlétével, irányító munkálkodásával magyarázza többek között a „pogányok” írásainak igazságtartalmait, az apostoloknak Jézus mennybemenetele után kidolgozott tanítását és a tanításért bátran kiálló magatartását az üldözések közepette, elvezetve a morálteológiai fejtegetéssel ötvöztött történeti tablót a jelen pillanatig (I. 645–652).

Természetes, hogy a Szentlélekről szóló tanítás a pünkösdi és az azt megelőző vasárnapi beszédekben válik főtémává. Így a *Húsvét-után VI. Vasárnapi* harmadik prédikáció egyfelől mint vigasztalót állítja a hallgatók elé, a bibliai hivatkozás után azonnal morálteológiai síkra váltva: igazság (merthogy ő az Igazság Lelke is) és vigasztalás kapcsolatát tárgyalja az egyes ember lelkére tett hatása szempontjából: a jóra törekvőnek az igazsággal való szembesülés a remény és vigasztalódás forrása, a rosszban megátalkodottnak ellenben teher, amelytől szabadulni igyekszik, miközben vesztébe rohan (I. 716).

Másfelől ugyanez a beszéd a szentháromsági eredésekre és tulajdonításokra (kisajátításokra, lat. *appropriatio*)²⁸ világít rá, nyilván a Szentlélek oldaláról: az Atyától és a Fiútól való származását egymástól szétválasztva, két külön gondolatsorban részletezi, végül természetesen össze is illesztve a szálakat. A kisajátításokat illetően pedig az Atyának az erő, a Fiúnak a bölcsesség, a Szentléleknek a jóság és szeretet tulajdoníttatik (I. 717–18).

²⁸ L. a fogalomról: ELŐD, 1978, 282.

Többször utaltunk már arra, hogy a dogmatikai kérdések rendszerint erkölcssteológiai megvilágítást is kapnak: leginkább szembevetendő ez a törekvés az Iz 11, 2-ből kiinduló tanítás esetében, amely az exegetikai hagyomány szerint a Szentlélek hét ajándékát előlegezi: „Meg-nyugszik ő-rajta az Úr lelke; a' Bölcheségnek és Értelemnek lelke; a' Tanátsnak és Erősségnek lelke, a' Tudománynak és Isteni tiszteletnek lelke; és bé-tölti őtet az Úr félelmének lelke”. A szövegrészlet természetesen kínálja is az egyes ajándékok értelmezését, maguk az ajándékok pedig – akárcsak a beszédekben szintén tárgyalt gyümölcsök: a szeretet, az öröm, a békesség és a béketűrés – már megnevezésüknél fogva is, valamilyen magatartási modellt sugallanak. Tanulságos lehet legalább egyetlen ilyen magyarázatot, a kényesnek számító istenfélelem témájáról szólót figyelemmel kísérni a *Pünkösd-Napi* első beszéd-ből.

„A' mi az Urnak félelmét illeti, mely a' Világi félelemnek ellensége, fő-képpen abban áll; hogy senki félelméért, se szeretetért, az Istent meg ne bántsuk. Ez valaha az Apostolokban szűken volt; mivelhogy Péter-is, kit Urunk az Anyaszentegyház Gondviselőjévé választott-volt, chak egy leányzótól-valo féltében-is megtagadta szerelmes Urát és Mesterét; kiért, fogadása-szerént-is, inkább meg kellett volna halni: de a' Szent Lélek el-jövelele-után, valóban meg-tartotta az Urunk parancholattját: *Ne féllyetek azoktól a' kik meg-ölik a' testet, a' lelket pedig meg nem ölhetik: hanem inkább féllyetek attól, a' ki a' testet 's a' lelket-is a Gehennába vesztheti*. Midőn azért a' Zidók azt parancholták az Apostoloknak, hogy ne tanítsanak a' JESUS nevében: Szent Péter nagy bátorságosan azt felelte a' több Apostolokkal: *Az Istennek inkább kell engedni, hogy-sem az embereknek (...)* Vedd eszedbe, hogy az Úr Félelme, nem abban áll fő-képpen, hogy, az Istennek örökké-valo büntetésétől félvén, el-távoztassuk a' bűnt; noha az sem gonosz, a' mint Urúknak elő-hozott mondásából ki-tetszik: hanem abban, hogy, mint jámbor fiak, féllünk szerelmes Atyánk-ellen vétetni, kitől naponként sok jókat veszünk, és méltó hogy mindekben kedvét keressük” (I. 725–26).

Figyelemre méltó mindjárt az idézet elején a szabaddá tevő és rabságra vető félelemnek a megkülönböztetése. A Biblia nagypénteki jelenetére való utalás – ezúttal nem exegézis, hiszen nem

halad szorosan a szöveg mentén, hanem egy magatartásforma elemzését nyújtja – Péter alakjában először a rövid távú biztonságot kereső, szorongásos félelemre mutat rá, majd ennek a pünkösdi események utáni lényegi átalakulására: a szeretettől motívált, méltóságadó félelemre, amely nem a büntető, hanem a szerető, ajándékozó Istenről kialakított képben gyökerezik. A modell bemutatása pedig – egyetlen személyhez szóló felszólítás: „Vedd eszedbe” nyomán – amellet, hogy az istenfélelem helyes értelmezését tudatosítja, egyben annak minden hallgatóra egyenként, személyesen érvényes morális következményeivel is magában foglalja.

Az egyetlen Istenről, a Szentháromságról és a Szentlélekről szóló teológiai beszéd tehát Káldi György prédikációiban nem rendkívüli újdonságával, s nem vitatott kérdésekre kihelyezett voltával érdemli meg figyelmünket, hanem a teológiai hagyomány követésével, valamint lelkiségteológiai irányultságával és szabattosságra törekvő, a hittételeket érthető – gyakorta képszerű – formában találó, ám mégsem vulgarizáló kifejezőmódjával.

Jézus Krisztus személye

Jóllehet a beszédek nem adnak rendszeres krisztológiai tanítást, a Jézus személyéhez és művéhez kapcsolódó legfontosabb témák sorra kerülnek, sőt azt mondhatjuk, hogy a kötetek hangsúlyozottan krisztocentrikus beállításúak. Ez több tényezővel is magyarázható: egyrészt a liturgikus év szerkezetét követő prédikációk óhatatlanul Jézus alakjának, szavainak és tetteinek értelmezéséből kiindulva mutatják be a hit alapjait, annál is inkább, minthogy textusait csekély számú kivételtől eltekintve a napi evangéliumból veszi. Másrészt az emberré lett, megtestesült Istenfia jelenti a valamennyire kézzelfogható, a konkrétumot a végtelen Istenről való véges emberi beszéd buktatói közepette, tanításából kiindulva, őt magát mértékül állítva pedig biztos fogódzó kínálkozik morális témák taglalására. Talán ezért a legszembeötlőbb e helyeken a morálteológia és a dogmatika másutt

is jól megfigyelhető szimbiózisa. Végül a Szent Ignác-i lelkiiség Krisztus-központúsága jelenti a harmadik pillért. A következőkben ezért a Krisztus-esemény Káldi Györgynél található értelmezésének feltárása mellett a jezsuita szellemiség jelenlétét is vizsgálni fogjuk.

A négy evangélium Jézus alakját a feltámadás fényében mutatja be és értelmezi, így teremtve folytonosságot a kérügma (apostoli igehirdetés) Krisztusa és a történeti Jézus között.²⁹ Noha e lépés, nevezetesen a folytonosságteremtés történetkritikai és formakritikai érvekkel egyaránt igazolható, a szent könyvek epikus jellege, valamely kronológia mentén való haladása is kétségtelen. Így önként adódik az a lehetőség, hogy a Bibliát értelmező későbbi igehirdetés az egyes evangéliumi jelenetek, a földön járó Jézus életének eseményei kapcsán törekedjék a kérdés megválaszolására: kicsoda Jézus Krisztus? Ez a módszer alapvetően a homíliákat író egyházatyák eljárása. A skolasztika ezen túlmenően a kinyilatkoztatott igazságok egymás közötti összefüggéseire is fényt kíván deríteni, egyáltalán: új nyelvezettel megfogalmazni a Szentírásban impliciten benne levő, ám módszeresen össze nem foglalt hitelveket.

A virágzó középkor skolasztikájának impozáns rendszere után 16–17. századi utóvirágzásról, majd azt követően hanyatlásról, életidegen és vértelen spekulációról szól a szakirodalom.³⁰ Valójában a hanyatló skolasztika szörszálhasogató fontolgatásainak zsákutcáját ismerte fel a 17. század teológiai gondolkodóinak egy része, amikor Szent Tamást világítótoronyraként, ám nem határkőnek tekintette.³¹ A protestantizmus térhódításának és a vele folytatott hitvitának lett eredménye a Szentírásból való bőségesebb merítés, illetve a katolikus hagyomány létjogosultságának igazolására az egyházatyák szerepének megnövekedése: jól láthattuk ennek Káldi Györgyre jellemző megoldásait a forráskezelés értelmezése során.

²⁹ SZABÓ, 1992, 9.; KESSLER, 1998, 306.

³⁰ SZABÓ, 1990a. A továbbiakban e kötet első részében foglaltakat alapul véve tekintjük át a század Tamás-recepciójának fontosabb elemeit.

³¹ Uo., 17.

Ugyanakkor az ún. „pozitív” teológia előretörése nem jelentett szakítást a tamási hagyománnyal: az ún. „második skolasztika”, főként a salamancai egyetemről kirajzó spanyol teológusok – egyikük-másikuk (Soto, Vasquez, Soares) Káldi közvetlen forrása lett – hűségesek akartak maradni az angyali doktor szelleméhez,³² akárcsak a *Ratio Studiorum*, amely Tamás mérsékelt követését írta elő.³³ Eszerint a felsőfokú teológiai oktatás alapvetően Szent Tamást kommentálja, a *Summa* bizonyos vitatott kérdéseinél azonban más műveire is hivatkozik, egyúttal figyelembe veszi azt, hogy a 12. századtól a trentói zsinatig fejlődés van a katolikus tanításban, egyes kérdésekben tehát már nem Szent Tamásé, hanem a Tridentinumé az utolsó szó.

A követés-elszakadás dialektikája, valamint a didaktikai módszerek alkalmazása a *Theologia scholastica*, Pázmány Péter grazi előadás-sorozatának tanulmányozása során világlik ki. Ez az anyag a prédikációkhoz képest történő módszertani elmozdulás és szemléleti azonosság bizonyítására egyaránt alkalmas. Ilyenfajta összevetésre itt nincsen terünk, csupán azt jegyezzük meg, hogy Káldi György beszédei a tomista megközelítést hozzák, questiók, articulusok és dubitációk nélkül, ugyanakkor felhasználják a biblikus és patrisztikus érvanyag mellett a zsinati döntéseket is.

A tamási megközelítésnek Káldi krisztológiájára gyakorolt befolyását például Jézus istenségének és emberségének taglalása során lehet jól megfigyelni. A skolasztika fejedelmének krisztológiájában az *unio hypostatica* misztériuma foglalja el a központi helyet, emez alapelv azonban egyoldalúságának forrása is. Kereszty Rókus szerint: „Nem veszi eléggé szemügyre az evangéliumok Jézus-képét, amely szerint Jézus tudásában korlátozott, és Isten akaratát fokozatosan fedezi fel. Szent Tamás Krisztusában nincs igazi fejlődés. A megdicsőült testet kivéve, nem találunk valóságos különbséget a földön élő és a feltámadt Krisztus között.”³⁴ Ennek a hagyománynak jegyében fedezünk fel a prédi-

³² Uo., 21–22.

³³ Uo., 49.

³⁴ KERESZTY, 1992, 53.

kációkban igen kevés konkrét utalást Jézus emberi megnyilvánulásaira (érzelmi megmozdulások, indulatok stb.), amikor pedig emberi vonásaira hivatkozik, azokat alárendeli az istenség gondolatának, vagy valamely erkölcszociológiai eszmefuttatásnak.

Tanulságos lesz ebből a szempontból megfigyelni a *Víz-Kereszt után IV. Vasárnapi* harmadik beszéd bevezető passzusát: „Miképpen hogy a’ Kristus Istenségét tagadni, nyilván-valo hitetlenség: azon-képpen Emberségét ostromlani, világos tévelygés. Mert, ha pusztá ember lőtt volna, a’ mint *Arius* káromkodott, elégséges a’ meg-szabadításra nem lőtt volna: ha pedig igaz ember nem lőtt volna, a’ mint *Manichaeus* hazudott, szenvedésének, és halálának érdemes árrával meg nem válthatott volna. Mind a’ két természetet egy-aránt kell azért a’ Kristusban vallani: ki úgy viselte magát, hogy szüntelen egybe-foglalta az Istenségnek dichoséges chelekedetét, az Emberségnek alázatos maga-viselésével; úgy hogy, se az Emberség meg ne homályosítaná az Istenséget, se az Istenség el ne fogyatná az Emberséget. Születése-kor az anya, istálló, jászol, sirás, Embernek mutatták: az Angyalok éneklése, a’ Szűznek szűlése, az új chillagnak fényeskedése, a’ Mágusok imádása, Istennek vallották. Az-után az éhség, szomjúság, fáradtság, emberekkel való nyájaskodás, Embernek mutatták: a’ betegeknek chodálatos meg-gyógyítása, halottaknak fel-támasztása, bűnőknek meg-bochátása, ördögöknek ki-űzése, Istennek bizonyították. Halálakor a’ kereszt, szögek, sebek, vérnek ki-ontása, Embernek mutatták: a’ Napnak meg-setétülése, a’ kő-szikláknak meg-repedezése, a’ suporlátnak két-felé szakadása, a’ koporsóknak meg-nyílása, Istennek vallották; a’ mint a’ Százados-is által-látta, és bizonyította” (I. 215–16).

Ebben a szövegrészben az a pedantéria figyelemre méltó, amellyel a szóhasználat szintjén igyekszik egyensúlyt teremteni a két pólus, istenség és emberség között, valamint az a törekvés, hogy a két természet önmagával való azonosságát, egyúttal szoros együttműködését feltárja. Kísérlete ugyanakkor újra azt bizonyítja, hogy a véges emberi beszéd csak töredékesen fejezheti ki a végtelen, a transzcendens tartalmakat: a két természet uniójának hangoztatása ugyanis szétválasztássá válik, mihelyt arról kezd beszélni, hogy ezek nem keverednek és nem „oltják ki” egymást. Így a szöveg szerint mindaz, ami Jézus életében nagyszerű

és dicsőséges, istenségét nyilvánítja ki, ami pedig korlátozottság, fájdalom vagy megaláztatás, emberségének jele. Ezért, ha nem is sikkad el, de elhomályosul és hangsúlytalanná válik az a gondolat, amelyet a khalkedóni zsinat (451) nyomán úgy tanít az egyház, hogy a két természet „*változatlanul, elszakíthatatlanul, elválaszthatatlanul*”³⁵ van jelen, és amelynek mai értelmezése a következő: „nemcsak azt kell mondanunk, hogy Jézus minden emberi cselekedetének az alanya Isten, tehát pl. hogy Jézusban Isten ismer emberi tudással, szeret emberi szeretettel. Ezen túlmenve azt is állítanunk kell, hogy Isten Jézus emberi természetén keresztül kifejezi magát az embernek, emberi tettein keresztül fejti ki isteni működését.”³⁶

Az emberi tetteken keresztül kifejtett isteni működésről szól a beszéd a továbbiakban, amikor Jézus alvását értelmezi (mert a kiinduló evangéliumi szakasz a háborgó tenger lecsendesítésének csodáját beszéli el, Mt 8, 23–27). Forrásai alapján ugyanis az alvás jelszerűségére, teológiai vagy morális üzenetére hívja fel a figyelmet, ugyanakkor azonban a cselekvés mintha éppen emberi jellegétől fosztatna meg, mintha az alvás aktusára pusztán csak pedagógiai szempontból kerülne sor, mellőzve például a fáradságot: „Urunk nem tettetés-képpen alutt (...), hanem valóban; noha az ő aluvása, különbözött a’ mienktől. Mert, Elsőben; Mí akkor aluszunk, mikor a’ szükség kételenít, ha nem akarnánk-is; és gyakorta nem alhatunk, ha szintén akarnánk-is; de Kristus Urunk, chak akkor alutt a’ mikor akarta, és a’ mennyit akart. Mert (...) Nem a’ szükség kényszerítette az aluvásra, a’ mint minket, hanem a’ szabad-akarat vitte reá. Másodszor: Urunk mikor alutt, elméjével szintén úgy élt, mint midőn vigyázott: nekünk pedig, mikor aluszunk, értelmünk és akaratunk neminémű-képpen megkötöztetik, és semmit nem chelekedhetik” (I. 216). A jézusi és emberi alvás közötti minőségi különbség tételezése mintha Krisztusban éppen az emberi jelleg háttérbe szorulását eredményezné. Természetesen tekintetbe kell itt vennünk azt az egyáltalán nem mellékes körülményt is, hogy az evangéliumok megközelíté-

³⁵ SZÁNTÓ, 1988, III, 194.

³⁶ KERESZTY, 1992, 84.

se szerint a csodatett mindig valamilyen teológiai üzenetet hordoz – Jézus maga ilyen tekintetben értelmezi is saját csodáit –, Káldi György pedig éppen a teológiai üzenet kiemelésének szándékával, annak szemszögéből elemzi Jézus mégoly hétköznapiak tetsző cselekedeteit.

Jézus „földi pályafutását”: az emberi történelemben való megjelenését és abból való kiemelkedését néhány kulcsfontosságú kifejezés – megtestesülés, feltámadás és megdicsőülés, mennybemenetel – fogja keretbe. Érdeemes lesz ezért ezek hittudományi összefüggéseit szemügyre vennünk.

A megtestesülésről szóló tanítás az adventi időszakban kerül hangsúlyosan taglalásra, nyilván az egyházi év liturgikus ritmusával összhangban. Ezúttal azonban nem erre célszerű leginkább figyelni, hanem arra a feszültségre, amelyet a véges emberi test fölvétele és az isteni horizont végtelensége okoz, arra a paradoxonra, hogy az emberi lét töredékességének, a rész szerint való életnek vállalása valójában az isteni hatalom, bölcsesség, jóság, irgalom és igazságosság kinyilvánításával egyenértékű. Káldi ezt a rendszerezést a „Theologusok” és – a hivatkozás szerint legalábbis, ám pontos forrásmegjelölés nélkül – Augustinus nyomán végzi el, fölosztása pedig, plaszticitása mellett, kiemeli e hittételt a pusztán bűn-bűnhődés kontextusában való szemléletből. Eszerint ugyanis a megtestesülés azért történt, hogy Isten kinyilatkoztathassa: „I. Véghetetlen Hatalmasságát; mellyel az igen távollévő dolgokat, tudn’illik, a’ teremtettt emberi természetet, a’ teremttő Istenséggel egy személybe foglalta, és el-válthatatlanul öszve-kapcholta. II. Meg-foghatatlan Bölcheségét; egybe szerkesztvén a’ leg-elsőt a’ leg-utolsóval; tudn’illik, az Isten Fiát, kit a’ hajnali chillag-előtt szült, az ember fiával, ki az Istennek hatnapi alkotmányi-között utolsó volt. III. Ki-gondolhatatlan Jó-vóltát; közölvén magát leg-főbb módon teremtettt állatttyával, és azt minden javaiban részesítvén. IV. Meg-visgálhatatlan Irgalmasságát; illy chodálatos módon meg-szabadítván háládatlan és érdemetlen szolgálját. V. Meg-fontolhatatlan Igasságát; nem akarván elég-tétel-nélkül hadni az embertől lött boszszúságot, mellyért semmi-némű pusztla teremtettt állat eleget nem tehetett volna” (I. 5). Láthatjuk: mindössze két pont foglalkozik a megtestesülés megváltói, vagyis a bűnbeesést jóvátenni szándékozó dimenziójá-

val, három pedig – és sorrendben ezek vannak előbb – Isten és ember egymásra találásának jelentős mozzanatát ünnepli benne. Arról a jelenségről van itt szó, amelyet a mai dogmatika a „megtestesülés teológiája”-ként tart számon, amely Krisztusban a második Ádámot látja, és amelynek elsődleges forrása a Szent Pál egyes kijelentéseit alapul vevő keleti patológiai hagyomány. A kérdés azért igen érdekes, mivel Nyugaton a hellenizmus hatását tükröző tan, amely szerint a Krisztusba öltözött ember valamiképpen megistenül, a skolasztikus megközelítés eredményeként egészen a legújabb időkig, Theilhard de Chardin e szempontokat újra felvető írásainak megjelenéséig szinte teljesen feledésbe merült. Ugyanakkor a Trento utáni teológia szinte kizárólagosan a kereszthalál megváltó erejére helyezte a hangsúlyt.³⁷ Az idézett szövegrészletnek tehát az ad különös gondolati jelentőséget, hogy a megtestesülés indoklásában megtalálja az egyensúlyt az isteni-emberi dimenzió találkozása és a bűnbeesés jóvátételének igénye között. Implicite azt a gondolatot is tartalmazza, amely csak az újabb teológiában nyert jelentőséget, hogy annak célja a megváltás mellett „Isten önfeltárása, önmegnyilatkozása, az emberi lehetőségekhez képest teljes és végleges kinyilatkoztatása.”³⁸

A megtestesülés dogmatikai tétele ugyanakkor morálteológiai megközelítést is kap: nem konkrét életvezetési szabályok vagy követendő magatartásminták felállításával, hanem egy olyan értékösszegzés által, amely a megváltott ember habituális tartására jellemző. Ebben ugyanis „tekélletes” engedelmességről, „chodálatos” kegyességről, „meg-rögzött” alázatosságról, „mennyei” tisztaságról, „fedhetetlen” józanságról, „valóságos” állhatatosságról van szó (I. 5), ezek részletezése nélkül, ám összefüggésben azzal a boldogsággal, amelyet az Isten emberré levése szerzett, és amely ilyenformán hasonlíthatatlan méltóságot adott az emberi természetnek (uo.). Nem elhanyagolandó adalék ezúttal sem, hogy a felhasznált források éppen nyugati egyházatyák: Ágoston és Szent Leó pápa.

³⁷ L. erről bővebben ELŐD, 1978, 209.

³⁸ ELŐD, 1978, 284.

Ami pedig a következő keret-kulcsszót, Jézus feltámadását illeti, ennek részletes taglalására is a liturgikus alkalom nyújtja a megfelelő keretet: a húsvéti ünnepkör kapcsán értekezik róla. A hittudomány a szenvedést és kereszthalált követő feltámadást nem pusztán, sőt nem elsősorban úgy tekinti, „mint életének megpecsételését, mint csodát és végső bizonyítékot, hanem úgy, mint kilétének teljes kinyilvánítását.”³⁹ Bibliai érvek alapján összefüggésbe hozza a megdicsőüléssel, ebből pedig önként adódik az a következtetés, hogy Jézus feltámadása nem azonos értékű a Szentírásban elbeszélte számos, a halottak – például Lázár vagy a naimi ifjú – feltámadásáról szóló epizóddal: esetükben ugyanis a földi életbe való időleges visszatérésről van szó, amott ellenben az örök élet állapotának magára öltéséről, egy, a földi dimenziót teljeséggel felülmúló természetfölötti létrendről.

Káldi György húsvéti beszédei ezt nem mondják ki ezen a fogalmi nyelven, szóhasználatukban, képanyagukban és érvrendszerükben mégis benne foglaltatik a feltámadásról mint megdicsőülésről és az istenség kinyilvánításáról szóló hittartalom. Az indoklás ugyanis olyan témákat foglal magában, mint a Krisztus testében lakó Ige méltósága, amely nem tűri, hogy a megszentelt test sokáig élet és lélek nélkül maradjon; vagy az isteni erő, amely bizonyítást nyert a feltámadás által. Megközelítése egyébként inkább pedagógiai – az ember érdeke, haszna szempontjából értelmez: eszerint a feltámadás „Reménységünk gyámolítására”, „a mi Meg-igazulásunkért”, „a’ Hívek oktatására” történt (I. 521–24). Eljárása nem pusztán a megszokott, több ízben is kiemelt módszert jelenti: a dogmatikai tanítás és az erkölcsi buzdítás szinkron alkalmazását. Ezúttal sajátos teológiai hozadéka van e párhuzamosságnak: az, hogy a keresztény élet elővételezett feltámadás.⁴⁰ Ebből a hitből kiindulva követi a felszólítás a magyarázatot: haljunk meg a bűnnek, támadjunk fel az új életre (I. 523).

A megdicsőüléssel van kapcsolatban – évszázados teológiai hagyományt követve – az a jellemző is, amely a feltámadott test újszerű tulajdonságait: „*ajándékot*” veszi sorba. Halhatatlan-

³⁹ GÁL, 1990, I, 229.

⁴⁰ LÉON-DUFOUR, 1972, 369.

ságot és szenvedhetetlenséget, fényességet, gyorsaságot és „vékonyságot” említ: olyan vonásokat tehát, amelyek alapján bizonyítottnak vehető, hogy rajta nem uralkodnak a természet korlátozó, nehézkességet és romlandóságot okozó törvényei. Érdemes talán az utolsó magyarázatot idézni, annál inkább, minthogy a *vékonyság* kifejezés önmagában még sejteni sem engedi a lényegét. „Mert a' *Lelkes Test vettetik-el, és Lelki test támad fel*: az-az, a' mint Sz. *Damascenus* magyarázza, A' melly az-előtt olly természet volt, mint az oktan lelkes-állatok teste, hasonló lészen a' Lélekhez, melly akár-mi-némü testen-is által megyen; és azt, sem meg nem rontya, sem meg nem nyitja: a' mint Urunk a' bé pechétteltetett koporsóból ki-jött, és az Apostolokhoz ajtó-zárva bé-ment; és az-után menybe-is úgy ment, hogy azt meg nem hasította” (I. 527).

A szemelvény elején szereplő bibliai hivatkozás – 1Kor 15, 44 – a mai szóhasználat szerinti érzéki és szellemi test között húzza meg a választóvonalat. Míg előbbi nem különb az élőlényeknél, hiszen ugyanazok a szabályok vonatkoznak reá, addig a szellemi – vagy ahogyan a mai teológia Szent Pál nyomán nevezi: *pneumatikus* test⁴¹ – mozgását nem befolyásolja a tér szerkezete, nem akadályozza az anyag, fölötte áll az emberek világát alkotó térbeliségnek és időbeliségnek: ezt bizonyítják az evangéliumok különféle helyeiből vett példák, amelyek Jézusnak a legváratlanabb helyzetekben történt megjelenéseit beszélik el.

A megdicsőült állapottal, valamint az ember érdekével és a megváltottságból következő morális kötelezettségeivel hozza végül összefüggésbe a sebhelyeknek a feltámadás utáni megmaradását Krisztus testén, természetesen ama tény nyomatékossító erejét sem hagyva figyelmen kívül, hogy éppen ezek a sebhelyek mutatják meggyőzően: „azon testben támadott-fel, a' melyben a' Kereszt-fára szegeztetett, és meg-hólt” (II. 414). Lényeges adalék itt az örök emlékezet motívuma, hiszen összefügg „a' Szent Misének áldoztattyá”-val (II. 420), ami „naponként-valo szűnetlen emlekezete a' Kristus Szenvedésének és Halálának” (uo.), ez pedig nem más, mint az Eukarisztia ünneplése.

⁴¹ RAINER-VORGRIMLER, 1980, 216.

Az újabb hittudományi gondolkodás a mennybemenetel tényét, a róla szóló elbeszélést a feltámadás és megdicsőülés gondolati és lényegi egységéhez tartozónak tekinti, nem tulajdonít neki sajátos teológiai jelentést. Fontosságát inkább a pedagógiai szempontban látja: világossá tenni a tanítványokban, hogy a jelenések ideje elmúlt,⁴² és a természetfölötti világrendbe visszatérő Jézus, aki negyven napon át több ízben is megjelent tanítványainak, ezentúl nem lesz hozzáférhető az érzékiségük számára, illetve hogy ezentúl Isten emberek közötti jelenlétének új módja a Szentlélekben való jelenlét lesz.⁴³ Mindezekhez képest legalábbis meglepő, amit Káldi állít róla – Szent Epiphánioszra hivatkozva: „a’ Kristus dolgai-között a’ leg-nagyobb; és az Urunk Innepi-között, olyan mint a’ tagok-között a fő, és mint a’ hegynek részei-között annak teteje... holott nem chak a’ Karáchon és Víz-kereszt napját haladgya-meg, hanem a’ Húsvét és Pünkösd napját-is: mivel-hogy tellyes öröm találtaik benne” (II. 524). Nem pusztán a megváltás művének beteljesedése szempontja felől állítja fel e rangsort, hanem – igaz, vele összefüggésben – eszkatologikus távlatot adva, az ember üdvösségének előképét is felmutatja az ünnep értelmezésében: „a’ Kristus Fel-menetele, a’ mí fel-vitelünk; és a’ hová a’ Főnek dichósége elől-ment, oda hívatlatik az egész Testnek reménsége-is... Mert ma, nem chak a’ Paradichom Uraságában erőssödtünk-meg, hanem a’ Kristus-által Meny-országba-is fel-mentünk” (II. 526). Ugyanakkor a fölemeltetést a preegzisztenciából következő megalázkodás (emberré levés, vagyis önkiüresítés, illetve a kereszttel gyalázata) horizontjába is beleállítja, arányukat a „chéves kúta” példájával szemléltetve: „annyíra mégyen-fel a’ víz, a mennyire előbb alá-viszik” (II. 524). Ezután pedig természetes, hogy a morális buzdítás szintén az alázat és majdani felmagasztaltatás sémájára épül, valamint hogy a mozgási irányból is adódik egy olyan tanács, amely a kíváncsok alapmagatartására vonatkozik: „a’ Kristus Menybe menvén, minden kívánságunkat utánna vontá: hogy meg-útálván a’ földi dolgokat, elménkben-is a’ Mennyei dolgokat forgassuk: és akaratunkal-

⁴² ELŐD, 1978, 201.

⁴³ Vö. RAINER-VORGRIMLER, 1980, 358.

is azokat kívánnjuk, és szeressük; és chelekedetinket-is azokra igazgassuk” (II. 528).

A megtestesülés, feltámadás és mennybemenetel mint Jézus történeti létének keretmozzanatai tehát nem tekinthetők egymástól elszigetelten, hiszen ugyanannak a dolognak, a Teremtő szeretetének legmélyebb kifejezései,⁴⁴ az ember számára pedig – a közbeeső részletekkel, mindazzal, amit Jézus földi élete során cselekedett és tanított – együttesen jelentik a megváltást. A mai hittudomány két ellentétesnek látszó irányzata, a megtestesülés és a kereszti teológiája⁴⁵ tehát valójában csak komplementer módon nyújthat hiteles képet a megváltás művéről, a feltámadás és megdicsőülés pedig, éppen mert csúcsesemény, visszamenőleg is értelmezi Jézus életének történéseit, jelentést és jelentőséget ad nekik az üdvtörténet horizontjában. Amikor Káldi a *Húsvét-napi* első beszédében az ünnepet mint „valami homályosító fellyeg-nélkül” (I. 520) való napsütést és ragyogást említi, akkor ezt az életpálya korábbi, örömdetes epizódokat is tartalmazó mozzanataival összehasonlítva állítja – ezek kapcsán ugyanis „a’ szomorúságnak valami homályá”-ról is szól (uo.). Így a születés öröme az otthontalanság és szegénység fájdalmával köti össze, a háromkirályok hódolatát Heródes vérengzésével, Simeon áldó szavait az ellentmondás jelére és a fájdalom törére vonatkozó jövődölésével, tanításának, csodatételeinek és lényének életet árasztó voltát a zsidó környezet hitetlenségével, színváltozását és virágvasárnapi dicsőséges bevonulását a szenvedés előrejelzésével és a kínhalállal. Mindezek tehát előkészítőivé, némiképpen előképeivé lesznek a húsvét hajnalán bekövetkező beteljesülésnek, ám igazi üzenetük, szerepük csak a feltámadás után válik átláthatóvá. A Jézus életére vagy tanítására vonatkozó bármiféle értelmezés természetesen már magán viseli a húsvéti hit nyomait – így nem kell meglepőnek tartanunk, hogy például karácsonykor is szól éppen az üdvözítés fontosságáról, vagy kiemeli a megtestesülés szentháromsági vonatkozásait, holott ezek is csak a húsvéti és az azt követő események tükrében érthetők –, itt a két pólus össze-

⁴⁴ GÁL, 1990, I, 232.

⁴⁵ Ismertetésüket l. ELŐD, 1978, 209.

kapcsolásának, a globális-szintetikus látásnak a fontosságára szerttük volna a figyelmet ráirányítani.

Jezsuita szellemiség

A prédikációs kötetek szerzői önmegnevezése két dolgot tart fontosnak hangsúlyozni: a származási helyet, hogy tudniillik nagyszombati, és hogy „*Az Jesus-alatt Vitezhedő Társaság-béli*”. Bitskey István hívta fel a figyelmet arra, hogy Káldi György beszédeiben a Szent Ignác-i szellemiség magyarországi jelentkezése első ízben érhető tetten.⁴⁶

Először is felszíni vonatkozásokban, szembeszökő konkrétumokban ölt testet e jelenlét: gyakran és öntudatosan, olykor apologetikus megközelítésben hivatkozik „*kichiny szerzetünkre*” (I. 126) vagy annak nagyjaira. Az alapítón kívül Xavéri Szent Ferenc emelkedik ki a sorból, akinek a szentek ünnepei között három beszédet szentel. De említi a rend addigi történetének viszontagságait és sérelmeit, nemkülönben politikai sikereit is, a protestáns Rákóczi Zsigmond jóakaró levelét (I. 614: „mellyet ha hitünkön-valo ember adott volna-is, eléggé meg-mutatta volna jó akarattyal”), valamint azt a tiszteletteljes fogadtatást, amelyben Bethlen Gábor részesítette az Erdélyben járt jezsuitákat: „ki, ha valami vétkünket tudta volna, mint-hogy elég fondorlók forgódtak körül ellenünk; soha bizony, sem aranyas szekérébe nem vött volna bennünket egész serege-láttára, sem egyéb böchüllettel és jó akarattal nem lött volna hozzánk: mellyet ugyan orroltak-is nem kevés ellenzőink” (I. 615).

Érdekes adalék az önmeghatározáshoz a *Kis Karáchony-Napi* harmadik beszéd első és második része, amely a liturgikus alkalmakkal egyáltalán nem indokolható módon a *jezsuita* elnevezéshez kapcsolódik abból a hagyományból kiindulva, hogy „a’ Névnek tisztli az, hogy a’ minek neve, annak természetit és tulajdon-

⁴⁶ BITSKEY, 1979, 22–29.

ságát meg-magyarazza" (II. 242). Miután elmondja, hogy e nevet a „kösség” ruházta a szerzetesrend tagjaira, akik nemhogy nem tiltakoztak ellene, hanem inkább kiterjesztették érvényességét minden keresztényre: amint a Társaságnak „feje, kezdője, gyarapítója, a' JESUS”, úgy az egész keresztény közösség is (uo.). Az eszmefuttatás a rend karaktervonásainak ismertetésére is lehetőséget nyújt, és bizonyára nem véletlen, hogy közülük éppen a katonasság, harciasság, illetőleg a mások lelki üdvösségének előmozdítása kap nagy nyomatékkal hangot.

A számokkal, tényközlésekkel is kifejezhető adatokon túl azonban, úgy véljük, fontosabb és érdekesebb a beszédek mélyrétege, a *Lelkigyakorlatok*⁴⁷ szellemének, ajánlott és alkalmazott módszereinek szerves beillesztése a beszédek világába. Annál is figyelemreméltóbb ez, mivel a prédikációk nem lelkigyakorlatozók számára készültek, sem „eleven szóval” elmondott, sem leírt formájukban: címzettjük az egész „kösség”. Mindemellett jól kivethető rajtuk szerzőjük lelkigyakorlat-vezetői tapasztalata, és joggal tekinthetők – akárcsak a Pázmányei ugyanebben a műfajban, Öry Miklós szavait kölcsönvéve – „kitűnő lelkigyakorlatos kommentár”-nak.⁴⁸ Ilyenformán azonban a Loyolai által összefoglalt tanácsok, szabályok, utasítások nem egyszerre kerülnek a beszédekbe, hanem mindig a liturgikus alkalom, a napi evangélium vagy a prédikáció témája által kínált lehetőség alapján.

A *Lelkigyakorlatos könyv* felépítésében nem csupán szerzője személyes fejlődésének tárgyasított változatára, az egyéni tapasztalat egyetemes érvényűvé tett rendszerezésére ismerhetünk rá, hanem a lelkiélet hagyományos fejlődésvonalát, a megtisztulás, megvilágosodás és egyesülés fázisait is nyomon követhetjük. Az általánosítás mégsem megy a személyes dimenzió rovására, hiszen alapkérdése éppen az isteni akarat egyénre vonatkozó részének keresése, az irányító pedig komoly figyelmeztetést kap e személyes felelősség tiszteletben tartására: a *Tizenötödik megjegyzés* szerint nem biztathat az általa jónak vélt döntés meghozatalára, még kevésbé dönthet a lelkigyakorlatozó helyett, hanem

⁴⁷ Magyar nyelvű kiadását l.: SZABÓ, 1990b, 69–181.

⁴⁸ ÖRY, 1969.

középen kell maradnia, „mint a mérleg nyelve, hogy a Teremtő a teremtménnyel és a teremtmény az ő Teremtőjével és Urával közvetlen kapcsolatban tevékenykedjék.”⁴⁹

Az irányítónak szóló figyelmeztetés valójában csak nyomatékosítása annak a megalapozásnak, amelyet a *Vezérelv és alapigazság*, a *Lelkigyakorlatok* bevezetése nyújt: néhány sorban összefoglalja a teremtésnek, Isten és ember kapcsolatának lényegét: az ember arra van teremtve, hogy Istent szolgálja, dicsérje, és ezáltal lelkét üdvőítse. Minden más dolog rendeltetése az, hogy az embert e törekvésében segítse; a személynek tehát oly mértékben kell ezekkel élnie, amilyen mértékben segítségére vannak célja elérésében, és annyira kell megválnia tőlük, amennyire akadályozzák abban. E célból szert kell tennie a teremtett dolgokkal szembeni közömbösségre (az eredetiben: *indifferentia*) –, ami nem sztoikus közöny, hanem állandó készenléti állapot, szabadság, egyensúlyi helyzet.⁵⁰ Kiemelkedő szerephez jutnak tehát az egyéni adottságok, a választás során a személyes felelősség (nem biztos, hogy ugyanaz a dolog használ nekem, ami neked), és összefüggéseikben tekintődnek az értékek: mindig működésükben, háttérükkel és környezetükkel együtt. Van ebben a megközelítésben egy látszólagos sorrendcsere: az egyéni üdvösség szempontjából nem csupán az a fontos, hogy a dolgok önmagukban jók-e vagy rosszak, hanem az is, aki használja azokat. A Lk 2, 34-gyel is (szerzőnk fordításában: „tétetett ez sokaknak romlására, és fel-támadására Izraelben”) rokonságot tartó elgondolás különféle variációkban fordul elő; markánsan például az iménti bibliai helyet magyarázó passzusban: „Romlásokra azoknak, kik a' nékik küldetett Kristust meg-vetik, és lelki épületekben nem foglallyák. Fel-támadásokra pedig azoknak, kik tiszta szívvel fogadgyák, és lelki karjokkal magokhoz szoríttják; híven ö-benne eleven Hittel, bízván hozzája erős Reménységgel, és hozzája ragaszkodván álhatatos Szeretettel” (I. 98). Majd hosszú hasonlattal folytatódik az exegézis: „miképpen hogy a' betegnek a' jó étek-is ártalmas; melly az egészségesnek igen hasznos. melly

⁴⁹ SZABÓ, 1990b, 74.

⁵⁰ Vö. uo., 78–79.

külömbőségnek, nem az étek oka, melly ö-magában jó: hanem az ember, kinek gyomra úgy meg-veszett, hogy a' jó-is ártalmassá válik benne. És mi-képpen hogy a' fájdalmas szemnek, ártalmas a' világosság, melly az egészségesnek hasznos, és gyönyörűséges: úgy a' Keresztnek ígéje-is, az el-veszendőknek ártalmas, mert megvetik, és bálondságnak ítélik. és azért, nem az Ígének, hanem magoknak tulajdonítsák a' veszedelmet" (I. 98–99).

Végső soron kegyelem és szabadság, valamint a belőle fakadó tettek viszonyára – a témához kapcsolódó dogmatikai vitákra még visszatérünk – vezethető vissza e gondolat, és nem ok nélkül, hiszen a katolikus-protestáns szembenállás elvi alapjáról van szó. Arról, hogy az embernek van-e választási lehetősége, hogy a kegyelem erejével képessé válhat-e arra, hogy önként, nagylelkűen a jót válassza. És hogy az ily módon választott jónak, jótettnek érdemszerző ereje van-e.

A keresztyény egzisztenciának ebben a feszültségében Káldi, a maga katolikus módján, a szabad akarat, ennél fogva a cselekedet fontos szerepének elismertetéséért száll síkra – és ebben a katolikus teológiai gondolkodás hatása éppúgy benne van, mint Társaságának aktív jellege, illetőleg a *Lehkigyakorlatok* arra irányuló törekvése, hogy a lelket döntésre, majd a meghozott döntéssel összhangban levő további lépésekre ösztönözze. És talán ebben rejlik a beszédek oly sokat emlegetett etikai irányultságának a gyökere is.

Az *Exercitia spiritualiában* az is személyre szabott, amit látványosságnak, végtelenségnek érezhetünk, különösen az első hét gyakorlataiban – ezek a megtisztulás folyamatának feleltethetők meg. A személy lelki – értelmi és akarati – képességeit mozgósítja, segítségül hívja a képzeletet is: és itt kezdődhet az események kiszínezésének játéka. Mert a komolyabb töredelem, a hatásosabb bűnbánat inkább elérhető a bűnbeesés részleteinek sorra vétele, egyetemes elterjedésének emlékezeti, azaz a képzelet használatával történő áttekintése révén, a bukott angyalok, az emberi közösség, a személy kárhozandóságának fokozatossága útján (48–52., ill. 65–70. pontok). Itt találkozunk első ízben az ún. *érzések alkalmazásával*: a gyakorlatozónak látnia, hallania, szagolnia, ízlelnie és tapintania kell képzeletben mindazt, amit a pokol jelent. A gyakorlat feltételezi a lelkiismeret-vizsgálatot, az *Exer-*

citia pedig erre vonatkozóan is részletes tanácsokkal szolgál: megmutatja, mi módon vessen számot a lelkigyakorlatozó élete eseményeivel, önnön tetteivel. Nem szokványos lelkitükör ez, nem bűnlajstrom, hanem olyan átfogó szempontrendszer, amely az ember habitusára, beállítottságára kérdez rá, megmutatva neki a mélységeket-szakadékokat, amelyek fölött jár, de föl villantva ugyanakkor az előtte álló távlatokat is.

Ami a lelki haladásban a megtisztulás útja, az a liturgikus év ritmusában az adventi és a nagybőjti várakozás: olyan időszakok, amelyek teljes karakterükkel figyelmeztetnek az ítélet közelségére és hívnak az önvizsgálatra. Így bizonyára nem véletlen, hogy Káldi – az évszázados hagyományt sem mellőzve – Szent Ignác-nak a részleges lelkiismeret-vizsgálatra vonatkozó utasításait (25. pont), ha nem is szóról szóra, de pontról pontra, a bőjti periódus kellős közepén, a harmadik vasárnapi harmadik beszédben mutatja be, míg az általános lelkiismeret-vizsgálat öt lépését (43. pont) az advent negyedik vasárnapi második prédikációjában tanítja meg. Az ajánlott módszer összhangban van a szent idők jellegével: a bűnökkel való részletekbe menő foglalkozásnak, a gyarlóságok számbavételének a nagybőjt az igazán alkalmas ideje, míg az advent a vágyakozásé, a várakozásé – nem csupán magába, de kifelé, fölfele is tekint. A javaslat a lelkigyakorlatos-könyvet veszi alapul: konkrét segítséget nyújt konkrét bűnök legyőzésére, rendszerességre, kitartásra, ugyanakkor a gyarlóságok figyelmes-türelmes javíthatására, sorbavételére buzdít (I. 431–432). És hogy mennyire nem újkeletű találmányról van itt szó, azt éppen az egyházatyákra, Szent Baszileioszra és Joannész Khrüszosztomoszra való hivatkozások mutatják: a váratlanságával meglepetést szerző eljárásnak van gyökere az egyházi hagyományban, így tehát egyfajta reaktualizálással, újraértelmezéssel állunk szemben. Az ókori egyház lelkiéleti rendszerességéhez való visszatérés igényét láthatjuk: hogy munkának és imádságnak meglegyen a maga egyenletes, egymásba játszó és egymás jótékony hatását erősítő ritmusa, hogy a jóra való törekvésben megtartsuk a fokozatosság elvét, mindig a legbántóbb gyöngeségen kezdve a javítást, ugyanakkor nem érve be csupán a vétkek kigyomlálásával.

Ami pedig az általános lelkiismeret-vizsgálatról mondottakat illeti, ebben nem csupán az élet, életvitel kudarcai kapnak helyet,

hanem annak napos oldala is, ajándékai és örömei: mindaz, amivel az isteni kegyelem megajándékozta az embert: megannyi okot és felhívást jelentve a hálaadásra.

A *Lelkigyakorlatos könyv* elég sokat foglalkozik az ördög (Sátán, Lucifer) témával, különösen annak hatásaival és az ember lelkére gyakorolt befolyásával (Lgy 50–51, 136–147, 313–336). Főbb gondolatait Káldi is átveszi. Nem a komikussá váló Isten majmáról van itt szó, hanem a Bibliából is ismert kísértőről, aki a jó látszatával hálóz be, aki a rejtekből próbálja visszájukra fordítani az embernek akár a legnemesebb törekvéseit, akit azonban mégis le lehet leplezni.

Káldinál olykor exegézis formájában jelentkezik a probléma: a bűnbeesés bibliai története kapcsán értekezik a kísértő „módszereiről”, amelyekről rendszerint kiderül, hogy minden ostobaságuk mellett a személyes rossz áll mögöttük, és konkrét, immár a mindennapi élet képeivel, eseményeivel illusztrálja azt a mechanizmust, amelyet a Szentírás metaforikus történet formájában beszél el. A Jézus megkísértését elbeszélő evangéliumi rész sémája szerint mutatja be, hogyan igyekszik a sátán visszájukra fordítani a szent dolgok hatásait is: „a’ mivel Urunk óltalmazta magát, azzal támadott-ellené: mert, midőn az első kísértetnek nyíla-ellen, Urunk a’ Sz. Írásnak paizát fordította, mingyárt abból chinált nyilat, és másodszor az Írással ment ellené” (I. 360). Említi továbbá a szükség örve alatt történő elbukás veszélyét: „Mikor azt mongya; *Mongyad, hogy e’ kövek kenyerekké légyenek*, és nem fáczánokká, vagy kövér kappanokká: jelenti, hogy a’ mérget a’ szükségnek palástyával fődözi bé; mint-ha chak azt kívánná az embertől, a’ mi-nélkül nem lehet” (I. 362). Több ízben mutatja be azt, hogy mindig ott támad, ahol gyöngeséget érez. Ám az is mindig kiderül, hogy a sátán akarata ellenére is az ember üdvösségtörténetét szolgálja, mert aki derekasan helytáll a vele folytatott küzdelemben, annak a kísértés nagy előmenetelére szolgál.

Szerzőnk azonban Szent Ignác nyomán tovább megy ennél. A *Lelkigyakorlatokban* olvassuk (332. pont): „A rossz angyalnak, aki a világosság angyalának alakját ölti fel, az a szokása, hogy a jámbor lélek ajtaján megy be, és a magáén jön ki. Először ugyanis jó és szent gondolatokat sugall, ahogy az ennek az igaz léleknek megfelel. Azután igyekszik lassanként a saját célját elérni, oly

módon, hogy a lelket a maga rejtett cselszövéseibe és romlott szándékaiba vonja.” Káldi pedig konkretizálja az olvasottakat: „[az ördög] sokakat erejük fölött bőjtöltet, hogy, erejükben meg-fogyatkozván, az-után semmi jót ne chelekedhessenek; sokakat szarándokságra indít, hogy hasznosb jót mulattasson-el vélek, és valmi vétekbe ejtse” (I. 426). A jó és a rossz, két jó esetén pedig a nagyobb és a kisebb jó közötti választás eseteiről és megkülönböztetési lehetőségeiről beszél, anélkül azonban, hogy itt a Szent Ignác-i módszereket részletekbe menően ismertetné: ezúttal a lelkiatyához irányítja a hívőt. Az árnyalatoknak ilyen részletekig való közkinccsé tétele az „eggy-ügyűnek” nevezett „kösség” előtt mégis a lelki kultúrának meglehetősen magas szintjét feltételezi, és mindenképpen elgondolkodtató, hiszen elterjedtsége inkább csak a szerzetesi hagyományban van – saját tapasztalatain kívül Ignác is innen meríti őket.

Érdekes a párhuzam a *Lelki gyakorlatok* pokolról szóló szemlélődése (65–71.) és a prédikációkban föllelhető pokolvízió konkrétsága között. Tűzről és fizikailag érzékelhető, aprólékosan ecsettelt szenvedésről van itt szó, bár Káldi ugyanakkor részletesen taglalja a kárhozat lényegét, a végső reménytelen magányt, a soha véget nem érő Isten-nélküliséget. Biblikus háttere van az így bemutatott szenvedésnek, ok-okozati összefüggés a bűn és annak büntetése között – innen az érzékek alkalmazása. De ennek kialakításában az egyházatyák tipológiája is segít, eszerint ugyanis a „kárvallás” (vagyis hogy a kárhozottak soha nem láthatják Istent) mellett az „Érzékenség büntetését” (azaz mindenfajta nyomorúságot) is el kell szenvedniük a kárhozottaknak (I. 33). A *Lelki gyakorlatokhoz* hasonló módon vonul itt végig elvont és konkrét, szó szerinti és átvitt értelmű kettőssége. A teológia gondolati megközelítése bővül ki az érzékek gyakorlása révén megmozgatott, felrázott személyiség egészének részvételével. Akár a teológiai igazság enyhe sérelme árán is: az érzékelhetően alig megragadható lelki szenvedést a szemmel látható, füllel hallható, ízlelhető, tapintható, szagolható segítségével próbálja meg képzelteközelsébe hozni, és így tartani vissza a hallgatót az arra vezető úttól.

Mivel a pokol- és ördögábrázolások, egyáltalán: a négy végső dolog problematikája a középkor óta (és a barokk idején újult erő-

vel jelentkező) népszerű irodalmi témák, itt rövid kitérőt kell tennünk. Nem vállalkozhatunk arra, hogy a jelenséget a maga teljességében szemügyre vegyük, csupán egyetlen kortárs szerző, Nyéki Vörös Mátvás költészetére vetünk egy pillantást, ezt a vers-termést mintegy „kontrasztanyagnak” tekintve, amelynek segítségével a Káldi-féle prédikációs gyakorlat erővonalai még világosabbá válhatnak.

Költőnket legfőképpen *Dialogus* és *Tintinnabulum* című, a kárhozattal, illetőleg a halál–ítélet–pokol–mennyeország témájával foglalkozó, propagandisztikusnak és jellegzetesen kora barokknak tekintett hosszú versei folytán tartja számon az irodalomtörténet.⁵¹ *Dialogusa*⁵² jellegzetes középkori műfaj, a test és a lélek halál utáni párbeszéde formájában és keretei között szól bűn és büntetés kapcsolatáról, a kárhozat gyötrelmeiről, látványos leírást adva a „kinzo eordeogok”-ról:

Fejek egyenetlen, s' hegyessen szélesült
Hajok kigyó módra choportos el terült,
Homlokok rút ránczal igen szemtelenült
Tűzzel meg emésztő szemek vérben merült. (...)

Orrok mint kányának hegyesek shorgattak,
Kiknek likaiból kigyok ki forrottak,
Fülök mint számárnak éktelenül nyíltak,
Kikből dögletes gözölgést bocháttak.

(236., 238. versszak)

Hasonlóan látványos, a kínzáslehetőségeket nagy képzelőerővel kiaknázó leírást nyújt a pokolbeli gyötrelmekről a *Tintinnabulum* is:

Meg-poshatt kén-köves Test-bűz szaglaltatik;
Epével, 's örömmel étked trágyáztatik;
Ördögi látással szemed kínzattatik;
Káromlásra szájad ottan fel-nyittatik. (...)

⁵¹ KLANICZAY, 1964/1997, 304–314., ill. BITSKEY, 1974/1996, 134–147.

⁵² RMKT XVII/2, 133–171.

Éles borotvából-chinált ágyon hálnod,
Meg-olvadtott ónat kén-kővel kell innod;
Ha duskát tudsz innya, ott meg-mutathatod,
Torkodnak mélységét meg-is próbálhatod.

A' meg-mondhatatlan tűz melegségéből,
Iszonyú hidegre vetnek írégségből:
'S meg-gondolhatatlan hideg ínségéből,
Készen vár feredőd fel-forrott kén-kőből.⁵³
(216., 218–19. versszak)

Jóllehet az utóbbi leírás bibliai mozaikkockákból építkezik, mégis egyértelmű, hogy összességében a fantázia terméke, a kárhozat teológiai lényegéhez alig néhány sornak van köze: ezek az akarat megkeményedésére és az emberi kapcsolatok végzetes megromlására tesznek célzást. Ha pedig a témavariációnak tekinthető kisebb versekre, például az *Aeternitasra* vagy az *Örökkévalóságra* gondolunk, azoknak szóhasználati következetlensége – a vers elemzésében Bán Imre mutatott rá arra, hogy Nyéki teológiailag pontatlanul használja az örökkévalóság kifejezést, holott biztosra vehetjük, hogy tisztában volt annak igazi jelentésével is⁵⁴ – arra enged következtetni, hogy a pokolképzet popularizálása, sőt bizonyos értelemben vulgarizálása összefügg a műfajjal és annak funkciójával. Ebben az esetben elsődlegesen irodalmi ábrázolással van dolgunk, amely a Szent Ignác-i elvek alapján a képzelet szabadon engedését – s így az alantas, a rettenetes részletekben való tobzódást – semmiféle teológiai tétellel nem korlátozza, annak ellenére, hogy „a barokk vallásosság elrettentő szándékának szűkítő irányzatosságához”⁵⁵ nem fér kétség. És ha a prédikációkban nem találunk ennyire szélsőséges megfogalmazásokat, annak okát kizárólag a másfajta megközelítésben, a liturgikus keret méltóságot követelő háttérében kell keresnünk.

⁵³ RMKT XVII/2, 199–200.

⁵⁴ BÁN, 1979, 235–255.

⁵⁵ Vö. uo., 255.

A *Lelki gyakorlatok*at tovább vizsgálva tehát: tablókonstituáló passzusai, a katonaeletről vett képei, a rettenetet az érzékterületek mozgósításával is erősítő utalásai okán az ignáci lelkiséget hajlamosak lehetnének kizárólag a keménységgel, vasakaratú racionalizmussal azonosítani. Pedig a *Lelki gyakorlatos könyv* számos részlete a minden létezőt megalapozó transzcendenciával való személyes találkozás, valamint a találkozásból fakadó intimitás keretét teremti meg. A második és harmadik hét gyakorlatai – amelyek oly módon követik Jézus életútját, hogy a gyakorlatozó számára már a megvilágosodás útjának, a *presentia Dei* érzékelése fázisának felelnek meg – annak az ajándéknak a befogadásához kívánnak fogódzót nyújtani, amely a természetes misztika által bárki, nem csupán a kiváltságos kevesek számára elérhető. Lényegtelen tehát itt a rendkívüli kísérőjelenségek kérdése – ezek különben sem elengedhetetlen velejárói a misztikus tapasztalatnak –, jóval nagyobb hangsúlyt kap az ágostoni „interior intimo meo”, a lélek legbensőbb bensejére való rátalálás, az örök boldogság ízlelése, amelynek a Szentírás egzisztenciális olvasása az egyik lehetséges segédeszköze.⁷⁶ Ignác ezt úgy kapcsolja össze a hivatásválasztás vagy életreform kérdésével, hogy Jézus életeseményeinek, az ezekhez kötődő hitigazságoknak szemlélésére szólítja a lelki gyakorlatozót. A módszer ismét az érzékek alkalmazása, szerepe pedig, hogy az imádság témáját képező szentírási anyagot ne pusztán kívülről, mintegy tananyagként asszimilálja, hanem részvevőjévé váljék, magára ismerjen benne. A személyesség tehát még az első hetinél is fontosabb szempont.

Káldi prédikációiban a bensőségességnek, a megkezdett örök élet tapasztalatának éppúgy helye és létjogosultsága van, mint a kárhozat fenyegető realitásának. Ha visszagondolunk a poklóról szóló szemelvény hangnemére, a leírás tárgyyszerűsége, némiképp személytelensége, a kijelentéseknek a közösség egészére kiterjedő érvényessége tűnhet fel: a hallgató „kész tényekkel” találkozik, a szituációban való aktív részvételre nem kap felszólítást, csupán a látottak-hallottak alapján kell a megfelelő – csakis egy-

⁷⁶ A témáról lásd bővebben: RAHNER–VORGRIMLER, 1980, 497–498., ill.: SÖVEGES, 1993, 131–135.

féleképpen lehetséges, a pokoltól megrettenő, ezért a megtérés irányába mutató – következtetéseket levonnia. Ezzel szemben ott, ahol a személyes Istenről szerezhető tapasztalat kerül előtérbe, a szónok által kínált elmélkedési irány csak nagyon tágra körvonalazott, és az is mintha inkább a személyes élmény megosztása lenne – a felhívás tehát kinek-kinek a lelki képességei, a szöveg szerint „lelki érzékenységink” mozgósítására szól, ígérve, hogy ily módon azokat „szép elmélkedésekkel gyönyörködtethetjük” (II. 153). A *Karáchon-Napi* negyedik beszédben imígyen buzdít benső látásra, hallásra: „Elsőben: Lelki szemeinkel nézzük a' szép ékes Gyermechkét; ki *szép ábrázattyaival meg-előzi az emberek fiait; Sok ezerek-közzül választatott: Feír és piros: Feír, ártatlanságaért; piros, szeretetiért, mellyel vérét-is érettünk adta. Kövessük e' két színnel, hogy a' hasonlatosságért kedvében lehessünk. Másodszor: Füleinkel halljuk az Angyaloknak gyönyörűséges éneklésöket; hogy az Isteni díchéretre fel-indúlljunk. Továbbá, a' Szűz Mariának és Szent Jósefnek, e' szentséges titokról-valo beszélgetésöket; hogy mi-is arról hasonló-képpen elmélkedjünk. Végezetre, az ártatlan Gyermekek sírását és zokogását, hogy mi-is sirassuk bűneinket, mellyekért az Isten Fia e' világra jött, és azokért szenvedett” (II. 153). A Krisztus-követésnek mint célnak a tételezése a kompasszió, a személyiség egészét megmozgató behelyezkedés révén valósul meg: az örömet szerző, olykor jelentéktelennek látszó részletekkel való *együtt-érzés* folyamánként. A pillanat nagy horderejének tudatosításával. Amit itt Káldi javasol, az valójában egy imatálalkozás keretszituációjának felvázolása, a dialogikus viszony kialakítására való biztatás, amelyben az embernek adottságai: gondolkodása, érzésvilága, képzelete aktivizálásával képessé kell válnia arra, hogy a „fölülről” jövő – nem nyelvi, ám igen diszkrét, mondhatnánk tapintatos – jeleket, jelzéseket befogadja és értelmezze. Nem áll módunkban e szemlélet számos korabeli párhuzamának vizsgálata, ezért csak emlékeztetünk arra, hogy például Hajnal Máttyás *Szíves könyvecskéje*⁵⁷ a maga verses-képi, emblémnyelvén ugyanerről: Istennek és embernek a szívben – azaz a személyiség centrumában – zajló párbeszédéről szól.*

⁵⁷ IIAJNAL, 1629/1992.

Mindaz, amiről Szent Ignác műve szól, a hivatásválasztás vagy életreform célját szolgáló lelkigyakorlat keretében kerül terítékre: úgyszólván laboratóriumi körülmények között, amikor a jeleltnek nincs más feladata, mint a befelé figyelés. A szinte megszokás nélkül végzett ima állapota ez: így a lelki alapvetés, a lelkiismeret-vizsgálat, az érzékek alkalmazása, a szellemek megkülönböztetése: mind-mind megannyi imádságos helyzetet jelent, olyan ima iskolát, amelynek elvégzése után a gyakorlatozó tapasztalatból beszélhet arról, hogy mi is az ima valójában.

Szent Ignác nem elméletet nyújt az imáról, hanem bevezet annak gyakorlatába: a lelkigyakorlatot végző ezt begyakorolja, ráérezvén menet közben az ízére. Igen gyakoriak a felhívások, amelyek a folyamat dialógus-jellegét, benne az ember szabadságát húzzák alá: „Kérjem Istentől, a mi Urunktól azt, amit kívánok és óhajtok” (pl. 48. pont). És valószínűleg a lelkigyakorlatot elvégzett szónok, illetőleg a lelkivezetéssel foglalkozó pap tapasztalataiból vezethetők le a prédikációskötetek gyakorta vallomásértékű megnyilatkozásai az ima mibenlétéről. A több ízben visszatérő téma ezúttal is a másfél ezer éves egyházi hagyományra (is) támaszkodik, egységessége, koherenciája mégis ennek a hagyománynak a feldolgozottságát, asszimilált voltát mutatja.

Végso soron az önismeret kérdéséhez vezetnek a téma margójára tett megjegyzések, hiszen ezek szerint az ember imában ismer rá saját gyöngeségére, korlátozottságára, bűnös voltára, de szükségleteire, igényeire, hiteles vágyaira is (I. 672), és erősödik a hűségben, kitartásban, reményben, bizalomban és szeretetben (I. 673). Az imádság ugyanakkor az istenismeret jó iskolája is, mert ebben a kérés-meghallgatás folyamatban, amelyben a meg nem hallgatott esedezésnek is jelzésértéke van, ebben az egyoldalúnak látszó, valójában nagyon dinamikus párbeszédben a másik fél, a „partner”, az ember szívéen keresztül nyilatkozik meg. Nem a katekizmusok szentvtelen információadagja tehát ez a prédikációskönyvben, hanem egy hosszan tartó kapcsolat tanulságainak leszűrése, a feltételezhetően részben kíváncsi, részben tanulni vágyó hallgatósággal való megosztása.

Es hogy miért kíván az Isten kitartást a hozzá való esedezésben? Mert gyönyörködik benne. Nem valami kényúr kárörvendő hatalomfitogtatásával, hanem az ember utáni, szeretetből fakadó

vágyakozással. „...mint az Atya, midőn szerelmes fiatskáját magánál akarja marasztani; az almát, melyet neki akar adni, mutattya ugyan neki, de nem mingyárt eresztí-ki kezéből, gyönyörködven a’ gyermek esedezésén, és rajta-valo pepechelésén... Hasonló-képpen, mivelhogy az Istennek *gyönyörűsége az emberek fiaival lenni*; az pedig az Imádság-által leszen: nem mingyárt hocháttya-el őket magától; hanem, hogy tovább gyönyörködgyék jelen-létünkben, azt akarja hogy a’ könyörgésben maradgyunk. de azt nem maga hasznáért chelekeszi, mint Lában, hanem csak szeretetiből, és a mí hasznunkért” (I. 676).

Megszűnik hát az imádság pusztán kötelezettség lenni: örömforrássá, ajándékká lesz annak számára, aki végzi. A szövegrészlet a prédikációskönyv istenképének szeretetorientáltsága miatt releváns: a zordság, a harag, sőt még az igazságos ítélet is a második helyen áll az irgalom, a megtérést kívánni óhajtó türelmes, gyógyító szeretet mögött.

A Szent Ignác által elindított, a lelkiéletet érintő reformfolyamat kézzelfogható eredményeit láthatjuk integrálva a beszédekben, ami egyúttal a népi és az elit találkozása is e helyen, a beszédekben belül. Hiszen a műfaj, jellegénél fogva – és ennek hatását Káldi helyenkénti robusztussága csak fokozza –, tömegekhez szól, a *Lelkigyakorlatos könyv* pedig, ugyancsak jellegénél fogva, a lelki értelemben vett elit továbbhaladásához hivatott eszköztárat nyújtani. A fokozatos adagolásnak, a hozzáférhető kifejezésmódnak, valamint a gondolatmenetbe való beilleszkedésnek köszönhetően pedig elkerüli a vulgarizálás veszélyeit olyankor, amikor a hit dolgairól van szó.

A kegyelemtan kifejtése

A kérdéskör két, egymástól el nem választható szempontból is érdekes: egyrészt mivel a katolikus dogmatika olyan paradoxonairól van szó, mint a kegyelem és a szabad akarat viszonya, a kegyelem és a jótettek érdemszerző – s ezáltal üdvözítő – erejének kapcsolata vagy szabadság és predestináció összefüggése, ter-

mészertesnek tarthatjuk a téma körüli értelmezési viták kirobbanásának mindenkor fennálló esélyét. Másrészt köztudott, hogy a reformáció teológiai polémiaiban éppen a késő középkori, szórshasogatóvá és formalisztikussá lett skolasztika és a reformátoroknak a megváltozott igényekhez alkalmazkodó újrafogalmazási törekvése, elhanyagolt szempontok hangsúlyossá tételének szándéka ütközött össze, olykor drámai módon. Az is közhely továbbá, hogy bár számos jó szándékú megegyezési kísérlet ellenére a szakadás visszavonhatatlanná vált, az eszmei síkon végbe ment konfrontáció mindkét tábor számára lényeges tanulságokkal járt, hiszen nézeteik tisztázódását jelentette és azok szabatos megfogalmazását vonta maga után. Amikor a Káldi György beszédeiben felbukkanó kegyelemtani témák fejtegetéseit elemezzük, ennek a tisztázódási folyamatnak egy szakaszát vesszük nagyító alá: az eszmetörténeti vizsgálódás mellett az egyértelmű és érzékletes anyanyelvi teológiai kifejezésre törekvést is értékeljük.

A liturgikus alkalommal szervesen össze nem tartozó módon több ízben és különféle kontextusban fölvetődő téma mindenkélt a kegyelem és a cselekedetek kapcsolata. A *Víz-Kereszt-után-valo II. Vasárnapi* harmadik beszéd például ennek az összefüggérendszerét vázolja több más téma között, mellőzve a protestánsokkal való polémia, elhagyva ugyanakkor a patológiai, középkori és tridentinumi hivatkozásokat is. A bőséges bibliai anyagra támaszkodó fejtegetés világos megokolással kísérel meg egyensúlyt teremteni, módszerével is: párhuzamosan, folytonos ide-oda villódzással tárgyalja a két pólus szerepét, a Gen 28,12–13-ban olvasható szimbolikus álom – Jákob lajtorjája – mögöttes üzenetének magyarázatával foglalva össze a katolikus tanítást. A kérdéses szentírási szakasz: „Íme egy létra volt a földre állítva s a hegye az eget érte. S lám, Isten angyalai le- és feljártak rajta. Íme az Úr fölötté állt...” Káldi pedig ekképpen ad többletjelentést részint tipologikus, részint allegorikus-misztikus módon⁵⁸ a képeknek: „A’ Lajtorja, az eget éri: mert az üdvösséghez, leg-inkább

⁵⁸ A Biblia tipologikus, ill. allegorikus-misztikus értelmezésének hagyományáról és problémáiról lásd FABINY, 1998a, 55–59., 141–144.

kíváncsi az Istennek malasztya, és segítsége; melyet jelentett a' lajtorjához támaszkodó Isten, és az alá-jövő Angyalok (...); de a' mellett, szükséges a' mi munkánk-is; mivelhogy a' földön áll a' Lajtorja, és az Angyalok fel-mennek rajta, hogy bé-mutassák a' mi kevés chelekedetünket" (I. 169). A továbbiakban is a kegyelemmel együttműködő cselekedetek fontosságát taglalja, azt, hogy az üdvösség szempontjából az indító malaszttal egyenes arányban kéretnek majd számon a jótettek.

Ugyanerről szól, más megvilágításban – az ítélet horizontjában – az *Advent II. Vasárnap*i harmadik prédikációt záró gondolatmenet, ezúttal a protestáns értelmezéssel polemizálva, azt eltorzítva. Eszerint az „Újító atyafiak” „minden Jó chelekedetet, természet-e szerént, merő útálatosságnak, és Halálos bűnnek tartanak; melly mindazáltal, Bochánando bűnné lészen az Istennek írgalmassága-által” (I. 42). Majd következik az érvelés, egy exemplum segítségével: „Az arány-gyűrű, noha magában nem igen sokat ér, mindazáltal, a benne-valo drága kőért, nagyra böchültetik: Azon-képpen az Igazaknak Jó chelekedetek, mint-hogy chak emberi dolgok, nem érdemlenék, hogy az Isten azokat kedvellené, és meg-böchüllené: de, mint-hogy a' Kristus malasztya-által löttek, és az ő érdemével fel-ékesítették, olly méltóságra jutottak, hogy örök jutalmat érdemlenek” (uo.). A részlet szemmel láthatóan a katolikus tanítás illusztrációja: arról szól, hogy amint az önmagában nem túl értékes aranynak a belehelyezett drágakő megnöveli az értékét, úgy a kegyelemmel megsegített, azzal együttműködve végrehajtott cselekedet érdemeket szerez, tehát értéket kap – s az ítéletkor ilyenként vétetik számba. A folytatás pedig, amely a protestáns álláspont bemutatására szolgál, ugyanezt a képet variálja: „De ha a' drága követ a' ganéjba kevered: a' követ meg-mochkolhatod ugyan, a' ganéjt pedig meg nem szépítheted. Azokáért, ha a' mi Jó chelekedetink merő ganéjok, soha bizony arany nem lészen belőlök, sem az Isten azokat nem kedvelheti” (uo.). Vagyis hogy a krisztusi áldozat a megromlott emberi természetet nem gyógyítja vagy javítja, hanem annak megváltói érdeméből mintegy „eltakarja”.

Nyilvánvaló, hogy itt egyfelől a lutheri tanítás sarkított katolikus értelmezéséről van szó, másfelől ugyanakkor arról, hogy maguk a Luther-követők is alkalmat adtak az efféle félreértésre

saját megközelítéseikkel. Minthogy nem feladatunk a vita részleteit vizsgálni, idézzük Nemeshegyi Péter összefoglaló szavait a kérdéskorról: „a múltban sokan Luther beszédeiből és írásaiból a következő felfogást olvasták ki: az Ádám bűne óta minden emberben lakozó, rosszra irányuló vágy (...) már önmagában halálos bűn; Ádám bűne óta az ember szabad akarata elveszett; az ember azáltal igazul meg, hogy Isten a bűnös, de Krisztusban hívő embert bűnei ellenére igaznak tekintí (...)”; minthogy az ember a megigazulás után is folyton bűnözik, tettei nem érdemszerző tettek; a mennyei örök élet nem érdeméért adott jutalom, hanem tiszta kegyelem; a megigazulást semmi bűn által nem vesztheti el az ember, hacsak nem veti el a Krisztusba vetett bizó hitet.”⁵⁹ A lutheri tanok ilyenén recepciója pedig nem vesz tudomást a reformátor ama tételéről, mely szerint a valóságos hitből természetszerűleg jó cselekedetek fakadnak, de figyelmen kívül hagyja Luther kijelentéseinek háttérét is: hogy amikor ő látszólag a cselekedetek ellen beszél, valójában a késő középkori egyházi gyakorlatot ostromozza, azokat ítéli el, akik úgy bíznak teljesítményeikben, mintha egyedül azokkal ki lehetne érdemelni a megigazulást. Az elemzett szövegrészlet végső soron a wittenbergi reformátor és a katolikus ellensfél vitáját ismétli kicsiben, és nem veszi tekintetbe, mert nem is tud arról, amit az újabbkori értelmezés fedezett fel: hogy amikor Luther Szent Pálnak a Rómaiakhoz és a Galatákhoz írott levelei alapján azt hangsúlyozza, hogy a megigazulás nem az ember érdeme, hanem Isten ingyenes ajándéka, valójában a Tridentinum szellemével összeegyeztethető, sőt a zsinat által is aláhúzott dolgot állít. Ennek a megigazulásról szóló dekrétumában ugyanis többek között az alábbi kijelentés olvasható: „Ha valaki azt mondja, hogy az ember saját tettei alapján, amelyek vagy az emberi természet erőiből, vagy a Törvény tanításából származnak, Jézus Krisztus isteni kegyelme nélkül is igazzá lehet Isten színe előtt: legyen kiközösítve.”⁶⁰ Luther és katolikus ellenfelei álláspontja tehát sokkal közelebb áll egymáshoz, mint első tekintetre látszik, a különbség a kifejezőmód-

⁵⁹ NEMESHEGYI, 1992, 58–59.

⁶⁰ Uo., 117–118.

ban és a stílusban van: míg az előbbi kedveli a megdöbbenő paradoxonokat, bőségesen él is velük a népszónoklat műfajában – ami olykor túlzáshoz, félreértéshez vezet –, utóbbi a skolasztika jól átgondolt, több nemzedék által csiszolt terminológiájával mondja ki majdnem ugyanazt.⁶¹

A vitának Káldi prédikációiban való továbbvitele, a stíluskülönbségből adódó másként-értés még világosabbá válik, ha a *Septuagesima Vasárnapi* első beszédet – amely mindvégig a kegyelem és hit, valamint a cselekvés „érdemes”, vagyis az üdvösség szempontjából számításba vehető összefüggéseit taglalja – a témához kapcsolódó reflexiók, valamint a protestáns nézetek értelmezése szempontjából közelebből is szemügyre vesszük.

Már az indító exemplum előrevetíti a beszédnek nem csupán a témáját, de beállítottságát, atmoszféráját is: „Akarván a’ régi Bölchek a’ tisztességes munkának gyönyörűséges hasznát és jutalmát jelenteni, a’ *Bacchust* egy hordón ülve írták; borostyán koszorú lévén a’ fején, a’ bal-kezében szőlő-veszsző, és metszőkés; a’ jobb-kezében pedig egy chésze-bor: példázván, hogy a’ ki hordóval jó bort kíván, hogy abból ihassék, a’ szőlőben metszőkéssel és egyéb eszközökkel ne resteljen munkálkodni” (I. 265). A munka és jutalom kölcsönhatásának antik eredetű emblematiszta ábrázolását hasonló tanulságot hordozó bibliai példázatok és szentenciák fölillantása követi, majd az összegzés: „Így vagyon a’ mennyei állapot-is, melyben a’ Jutalmat úgy vehettyük, ha munkálkodunk érette: úgy munkálkodhatunk pedig, ha a’ munkára hivattatunk” (uo.). Ezután a „Két ellenkező Tévelygés”-re, a pelagianizmusnak a szükséges kegyelmet nélkülözhetőnek nyilvánító tanítására, illetve a protestánsoknak a cselekedetek értékét relativizáló nézeteire hivatkozik, hogy végül ezekhez viszonyítva tömören összefoglalja a katolikus álláspontot: „Az Keresztyéni Vallás, se jobbra, se balra nem hajolván, hanem az igaz úton maradván, mind a’ két tévelygést meg-rontya: azt valván, hogy az örök boldogságnak el-vételére, elsőben kívánnatik az Istennek Hívó-malasztya, az-után az embernek munkája” (I. 265–266).

⁶¹ ELŐD, 1978, 407.

Az alig féllapnyi bevezető a beszéd egészének párlata, lényege. A továbbiakban ugyanis – miután mint hatását veszített, történelemmé vált tévelygést egész röviden bemutatta a pelagianizmust – a „mostani Újítók” tételeit cáfolja, a szabad akarat és az üdvösséghez szükséges munka védelmében, egyelőre a Biblia tevékenységre serkentő passzusaira helyezve a hangsúlyt. A fejtegetést a létfenntartásra vonatkozó szentírási helyek fölillantásával, valamint hétköznapi tapasztalatok említésével folytatja, majd olyan antik forrásokra hivatkozik, amelyek a lustaság ellenszerének tekintett munkálkodás dicséretét zengik, és amelyek annak fontosságát a szorgos állatokról – mindenekelőtt a hangyákról – szóló megfigyeléseikkel is nyomatékosítják. Mindezt aztán a második részben viszi át eszkatologikus síkra, amikor e retorikailag jól felépített előkészítés után rákérdez a tevékenykedés értelmére, hasznára.

Valójában itt kezdődik a polémia. A protestánsokra hivatkozó felelet ugyanis így hangzik: „Az Újítók, mint-hogy minden chelekedetet kárhozatra-valónak ítélnék, fertelmesnek, gaznak, hamisságnak; úgy-mint *Calvinus* János és *Luther* Márton: következőképp azt kell mondaniok, hogy azok nem érdemlik az örök életet, hanem az örök kárhozatot; a' mint nyilván taníttya *Calvinus*” (I. 269). Az *Institutió*ban csakugyan olvasható az alábbi kijelentés: „minden mi dolgunk, érdeme szerint megítélve, nem egyéb, mint förtelen és szenny”;⁶² ám horizontja nem a cselekvésnek mint olyannak a kárhoztatása, hanem az emberi törekvések szembeállítását Isten abszolút uralmával, nagyságával, illetve az üdvösség kérdésében az üzleti szellem elleni hadakozás annak a felismerésnek a jegyében, hogy „a mi üdvösségünk egyedül az Isten irgalmasságán alapszik, és semmiképpen sem a mi érdemünkön, vagy bármin is, ami tőlünk való”.⁶³

Nyilvánvaló, hogy Káldi egy összefüggéseiből kiragadott mondatból kiindulva von le abszurd következtetéseket, ugyanakkor azt is látnunk kell, hogy Kálvin a másik oldalon szintén a kisarkított katolikus álláspontból indult ki, és annak ellensúlyozása

⁶² KÁLVIN, 1995, 47.

⁶³ Uo., 51.

érdekében fogalmazott talán túlságosan is élesen. A kálvini tanításra való hivatkozás mindenestre jó ürügy arra, hogy megerősítse: „az Igazaknak chelekedetök, nem hamisság és bűn, hanem igasság és jó” (I. 269), majd biblikusan megalapozott tipológiát adjon a tettek és az azokat létrehozó szándékok sokféleségéről: először a mindennapi, azután a természetfölötti élet szintjén.

Ha pedig az „igazaknak chelekedetök igasság és jó”, akkor „érdemes” is, azaz jutalmat, örök boldogságot nyer: ezt a gondolatot járja körül folytatólagosan az érvelés, az eddig megszokotthoz hasonlóan elsősorban biblikusan megalapozva mondandóját. A négy pontra és több alpontra osztott indoklást, amely a jótettek és jutalom arányát, illetve a bűnök és büntetés összefüggéseit taglalja, nem szükséges részletekbe menően ismertetnünk, ehelyett inkább arra hívjuk fel a figyelmet, hogy Káldi az emberi tett rangjának védelmében is mindvégig törekszik az arányok megőrzésére, hiszen az üdvösséget, a megigazulást lehetetlennek mondja az Isten irgalmasságából fakadó kegyelem nélkül. Végkövetkeztetése pedig, amely az ellentétes pólusokat egyensúlyba hozza és a katolikus álláspontot összegzi, amellet hogy a hívő közösség előtt a tan tisztázásának követelményét is szem előtt tartja, jellemző módon sokkal inkább erkölcsi motivációjú: „a’ ki ö-tőlök [ti. az újítóktól] azt hallya, hogy a’ Jó chelekedet nem chak nem érdemes, hanem merő úndokság, és hamisság, könnyen meg-veti, és soha nem igyekezik abban magát foglalni: de a’ ki mí tőlünk azt hallya, hogy az Isten Malaszyából származott chelekedetek az Istennél kedvesek, és igen érdemesek; úgy-mint mellyekkel az örök Bóldogságot meg-nyerhetni: nagy kedve lehet azokhoz; és úgy mint igaz fiú, kíván a’ mennyei Attyának azokkal kedveskedni” (I. 273).

Az a tény, hogy Káldi az újítók nézeteit értelmezve abszurd következtetésekre, általuk sosem hangoztatott állításokra jut, nem magyarázható csupán a korban szokásos hitvitázó beszédmód átvételével. Még a népszónoki stílusban előadott reformatori gondolatok – ez különösen a Luthertől vett idézetekre érvényes – skolasztikus „megrostálása” sem elégséges magyarázat. Úgy véljük, az általános, a 17. század közepére mondhatni hagyományossá vált szembenálláson túl a téma kétféle – egzisztenciális és prakti-

kus – megközelítésének tudomásul nem vett különbsége jelenti a szemléleti eltérések fő okát, forrását.

Sarkalatos, sok vitát kavaró problémája végül a kegyelemtanak, és ennél fogva Káldi prédikációinak a szabadság, szabad akarat és predestináció kérdésköre. Ha a keresztény szabadságot a klasszikus meghatározás szerint a bűn szolgaságából való felszabadulásként, a jó választására való képességként értelmezi (I. 10), az emberi szabad akaratot ennek megfelelően az istenképiségből vezeti le, amennyiben először az Isten „egy Örök Akarat”-áról beszél, a Kálvin idejében elterjedt megkülönböztetés szerint azonban két névvel illetve azt: az ún. *voluntas signi* magyar megfelelőjét „*Jelentő Akarat*” elnevezéssel, a *voluntas beneplaciti*-ét pedig „*El-végezett, a’ vagy kedve bé-töltő Akarat*”-ként adja vissza (II. 162). A mai teológia az előbbit *mutatott*, az utóbbit pedig *szándékolt* akaratnak nevezi;⁶⁴ előbbin a kinyilatkoztatásban adott parancsokat, tanácsokat, tiltásokat érti, utóbbit pedig éppen az ember szabadságával is összekapcsolja. Íme Káldi magyarázata a szándékolt akaratról: „mellyel [ti. Isten] egy-általlyában akar valamit, melly mindenkor végbe megyen, és senki ellene nem állhat... Ezzel az Akarattal, nem akar az Isten mindent, hanem sokakat a’ mí akaratunkra hágy: és, ha mí akadályt nem tészünk, végbe viszi, ha pedig akadályt tészünk, és nem akarjuk, nem viszi” (II. 162). Innen nyilvánvalóan önként adódik a szabad akarat katolikus tételezése, és kínálkozik az alkalom a protestáns nézet cáfolatára – „a’ kik az embert meg akarják fosztani a’ Szabad-akarattól, az Istennek tisztessége-ellen chelekesznek, és az embert gyalázattal illetik, és barommá tészik” (II. 163) –; és Augustinusra hivatkozó megállapítása, amely szerint csak annak lehet parancsot vagy tanácsot adni, aki képes azt követni vagy elutasítani, ezt az emberségünk lényegét alkotó méltóságot az Isten hatalmasságával, igazságával, jóságával, gazdagságával és szeretetével magyarázza.

És amiképpen a kálvinizmus Isten- és emberképéből logikusan következik az eleve elrendelés tana, úgy következik szervesen a katolicizmus szabadságfelfogásából a predestináció katoli-

⁶⁴ ELŐD, 1978, 74.

kus értelmezése: ha a szabad akarattal rendelkező ember választhat, el is tudja utasítani a kegyelmet, ezzel képes „meghiúsítani” annak az Istennek egyetemes üdvözítő akaratát, aki senkit nem visz a mennyországba erőszakkal. Minthogy ez is kényes teológiai téma a korban, higgadt-magyarázó és hevesen polemizáló formában egyaránt megjelenik a beszédekben. Az *Advent I. Vasárnapi* beszédben így: „Az üdvösség mindennek készítettett az Isten kegyességéből: és senki ki nem reked, hanem a’ ki akarattya-szerént, ki-rekeszti magát” (I. 16). Itt legfőképpen bibliai megalapozással találkozunk, a fogalom pontos körülírásával, anélkül hogy vitába bonyolódna. A *Víz-Kereszt-után V. Vasárnapi* beszéd ellenben Luthert, Melanchthont, Kálvint és Zwinglit egyaránt nevetségessé kívánja tenni és istenkáromlónak nevezi, amikor rájuk bizonyítja, hogy Istent teszik meg a bűn és a rossz okának (I. 228). E következtetést nyilván a reformátorok szabad akaratot korlátozó nézeteiből és a predestináció meghatározásának szó szerint vett értelmezése során vonja le: ha az embernek nincs szabadsága a választásra, ha az előre elrendelés folytán „kénytelen” a jót vagy rosszat megtenni, akkor nyilván Isten az, aki nem csupán megengedi, de akarja az ember bűnét. Zwingli teológiájának egyes kijelentései egyébként valóban szolgáltatnak nyomós érveket az ilyenfajta értelmezésre, amennyiben a hitnek mint a keresztények igazi eledelének hangsúlyozása közben erőteljesen kidomborítja azt az elképzelését, hogy a rossz is az Isten műve, ezért az embernek nincs is bűne, és így bűnbánata sem lehet.⁶⁵

Miközben több ízben is kitér a kegyelemtani kérdésekben a protestánsok és katolikusok közötti nézetkülönbségekre, nem foglalkozik a katolicizmuson belül a domonkosok és jezsuiták között zajló hosszan elhúzódó vitával – ezt a teológiatörténet a tomisták és molinisták ellentétéként tartja számon –, amelynek, ha csak a periférián is, de Pázmány Péter is részese és áldozata volt.⁶⁶

⁶⁵ Vö. SZÁNTÓ, 1988, II, 45.

⁶⁶ A kegyelemtani vitáról l. bővebben: ELŐD, 1978, 376–378., a kegyelemvita Pázmányt érintő részleteiről: SZABÓ, 1990a, 245–291., ill. SZABÓ, 1987, 99–180.

Akárcsak a többi dogmatikai téma taglalása során, ebben az esetben is arra a végső következtetésre jutunk, hogy a prédikációk, noha nem kívánnak rendszeres hittant, hitelemzést nyújtani, úgy járnak körül és magyarázzák a hit tételeit, hogy azok egyfelől a protestánsok tanításához képest meglevő eltérésekre irányítsák rá a figyelmet, másfelől pedig megalapozást jelentsenek az erkölcsi követelmények felállításában, elfogadtatásában. Mégsem mondhatjuk, hogy e beszédek a dogmatikát alárendelnék a morálteológiai szempontoknak: igényes taglalásuk, szabatosságra és pontosságra törekvésük annak a kísérletnek a sikerességét mutatja, amely – anélkül, hogy túlságosan bonyolult skolasztikus eszmefuttatásokba bonyolódna – a tudományos kutatás eredményeit úgy közli érthető módon, egy populáris műfaj keretei között, hogy elkerüli az ilyenkor veszélyes csapdákat: a tanok vulgarizálását, félreértéshez vezető leegyszerűsítést egyfelől és a magyarázat túlkomplikálását másfelől. (Amikor a protestáns nézeteket sarkítja, olyankor természetesen az ellenfél gondolati megsemmisítésének szándékával teszi, ez tehát más megközelítési szempontokat jelent, s így másként kell az értékelésnek is viszonyulnia). Kiegyensúlyozott, a lehetséges ellenvetésekre is figyelő érvelésmódja a skolasztikus rendszeralkotás igényét viszi a prédikációkba, ugyanakkor magát a prédikációszerzőt is jellemzi valamiképpen, végül pedig saját viszonyulására is fényt vet, hiszen vallásában és magatartásában mindig az arany középut, a „se jobbra, se balra nem hajolván” mértéktartását és harmóniáját hangsúlyozza mint alapértéket: „Nékem a’ fölöttébb-valóság semmiben sem tetszik; és az el-tévelyedés, mind két-felé veszedelmes” (I. 353).

MŰFAJ ÉS RETORIKA

Tanulmányunk előző, hosszabb fejezete, miközben a Tridentinum határozatainak magyarországi recepcióját és teológiai problémaköröknek a laikus hallgatóság előtti feltárását követte nyomon, többek között arra a dilemmára kereste a választ, hogy miképpen lehetséges a tudományos reflexiónak bármilyen befogadói réteg számára hozzáférhető tárgyalása oly módon, hogy se a gondolatmenet vagy a hittartalom árnyalt kifejezése ne szenvedjen csorbát, se a megértés ne korlátozódjék csupán egy szűk, a témában képzetlenek számító elitre. A szónok nehézsége és felelőssége itt nagyobbnak mutatkozott, mint az általában vett tudományos értekezés és tudománynpszerűsítés viszonya alapján feltételezni lehetne, hiszen éppen a hitbeli megoszlás korabeli tapasztalata tette szükségsszerűvé a hittételek újrafogalmazását, és nem elhanyagolható az a meggyőződés sem – felekezeti hovatartozástól függetlenül –, hogy a helyes hitismereten (az „igaz hit” elfogadásán, az „eretnység” elutasításán) és az annak megfelelő gondolkodásmódbeli és életviteli konzekvenciák levonásán múlik az egyén üdvössége. A probléma tehát egyidejűleg teológiai, etikai és retorikai: valamely hittétel szabatos kifejtésének során az alkotás módjára hatással levő, a szöveg alakítását befolyásoló eszközrendszer használatát, a befogadók részéről pedig ismeretét bizvást feltételezhetjük, illetőleg adataink vannak arról, hogy a nehézségnek maguk a kora újkori prédikátorok is tudatában voltak, ahhoz elméleti reflexiókat fűztek.¹

¹ KECSKEMÉTI, 1998b, 743–744.

Az üdvösség közvetítésének ezt az egyetemes érvényét és igényét jelzi, hogy míg az antik szónoki beszéd egy meghatározott elithez (valamilyen szempontból kiválasztott és összetartozó csoporthoz) szólt, addig az ékesszólás tanának klasszikus hagyományaira épülő prédikáció címzettje többnyire az egész keresztény közösség;² olyan tény ez, amelynek mélyreható kommunikációs és a kifejezésmódot illető következményei vannak. A probléma azonban nem újkeletű, még csak nem is a kereszténység születésével egyidős. James J. Murphy tanulmánya, amely a középkori ars praedicandi kialakulásával és történetével foglalkozik, felhívja a figyelmet arra, hogy – mivel már a teremtetéstörténet beszámol a prédikációs szituáció meglétéről és maguk az ószövetségi próféták is lényegében prédikátorok³ – Jézus a maga forradalmian új üzenetét a zsidóság körében már jól ismert kommunikációs stratégiákra építette, illetve hogy tanítványainak egyik alapvető feladatává tette az örömhír elterjesztését az egész világon, úgyannyira, hogy ennek folyamánaképpen a zsidó és hellén kultúrában egyaránt otthonos Pál apostolnak meglérése után az igehirdetés – prédikálás – révén végzett tanítás lett a legfőbb foglalatossága. És jóllehet voltak az egyháztörténelemnek olyan korszakai, amelyekben az egyházszemlélet szakramentális jellegének hangsúlyozása háttérbe szorította az igehirdetést, a szó és a tanítás fontossága olyannyira tudatos volt mindvégig, hogy például Ágoston úgy vélte: még a nyilvánvaló bűnösök és a képmutatók is prédikálhatnak, ha van hozzá tehetségük, azért, hogy a hallgatók legalább szavaikon épülhessenek, ha életük nem mintaszerű is; Aquinói Tamás pedig az egyházi funkciók között a legmagasztosabbnak tekintette a prédikálást.⁴

Az egyházi beszédnek a megcélzott közönsége, e közönség térbeli és társadalmi státusát illető egyetemessége meghatározza a retorikához való viszonyt is, pontosabban retorikai reflexióra ösztönöz keresztény és teológiai kontextusban:⁵ erről szól a prédi-

² MURPHY, 1974, 274.

³ Uo., 270–271.

⁴ Uo., 274–275.

⁵ UEDING, 1994, 197: „Christliche Rhetorik meint rhetorische Reflexion und rhetorische Produktion in christlich-theologischen Kontexten.”

kációsszerzés elméletének, az ars praedicandinak, valamint a keresztény retorikának a története, illetőleg magának a retorikának mint tekhnének, továbbá mint gondolkodásmódnak, erkölccsiségnek, filozófiának az értelmezése.

A 17. századi jezsuita retorikai gondolkodás és retorikai oktatás eddigi kutatási eredményei nyomán azonban hangsúlyoznunk kell a spanyol származású, Portugáliában működő Cypriano Soarez (latinosan Soarius) Arisztotelészt, Cicerót, Quintilianust iskolás gyermekek számára is érthető, befogadható módon összefoglaló retorikai kompendiumának⁶ évszázadokon át tartó elterjedtségét, amit kiadásainak óriási száma éppúgy bizonyít, mint az a tény, hogy Európa valamennyi jezsuita központjában kiadták, beleértve magyarországi központokat is. Ám nem feledkezhetünk meg ugyanakkor a mű klasszicizáló és ciceroniánus jellegéről sem,⁷ hiszen az *eloquentia*, a *sapientia*, vagyis az ékesen szólás, a tartalmi és gondolati megmunkáltság iránti igény innen származik. Ugyanakkor a jezsuita nevelés (akárcsak egyébként a protestáns) nagy hangsúlyt helyezett a *pietas*, a kegyes életvitel eszményére is, a két alapérték összekapcsolása pedig a mindennapokat éppúgy áthatotta, mint az oktatást, a tantervet.⁸

Mínthogy Soarius munkája a célra és hatékonyságra irányuló jezsuita retorikai stúdium nélkülözhetetlen kézikönyvének számított, ismeretéhez és használatához Káldi részéről nem férhet kétség. E mű ugyanakkor nem tekinthető speciális egyházi retorikának, hiszen nem tartalmaz eligazítást a prédikációk megalkotásának módjáról, példaanyagát is többnyire az antik irodalomból meríti. Másrészt, népszerűségével együtt sem ez az egyetlen rendi retorikai-homiletikai jellegű kiadvány a katolikus megújulás századában. Bitskey István, Pázmány retorikai műveltségének forrásai után kutatva, Soarius mellett Ludovicus Granatensis nevét említi mint olyan teológust és szónokot, akinek homiletikai és hitszónoki munkássága nagymértékben hoz-

⁶ Első kiadása: Cyprianus SOARIUS, *De arte rhetorica libri tres ex Aristotele, Cicerone et Quintiliano praecipue deprompti*, Coimbra, 1560.

⁷ Részletes bemutatását l.: BARNER, 1970, 336–339.; BITSKEY, 1979, 38–42.; ill. BAUER, 1986, 119–207.

⁸ Vö. BAUER, 1986, 59–60.

zárjárt a 16. század végi egyházi beszéd formálódásához,⁹ és akinek ismeretét feltételezhetjük a bíboros-érsek esetében is. Ismeretét, esetleg használatát nem zárhatjuk ki Káldira vonatkozóan sem, jóllehet adataink csupán a magyarországi jezsuita könyvtárak állományában való jelenlétéről tanúskodnak.¹⁰ Szintén könyvtári nyomokra alapozva,¹¹ valamint a közöttük mutatkozó szemléleti rokonság okán valószínűsíthetjük a palermói származású jezsuita, Carlo Reggio (Carolus Regius) prédikációelméleti művének, az *Orator Christianus*nak¹² a hatását, amely a Soarius-féle általános alapelveket vonatkoztatja a prédikálás sajátos kommunikációs helyzetére, prédikációörtörténeli és természetesen morális keretbe (is) ágyazva azt a rangot, amely szerinte az *eloquentia sacrá*t, a szent témákról való bölcs és tudós ékesszólást megilleti.

A retorikai szemlélet, az ékesszólás értelmének kutatása pedig óhatatlanul elvezet a hasznosság és kellemesség pólusainak szembeállításához, esetenként akár vagylagosságához, és a kérdéskör természetesen nemcsak a hitszónoki gyakorlatban, hanem a hitszónoki programban is megjelenik valamilyen formában.

Szerzői program

Korabeli elterjedt szokás szerint Káldi György prédikációsköttei, jelesül a vasárnapokra szóló beszédeké, több előszót tartalmaznak, amelyek a szerzői és kiadási szándékról vallanak. Az *Ajánló Levél* címzettje, amint az köztudomású, Pázmány Péter: az ő személyét és munkásságát méltatja a szöveg a kötelező tisztelet hangján és konvencionális fordulataival. Ezenkívül néhány

⁹ BITSKEY, 1979, 41.

¹⁰ FARKAS-MONOK-POZSÁR-VARGA, 1990, 301.

¹¹ Példányait jegyzi a pozsonyi jezsuita kollégium, ill. az ungvári jezsuita rendház könyvtára, vö. FARKAS-MONOK-POZSÁR-VARGA, 1990, 107., 262., 263.

¹² REGIUS, 1612.

életrajzi vagy rendtörténeti vonatkozású megjegyzés érdemelhet itt figyelmet a történeti, művelődéstörténeti szempontból vizsgálódó kutató számára. A valódi programnyilatkozat azonban Az *Keresztyen Olvasohoz* intézett *Elöl-járok Beszéd*, amelyben „*Irásának Okait adgya*” (I. V). Ha elfogadjuk Sík Sándor megállapítását, mely szerint Pázmány *Intése* a *Keresztyén Prédikátorokhoz* „valóságos kis egyházszónoklati elmélet”, illetőleg „az első magyar elméleti homiletika”,¹³ és ha e megállapítást Káldi önértelmezésének horizontjába helyezzük, akkor bizvást tekinthetjük a vasárnapi prédikációkat bevezető értekezést is az első magyar nyelvű homiletika méltó előképének. Szerzője szerint ugyanis prédikációskötetének küldetése, hogy „elől-járok követe legyen” (I. IV) az esztergomi érsekének. Hiszen a 17. század programhagyatékának közkeletű konvenciói éppúgy fölbukkannak benne, mint a prédikáció műfaj „kételtűségéből” következő sajátos dilemmák és a reájuk kínált megoldási kísérletek.

Ugyanakkor lényegesen különbözik is e bevezető gondolatfutam Pázmány *Intésétől*, hiszen címzettje nem a hitszónok, hanem a befogadó – olvasó vagy hallgató – közönség/közösség, így az információs anyag az ő feltételezett szükségleteit veszi figyelembe: több szó esik magáról a prédikációról, mint a szónok személyéről, ha pedig elvárások vagy követelmények kerülnek terítékre, azok elsősorban a címzetteknek illetik. (A prédikációkban természetesen több ízben szól a „tanító” alakjáról is, olykor kritikus felhangokkal, így a kommunikációs modell három fő eleme, a feladó–közlemény–címzett közül egyik sem marad ki.)

Az *Elöl-járok Beszéd* egyúttal a teljes prédikációskötet szemléleti megalapozását is nyújtja. A harmincnégy esztendő szónoki termés horizontjából akár hattyúdálnak is minősíthetjük a bevezető és értékösszegző szavakat. A lelkipásztor biblikus önértelmezéséből indul ki (1Tim 5, 8) – „kiket Isten az ő Nyájának gondviselőivé választott” (I. V) –, méghozzá nem evilági és profán, hanem a *tanítás* szóval kifejezett lelki szinten, ami nem annyira ismeretközlést, mint egy meghatározott életforma átadását jelenti. A szentírási alapvetést megtoldja a rendalapító által adott utasí-

¹³ SÍK, 1939, 273., ill. 277.

tással, miszerint a jezsuita nem csupán a saját, de felebarátja üdvösségét is keresni tartozik – e kettős perspektívában pedig úgy jelöli ki munkájának célkitűzését, hogy az már a beszédek karakterisztikus vonásait tartalmazza: „eggyügyű tanításommal, a’ Híveket jóra ösztönözném, és a’ gonosztól el-idegeníteném” (I. V). A szentbeszéd funkciójának felvillantása mellett a Szent Ignác-i akaratbefolyásolás szándékára figyelhetünk fel itt: talán ezzel a megállapítással hozható összefüggésbe a morális elemnek a beszédekben elfoglalt rangos helye. Ebben a gondolatkörben egyúttal *in nuce* benne van az a 17. századra kikristályosodott katolikus vélemény is, hogy „az Isten malasztyával” (I. V) együttműködő emberi cselekvés nélkül nem érhető el az örök boldogság, másfelől pedig hogy nehéz hatékonyan együttműködnie ezzel a malaszttal, kegyelemmel annak, aki nincs tisztában a tanrendszerral. Innen, „az igaz Hitről és a’ Jó erkölchökről-való világos tanúság” (I. VII) igényéből ered a programbeszéd egyik értékpárja – *doctrina* és *adhortatio*, Melanchthon ókeresztény gyökerekre visszamenő¹⁴ szóhasználata szerint¹⁵ –, amely a prédikációk felépítésében és témaválasztásában is konkretizálódik majd, és amely nyilvánvalóan a katolikus retorikai gondolkodásban is felvetődik, nevet kap (a problémára a retorikai elemzés során még visszatérünk).

A másik értékpár valójában nem választható el mereven ettől. A *hasznosság-kellemesség* tételelesen gyakorta szembeállított, az írói gyakorlatokban azonban többnyire egymást kiegészítő ellentét-párja, fényes pályát futott már be a régi irodalmi hagyományban.¹⁶ Érdekes ezért rövid kitérőt téve egy pillantást vetnünk kortárs kiadványokra, nevezetesen ezek előszavaira: bennük a szerzők (a fogalmat a legtágabb értelemben használva) az írás céljáról, saját munkájuk célkitűzéséről, alkalmazott munkamódszereikről, olvasmányaikról és olvasóikról szóló gondolataival, oly-

¹⁴ UEDING, 1994, 201.

¹⁵ L. KECSKEMÉTI, 1998a, 65.

¹⁶ A dilemma az európai gondolkodásban és gyakorlatban is felvetődik. Ignaz Ertl 1700-ban Nürnbergben megjelent adventi prédikációgyűjteményének előszavában olvasható a következő mondat: „Ein Poediger muß die Seelen gewinnen und nicht die Wort verkauffen.” IERZOG, 1991, 191.

kor vallomásértékű, ám mindenképpen személyes megnyilatkozásaival találkozhatunk: az irodalomról való korabeli gondolkodás megannyi kis tükrével, meglátásaikból pedig nem kevesebb tanulság vonható le, mint a normatívnak tekinthető retorikai, poétikai és logikai hagyaték vizsgálata útján.¹⁷ Ha e publikációknak csak egy egészen kicsiny, ám reprezentatív mintáját el akarónk készíteni, az anyag nyilvánvalóan igen széles műfaji-tematikai skálán helyezkedne el: szerepelnének benne eredeti művek és fordítások (rajtuk a fordító neve a szerzőé helyén feltüntetve, anélkül természetesen, hogy a kor szokásait tekintve plágiummal vádolható lenne, aki így járt el), egyházi és világi tárgyú értekezések, vitairatok, elmélkedések, prédikációk katolikus és protestáns szerzők tollából, de nem hiányoznának a mai értelemben vett széprózai művek sem. E „változatosság” okát kereshetjük az irodalomfogalom 17. századi viszonylagos differenciátlanságában, megmagyarázhatjuk azzal a nyilvánvaló közhellyel, hogy ekkor még nem vált el egymástól egyértelműen és végérvényesen szépirodalom és tudomány, vallási és világi jellegű műveltség. A világszemlélet bizonyosfajta egységessége – amely a különféle értékszférák egyidejű érvényesülését, szimultaneitását eredményezi – a mitől eltérő logikát, gondolkodásmódot, motivációkat jelent.

És ha figyelembe vesszük az irodalomfogalom e tartalmi tágasságát, értékeket integráló jellegét, valamint azt az evidenciát, hogy az önelvű alkotásnak nincs még igazán létjogosultsága, és talán az igény sem jelentkezett még erre, akkor nem lesz nehéz a *hasznosság*, azaz *utilitas* fogalmában megtalálnunk azt a többé-kevésbé összetartó kategóriát, amely mindenfajta írói tevékenység legfőbb igazolásául szolgált.

A klasszikus retorikai hagyományban már jelen van a hasznosság követelménye, amennyiben a szónoki beszédet mint a meggyőzés – tehát a gondolkodás, ebből következően pedig az akarat befolyásolásának – eszközét tételezi. Arisztotelész példá-

¹⁷ Vö. BARTÓK, 1998, 254–270.; 283–304. A szerző könyvének két zárófejezetében bepillantást nyújt az ajánlások gondolatvilágába, mivel azonban vizsgálódásának alapiránya az elméleti irodalom bemutatása és értékelése, a vonatkozó áttekintések szükségszerűen csak az alaposabb kutatás szükségességére hívhatják fel a figyelmet.

ul a tanácsadó beszéd céljának nevezi, és a jóval (vagyis azzal, amire az emberi vágyakozás irányul) hozza összefüggésbe.¹⁸ Quintilianus, a görög mester rendszerezésével polemizálva és azt ki egészítve, a fogalmat az erény, tisztesség morális kategóriájával kapcsolja össze.¹⁹ A prédikáció történetében azonban a középkortól kezdődően rábukkanhatunk a bibliai gyökerekre is visszavezethető igényre²⁰ (Iz 48, 17-re: „Én vagyok az Úr, a te Istened, aki tanítalak téged, hogy hasznodra váljék”). Értelmezése, megközelítése természetesen átalakult az idők folyamán, míg a 17. század morális érdeklődésű homiletikai irodalmában megállapodott, etikai kategóriaként kezelődött, a beszédnek az életmód megváltoztatásában megnyilvánuló hatásosságát erkölcsi imperatívusszá téve²¹ és így módon némileg háttérbe szorítva a tudományos vagy esztétikai jelentéslehetőségeket. E jelenség pozitív folyamánya azonban a leírt szó erejébe vetett hit: az a bizalom, hogy a nyomtatott könyv jobba teheti a világot, más úton el nem érhető hasznot hajthat az országnak és a nemzetnek.

Káldi Györgynél a hasznosság elve a teológiai-lelkiségi alapvetésen túl a prédikáció-műfaj létmódjával, már említett kettős státusával összefüggésben merül fel. Szónoki pályafutását összegezve, közelgő halálát előrejelezve szól arról, hogy „a’ mivel életemben (...) együtt-is másutt-is predikálván, oktattam a’ Híveket, azt Írásban foglalnám, és holtom-után-is jóra emlékeztetvén, használhatnék nékik” (I. VI). A természete szerint szóbeli elmondásra szánt egyházi beszéd írott műfajjá válásának folyamatához, az átalakulással járó változáshoz²² nyújt adalékot e megnyilatkozás,

¹⁸ *Rétorika*, 1,6 = ARISZTOTELÉSZ, 1982, 31–35.

¹⁹ *Institutio oratoria*, III, 4., 16., ill. III, 8., 1. = QUINTILIANUS, 1974, I. 242., 289.

²⁰ Itt egyetlen példára hívjuk fel a figyelmet, Gyöngyösi Gergely *Directorium*-ának XI. fejezetére = TARNAI-CSETRI, 1981, 27–29.

²¹ Jelzésértékű ebben a tekintetben Carolus Regius megállapítása az egyházi szónoklat céljáról: ez nem lehet más, mint a lelkek üdvözítése (*salus animarum*), a hallgatók jobbálevése = REGIUS, 1612, 204., 225.

²² Nyilvánvaló, hogy a prédikáció nyomtatásban közreadott formája nem azonos az elhangzott szövegváltozattal: ugyanúgy, ahogyan egy mai, élőszóhan elhangzott előadás szerkesztett változata is kötelező módon feszebb, fegyelmezettebb és szakszerűbb, egyszóval más, mint a szóbeli.

Bornemisza Péternek²³ és Pázmány Péternek²⁴ a témához kapcsolódó megjegyzései között. Nem hagyhatjuk figyelmen kívül továbbá azt a tényt, hogy a trentói zsinat után a prédikációk hallgatására, nemkülönben olvasására mint egyéni jó cselekedetre buzdítottak.²⁵ Ugyanakkor a fentebb idézett megnyilatkozás a kulturális rendszernek az írásos-szóbeli paradigmájában az előbbi prioritását is kiemeli mint olyanét, amelynek élettartama hosszabb, terjedése hatásosabb.

Létezik azonban a használni akarás törekvésének egy sokkal gyakorlatibb, a történelmi adottságokkal összefüggő indoklása is. Ismét olyan gondolat ez, amely sokszor és sokféle változatban megjelenik: a könyv- és paphiány felekezeti hovatartozástól függetlenül közös gondja az írással foglalkozóknak, amely szó szerint átvehető vagy az alkotó jellegű felhasználáshoz és továbbfejlesztéshez fogódzót nyújtó minták hozzáférhetővé tételét mondja nélkülözhetetlennek. A témafelvetésekben rejlő részletezőbb és alaposabb kidolgozás lehetőségeire Pázmány Péter hívja fel a figyelmet: „A predikátorok-eleibe pedig... annyi tanításokat és intéseket adtam, hogy, ha, a mit egy helyen mondtam, azt okosan más Vasárnap elő-hozzák, sok új predikációkat csinálhatnak.”²⁶ A jó tanács nyilván nem Pázmány egyéni leleménye, hanem Európa-szerte elterjedt gyakorlat. Werner Welzig német anyagot feldolgozó tanulmánya a prédikációskötetek végén található mutatók jellegének vizsgálata alapján azt a következtetést vonja le, hogy egy bizonyos alkalomra készült beszédek kis módosítással más körülmények között is használhatók voltak, és hogy ezek a mutatók éppen ezt a funkcióváltoztatást voltak hivatva segíte-

²³ Köztudomású, hogy maga is kötetbe gyűjtve adja közre prédikációit, ezek funkciójáról azonban az *Ördögi kísértetekről* egyik megjegyzése enged valamit sejtetni: „Immár pedig nem mint prédikációt, hanem mint magadban olvashatót, úgy tartsad.” IIELTAI-BORNEMISZA, 1980, 979.

²⁴ PPÖM, VI., XI–XXII.: „...hasznos, vagy szükséges, hogy prédikációim nyomtatásául ne kíméllyem fáradságomat: kivált-képpen, olyanok lévén ezek a prédikációk, mellyeket nem-csak predikáló-székben, hanem azon-kivül, a szerzetes és egyéb egyházi, vagy világi emberek, lelki vigasztalásokra és tanúságokra, minden-nap olvashatnak.”

²⁵ UEDING, 1994, 209.

²⁶ PPÖM, VI., XXII.

ni.²⁷ Káldi ilyenfajta variációs lehetőséget nem említ, ezzel szemben hivatkozik – közhasználatú toposszal – „szerelmes Hazámnak” (I. VI) szükségére, a magyar nyelvű könyvek hiánya miatt a „tévelygés” terjedésére és saját, az inséget enyhítő kísérleteire.

Az írott szó segítségével kifejezett használni akarásnak az erkölcsei példaadáshoz és a mozgósító attitűdhöz szorosan kapcsolódó másik szempontja a munkára serkentés szándéka: „példát adnék azoknak, kiknek Isten több girát adott hogy-sem énnékem” (I. VI). Ez a kortársaknál szintén jelen levő és a kötelező szerénység konvenciójához kötődő gondolat összekapcsolódik nála az irodalmi – jelen esetben a prédikációpublikációs – hagyomány figyelembevételével, ha csak egyetlen utalás (Telegdi Miklós beszédeinek hozzáférhetetlenné válása) erejéig is.

„Az Udvari ékes szöllásra, sem nem érkeztem, sem nem erőlködtem” (I. IX) – az *Elöl-járok Beszéd* e kijelentése csupán látszólag szól a szépség, az esztétikai igényű megformáltság ellen, mint ha a használni akarás követelményével össze nem egyeztethetőnek tekintené a gyönyörűség élményét, a gyönyörködtetés szerzői szándékát. Természetesen ezúttal is a század írásbeliségének protestáns és katolikus oldalon egyaránt gyakori, annak kifejezésére szolgáló toposzával állunk szemben, amelynek lényegi üzenete, hogy az isteni bölcsesség és az emberi okoskodás közötti alapvető különbség a kifejezésmódban mutatkozik meg.²⁸ A kijelentés egyúttal a késő reneszánsz ékítménykultuszával, a manierizmus dekorativitásával (*aulica dicendi genus*) való ízlésbeli szembenállást is hangsúlyozza.²⁹

Az egyszerűség ilyenfajta választása nyilván távolról sem jelent retorika- vagy műgond-ellenességet, még a program szintjén sem. Hiszen amikor a teológiai hagyományhoz való viszonyulásáról beszél – tekintélyes szerzők műveinek felhasználásáról –, egyúttal az építkezési módról is szót ejt. Arról, hogy „semmi olly formát és módot” nem követett, amelyet a „régí Tanítóknál” (I. IX) nem talált volna: ha elgondoljuk a régi szövegek szigorú szabályozottságát, ezek a szavak jelenthetik a mintakövetés, *imitá-*

²⁷ WELZIG, 1979, 1–23.

²⁸ Példákat a puritanizmus szónokai közül idéz KECSKEMÉTI, 1998a, 98–99.

²⁹ Vö. BITSKEY, 1979, 133.

ció humanista elvének jelenlétét éppúgy, mint a tradíció folyamatába való tudatos beállást.

A gyönyörködtetés – *delectare* – tételesen is kifejezett igénye pedig, a hasznosságától el nem szigetelten, a változatosságra törekvésben ölt testet. Ezt a célt szolgálja az előszó szerint a minden evangéliumra írt három prédikáció, valamint a prédikációnkénti más-más „mód” választása – ami a divíziók és magyarázatok változtatását, vagyis az ugyanazon evangéliumhoz kapcsolódó különféle témákat jelenti (I. IX). A *dulce-utile*, jelesül *docere-delectare-flectere* egymáshoz való viszonyának tisztázását az előszó elnagyolja, azonban visszatér rá másutt, a *Víz-kereszt-után-valo I. Vasárnapi* első beszédében, amelynek első részét e kapcsolat emblematikus kifejezésével indítja: „Nem régen, egy Bonóniai tudós fő ember, követvén a’ régi Bölchek szokását, hogy a’ fiatskáját minden tisztességes erkölchre könnyen meg-taníthatná, egy jeles képet íratván, a’ gyermek-eleibe adta: hogy gyönyörködven a képbén, és annak magyarázattyát kívánván, meg-értene mint kellettnek magát viselni” (I. 124). A „régí Bölchek”-ben pedig könnyen ráismerhetünk éppen a retorikai hagyomány – Cicero és Quintilianus, illetve az ő elveiket tankönyv-jelleggel összefoglaló Soarez – értékrendjére, arra a hármas értékösszefüggésre, amellyel Cicero³⁰ nyomán Augustinus meghatározza az egyházi szónok feladatait,³¹ majd mindkettejükre hivatkozva a jezsuita Carolus Regius ad kora újkori keresztény értelmezést a klasszikus retorika hármasságának.³²

Ez a viszony ugyanakkor nem csupán annyit jelent, amennyit az embléma kifejez, a jezsuita spiritualitás tanításával összhang-

³⁰ *Orator*, 21, 69: „Az ékesszóló szónok... az lesz, aki a forumon s a közügyeket illető kérdésekben meggyőzően, fület gyönyörködtetően, megindítóan beszél. A meggyőzés alapvető feltétele a szónoklatnak; a gyönyörködtetés kellemes; a lelkek megindítása maga a győzelem.” = CICERO, 1974, 199.

³¹ *De doctrina christiana* 4,12 = AUGUSTINUS, 238–239., Cicero idézése után: „a tanítás szükségessége az általunk tárgyalt dolgokban rejlik... És amint gyönyörködtetni kell a hallgatónkat, hogy figyelmét lekössük, éppúgy meg is kell indítanunk, hogy hajlandó legyen a cselekvésre.”

³² REGIUS, 1612, 236.: „dicere dehinc eloquentem, vt doceat, vt delectet, vt flectat; docere necessitatis esse, delectare suauitatis, flectere victoriae”.

ban:³³ hogy a gyönyörködés (*delectare*) segítségével lehet a tanulásnak (*docere*) és az akaratot jóra mozdíthatja (*movere, flectere*). Egy másik beszédben, a *Sexagesima Vasárnapi* első prédikációjában így vezeti be az Isten jóságáról és szeretetéről szóló, biblikus megalapozottságú eszme-futtatást: „hally szép okoskodást” (I. 293). A szöveg folytatásából az intellektus öröme való rácsodálkozás sugárzik, a gondolat szépségében való gyönyörködés: azt a felfedezést láthatjuk itt egy elejtett megjegyzésben, hogy az értelmileg belátható az érzelmek szintjéig is képes elhatni, hogy a hasznos (*utilis*) egyúttal gyönyörűsége is (*delectabilis*), így valójában nem rendelhetők egymás alá.

Ami pedig a közönség igényeihez alkalmazkodó tanítási és előadási módszereket illeti, „eggyügyü Keresztyének”-ről szól az előjáró beszéd, „kiknek nem szükséges az igen mély tudomány, sem az el-rejtett dolgoknak nyughatatlan vizsgálása” (I. VII). Ezúttal is megtéveszthet a szóhasználat, különösen, ha a kor többi kiadványainak a címzettekben megnyilvánuló státuszpreferenciáját is tekintetbe vesszük: a közhelyszerűséghez nem fér kétség, az elképzelt közönség „eggyügyűnek”, „aprónak”, „gyengének” tételezése minduntalan visszatérő motívum. A megjelölést azonban nem a szavak mai jelentése szerint kell értelmezni: különben az az ellentmondás jelentkeznék, hogy a bevezetés alapján kialakult elvárásainkhoz, valamint a közönség feltételezett befogadóképességéhez viszonyítva Káldi prédikációiban túlságosan is sok és tömény „az igen mély tudomány”. Hiszen olykor – erre láthattunk példát a teológiai rendszer elemzése során – egészen aprólékosan, árnyaltan jár körül olyan hitvédelmi problémákat, amelyek tisztázását és pontos megértését az adott reformációs-ellenreformációs helyzetben fontosnak tartotta. Hasonló eligazító gondolattal Pázmány Péter prédikációinak *A keresztyén olvasóhoz* címzett ajánlásában találkozunk: „elme-élesítő iskolai vélekedéseket és vetekedéseket, mellyek a lelki épületre nem szükségese-
sek, írásomban nem elegyitettem: de nagy-részre, a mit az iskolai *Teologiában*, erkölcsünk igénytetésére, akaratunk gerjesztésére, a jóságok és vétkek ismerésére, alkotmatosnak ítéltem, iskolai

³³ Eszerint a három célkitűzés azonos irányba hat, vö. IIOLL, 1992, 17–18.

tanításból, predikáló-székbe hoztam.”³⁴ Nem mintha a szóonokok a hit és a lelkiek terén teljes járatlanságot feltételeznének olvasóikról és hallgatóikról, pusztán csak tekintettel vannak azok „laikus” – azaz nem szakember – voltára, így a skolasztikus teológia tételeket állító, majd az összes lehetséges ellenvetést megfogalmazó és cáfoló módszereit nem alkalmazták az egyházi beszédekben,³⁵ megfogadva ezúttal is a korabeli homiletikai intelmet: hittani kérdésekben „non sunt tractandae questiones scholasticae”.³⁶ Másfelől a korabeli jezsuita retorikában kétségtelen szerepet kapott a skolasztikus megközelítés: hadd emlékeztessünk itt újból Soarez művére, amely a hitszónokot szigorúan szabályozott beszédek írására ösztönzi, a retorikai fegyvertár és a logika segítségével. Különösen az első és a második könyv árulkodik a skolasztikus örökség jelenlétéről, az *inventio* tárgyalása során ugyanis a definíciók egymásra épülésére – vagyis a koherens gondolatmenet kialakítására – helyezi a hangsúlyt, a *dispositio*ról szóló rész pedig az érvelés – bizonyítás és cáfolás – módjára vonatkozóan állítja fel a gondolati-tartalmi megalapozottságot szolgáló szabályait.³⁷ Látni fogjuk Káldi prédikációinak retorikai elemzése során, hogy mindezekre a szempontokra tekintettel van: alkalmazza a skolasztikus módszert – gondja van az érvelés körülbírázó és tudós „megszervezésére”, a céltudatos gondolatmenetre –, mindössze a *dubitatio*t mellőzi, kivéve a lehetséges ellenvetések cáfolatát megkívánó polemikus helyzeteket; illetőleg nagyobb gondot fordít az *elocutio*ra, olykor az ékesítés és édesítés, olykor pedig a jobb érthetőség kedvéért. Eljárására pedig az olvasónak szóló *Elöl-jároló Beszéd* szerinti kettős célkitűzés ad magyarázatot: eszerint a jó erkölcsökről szóló tanítás, a bűnt elkerülő életre való buzdítás a pontos hitismeretben, a hitigazságok világos előtárásában alapozható meg.

³⁴ PPÖM, VI, XXII.

³⁵ A teológiai traktátus és a prédikáció közötti módszertani és terminológiai különbséget könnyű átlátni, ha csak Pázmány grazi *Theologia scholastica*-jának felépítését, problémafelvetéseit tekintjük. SZABÓ, 1990a, 75–242.

³⁶ REGIUS, 1612, 233.

³⁷ Soarez művének bemutatását lásd FLYNN, 1956, 367–374. ill. FLYNN, 1957, 257–265.

A prédikáció létmódja

Jóllehet eddigi vizsgálataink az egyházi beszédet – ezenbelül Káldi György prédikációit – mint a kora újkori irodalom szerves részét és mint autonóm (azaz a maga nemében teljes, lezárt) szöveget tekintették, nem szabad figyelmen kívül hagynunk két, a műfaj fejlődését, életerét kialakító és meghatározó tényezőt – olyan tényezőket, amelyek a végső megformáltságra is hatással voltak: egyfelől azt, hogy ezek a beszédek, primer funkciójuknak megfelelően, a leírást megelőzően szóbeli előadásban hangzottak el, másfelől pedig, hogy ebben a formájukban a liturgia részét képezték, a liturgikus folyamat kontextusába illeszkedtek bele.

Az *Elöl-járó Beszéd* említi a szónoki pályafutás „együtt-is másutt-is” felbukkanó helyszíneit, valamint azok óhaját, akik „Predikatzioimat eleven szóval hallották, és kedvellették, azokat olvashatnék-is” (I. VII). A helyszínekre vonatkozóan az életrajzi áttekintés ad támpontokat: Sellyén viselte először a „*concionator*” tisztségét, Olmützben „*professor casuum*”-ként és „*confessarius convictus*”-ként bizonyára volt prédikálási alkalma és kötelezettsége, akárcsak brünni novíciusmestersége idején (amely latin nyelvű beszédgyűjteménye, az *Exhortationes*³⁸ születési helye is). Jóllehet e két utóbbi helyszínen nem volt magyar szónok, korábbi igehirdetői tevékenységének eredményeit ekkor kezdte írásba foglalni. Nagyszombati megbízatásai ellenben már a magyar szónoki teendők ellátásának tisztét is jelentették, *confessarius externorum*-ként és a Szent Kereszt Kongregáció prefektusaként pedig a kültagokkal, nem jezsuitákkal való kapcsolatát is.³⁹ Ezekből az elszórt adatokból, valamint a beszédek jellegéből – azok teológiai alapállását illetően a teljes hittartalom átadására való törekvésből, a tudós magyarázatokból, a forma tekintetében pedig a homília mellőzéséből – következtethetünk arra, hogy beszédeit a művelt(ebb), vallási kérdésekben valamennyire járatos városi közönség igényeihez és befogadóképességéhez – talán részben éppen klerikusokéhoz – igazította.

³⁸ A 183-as jelzettel a budapesti Egyetemi Könyvtár kéziratárában található.

³⁹ Minderről bővebben lásd BAKÓ, 1987, 73–83.

Nem lesz érdektelen, még a retorikai elemzést megelőzően, a továbbiakban madártávlatból szemügyre venni a prédikatori magatartást, a szónoki habitus által kialakított kommunikációs helyzetet. Milyen pozíciót foglal el a szónok a hallgatósághoz viszonyítva? Milyent kiinduló forrásához, a Szentíráshoz képest – különösen, 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?⁴⁰

Rolf Zerfass⁴¹ a nyilvános beszéd működése iránti érdeklődés két lehetséges szempontjáról beszél: eszerint a *retorika mint eszköz* megközelítés azt keresi, milyen eljárások alkalmazása esetén érvényesítheti a szónok saját álláspontját (az egyházi szónok nyilván mint a magáét terjeszti az egyházi álláspontot, a reklámszakember pedig azt, amely a cége anyagi érdekével vág egybe), hogyan érhet el minél gyorsabb sikert. Ebben a helyzetben ő a mindentudás magaslatából mondja meg, mi a jó és mi a rossz. Másfelől a *retorika mint tiltakozás* „azt a kérdést teszi fel, hogy milyen feltételeket kell megteremteni és az egymással való beszéd folyamatában fenntartani, hogy az erősebb ne tapossa el a gyengét... Hogyan tudná megakadályozni a nyilvános beszéd, hogy az egyén manipuláció tárgyává váljék?”⁴² Ez a fajta szemlélet a prédikációt a nagykorú beszéd fórumává avatva tiszteletben tartja a hallgató szabadságát.

Káldi prédikációi esetében magukból a szövegekből nyerhetünk támpontokat a kommunikációs helyzet működésére vonatkozóan. A forráskezelésből és a katolikus teológiai gondolkodás hangsúlyozott hagyománytiszteletéből, akárcsak a társadalom és az egyház hierarchikus felépítését és az ebből következő engedelmisségi szokásokat magától értetődőnek tartó szemléletéből hajlamosak lehetnénk arra következtetni, hogy nála (is) a tekintélyelvű mindentudás pozíciója a meghatározó: beszédeiben valóban szép számban vannak eme sejtést igazoló megnyilatkozások. Ugyanakkor azt sem szabad szem elől tévesztenünk, hogy ebben

⁴⁰ UEDING, 1994, 204.

⁴¹ ZERFASS, 1994.

⁴² Uo. 37.

a rendszerben a szabadság, a szabad akarat, a választás lehetősége teológiai alapelv, amelyet a szónoknak úgyszintén tiszteletben kell tartania. Így lehetséges az, hogy – egyetlen kiragadott példára hivatkozunk, bár a sor folytatható lenne – az *Apró-Szentek-Napi* második prédikáció például az asszonynak a társadalomban a férfihöz képest alárendelt szerepével indokolja a Mt 2, 13-at: eszerint az angyal Józseffel közölte az Egyiptomba való menekülés parancsát, nem pedig a Józsefet szentség dolgában felülmúló Máriával. Ehhez hasonló a folytatás logikája is, igaz, ismét bibliai-teológiai és a tradícióra hivatkozó alátámasztással. A gyengébb képességű, ám főpásztori hatalommal felruházott Péternek engedelmeskedő Pál vagy hitkérdésekben a pápával konzultáló hittudósok példájával erősíti azt a nézetet, miszerint a nyájnak akkor is hallgatnia kell a pásztor szavára, ha életszentségben vagy tudásban meghaladja (II. 210). Másfelől azonban igen nagy hangsúlyt kap a beszédekben a szabadsággal összefüggő felelősség témája: akár az egyházi méltóságok viselőiről legyen szó (I. 171), akár bűnös és érdemszerző cselekedetéről vagy azoknak az egyes emberben előforduló „arányairól” (II. 59–61), akár a tettek látható eredményeiről vagy kudarcáról (I. 299). Ez utóbbi szemelvényt azért tartjuk fontosnak idézni, mivel annak a szónoki eljárásnak jó példája, amely megkísérli aktívvá tenni, a közös gondolkodás folyamatába bevonni a hallgatót, vagyis esélyt adni a kommunikációra akkor is, ha a prédikáció elmondásának és meghallgatásának helyzete nem teszi lehetővé a szó szoros értelmében vett dialógust: „ha munkádnak, kevés hasznát látod, vizsgál meg az okát. Ha te annak oka nem vagy, fölöttébb ne törődgyél, hanem járj-el munkádban, és a' többit hadd az Istenre: ha pedig valami-képpen te vagy oka, azon légy hogy azt el-távoztasd; és a' mi kárt töltél, szorgalmazatossággal helyére hozdad.” Hasonlóképpen, a nagykorú beszéd fórumává válik a prédikáció olyankor, amikor a lelkiismeret-vizsgálat Szent Ignác-i módszereiről értekezik, vagy az egyes cselekedetek helyes vagy helytelen voltát mérlegeli azok környezetének, a szándéknak függvényében (I. 417). Összességében megállapítható, hogy még a mindentudás pozíciójából is igyekszik, legalább jelzésszerűen, ésszerű magyarázatot adni a fölvetett tekintélyi követelményekre vagy konkrét-pontos előírásokra.

Ami továbbá a Bibliához való viszonyulást illeti, a forráselemzés tanulságait itt nem szükséges megismételni. Fölvetődik mégis egy, a szónoki habitushoz kapcsolódó kérdés: valóban *szent írásnak* tekinti-e a hitszónok az Ó- és Újszövetséget, vagy – akár öntudatlanul is – a manipuláció eszközeként: saját (esetleg a korban elterjedt) ideológiák igazolására szolgáló, tekintélyi nyomatékkal idézhető szövegnek?

Az amúgy exegetikai módszerekre visszavezethető kérdés azért is különösen kényes, mert a protestáns vádpontok között egyebek mellett az szerepelt, hogy a katolikusok úgymond eltíltják a híveket a Szentírás olvasásától, emiatt nem is fordítják azt le anyanyelvükre. Éppen Káldi György az, aki a Biblia-fordítása elé írt *Oktató Intésében* visszaveri a vádat („Hitelre méltó ember mondotta, hogy látta az írott magyar Bibliának nagyobb részét, mely két-száz esztendő előtt fordítottott”, illetve: „Ninch parancholva, hogy a’ Sz. Biblia minden nyelvre fordíttassék: ninch-is egyáltalában meg-tíltva”⁴³), nem annyira az olvasás, mint az önkényes („mosdatlan” avagy „tudatlan”), a hivatalostól eltérő értelmezés ellen foglalva állást. A téma visszatér a prédikációkban is, a *Húsvét-Keddi* harmadik beszéd az „igaz Tanítók” magyarázatához köti a Bibliával való foglalkozást, mivel „az Írásnak értelme nehéz, és nem mindennek adatik” (II. 437). Az pedig már más kérdés, amelynek elemzése túl messzire vezetne, hogy az egyéni értelmezési változatok tiltása gyakorlatilag az istentiszteleten kívüli, egyéni Biblia-olvasás mellőzését jelentette évszázadokon át.

Másfelől az exegézis, bármennyire hűséges akarjon is maradni a szent szöveg eredeti jelentéséhez, üzenetéhez, nem tud teljesen eltekinteni saját korának társadalmi-kulturális kontextusától, vagyis a szövegnek bizonyos mértékű „megideologizálásától”. Erre láthattunk példát a fentebb hivatkozott evangéliumi hely (Mt 2, 13) tisztázása kapcsán, amely a nő alárendeltségét igyekezett alátámasztani és legitimálni a Szentírás szavaival. Egyáltalán: a Biblia manipulatív használata „érhető tetten” minden olyan esetben, amikor korhoz kötött struktúrák védelmére használják. A Szentírás értelmezése ugyanakkor a társadalmi konvenció-

⁴³ KÁLDI, 1626, 7.

kon és előítéleteken való fölülelemkedés tekintélyi igazolását is nyújthatja, példánkat ezúttal ismét a „nőkérdés” köréből vesszük. A *Húsvét-napi* harmadik beszédben olvasható a Mk 16, 1–7 kapcsán a következő eszmefuttatás: „Az Aszszony állatoknak előbb hirdettetett a’ Krtistus fel-támadása, hogy-sem az Apostoloknak: mert nagyobb buzgóságot mutattak a’ Kristushoz, mind abban, hogy a’ Tanítványok el-futván mellőle, ők meg-maradtak a’ Keresztnél; a’hol a’ Tanítványok között chak Jánosról vagyon emlekezet, és a’ temetésén-is jelen-voltak: ’s mind abban, hogy az Apostolok, otthon ülven, és bé-rekeszkedven a Zidóktól-valo féltékben, ők drága kenetekkel útra mentek, és keresték a’ Kristus testét” (I. 543). A szövegrészlet, akárcsak a folytatás, a korban ritka dicséret a nők hűségéről, áldozatkészségéről és bátorságáról, amelyet egy, a férfiaknak szóló figyelmeztetés követ, hogy tartsák tiszteletben feleségük értékeit és méltányolják erőnyeit.

Az írott formájukban önállósodott, eredeti keretükből kiemelt prédikációkat egy tényező még ebben az új állapotukban is összeköti valódi életterükkel, a liturgiával: a beszédek élén idézett perikópa, a napi evangélium. A perikópához való következetes kapcsolódás azt jelzi, hogy a kötet a prédikációt a liturgia szerves részének tekinti, nem pedig a liturgia megszakításának: mert a beszéd megtöri ugyan az istentisztelet ritualizált menetét a mindennapok tapasztalata felé, egyúttal azonban át is vezet az ünneplésbe⁴⁴. Bizonyára a mindennapok tapasztalatának, tanulságainak, előfeltevéseinek anyaga, annak felhasználása okozza egyrészt a Bibliára történő „manipulatív” hivatkozást, másrészt ez annak is jele, hogy Káldi György nem tekinti hallgatóját olyan közegnek, aki a templomba menve el kell hogy feledje vagy jámbor gyakorlatokkal el kell hogy fedje mindennapjainak gondjait, hanem olyan közösségnek, aki mindezeket az evangélium fényében megnézi, tőlük távolságot nyer, és ebből az újonnan nyert perspektívából hoz újabb döntéseket: talán innen (is) magyarázható a beszédek életközelsége, példáinak és tanácsainak számtalan gyakorlati vonatkozása.

⁴⁴ Vö. VÁRNAGY, 1993, 260.

Exkurzus: prédikációk a Tízparancsolatról

Hogy a prédikáció-műfaj képes az istentisztelet rendjétől elváló önálló életre, és hogy Káldi él ezzel a lehetőséggel is, az a Tízparancsolatról szóló, *Istennek szent akarattya* című beszédgyűjteményből derül ki egyértelműen. Itt ugyanis a témaválasztás már önmagában jelzi a liturgikus alkalomtól, az egyházi év ritmusától való függetlenedést – hasonló eljárással, tematikus sorozatokkal századunkban az ún. *konferenciabeszédek* gyakorlatában találkozunk, és persze a hitágazatos vagy tematikus prédikáció jelen van a század protestáns hitszónoki gyakorlatában is.⁴⁵ De ennél fontosabb talán azt kiemelnünk, hogy e kötetet csak nyomdatechnikailag tagolja prédikációkra szerzője, valójában egy erkölcsoteológiai könyv, a Tízparancsolatot értelmező értekezés egymást követő, egymásra épülő fejezeteit olvashatjuk itt. És hogy ezek a beszédek immár nem kettős funkciójúak, hanem elsődlegesen olvasásra szánt szövegek, arra a könyvet át- meg átszövő belső utalások és nyelviileg jelölt összefüggések szolgálnak bizonyítékot. Olvasmányként kínálja a művet az aláíratlan, talán a kiadásban szorgoskodó Kollonich Lipót németújhelyi püspöktől származó, a „*Keresztyen olvasohoz*” címzett ajánlás is: „szemed eleiben adatik nyilván, mind az Istennek Tisztessége, mind a' Lelkednek üdvössége” (III. 2. számozatlan lap r.); még inkább árulkodik a szerzői és/vagy kiadói szándékról a következő passzus: „tanúld-meg szerével ez Könyvből, leg elsöben az Isteni Parancsolatok dolgát közönségessen, ha vadnaké? és mire valók az Isteni Parancsolatok? az után, mindenik Isteni Parancsolat magánoson meg-fejtetik s-a' Könyv vége felé, rövid sommában való egész Parancsolatok foglalása vagyon; és az Isteni Parancsolatokon kívül, az Anyaszentegyház Parancsolatinak-is szükséges vólta. Ezeket meg-tanúlván, gyakorollyad, hogy örökké élhess” (uo.).

Az ajánlás imént idézett szavai egyben a kötet szerkezetét is az olvasó elé tárják: öt prédikáció szól a tízparancsolatról össze-

⁴⁵ Vö. pl. KECSKEMÉTI Alexis, 1621/1974, amely Dániel próféta könyvének sorozatos magyarázatát vállalja, vagy Margitai Péter prédikációi, közöttük: MARGITAI, 1617; KERESZTÚRI, 1649.

foglaló jelleggel, más-más, alapvetően apologetikus-polemikus nézőpontból közelítve az ószövetségi eredetű előírások létjogosultságának, valamint az újszövetség tükrében való értelmezhetőségének kérdéséhez. A bevezető beszédek követi a parancsolatokat egyenként magyarázó, parancsonként egytől nyolcig terjedő számú prédikáció, amely után lezárja ezt a ciklust egy „rövid és summa-szerént-valo” összefoglalás (III. 219–233), végül két prédikáció szól „az Ecclesia parancholatiról közönségessen” (III. 234–251). Ennyiből is látható e kötetnek szerkezeti, kisebb mértékben gondolati töredékessége – ahogyan haladunk előre a könyvben, úgy válnak egyre rövidebbé és sommásabbá az egymást követő fejezetek, ugyanakkor azonban azt is észre kell vennünk, hogy az egyes részek a maguk vállalása keretében teljességre és a fölvetett téma kimerítő tárgyalására törekszenek.

Az *Istennek szent akarattya* azonban nem csupán létmódjában és a liturgiához való viszonyában tér el a vasárnapokra és ünnepekre írt prédikációk jellegétől, nem is csupán abban az első látásra technikainak s ezért jelentéktelennek tűnő eljárásában, hogy a beszédek (valójában fejezeteket) nem tagolja részekre, illetőleg hogy hivatkozásait latin nyelven és magyar fordításban egyaránt közli (persze a margón, olykor pedig főszövegben ezúttal is többnyire pontosan megjelöli az idézet forrását). Témájának tárgyalása kiindulópontját tekintve polemikus: a protestantizmusnak az emberi cselekedetek érdemszerző voltát tagadó, a tettek értékét megkérdőjelező, de legalábbis relativizáló teológiai szemléletével vitatkozva fejti ki a parancsolatokban foglalt előírások és tiltások rendszerét. Alapállása pedig természetesen befolyásolja mind a hangnemet, mind a retorikai építkezést, mind az érvelés módját.

A vasárnapokra és ünnepekre írt prédikációskötetekhez képest szembetűnik, hogy számottevő a reformáció első vonalának íróira (különösen Lutherre és Melanchthonra) való gyakori hivatkozás, mindannyiszor a lelőhelyek pontos megjelölésével. A kötet első prédikációja (III. 1–10) a különféle irányzatokat követő reformátorok több tételét is idézi, amelyek szerint a keresztény ember „szabados minden Törvénytől” (III. 2); „[minket keresztényeket] egy-chöpnire sem illet a’ Tíz Parancholat: A’ Keresztyén a’ ki hiszen, minden engedelem-, és minden Törvény-

fölött vagyok” (III. 3); „Szükséges meg-vallanunk, hogy még a’ Tíz Parancsolat-is le vagyok téve” (uo.). És jóllehet hivatkozása-it néha megtoldja egy-egy ironikus megjegyzéssel, mégsem a nevetségessé létel szándéka uralja a refutatiót, hanem a módszeres érvelés. Olyannyira, hogy az argumentációt a reformátori nézetek háttérelmezésével, azok bibliai alapjainak bemutatásával kezdi („Láttatnak e’ Tévelygők a’ Szent Írásnak ime’ Bizonyságin vetni az ő vélekedéseknek fundamentomát”, uo.), felsorolva olyan újszövetségi helyeket, amelyek a keresztény szabadságról jelen-tenek ki valamit. Csak ezután tér rá a szentírási locusok reformátori megközelítésében rejlő veszélyekre („hamissan értik, a’ meg-fordúlt-fejű emberek, az Írás bizonyságit, és hamissan is éppítenek a’ hamis értelmén. Jó értelem-szerént, igaz az, hogy az Isten hívei ninchenek Törvény-alatt, ’s nem kötelezi őket a’ tör-vény”, III. 4), a szabadság és a (lelki rabsággént értelmezett) sza-badosság összekeverésében mutatva meg a protestánsok felfogá-sának és tévedésének lényegét. Majd olyan bibliai helyeket sorol fel, természetesen az érvelés menetébe építve, a tekintélyi érve-lést a logikaival ötvözve, amelyek a törvény és a tízparancsolat újszövetségi indokoltságát támasztják alá.

Az érvelés alakításában feltűnő a sorrend, amelyben az *auctoritas*okat egymás után felvonultatja: a bibliai érveket egy-házatyákra történő hivatkozás követi (Augustinus, Clemens Romanus, Leo Magnus, III. 7) egy véletlenszerű Cicero-idézettel együtt, végül pedig a „Tridentomi Gyülekezet” vonatkozó kánon-jainak idézésével zárja, mintegy összefoglalásként: a tekintélyek között a legnagyobbak a sor elejére és végére kerülnek, az argu-mentumok elhelyezésének cicerói tanácsával összhangban.⁴⁶

A vitahelyzethől kiinduló érvelésmód mellett ugyanakkor jel-lemző marad a másik két kötetben megfigyelt szimbolikus és rend-szeralkotó gondolkodás is. A dekalógusról összefoglalóan szóló ötödik prédikáció exegetikus eszmefuttatása részletesen beszél a parancsolatok kinyilatkoztatásának körülményeiről és a bennük foglalt tanításról: arról, hogy azokat éppen kőtáblára írta Isten.

⁴⁶ Orator 15 = CICERO, 1974, 194.: „...rekessze ki az ellenérveket; a maga érvei közül pedig a legerősebbeket részint beszédének az elején, részint a végén helyezze el, s a gyöngébbeket beszéde közepébe szője.”

„Tudod azt, hogy a' mi Kőre vagyon írva, nem könnyen kopik az el. Azt akará ezzel Isten jelenteni: hogy úgy kell a' mí szívünkbe bé-írva lenni az ő Parancholatinak, hogy ki ne kophassék onnét könnyen” (III. 49) – a természeti adottságokat egzisztenciális-morális buzdítással köti össze, Mózes indulatos cselekedetét pedig, amellyel a nép hálványimádásának láttán összetörte a kőtáblákat (Kiv 32, 19), szintén ellátja többletjelentéssel („a' nép méltatlan volna a' Törvénynek vételére”, ill. „a' Törvény, metéltni és törni szokta a' kemény szíveket”, uo.). Hasonlóképpen tulajdonít – a patrisztikus hagyományra támaszkodva – különleges fontosságot annak a módnak, ahogyan a parancsok a két kőtáblán elhelyezkednek. Augustinus nyomán szentháromsági dimenzióba helyezi azt a tényt, hogy három parancsot, az istentisztelet módjára vonatkozókat tartalmazza az első kőtábla: „mert ez jelentheti a' Három személyt a' Szent Háromságban; Úgy hogy az Első Parancholat, az Atyának tulajdoníttassék: A Második (mivelhogy Íge, és úgy mint Név, a' Fiu,) a' Fiúnak: Az Innep-szentelés, a' Harmadik parancholatban, a' Szent Léleknek tulajdoníttassék” (uo.). És persze nem tartja véletlennek azt sem, hogy a második tábla hét parancsolata a kötelességeknek egy másik dimenzióban levő csoportjára vonatkozik: „Mint kellyen felebarátunkhoz viselnünk magunkat; és Miket kellyen ö-reájok-nézve el-távoztatnunk” (III. 146). Jelentős isteni tanítás kifejezését látja továbbá a parancsok megadásának helyszínében; a hegy és a puszta motívumai, az Istennel való találkozás két hagyományosan kitüntetett tereként, teológiai üzenetükben jelentősebbek, mint földrajzi vagy történelmi szempontból:⁴⁷ „Azzal, hogy Hegyen akarta Isten az ő Törvényét adni; jelenteni akarta, melly méltoságos, és fő-dolog légyen az ő Törvénye; Azzal-is, hogy Pusztában adta: jelenti, hogy, mikor ember e' világi nagy zúr-zavarból ki-vonsza magát, akkor jelenti-meg néki Isten az ő szent akarattyát” (III. 221).

A kötet polemikus (és persze teologikus) szemléleti megalapozását követően – amely éppen kimért és fegyelmezett, informáci-

⁴⁷ A fogalmak biblikus konnotációjáról L. LÉON-DUFOUR, 1972, 490–494.; 1121–126.

ót közvetítő érvelésmódjának köszönhetően tanító jellegűvé teszi a szöveget – a parancsolatok egyenkénti kifejtéseire inkább a gyakorlatiasság jellemző. Előtárja a bűnök és erények hierarchikus rendszerét, az egyes parancsolatokban foglalt pozitív előírások és tiltások hálózatát. Érdekes, bár egyáltalán nem véletlenszerű, hogy az istentisztelet módozatairól szóló első három parancsolat részletezésében a teológiai magyarázatból kiindulva, a vita lehetőségét is mindannyiszor kihasználva jut el a hit megvallása konkrét követelményeinek bemutatásáig. Az alábbi esetet például bizonyára a gyakori korabeli tapasztalat ihlette: „Történik néha, hogy valaki a’ Török közt mégyen-által, és életének elvesztésében jár ha Török ruhában nem öltözik: ilyenkor, életének megtartásaért, mivelhogy a’ ruha nem mutattya ugyan tellyességgel természetiből a’ Török hitnek vallását, hanem csak arra-valo, hogy meg nem tetszik embernek az ő Vallása, hanem titkon tartatik: élhet ember véle. de az meg-kivántatik, hogy a’ szükség vigye reá” (III. 91). Hasonló szellemben végzi az Isten tisztelete elleni vétkek részletezését (III. 89), vagy a babonáság mibenlétének és következményeinek taglalását (III. 105–106). Talán nem annyira retorikai, mint inkább gondolkodás- és mentalitástörténeti szempontból jelentős az az eszmefuttatás, amely az eskü- és fogadalomtétel lényege mellett annak fajtáiról beszél (III. 114–124), még inkább az, amely az igaz/hamis esküre, illetőleg annak megtartására vonatkozó igen precíz szabályokat ismerteti (III. 124–136), valamint az a szövegrész, amely – miután utalt a vasárnap és a munkaszünet teológiájára –, arról szól részletesen, hogy milyen-fajta munkákat szabad, milyeneket nem szabad végezni az Úr napján (III. 139–140). A könyv egészének kazuisztikus beállítottsága mellett is találni itt egy olyan megjegyzést, amely a törvény betűjének megtartása helyett annak szellemét hangsúlyozza, egyúttal az érett személyi döntés szerepére is utalva. A konkrétumok felsorolása után ugyanis így folytatódik a tanítás: „*nem olly ostobán ragaszkodik az Anyaszentegyház, csak a bötűnek külső színéhez... hanem, az Istennek akarattját tekinti*” (III. 140).

A második kőtábla parancsolatainak részletezésekor pedig megritkulnak a dogmatikai jellegű fejtegetések, és háttérbe szorul a polémia, ugyanakkor egyre több – nem elsődlegesen az argumentáció részeként, hanem talán az „édesítés” kedvéért – a

példa. Természetesen itt is megvan a bűnök rendszerbe foglalt bemutatása és súlyosságuk szerinti hierarchizáltsága, ami azonban a magyarázatot mozgásba hozza, az a hétköznapi tapasztalat: hiszen innen veszi a bemutatott esetek többségét.

Összegzésképpen pedig megállapítható, hogy az *Istennek szent akarattját* egy különleges paradoxon uralja: a témaválasztás természetle és persze a prédikáció műfaji adottságai adhortatív hangnemet kérnének, és végeredményben ilyen a könyv „végki-csengése” is. A stílus, a beszédmód azonban ennél sokkal határozottabban tanító jellegű, didaktikus. E kettősség kézenfekvő magyarázata, hogy e kötetet akár „pszeudo-prédikációk” gyűjteményének is tekinthetjük, amelyek számos elemét őrzik a tanító jellegű, a *doctrina* szabatos megfogalmazására törekvő értekezés műfaji és beszédmódbeli sajátosságainak.

Kötetkompozíció és beszédtypusok

A vasárnapokra és ünnepekre írt beszédek kötetkompozíciójának kérdése – az *Istennek szent akarattjától* eltérően – szintén a liturgiához, pontosabban a liturgikus év ritmusához kapcsolódik. Ugyanis az egymástól nagyjából független témájú beszédek kiinduló textusuk, az egyes prédikációk élén idézett napi evangélium köti össze. És jóllehet az egyébként hagyományos beosztást követő felépítés – a vasárnapokra és a hétköznapiakra eső ünnepi alkalmak szerinti – az előttünk álló formában töredék, az egyházi év beosztásának alapelve alapján mégis felfogható bizonyos szempontból lezárt egésznek, hiszen az adventtől pünkösddel bezárólag terjedő ívben Jézus földi életének minden fontosabb mozzanatát át tudja fogni, a karácsonyi és húsvéti ünnepköröket egyaránt tartalmazza. Az egyházi évnek a pünkösdtől adventig tartó évközi része pedig a második isteni személynek nem annyira életrajzi eseményeire, mint tanításaira fordít nagyobb figyelmet.

Szintén a liturgia által előírt evangéliumi szakaszok a vezérfonalai az ünnepekre készült beszédeknek, ám ezek esetében az

alkalom – többnyire az ünnepelt szent, az ő kapcsán pedig számos dogmatikai vagy még inkább morális kérdés tárgyalási lehetősége – eltérítheti a szónokot az olvasmányrend által kínált témától. Gyakran el is téríti, ezért a második kötet kevésbé átgon-doltnak: lazábbnak és szerteágazóbbnak, egyszersmind azonban változatosabbnak és színesebbnek hat, mint az első.

Szentek ünnepeiről lévén szó például, a hagiográfiai irodalom színes, anekdotikus és közkinccsé vált betétei veszik át olykor az irányítást: a Xavéri Szent Ferenc napjára írt beszédekben e köz-vagyon számos eleme megtalálható a szentre vonatkoztatva, a halál utáni el nem rothadó test motívumától (II. 31–32) a levitáció és bilokáció csodájáig (II. 47–48) vagy az önsanyargatás középkori formáinak emlegetéséig. Ez utóbbiak között utal a sanyargató öv használatára, amely az elbeszélés szerint a szent húsába vá-gott, de rögtön hozzá is teszi a maga értelmezési variánsát a pe-nitenciatartás mértéktartó jezsuita szemléletével összhangban: „Nagy merészség volt ez, melyet inkább kell chodálni, hogy-sem követni” (II. 31). Hasonlóképpen beépíti a Szent Miklós napi be-szédbe a közismert epizódokat a titokban végbevitt ajándékozá-sról, a csecsemőkori szerdai és pénteki bőjtről, amikor nem szo-pott (II. 51–54), vagy a holttestéből szívárgó gyógyító olajról (II. 57–58). Szentek életének példái természetesen másutt, a vásár-napi beszédekben is előfordulnak – a gyakori exemplumhaszná-lat mindkét kötetre érvényes –, itt azonban kiemelkednek az alá-rendeltségből: illusztrációnál, esetleg argumentációs eszköznél többek, főbbek. Nem valamely általános érvényű igazság alátá-masztására szolgálnak, hanem éppen ellenkezőleg, egyénítenek.

Azok az újszövetségi szentekről szóló prédikációk viszont, amelyeknek főszereplőiről csak a Bibliából rendelkezünk infor-mációval, éppen mert esetükben textus és tárgy egybeesik, sok-kal inkább megtartják evangélium-közelségüket. A *Sz. András Napi* beszédek evangéliumi szakasza (Mt 4, 18–22) Péter és And-rás, illetve Jakab és János apostolok meghívását beszéli el, ennél-fogva a második prédikáció teljes egészében az apostoli hivatás-ról szól: ezúttal tehát az egyedi eset általánosítható tanulságait foglalja egyházi beszédbe (II. 10–17).

Ha a köteteket a témaválasztás logikája szerint áttekintjük, azt látjuk, hogy az alkalmankénti három beszédből álló soroza-

tok első darabja többnyire a magyarázatra – exegézisre és hittani tisztázásra – összpontosít, a második-harmadik nagyobb teret enged a mindennapokkal inkább összefüggő gyakorlatibb kérdéseknek, erkölcsi tanításoknak (bár ezekben az esetekben sem marad el az indoklás, a tekintélyi érvek és tekintélyi közlések is az ésszerűséget hivatottak alátámasztani), így az önállóságot megőrző egyes prédikációk végső soron egymásra épülnek. E megállapítás természetesen tendenciát rögzít csupán, hiszen ritka a homogén, „vegytiszta” beszéd: a dogmatikai témájúak, mint amilyen például a megtestesüléssel és Jézus istenembségével foglalkozó ötödik karácsonyi (II. 154–159) vagy a Szentlélekkel kapcsolatos tudnivalókat taglaló első pünkösdi prédikáció (I. 719–728), szorosan kapcsolódnak az ünnep teológiai tartalmához, esetleg olyan kulcsfontosságú tételekkel foglalkoznak – a liturgikus alkalomtól függetlenül –, mint kegyelem és szabad akarat viszonya többek között a Szent György napi első beszédben (II. 441–453). Hasonlót mondhatunk a kizárólag morális témákat tárgyaló, szintén kisszámú prédikációkról: ezek a hétköznapi aktualitás okán kerülnek a beszédek szívébe. Így lesz a hadviselés keresztényi szabályainak összefoglalása központi témává a vízkereszt utáni harmadik vasárnapi első beszédben (I. 173–183), a szolgálja gyógyulását hittel kérő kafarnaumi százados evangéliumi elbeszélése apropóján (Mt 8, 5–13); ezért szentel egy teljes beszédet, a karácsony utáni vasárnapi harmadikat, az özvegység teológiai és erkölcsi értelmezésének (I. 103–111) – ennek ürügye a Lk 2, 36-ban szereplő özvegyprofétasszony, Anna; vagy mond farsangi időben vádbeszédet a részegség ellen a Quinquagesima vasárnapi harmadik prédikációban (I. 338–347). Ami pedig végül a polemikus, majdhogynem a vitairat műfajába is besorolható beszédekkel illeti, itt újra a veszélyeztetettség érzésével kombinált aktualitás kérdése dominál: az egyházkép katolikus értelmezése (I. 198–206), az „eretnekek” elutasítása (I. 242–251), kegyelem és jó cselekedet viszonya (II. 460–468) vagy az „evangélikus” mint önmeghatározás elutasítása a Luther-követőkkel kapcsolatosan, valójában perújrafelvétel Biblia és/vagy tradíció dilemmájában (II. 591–598).

A beszédek témaválasztása meghatározza azok genusát, célkitűzését és részben stílusnemét is.

Ami a genusok problémakörét illeti, számításba kell vennünk azt aényt, hogy klasszikus elkülönítésük nem folyamatos a prédikációelméleti gondolkodás folyamán: a 14. századig fel sem merül, és a középkor homiletikai irodalma semmilyen utalást nem tartalmaz arra vonatkozóan, hogy bármilyen vonatkozásban az antik retorika leszármazottjának tekintené magát. Csupán a 14. század végén jelennek meg Itáliában a klasszikus retorika szabályait alkalmazó prédikációk, a humanizmus idején valósul meg a vallásos tartalom és a klasszikus forma egyfajta kombinációja. A protestantizmus pedig, amely a prédikációt az új tanok terjesztése szempontjából a legfontosabb eszköznek tartotta, az elméletalkotás során a világi szónoklattanra támaszkodott,⁴⁸ így természetesen Melanchthon ösztönzésére a korábbiaknál jóval nagyobb gondot fordított a genusok szerepére is.⁴⁹

A 16. századi katolikus – jezsuita – retorika az antikvitás (különösen Cícero) és a humanizmus eszményeit a keresztény értékrend horizontjában érvényesítő, skolasztikus vonásokat is őrző Cypriano Soarez művére épül, ez a tankönyv pedig külön fejezetekben, bár meglehetősen szűkszavúsággal taglalja a genusok tanát, megemlékezve az *exornativum*, *deliberativum*, *judiciale* kategóriáiról. Hasonlóan jár el Carolus Regius, aki művének már a címében – *Orator Christianus* – értékrendi eligazítást ad, jelezve, hogy az „eloquentia sacra” gyakorlatához kíván nem csupán tartalmi-formai, de morális útmutatással is szolgálni. Regius ugyan csak kitér a genusok kérdéskörére, igaz, ő ezt a klasszikustól némileg eltérő módon teszi: *genus suasorium et adhortatorium*ról, *Genus reprehensorium*ról, illetőleg *Genus institutivum*ról stb.⁵⁰ beszél, ám nem nehéz belátni – olykor maga a szerző is hivatkozik rá –, hogy e típusok végső soron visszavezethetők valamely klasszikus változatra. Az egyes beszédnemek bemutatása kapcsán érdekes megjegyezni, hogy ezeket rendszerint összekapcsolja az Istenhez vezető három út valamelyikével, amely az aszketikai és misztikus tradícióból ismert. Így például a *genus exornativum*

⁴⁸ A folyamat részletes elemzését l. KECSKEMÉTI, 1998a, 55–64.

⁴⁹ A reformáció-korabeli retorikai gondolkodás reprezentatív szövegeinek válogatását magyar nyelven l. IMRE, 2000a.

⁵⁰ REGIUS, 1612, 284–313.

leginkább a *via unitivát* elért hallgatóságnak való, ugyanis segíti őket a szemlélődés állapotának elérésében, illetve a *via illuminativán* járókat a szentek példája sarkallja utánzásra és Isten kegyelmi cselekvésének csodálatára.⁵¹

Ha tehát a klasszikus osztályozást alkalmazzuk, nyilvánvaló, hogy míg a valamely szent alakját és „viselt dolgait” középpontba állító beszéd – *laudatio* – a *genus demonstrativum* (*exornativum*), a dogmatikai-exegetikai tárgyú prédikáció a *genus didascalicum* kategóriájába sorolható, addig az erkölcssteológiai a *genus deliberativum*éba, a polemikus beszéd pedig átmenetet képez a két utóbbi között, hiszen a különböző nézetek kontrasztív bemutatása révén azt igyekszik bebizonyítani, hogy az ő oldalán van az igazság, ezután pedig a megismert igazság választására ösztönöz.

A tanító beszéd kategóriájának a homiletikai gondolkodásban való megjelenése Melanchthon nevéhez kötődik, aki a dialektikából emelte át a szent szónoklattanba e beszédnemet,⁵² valójában azonban nem tagadható „egyfajta intellektuális affinitás a *genus didascalicum* és a középkori *ars praedicandi* dialektikus természetű között”.⁵³ Az a tény, hogy jelen van a katolikus szónoki gyakorlatban, illetőleg hogy egyes katolikus retorikák, közöttük az *Orator christianus* is külön fejezetben foglalkozik vele, talán egyszerűen magyarázható a középkori eredettel és a 17. századra elkopó konfesszionális jelleggel.⁵⁴

Az iménti rendszerezés természetesen csak széles rugalmassági határok között érvényesíthető, éppen a beszédek tárgyi sokrétősége miatt. Még komplexebb a stílusnemek kérdése, hiszen ezekkel kapcsolatosan a homiletikákban kifejezett elvárás, hogy a változatosság követelményének eleget téve a szónok váltogassa a hangnemeket. Amikor tehát a tanító jellegű prédikációk higgadságáról, az erkölcsi témát taglalók emelkedett tónusáról vagy a polemikusak egyszerűségéről, olykor indulatos parlagiasságáról beszélünk, emez egymáshoz rendelőt csak kivételes esetek-

⁵¹ REGIUS, 1612, 284.

⁵² MELANCHTHON, 1549/2000a, 55.

⁵³ KECSKEMÉTI, 1998a, 65.

⁵⁴ REGIUS, 1612, 288–89. A retorika 17. századi interkonfesszionálisáról lásd még BARTÓK, 1991, 1–24.

ben tartjuk teljes beszédekre érvényesnek: ezúttal is inkább egy tendencia jelenlétére hívjuk fel a figyelmet.

Ami pedig végül a Ciceróra és Szent Ágostonra visszavezethető hármass *officia oratoris* – *docere, delectare, flectere* (vagy *movere*), – illeti, általánosságban elmondható, hogy tulajdonképpen az *Elöl-járó levél*ben foglaltak adnak magyarázatot annak a prédikációkban való eloszlására. Itt ugyanis, a már említett kettős pillér, az igaz hitről és a jó erkölcsökről szóló „világos tanúság” sugallja, hogy előbbieket esetében a tanítás (*doctrina*), utóbbiakéban pedig az akarat megváltoztatásának szándéka (*adhortatio*) kap hangsúlyosabb funkciót; a gyönyörködtetésre irányuló törekvés, a kellem, a tanításnak és megindításnak egyaránt eszköze.⁵⁵

Mindaz, ami a szóközi beszéd célkitűzéseinek, genusainak, érvelési stratégiáinak és stílusnemeinek tanához hozzátartozik, egyáltalán: ami az ékesszólás tárgykörébe foglalható, az az egyetemes és hatásorientált jezsuita retorikai rendszer és oktatás részét képezte. A *Ratio studiorum* irányelveit alapul vevő, jól átgondoltan és célirányosan kiépített iskolahálózatban a retorikának egy, a humanizmus tapasztalatait is hasznosító, az antik források ismeretén és utánzásán alapuló „változatát” oktatták és gyakoroltatták.⁵⁶ hasonló ez a rendszer a protestánsokhoz – mind Sturm, mind a jezsuita program elemei: *pietas, eloquentia, artes* –, az alapvető célkitűzést kivéve. Míg ugyanis Johannes Sturm eloquentia-gondolata szerint a képzés azért szükséges, hogy az embert mint *animal loquens* megkülönböztesse a többi *animáltól*, addig a jezsuita retorikaoktatás konkrét, világosan körvonalazott célt jelöl meg: a szóközi képességek fejlesztésével hozzájárulni a katolikus restauráció nagy művéhez. Ehhez elmélyült klasszikus tanulmányokat írt elő a rendszer, benne Cicero messzeemenő primátusával, a szövegismerettel egyforma fontosságúnak tartva az imitációt.⁵⁷ A katolikus-protestáns oldalon közös oktatási és retorikai alapelvek mindazonáltal egymástól eltérő szóközi gyakorlatban konkretizálódtak.⁵⁸

⁵⁵ Vö. *De doctrina christiana* 4,12 = AUGUSTINUS, 1944, 238–241.

⁵⁶ Részletek: BAUER, 1986, 45–49.; UEDING, 1998, 717–720.

⁵⁷ Minderről bővebben: BARNER, 1970, 321–336.

⁵⁸ Vö. KECSKEMÉTI, 1998a, 35.

Természetesen ezt a képzést Káldi György is megkapta, latin nyelven kidolgozott és begyakorolt retorikai tudatossága, az abban felhalmozott – középkori és humanisztikus elemeket egyaránt tartalmazó – retorikai kultúra magyar nyelvű szövegeiben is érvényesül: nem csupán a szövegek felépítésében, hanem egyes bibliai helyekhez fűzött retorikai jellegű megjegyzéseiben is. Ezért az elemzés folytatásaképpen arra figyelünk majd, hogy a latinságnak ebben a kora újkori – ezúttal nem annyira nyelvi, mint szövegszerzési és szervezési – iskolájában⁵⁹ hogyan alakul, igazodik szabályokhoz, normákhoz, és miképpen ölti magára egyre természetesebben e szabályozottságot a magyar nyelven írt prédikáció. A továbbiakban tehát – némiképp önkényesen kiragadott, ám tipikusnak és tanulságosnak tartott példa elemzésével – egy-egy beszédtypust vizsgálunk meg közelebbről, a retorikai építkezés oldaláról.

In genere didascalico: *Bóldog Aszszony* *Fogantatása-Napi* első prédikáció

Egyetérthetünk Kecskeméti Gáborral, aki a tanító beszédnemről való gondolkodás kora újkori történetét áttekintve arra a megállapításra jut, hogy különbség van a világi retorika és a homiletika *genus didascalicum*a között: az előbbi ugyanis tematikai alapon határozza meg azt, esetében a meggyőzés, befolyásolás során kialakuló „bizonyosság érzetéről van inkább szó, nem a tudományos bizonyítás során létrejövő bizonyosságról magáról”.⁶⁰ A homiletika tanítását ezzel szemben „az abszolút igazságot kifejtő módszere határozza meg,”⁶¹ amely tudományos érvényűnek tekintett bizonyítékokkal hirdeti az abszolút igazságot. Megállapításai a protestáns szónoklattanokra vonatkoznak ugyan, azon-

⁵⁹ A kifejezést: „A magyar nyelv a latinság iskolájában” Tarnai Andor könyvéből vettük át, TARNAI, 1984, 227.

⁶⁰ KECSKEMÉTI, 1998a, 76.

⁶¹ Uo.

ban a katolikus homiletikákra is érvényesek. A negyedik beszéd-nemnek a katolikus homiletikai irodalomban való „alig-jelenlétéről” tett megállapításait⁶² azonban ki kell egészítenünk éppen Carolus Regius példájával, aki a kor protestáns kézikönyveinek gyakorlatával összhangban az *inventio*, az anyag és érvek feltalálásának tárgyalása során részletezi e genus sajátosságait, vagyis a benne használható érveket. Eszerint ebben a beszédtypusban fölvehetünk valamely egyszerű témát (*quaestio simplex*), mint amilyen a gondviselés, a hit, a purgatórium, Isten színelátása, vagy tárgyalhatunk összetett témáról (*compositum thema*), például arról, hogy a hit megigazulttá teszi az embert. Majd újabb példán, a halál keresztyeni megközelítésének témáján mutatja be a lehetséges érvek sorát (*a definitionibus, a partium enumeratione, a genere, a specie, a simili, a dissimili* stb.), ezt újabb, a lehetséges témákra vonatkozó javaslatok követi, végül szentírási helyet, Pál apostol Római levelének első fejezeit – a megigazulásról szóló fejtegetést – idézi a tanító beszédnem példaként.⁶³

A fentieket, különösen az abszolút és meg nem kérdőjelezett igazság kifejtéséről mondottakat figyelembe véve a Boldogasszony fogantatása (elterjedt nevén szeplőtelen fogantatás) ünnepére írt prédikációnak már a témaválasztása is sajátos, majdhogynem provokatív: olyan hitkérdés körüljárására vállalkozik, amelyről csak évszázadok múlva – IX. Pius pápa 1854-ben kiadott „*Ineffabilis Deus*” kezdetű bullájának megjelenésekor – született végérvényes dogmatikai döntés. Persze az igazság teljességéhez az is hozzátartozik, hogy Szűz Mária áteredő bűn nélkül való fogantatásának (*immaculata conceptio*) liturgikus megünnepléséről a 12. század óta vannak adatok, a trentói zsinat idejére pedig az egész kereszténységben elterjedt.⁶⁴

A napi evangélium (Mt 1, 1–16) sajátos bibliai irodalmi műfaj, a genealógia: Jézus, pontosabban József nemzetségtábláját tartalmazza Ábrahámától kezdve, belefoglalva Máriát is, tehát látszólag pusztán felsorolás, amelyhez mintha nehéz lenne motivikusan kapcsolódni. Van azonban egy mozzanat, amely fogódzót kí-

⁶² Uo., 109., 110.

⁶³ REGIUS, 1612, 288–89.

⁶⁴ ELŐD, 1978, 638–641; MÜLLER-SÄTTLER, 1997, 178–180.

nálhatna az ünnephez és a témához, az utolsó egység: ez ugyanis Jézus születését Józseffel nem, csupán Máriával hozza összefüggésbe. Mária szüzi fogadásának viszont saját ünnepe van (és kötetünkben megtalálható az ünnephez tartozó három prédikáció Gyümölcsoltó Boldogasszonyról), így ez a beszéd végül semmilyen hivatkozást nem tartalmaz a perikópára, attól mindvégig független gondolatmenetben halad.

Káldi, amint azt már korábban jeleztük, a kérdés eldöntetlenségének kimondásával indítja a beszédet: a teológiai lezáratlanság és az egyéni vélekedés megengedett voltának kifejezése az *exordium*ban egyfelől a figyelem, az intellektus kíváncsisága felkeltésének hatásos eszköze – hiszen nem mindennapi dolog, hogy katolikus hittudósok között le nem zárt, vita tárgyát képező hit-tétel prédikációba kerüljön –, másfelől a hallgatóság jóindulatának megnyerésére (*captatio benevolentiae*) is igen alkalmas. Itt nyilván érzelmi ráhatásról van szó, ezt pedig a „chendes-elméjű, és békeség-szerető ember” (II. 72) megnyugvására történő hivatkozással éri el, aki pozitív ítélet híján beéri azzal az információs anyaggal, amelyet szentírási és patrisztikai példák, valamint zsinati nyilatkozatok nyújtanak – ez az információs anyag egyúttal a beszéd *inventio*jában az érvanyagot is szolgáltatja. Hatásos megoldásnak bizonyul továbbá a hallgatói figyelem fölkeltesére a személyes állásfoglalást jelentő egyes szám első személyű nyelvtani formula, amely egyben a beszéd tárgyának rövid megelőlegezése is: „azt mondom, sok Sz. Atyákkal és Doktorokkal, hogy a' Szűz Maria, a' melly szem-pillantásban fogantatott, Meg-előző Malaszttal meg-szenteltetett az Istentől, és az Eredendő Bűntől meg-óltalmaztatott, úgy hogy abban részes nem vólt. Erről lészen a' mostani Predikátzio” (uo.). Az itt következő *partitio* vagy *propositio*, a téma felosztása, az anyag elrendezése –: *dispositio* – mindenik, a kötetben található beszéd nyomdatechnikailag is kiemelt sajátossága: a skolasztikus tradíció alapján többnyire három, ezúttal azonban csak két pontban ismerteti a résztémákat, egyúttal megvilágítja a szerkezetet: „I. Meg-mutatom némelly példák-ból, annak illendőségét. II. Azonnak hihetőségét meg-bizonyítom, az Sz. Írásnak némelly mondásiból” (uo.). A gondolatmenetet illetően fokozást sejtet a két pontból álló felosztás, hiszen a közelebből meg nem nevezett „némelly példák”-hoz képest a köz-

vetlenül a Bibliából összeszedett igazoló anyag mindenképpen nyomósabb érvrendszerként esik a lathra.

A beszédrészek elkülönítésének klasszikus tana alapján a *narrationak*,⁶⁵ a téma kifejtésének kellene következnie. Ez azonban elmarad, nincs rá szükség, hiszen a bevezető mondatok ezt is tartalmazták.

Az előrejelzés szerint tehát az *argumentatio* – bizonyítás – első részének arról kell szólnia, hogy nem ellenkezik az istenanyai szereppel az áteredő büntől való megoltalmazottság. A széljegyzetek tanúsága szerint főként Clairvaux-i Szent Bernát, illetve az egyházatyák és Petrus Damianus témába vágó fejtegetései alkotják e rész gondolatmenetének fő pilléreit, ám ezek a fejtegetések is végső soron szentírási példákból, analógiákból jutnak el a kimondott összefüggésekhez.

A bizonyítás – amely aprólékos és árnyalt exegézis formáját ölti – a világ teremtésének bibliai történetéig megy vissza. Az anyag elrendezése kronologikus, ehhez járul a Szentírás tipologikus értelmezésének hagyománya, az, amely az ószövetségben az újszövetség előképét látja: eszerint az előbbi kulcsfigurái és kulcseményei valamiképpen ősképei az utóbbi beteljesülést jelentő történeteinek; az újszövetség benne rejlőzik az ószövetségben, az ószövetség viszont az újban tárul fel.⁶⁶ Az exegetikai módszer a retorikai felépítés szintjén párhuzamos szerkesztést jelent: az ótestamentumi teremtéstörténet kiegészül annak a megváltás utáni visszamenőleges értelmezésével. Így az érvelés alapkonceptiója az Ádám–Krisztus, illetve az Éva–Szűz Mária párhuzam, de még ezt is megelőzi a Világ és Szűz Mária párhuzamba állítása, Bernátra hivatkozva. A közös alapot a teremtés és benne az ember bűnbeesés előtti ontológiai jósága adja: ezért gyönyörködhet benne az Isten; és amiként Ádámot földből „formázta”, úgy alkotta meg a második Ádámot, Jézust a Szűznek meg nem átko-

⁶⁵ Így nevezi Soares is, lásd BITSKEY, 1979, 39. Minthogy a retorikai fogalomtár többé-kevésbé megállapodott, a továbbiakban külön nem hivatkozunk eredetükre.

⁶⁶ FABINY, 1998a, 55–56., ill. vö. még *Dei Verbum: dogmatikai konstitúció az isteni kinyilatkoztatásról*, 16, = CSERHÁTI–FÁBIÁN, 1986, 150–151.

zott földjéből. Ami pedig Máriát illeti, ő Évának az „Eredendő Igasság”-beli állapot szerint tökéletes mása.

A kronologikus szál a bűnbeesésnek és következményeinek ugyanilyen módszerű taglalásával folytatódik. A Gen 3, 15-ben olvasható ún. proto-evangélium („Ellenkezéseket vetek közötted és az Aszszony állat-között; a’ te magod-, és az ő magva-között: ő meg-rontya a’ fejedet, és te leselkedel a’ sarka-után”) szavait hagyományosan Máriára vonatkoztatja az exegézis, Káldi pedig a tekintélyi érvek mellett egy grammatikai argumentummal is megerősíti e teológiai tradíciót: eszerint az ígértben említett asszony nem lehet Éva, mivel a latin szöveg margón idézett *Ponam* alakja „követközendő [azaz jövő] időt jegyez” (II. 75). A kígyó fejének – vagyis az áteredő bűnnek – megrontása (széltaposása) ebben a rendszerben nem jelent mást, mint azt, hogy Mária Isten kegyelméből a bűnös vágyaktól s ebből következően a személyes bűnöktől is mentes maradt.

Ahogy a teremtés jóságának Máriára vonatkoztatható összefüggéseit *amplificatió*val, fokról fokra, mozzanatról mozzanatra haladva és kiszélesítve járta körül, úgy bővíti a következő gondolatfutamban a bűnbeesést követő epizódokat néhány, a közvetíteni szándékozott tan szempontjából hasznosítható motívummal. Így hivatkozik többek között az égő, de el nem égő csipkebokorra (Exod 3, 2), mint ami az istenanya szeplőtelen fogantatását példázza, a szövetség szekrényére (Exod 25, 10) és Aron vesszejére (Num 17, 6) ugyanilyen konnotációval. Érdeemes egyik párhuzamát közelebbről is szemügyre venni: „A’ Noë Bárkája-is, a’ Szűz Mariát, a’ Malaszt Bárkáját példázta; a’ mint Sz. Bernárd igen szépen írja. Mert, mi-képpen amaz-által, minnyájan meg-menekedtek a’ víz-özöntől: azon-képpen ez-által, a’ Bűnnek hajó-törésétől. Amazt Noë építette, hogy a’ víz-özöntől meg-szabadúlna: ezt a’ Kristus, ki a mí békeségünk és nyugodalmunk, hogy az emberi nemzetet meg-váltaná, magának készítette. Amaz-által chak nyólcz lelkek szabadultak-meg: ez-által, minnyájan az örök életre hívattatnak; melyet a’ nyólczas szám példáz. Amaz-által, keveseknek lött szabadulások: ez-által, az emberi nemzetnek lött üdvözülése. Amaz, száz esztendeig építettett: ebben, meg-völt minden Jóságos chelekedeteknek tekéltessége. Amaz, gyalult fákból chináltattatott: ez, a’ tekéltetes Jóságos chelekedetekből

építtelett. Amaz, a' víz-özön vizei-fölött járt: ez, nem érzette semmi véteknek hajó-törését. Illyen sok és szép szókkal állattya Sz. Bernárd a' Szűz Mariának méltóságát, és Fogantatásának tisztaságát" (II. 75).

Fontos felfigyelnünk itt arra, hogy ezúttal a hajó-metaforát nem a protestáns és katolikus oldalon egyaránt igen elterjedt jelentésben, az egyházra vonatkoztatva használja,⁶⁷ hanem az ünnep jellegével összhangban Máriával hozza összefüggésbe. Az ó- és újszövetségi eseményeket párhuzamba állító szerkesztésmód jelen esetben a bibliai közlés allegorikus, sőt anagorikus értelmezéseként is felfogható, hiszen a rejtett jelentés, amelyre a magyarázat utal, nem fejeződik ki lexikálisan az eredeti szövegben. Valójában nem is a beavatottak előtti feltárás a magyarázat igazi célja, hanem annak megvilágítása, hogy az új üdvrendben, amelyel a megváltás hozott, hogyan teljesednek ki, emelkednek magasabb szintre a régi szövetségben megelőlegezett ígéretek. Ami az egyes tagokat illeti, az ószövetségi póluson materiális, konkrét elemeket emel ki az értelmezés: meghatározott ideig fizikai munkával ácsolt életmentő eszközt, szám szerint is megnevezett túlélőket, realiztikus túlélési részleteket. Az újszövetségi pólus mindezeket spirituális magaslatokba emeli, átvitt értelművé teszi – metaforává formálja – és eszkatologikus távlatokba helyezi: az építést éppúgy, mint a megmentést vagy a tér-idő kategóriákat. Így a párhuzam ellentétet is jelöl: a konkrét és elvont jelentéssíkok kontrasztba állítása, valamint a tagok szerkezeti azonossága kifejezi az új szövetség magasabbrendűségét is.

Láthattuk, a prédikáció első része azt szándékozott bebizonyítani, hogy Szűz Mária istenanyai szerepét tekintve ésszerű, „ilendő” az ő áteredő bűntől való megoltalmazása. A dogma – mint szabadon hagyott kérdés – nem mondatik ki, ám a mellette szóló érvek fő forrása éppen Clairvaux-i Bernát, az a „doktor”, aki Aquinói Tamással egyetemben az ünnep bevezetése ellen foglalt állást.⁶⁸ (Igaz, hogy a Káldi által idézett művek különféle alkalmaakra készült beszédek, a nevezetes állásfoglalás pedig a 174.

⁶⁷ Vö. BITSKEY, 2000, 128–131.

⁶⁸ Lásd erről bővebben: ELŐD, 1978, 640–641., ill. SÖVEGES, 1993, 119.

levél, továbbá a hittétel dogmaként való kihirdetésének elutasítása távolról sem jelenti Bernát részéről a Mária-tisztelet elvetését.) Kérdés, hogy a 17. századi teológiában mennyire volt közismert a „*doctor mellifluus*” eme megközelítése, tény azonban, hogy már a 16. század első harmadában a Karthausi Névtelen – aki a szeplőtelen fogantatás hitének ugyancsak védelmezője, jöllehet utal a körülötte levő hosszas „vissza vonyás, vetekedés, arguálás és vélekedés”-re, szintén Bernátra hivatkozva erősíti saját álláspontját.⁶⁹ Tanulságos továbbá, hogy Káldinak ugyanerre az ünnepre írt második beszéde e két „doktor” megnyilatkozásaival támasztja alá azt a nézetet, amely az ő végkövetkeztetésükkel ellentétes: valószínűleg egy értelmezési hagyomány szekunder forrásokból táplálkozó továbbviteléről van szó, amely figyelmen kívül hagyja az eredeti szemléletet, majd meg is feledkezik róla.

Az *argumentatio* második részét – komplex retorikai fogással, amely egyszerre zárja le az eddigi gondolatmenetet és vezet át törés nélkül a következőbe – összefoglaló, előre és hátrafele egyaránt utaló mondat indítja. Az átvezető mondat egyúttal a lényegében azonos módszerű két nagy szerkezeti egység közötti különbségre is rávilágít, megindokolva a tagolást: „Az mint, a’ Sz. Atyák értelme-szerént, példák voltak a’ Szűz Mariának Bűn-nélkül-való fogantatásáról: úgy azon Sz. Atyák, a’ Szent Irásnak némelly mondásit-is, noha bölű-szerént ninc azokban emlekezet a’ Szűzről, de lelki értelemmel arra magyarázzák” (II. 79). Az első részben idézett szentírási helyek és magyarázataik azt voltak hivatottak alátámasztani – nem a gondolatilag kényszerítő erejű formális logikai gondolatvezetés módszerével, hanem a szabadon hagyó bibliai párhuzamosságok segítségével –, hogy nem ellenkezik sem a józan ésszel, sem a kinyilatkoztatással a szeplőtelen fogantatás gondolata; ezzel összhangban állt az értelmezési séma, mely szerint Mária fogantatása által mintegy megismétlődött az ember teremtése, hiszen a kérdéses hittétel lényege: Mária ugyanolyan feltételek között teremtetett, mint az első emberpár, eredendően igaznak és tisztának, beállítottágát és vágyait tekintve sebezetlennek. A kiválasztott ószövetségi történeteket

⁶⁹ BÁN, 1976, 38.

és motívumokat pedig úgy értelmezi – olykor alkalmi összefüggésteremtéssel –, mint amelyek előkészítik a Máriával bekövetkező új kezdetet. A második rész ellenben a Szűzre vonatkoztatható, reá vonatkoztatott jövődölések és kijelentések exegézisére vállalkozik, ugyancsak a patrisztikus és skolasztikus hagyományt követve.

Exegetikailag is érdekes az a megvilágítás, amelybe az ún. „messiási triptichon” (Iz 7, 10–17; 9, 1–6; 11, 1–9)⁷⁰ harmadik szárnya kerül. A három ószövetségi szövegrészlet, prófécia ugyanis oly módon tagolódik szerkezetileg, hogy az első kép a születendő király ígéretét, a második a király születését, a harmadik pedig az új király személyét és uralkodásának módját írja le. Az izajási jövődölések, különösen az első kettő, közvetlenül a történetileg adott dávidi királyság sorsára vonatkoznak (Acház fiának, a későbbi Hiszkija királynak a születésére), ugyanakkor azonban tartalmazzák egy végidőbeli beteljesedés teológiai elemeit is,⁷¹ e végidő-várás pedig különösen a harmadik részben hangsúlyozott. Mivel tehát e harmadik tag a Messiás tevékenységére irányítja a figyelmet, nem pedig a Messiást világra hozó anyára, sajátos hangsúlyokat tár fel a szövegben az eredetre utaló jellegzetességek kiemelése. Káldi György pedig – Szent Anzelmre hivatkozva – éppen ezt a részletet használja fel érvként a fő témában szereplő hittétel szentírási igazolására. A módszer hasonló az eddigihez: „*lelki értelmet*”, az újszövetségi beteljesedés összefüggéseit igyekszik felmutatni, ezúttal azonban a szómagyarázat formáját öltő tanításban. Az elemzett szentírási hely Iz 11, 1: „Vessző jö-kí a’ Jesse gyökeréből, és Virág nevededik az ő gyökeréből”, a párhuzamok pedig: *vessző* – *Szűz Mária*, illetőleg *virág* – „*az ő áldott szent Fia*” (II. 79). Az exegézist pedig akkor téríti el a szeplőtelen fogantatás témája irányába, amikor az egyenesen növekvő vessző és a „görbén imitt-amott fakadozó”, magról származó „chemete” közötti különbségnek allegorikus értelmezést ad, mindkettőt a gyökérnek mint olyan eredetnek tulajdonítva, amely meghatározza a fejlődés irányát. Eszerint a vessző egyenes növekedése az

⁷⁰ Bővebben: RÓZSA, 1993, I, 37–39.

⁷¹ Uo., 46–47., ill. 63.

áteredő bűn hiányára, míg a csemete ágas-bogas görbesége annak jelenlétére utal; mivel pedig „semmi más chemete nem vőlt a'hoz a' Veszszőhöz foglalva”, ez annyit jelent, „hogy a' törzökből-
valo igyenességben nincz társa, hanem egyedül vagyon; mert a' több emberek görbék és horgasok Adámtól” (uo.).

Egészében a prédikáció elkerül minden polémiát – jóllehet a téma elég lehetőséget kínálna hozzá –, egyetlen esetben használ egy olyan retorikai fogást, a *praeparatiót*, amely a lehetséges ellenvetések eleve elhárítását célozza: „Mondaná valaki” (uo.). A cáfolat megelőzési szándékának nyelvi fordulata azonban sokkal inkább a magyarázat továbbvitelét, más irányból való megközelítését szolgálja, egy új téma felvetésére ad lehetőséget: „Miért nem mondotta a' Proféta, hogy Ez az igyenes Veszsző a' Dávid gyökeréből jött, hanem a' Jesséből, holott nem Jessének, hanem Dávidnak tölt az Isten fogadást, hogy az ő magvából származnék jövőendőben a' Kristus? Felelet: A' Jesse neve, a' mint *Jerónymus* mongya, annyit téssen, mint *Ajándék*: és a' Jesse gyökere, *Ajándék* gyökere: mert a' Szűz Mariának első formálását, vagy alkotását, az Isten ajándékának és Malasztyának kell tulajdonítani; mivelhogy az Eredendő Igasságban és Malasztban formáltatott: és az ő első formálása, a' Kristus Malasztja-által lött: és azt a formálást, és alkotást, az Isten az embernek, kegyelmességéből ajándékozta. és ez, sok ajándékoknak gyökere, mellyeket a' Bóldog Aszszony-által, mint kegyelmes Aszszonyunk-által nyerünk, és vészünk az Istentől. Végezetre, azt mondotta Isaiás a' mí igyenes Veszszőnkéről, hogy Virág nevedik az ő gyökeréből: jelentvén, hogy, noha az Anyai méltóság idő-kelve adatott a' Szűz Mariának: mindazáltal a' Szentség és Malaszt, fogantatásától-fogva adatott néki. és azért mongya, hogy a' Veszsző gyökeréből nevedik a' Virág: mert a' Marí Fia, a' Veszsző gyökerén, az-az, midőn a Szűz fogantatott, Virág vőlt; de mikor meg-testesült, Gyümölché lött... Az-okáért, ez a' Gyümölch a' Veszszőből nem származott-vólna, ha a' Virág az-előtt ki nem jött-vólna: az-az, a' Szűz Marí az Üdvözítő Kristust, se méhébe nem fogadta-vólna, se nem szűlté-vólna, ha azon Üdvözítőnek kegyelméből az Eredendő Igasságban nem fogantatott-vólna. mert az a' Virág hozta néki azt a' Gyümölchöt” (uo.).

A szemelvény elején feltett kérdésre a mai exegézis azt a választ adja, hogy a Dávid apjára (kettős névről lévén szó: Izájra vagy Jesszére) való utalás szerint a Messiás személyével valami új kezdődik a történelemben: a Dávidnak tett isteni ígélet rendíthetetlen, ám mivel a jelen dinasztia méltatlan választottságához, nincs jövője; vagyis a Messiás, bár Dávid leszármazottja, nem a hivatalban levő királyi házból ered. Másként szólva: a kivágott vagy kipusztult fa törzséből fakad az új hajtás.⁷² Káldi a történelemteológiai magyarázat mellőzésével, a motivikus megfelelések következetes – azaz következtető – végigvételével jut ugyanerre az eredményre, egyúttal pedig beépíti az érvelésbe a „*redemptio praeservativa*”, a megelőlegezett megváltás tanát is: azt, amellyel Duns Scotusnak sikerült a szeplőtelen fogantatás körüli kételyeket eloszlatnia.⁷³ Figyelemre méltó ebben az érvelési módban az, ahogyan egy személynév jelentésének magyarázatából – *Jessze: Ajándék* – az ok-okozati levezetés és az allegorikus értelmezés ötvöztetésével, szigorú logikával halad lépésről lépésre, minden motívumot sajátos jelentéssel ruházva fel a tanítás kibontása során.

A próféta jövődőlésének értelmezését zsoltármagyarázat követi: a 86. (újabb számozás szerint: 87.), amelynek kiemelt sora: „dichóséges dolgok mondattak felőled, Isten Várasa”. Itt a történeti vagy szó szerinti értelemben természetesen Jeruzsálemről szól a zsoltárvers, Káldi pedig a Szűzet azonosítja Isten városával, kissé eltérve a Cassianusra visszavezethető értelmezési hagyománytól,⁷⁴ amely az allegorikus paradigmában Krisztus egyházát, a tropologikusban az emberi lelket, az anagogikusban pedig a végidőbeli új Jeruzsálemet társítja a fogalomhoz.⁷⁵ Ehhez a továbbiakban az *Énekek éneke* egyik versének a Szűzre vonatkoztatott interpretációját is érvül használja („Szép vagy én szeretöm; gyönyörűséges, és ékes mint Jerusalemben”, Én 6, 3), valamint a 86. zsoltár második versét („Szereti az Ur a’ Sion kapuit, Jákóbnak

⁷² Vö. RÓZSA, 1993, I., 65.

⁷³ ELŐD, 1978, 641.

⁷⁴ FABINY, 1998a, 189.

⁷⁵ BALÁZS, 1987, 156–157.

minden hajléki-fölött”), hogy a két igehely képanyagának összekapcsolása és spirituális értelmezése révén újabb bizonyítékot mutathasson fel az áteredő bűn nélküli fogantatás mellett: ebben a kontextusban a kapu, sőt a Zsolt 147, 1 szerinti megerősített kapu (amelyen az ellenség: a bűn nem tud behatolni) éppen erre a kivételezett helyzetre utal, akárcsak az ezután következő és egymásba fonódva magyarázott ószövetségi helyek: Sír 24, 12 („A’ ki engem teremtett, meg-nyugovék hajlékomban”); Péld 9, 1 („A’ Bölchesség Házat épített magának, hét oszlopot vágott-ki”) vagy Ez 43, 12 („Ez a’ hegy-tetején-való Háznak törvénye: Minden há-tára körös-körül, Szentek szente”).

A bizonyítás, az érvek felsorakoztatásának mindvégig jellemző nyugodt menete, úgy véljük, összefügg a prédikáció jellegével, célkitűzésével: az adott tan ésszerűségét igyekszik alátámasztani magyarázataival, a módszer azonossága pedig – exegézis, az allegorikus értelmezési séma dominanciájával – a tekintélyi igazolás mellett az elmélyítést, rögzítést is hivatott szolgálni. A tárgyalás az értelemre kívánt nyomatékkaal hatni – a hármas célkitűzés szerint: *docere* –, a befejezés (*peroratio*) ellenben – mielőtt összefoglalná a beszéd lényegét – tartalmaz egy hódolatra és áhítatra felhívó passzust (a *movere* célkitűzése ez), amely exemplummal érzékelteti a szóban forgó dolog nagyságát, és egyúttal elő is készíti a tulajdonképpeni érzelemfelkeltést: „A’ Bölcheség azért az ő szolgainak, az embereknek, épített házat, az egész Világot. Gondold-meg, minémű nemes Udvar-házat épített a’ nemtelen és paraszt szolgainak! A’ pádimentomát, a’ földet, sok szép füvekkel, fákkal, drága kövekkel ékesítette-fel: a’ menyezetit, vagy bótozattyát, az eget, szép chillagokkal czifrált-meg, és egyéb szép eszközökkel ékesítette-fel. Ha azért a’ szolgainak építvén, így mutattam-gichőségét, méltóságát, és gazdagságát: mit mivel mikor magának épített Házat, vagy palotát? Elég az, hogy a’ Bölcheség építette, és magának építette” (II. 81). Nem kívánunk itt az exemplumhasználat részleteibe merülni, csupán azt emeljük ki, hogy ez az egyenlőtlen – kisebbről a nagyobbra vett – példa éppen az analógiát kontraszttaal ötvözö felépítésével ér el hatást, ezt pedig nyomatékossítja az egyes szám második személyben megfogalmazott megszólítás. Ezután tehát már jó talajt talál a folytatás:

„Élő Isten, minémű Alázatosság volt annak a' fundamentoma! minémű falai voltak a' Szűzességnek hideg márvány-köveiből! minémű oszlopi, minden Jóságos chelekedetekből! minémű szép menyezete, a' Mennyei dolgoknak elmékedéséből, és kívánságából! minémű sok-féle szép házi eszközi, a' sok külömb-külömb-féle Lelki ajándékokból! A' Bölcheség nem akár-minémű Házat épített magának, hanem méltót” (uo.). A felkiáltó mondatok az érzelm kifejezés hagyományos grammatikai formáiként mintegy összegezői a beszéd „nevelési” céljának, így egyfelől megvalósul a befejezés érzelmi célja, ám nem marad el az ún. tárgyi cél sem, a doxológiától kísért tartalmi-gondolati summázat – ez az utolsó sorokban kap helyet: „a' mint életében, tellyes lévén Málasztal, Bűn-nélkül volt; és Meny-országban-is tellyes dichóséggel; és senki, az egy Isten-kivül, meg nem előzi: azon-képpen Fogantatásában-is, az egy Kristus-kivül, mindeneket meg-haladna; ugyan azon Kristusért, a' ki őtet Annyának választotta: kinek Attyával, és a' Sz. Lélekkel, légyen dichóság mind örökkön örökké. Amen” (II. 82).

Összefoglalásként megállapíthatjuk, hogy a szeplőtelen fogantatás ünnepére írt első beszéd több szempontból is kiemelkedik a kötetek átlagából: hangnemének egyenletes fennköltisége és intellektualizmusa, a szóban forgó teológiai kérdés aprólékos-bizonyító, a tanítást az exegetikai módszer segítségével előtérbe helyező körbejárása okán, mindenekelőtt azonban amiatt, hogy az oktató jelleget úgy őrzi meg mindvégig, hogy nem ad hozzá morális kiegészítést. Figyelemre méltó továbbá a felépítés szigorú célirányossága – amely bizonyára összefügg a tanítás céljával –, a kitérők, *digressiók* mellőzése. Mivel pedig a téma kifejtése az évente csupán egyszer visszatérő ünnephez kötött, a prédikáció alkalmisága nem teszi lehetővé a más alkalmakhoz – akár Mária-ünnephez – való adaptálást.

In genere exornativo: Sz. Xavérius Ferencz-Napi első beszéd

Az alkalmiság ennek a beszédnek is sajátja, ugyanis a szentek ünnepeihez kapcsolódó prédikációk jelentős hányadától eltérően – ahol az éppen soron levő szent alakja csupán kiindulópontja és ürügye számos más témának, gondolati szerteágazásnak – itt részletekbe menő életrajzzal találkozunk, természetesen a pálya azon mozzanataival a tárgyalás előterében, amelyek valamilyen szempontból követendő példaként állíthatók a hallgatók elé. Ez a megközelítés tökéletesen harmonizál a korabeli egyházi retorikák előírásával: „már a 16. század katolikus elméleti irodalma is megglehetős egyöntetűséggel regisztrálta,⁷⁶ hogy a szentekről szóló és a halotti prédikációk alkalmas beszédneme a *genus demonstrativum*, Ludovicus Granatensis szintén a szentek dicséretére tartotta alkalmasnak a *genust*⁷⁷ (a *genus exornativum* nyilván ennek egyik alfaja). Carolus Regius a bemutató, közelebbről a dicsérő beszédről azt írja, hogy ez megfelelő beszédnem a megvilágosodás útján (*via illuminativa*) járók számára, mert a szentek példája által segíti az előrehaladást,⁷⁸ ugyanakkor mindenféle dicséret szabálya, annak létjogosultságát biztosító jellemzője: hogy mások intése, *exhortatio* is legyen együtt.⁷⁹

A *genus exornativum* sajátosságaival összhangban ugyanakkor ez a prédikáció számos ponton el is tér a fentebb elemzettől, nem csupán témaválasztásában – teológiai tanítás helyett az ünnepektől szent magasztalása, *laudatio*ja képezi a szöveg törzsanyagát –, hanem szerkezetében is: mivel a téma nem kívánja meg azt a gondolati fegyelmet, amely egy dogmatikai szövegtől elvárható, itt több tér jut a szerteágazásnak és változatosságnak, s ezzel együtt gazdagabb, színesebb a felvonultatott retorikai eszköztár is, oly módon azonban, hogy a szövegszervezés céltudatossága folytán mégis mindvégig megőrzi áttekinthetőségét.

⁷⁶ KECSKEMÉTI, 1998a, 113.

⁷⁷ Uo. 111.

⁷⁸ REGIUS, 1612, 284: „ad viam illuminatiuam quia Sanctorum exempla”.

⁷⁹ Uo.: „laudes praecepta sunt & exhortationes aliorum.”

A kiinduló textus (Lk 12, 35–40) Jézusnak a hű és a gonosz szolgáról mondott példabeszédéből közli a bevezető tanítást. Ennek lényege az Úrra való várakozás, az állandó készenlét fontosságának hangsúlyozása, amelyet szimbolikus értelmű felszólítás indít: „Légyenek fel-övedzve a' tí ágyékitok, és égő gyertyák kezeitekben”. Jóllehet a prédikáció egészében Xavéri Ferencnek mindenre hajlandó készségességéről szól – így hát harmonizál a perikópával –, a napi evangéliumhoz való egyetlen szövegszerű kapcsolódása az ágyék felövezésének motívuma. E motívum azonban legfőbb tartópillérévé válik, ezért mondhatjuk, hogy e kapcsolódás révén az evangéliumi szakasz is szerves részévé lesz a prédikációnak – retorikai terminussal a *művészi bizonyítékok* között a *jel* kategóriájába sorolható.⁸⁰ Ehhez azonban hozzátehetjük a szó augustinusi értelmét is, amely a dolgokkal együtt a jeleknek fontos szerepet tulajdonít a megismerés folyamatában, hiszen a *De doctrina christiana* egyik első mondata szerint a dolgokat jelek útján tanuljuk meg.⁸¹ A jel bizonyító ereje azonban nem magától értetődő, hanem azt a szónok által elvégzett és közvetített értelmezési folyamat bontakoztatja ki, szerepe, hogy „érzékeinkbe vésődő látszata mellett még valami másra is ráirányítsa gondolatunkat,”⁸² abból a tapasztalatból kiindulva, hogy „hasonlatok segítségével bármit szívesebben ismerünk meg”.⁸³ Az ágyék felövezése motívumának pedig végeredményben ilyen szemléltető és a szemléltetés által információközlő szerepe van.

Az *exordium* sejtelmes-késleltető és látszólag igen távolról vett analógiával indul, amely oly módon igyekszik az érdeklődést fölkelteni (*attentum facere*), hogy túlzás és fokozás egymást követő, valamint egymás hatását fölerősítő használata által emeli ki a téma fontosságát: „Az mit régenten egy Isten-félő Remete mondott, a' Nagy Sz. *Athanasius* írásiról, és elmélkedésiről, azt én méltán mondhatom a' Szent embereknek jeles példáiról: tudni illik, ha papirosnak, vagy hártjának szerét nem tehetnők, a' ru-

⁸⁰ Institutio oratoria 5,9,1–16 = QUINTILIANUS, 1974, II., 28–33. Vö. még SZABÓ-SZÖRÉNYI, 1988, 57.

⁸¹ *De doctrina christiana* 1,2 = AUGUSTINUS, 1944, 35.

⁸² *De doctrina christiana* 2,1 = uo. 78.

⁸³ *De doctrina christiana* 2,6 = uo. 85.

hák szélire-is le kellene írni [túlzás]. Sőt azt-is mondom, hogy azokat szívünknek belső részeire kellenék írunk [fokozás], hogy, ne csak előttünk hordoznók tiszteletből, hanem ugyan követnők-is szeretetből; mint az üdvösségnek meg-találására igen hasznosokat, és alkalmatosokat” (a paradox kijelentések értelmezése és indoklása, egyben példakép-állítás, a főhősnek az egyházi hagyomány elemeit felhasználó mitizációja, ily módon pedig a szentekről szóló prédikációk végső céljának – *movere* – megfogalmazása) (II. 27). A sejtelmesség és késleltetés azonban valójában a főtéma alapos előkészítését, a főszereplő rangemelését szolgálja, amint az a szöveg folytatásából kiderül: eszerint ugyanis minden szent bővelkedik példaértékű jótettekben, ám közöttük is különleges helyet foglalnak el azok, akik nem csupán a saját, de mások üdvösségének ügyét is szívükön viselték – „mellyet hogy jobb modgyával meg-chelekedhetnének, ágyékokat fel-övedzették” (uo.). A prédikáció e legfőbb szövegszervező motívumával egy időben jelenik meg név szerint az ünnepelt szent is. A bevezetés záróakkordja – amely rövid utalása révén egyszerre tekinthető a szónok és a szent iránti jóindulatú érdeklődés (*captatio benevolentiae*) fölkelteése törekvésének – előreutalással foglalja össze mindazt, amiről a beszéd szólni fog: „...a’ mí leg-kissebbik Szerzetünk-ből első volt Indiában az Evangéliom predikállásában, és számtalan lelkeket nyert a’ Kristusnak; el-vonyván azokat az Ördögnek veszedelmes szolgálattytól, és a’ Kristusnak gyönyörűséges igájába fogván” (uo.). Ezután a *transitiónak*, a téma kifejtését megelőző átmenetnek csupán rendszerező szerepe van, új elemet már nem tartalmaz: két pontban – a *propositió*val – jelzi előre a folytatást, a téma részekre bontását.

A tárgyalás első része a *propositio* szerint: „Meg-magyarázom, Mi légyen a’ Fel-övedzés, és mire-való” (uo.). E címszó általános érvényű tanítást sugall, a hozzá fűzött magyarázat mégis a partikuláristól indul el: Xavéri Ferenc felövezettségétől. De nyomban el is tér a konkrét személytől (*digressio*), pontosabban visszatér a felosztásban ígértekhez, olyan szentírási helyeket gyűjtve és idézve, amelyek a motívumot tartalmazzák (Ef 6, 14; 1 Pét 1, 13). És minthogy az első Péter-levél az elme ágyékainak felövezéséről beszél, maga a szöveg kínálja az allegorikus értelmezés lehetőségét, amelyet az adott szöveg hely kontextusával is összevetve

(1 Pét 1, 4: „romolhatatlan, szennyezetlen és hervadhatatlan örökség, amely a mennyben fenn van tartva számotokra”) Káldi morális útmutatássá alakít: „Keressék a' fősvények, mint a' vakondak, a' földi gazdagságot; a' kevélyek, mint a' *Chamaeleon*, a' tiszteletnek szellőjét; a' torkosok, mint a' disznó, a' válóbanlévő moslékot; tí pedig, mint Meny-orzágnak az Istentől rendeltetett Polgári, sőt Királyi, sokkal nagyobb igyekezettel keressétek a' véghetetlen boldogságot és dichóséget” (II. 28). Ezután pedig ennek eszközeit sorolja fel, a főmotívumból kiindulva és az általános érvényűséget, a feladatnak minden hívőre vonatkozását hangsúlyozva: „Ezt hogy végbe vihessétek, elméteknek ágyéki felövedzve légyenek. melly Övedzéssel, kivált-képpen Négy dologra élünk: a' járásra, a' munkára, a' harczra, a' szolgálatra; mellyek minden Keresztyénnek szükségesek: mert, mint szarándokok, meny-országba sietnek; mint munkások, az Isten dolgaiban foglódnak; mint Isten vitézi, harczolnak a' világgal, a' testtel, és az ördöggel; mint szolgák, a' Krisztusnak szolgálnak, készek-lévén minden parancholatinak bé-teljesítésére. mellyek szabad, kész és gyors elmét kívánnak” (uo.). E két utóbbi idézet egyfajta szerepjáték, hiszen a Péter-levél szavait értelmező és kibővítő gondolatokat a hitszónok mintegy az apostol szájába adja. Ugyanakkor e szemelvény el is rendezi az értékeket valami olyan struktúrába, amely láthatólag külsődleges szempontokon alapszik, valódi jelentést és az élet fontos területeire való globális kiterjedést azonban a szimbolikus megközelítésben kap. A továbbiakban ugyanis e nyomdatechnikailag is kiemelt négyes felosztás alapján taglalja a benső készség mibenlétét.

A szigorú logikával, módszerességgel pontokba szedett bizonyítékok részint a skolasztikus gondolatépítkezés maradványainak tekinthetők, részint azonban a vezérfonal megőrzésére szolgálnak a kitérők után vagy a téma távolról történő indítása esetén. Szerkezetileg ugyanis mind a négyféle „felövezési cél”, miközben Xavéri Ferenc alakját és életét értelmezi, egyetemes érvényű erkölcsstani leckét is tart adott témákról: ezekben pedig az ünnepelt szent úgy jelenik meg, mint akiben teljesen megvalósult, konkretizálódott a mindenkire kötelező imperatívusz.

Az *argumentatio* első pontja – az előrejelzés szerint is – a járásra vonatkozik, amelyet Káldi szerves kapcsolatba állít a ke-

resztény ember zarándoklétével: a mennyország felé vezető úttal. Ez a jelentés-összefüggés pedig minőségi kapcsolatot tételez a járás sebessége és a munkára kész buzgóság között („chodálatos gyorsaságot mutatott a' gyaloglásban, úgy hogy a' lovagokkal együtt ment, és azokkal mindenütt el-érkezett; sietvén a' lelkek segítségére”, uo.). Egy logikai lépés megtétele révén továbbá – amely szerint a gyors járás feltétele az akadályok elkerülése – újabb *digressió*ra, ennek kapcsán pedig a Xavéri személyétől függetlenül is fölvethető, gyakorlatias morális tanításra ad alkalmat.

Az általános témafölvetés – az emberi-vérségi kapcsolatok és az istenszolgálat viszonya – mint soha el nem évülő kényes kérdés több ízben is terítékre kerül a prédikációkban, mindahányszor ugyanazzal a végkövetkeztetéssel: a gyermek szüleinek való alárendeltségét hangsúlyozza, de csak addig a pontig, amíg a rokoni akarat nem gördít akadályt az istenszolgálat útjába. Ezúttal – talán hogy a logikai-gondolati okfejtés szikársága miatt ellankadt érdeklődést újraélessze, de azért is, hogy a rendszerben való gondolkodás tradíciója, reflexe mellett problémaérzékenysége is kiderüljön – a Biblia egymásnak látszólag ellentmondó kijelentéseire hivatkozik: „a' Sz. Írás, úgy beszéll az Atyafiakhoz- való indulat-felől, mint-ha ellenkeznék magával; mert azt paranchollya; hogy, szeressük őket, és gyűlöllyük; hogy tisztellyük, és meg-útálljuk; hogy segéttük, és el-hadgyuk; hogy engedgyünk nékik, és ne engedgyünk” (uo.). Majd, jó néhány szó szerinti idézet után a két ütköző nézőpontot Szent Ignác-i módon a „választó okosság”, a megkülönböztetés segítségével hozza harmóniába: „a' test-szerént való atyánk-fiait, mint rokoninkat, szeressük; és, mint az Úrnak útában ellenkezőinket, gyűlölvén, ne-is tudgyuk” (uo.). Várható, hogy eme magyarázó jellegű exegetikus passzus után Szent Ferenc ilyen szellemű döntéséről következik híradás: ez meg is történik egy utalás erejéig („Kiknek példáját követte Sz. Xavérius”, uo.), a *digressio* mégsem ér itt véget: a hozzá történő tematikai visszakanyarodás helyett olyan exemplum-funkciójú csodaelbeszélésekkel folytatja, amelyek rokonaikat túlságosan természeteli mértékkel szerető s emiatt büntetésben részesülő szerzetesekről szólnak.

A prédikáció főszereplője csak ezután kerül ismét szóba: „Mí-dőn Indiába küldetett Szent Xavérius, közel ment hazájához: és

ha egyy-kevessé az útból ki-tért volna, annyát, és attyafiait 's rokonit meg-látogathatta volna, és tőlök el-búclhúzhatott volna: tudván, hogy, ha a' jelen-valo alkolmatosságot el-mulattya, *Indiá*-nak meszsze-vóltáért más alkolmatossága nem lenne azoknak meg-látogatására: tudván azt-is, hogy, sem az annyától, ki igen Istenes aszszony vólt, sem az attyafiaitól meg nem tartoztatnék: sőt abban is bizonyos vólt, hogy az úti-társainak kedves dolgot chelekeszik, kik ugyan unszollották, hogy az attyafiait köszöntse: de semmi-képpen reá nem bírhatták, hogy el-kezdett útát chak azzal a' kis ki-téréssel-is meg-késlelné" (II. 29).

Mielőtt azonban azt hinnők, hogy e többszöri ide-oda villódzás a szerkesztés átgondolatlanságára vall, figyeljük meg a közbevetett exemplumok és a Ferenc-epizód egymáshoz való viszonyát: az előbbieket esetében mintegy elrettentő példaként jelennek meg a szereplők, hogy itt annál inkább kidomborodjék Xavérius választatásának értéke, amelyet felnagyítással, fokozással is erősít (az esetleges kitérő kicsinysége, az édesanya istenessége, az útitársak óhaja). A megelőző utalások tehát, éppen a Ferencével ellentétes jellegük folytán, előkészítik, kompozicionálisan megalapozzák azt.

A *propositio* második pontja a munkáról szól: e résznek nem a felvonultatott retorikai megoldások változatossága a jellemzője. Ezúttal ugyanis nem általánosít, nem tulajdonít a munkának semmilyen szimbolikus vagy teológiai jelentést, nem él jól megfontolt és hatásos kitérők lehetőségével. Itt a Horatius Tursellinus által írott életrajz néhány rendkívüli epizódjáé a vezető szerep, metonimikus funkcióval: „egyből, a' többiről-is ítéletet tehetsz" (uo.) –, majd következik a híradás az egyetlen nap leforgása alatt megkeresztelt tízezer emberről, a betegápolásban tanúsított áldozatkészségről, végül, jól sikerült fokozással a középkori hagiográfia egy vándormotívuma zárja a sort: „Az-okáért meg-érezvén, hogy hűlni kezd benne az atyafiúi szeretet: maga-ellen fel-gerjedvén, és szívének kényességét meg-fedvén, el-tekéltette magában, hogy a' finnyás gyomor émelygését meg-büntetvén, attól meg-menekedik, és nem-is hallasztotta: hanem, Sénási Sz. Katalín példájával szívét meg-bátorítván, a' fekélyből ki-folyó genyetségben nem chak egyszer, hanem kétszer-is hörpentett, és úgy győzte-meg magát" (uo.). Az *undorító* mint a *rút* esztétikai minőségének egyik

alfaja, e helyen csak erőteljes morális kontextusának köszönhetően nem lóg ki bántó módon a szövegből, hiszen a felidézett jelenet az érzékek (a befogadó fantáziája) számára szinte elviselhetetlen. A középkori ihletésű epizód – amelyet a Sienai Katalinra való utalás is erősít – azonban ezúttal is funkcióváltáson megy át, ugyanis nem a már elért tökéletesség, emberi szempontokon fölülemelkedő benső függetlenség bemutatása a célja, hanem éppen úgy jelenik meg, mint a korlátaival, emberségéből következő gyengeségeivel küszködő, ám önmagát legyőzni akaró és tudó törekvés kulcsjelenete. A „csatanyerést” nem teszi követendő példává a hallgatók számára, és a győzelem nem jelenti e hörpintés „sportszerű” üzését sem, amint az a szöveg folytatásából kiderül: „Melly győzedelmét, az Isten nagy jutalommal megfizette; és minden afféle írtózás-ellen úgy megvastagította szívét, hogy soha semmi fekélyes beteg, gyomrát fel nem émelyítette... Illy nagy ereje vagyon, chak egy jeles maga meg-győzésnek-is” (uo.).

Hasonló módszerhez folyamodik a harmadik pont esetében is, amely a „*vitészség*”-re vonatkozik – itt természetesen a szónak nem mai, hanem a jóval összetettebben alakuló korabeli jelentésére kell gondolnunk. Ha ugyanis a téma 16–17. századi irodalmára vetünk egy pillantást, nyomban szembeötlik, hogy a fogalom gyakorta mindenféle erényt magába sűrítő kategória, szellemi és fizikai tulajdonságok foglalata (Zrínyinél: „józsanság, vigyázás, szorgalmatosság, fáradság, állandóság, tudomány, bátorság, értelem, gyorsaság, experientia és száz más”), illetve hogy éppúgy társulhat hozzá az értéktelítettség gondolata (például Balassi költészetében), mint a rezignáció és kiábrándultság élménye (Rimaynál),⁸⁴ sőt kimondottan vallásos jelentésben is találkozunk vele.

Káldi e legutóbbi – bibliai, és a jezsuitizmus által újrafelfedezett – jelentést hasznosítja itt: a klasszikus formula mentén (mely szerint az ember üdvösségének ellenségei a világ, a test és a gonosz lélek) úgy osztja három részre a szent „harcait”, hogy mindenik elemnek mint bűnforrásnak megfeleltet egy-egy fő erényt. Így a világgal a szegénység erényét, a testtel a szüzességet, az

⁸⁴ A téma részletes kifejtése: BITSKEY, 1997, 203–212.

ördöggel pedig a misszionáriusi küldetésből fakadó hittérítést, a pogányoknak a bálványok rabságából való kiszabadítását állítja szembe. Azonban nem bontja ki sem formailag, sem gondolatilag a párhuzamosságokat, nem is általánosít igazán, hanem kommentár nélkül elmesél a témába vágó rendhagyó epizódokat a szent életéből, ezúttal egy – újra a hagiográfiai tradícióból származó – csodatörténettel adva rangot, tekintélyt a szent alakjának és az általa képviselt értékeknek, egyúttal kiemelve az egész témát a hétköznapiaságból.

A negyedik pont végül némi motivikus kiegészítéssel megismétli a másodikban foglaltakat, amennyiben itt – szolgálatról lévén szó – felsorolja Xaveriusnak a misszionáriusi feladatkörből következő tevékenységeit a tanítástól a gyóntatásig és a foglyok számára való koldulásig. Annyiban azonban mégis indokolt a pleonazmus, hogy itt az istenszolgálat szempontjából minősül minden munka, megkapja tehát azt a tágabb összefüggést – s így akár fokozásnak, *gradatiónak* is tekinthető –, amely a két bekezdéssel korábbi megközelítésből hiányzott.

A tárgyalás első egységét az eddigieket igen tömören összegző és a főmotívumhoz visszatérő következtetés zárja („Ezekért, méltán mondhattuk, hogy a’ *Xavérius* ágyéki fel voltak övezve”, II. 30), valamint egy előreutaló, a második egységet elindító mondat: „lássuk már az Öv, vagy Övedzés, mit példázott a’ régieknél” (uo.).

A prédikáció második része felépítésében, vonalvezetésében, érvelésének logikájában az elsőt folytatja – összhangban természetesen azzal, amit a felosztás ígért a beszéd elején erre a gondolati egységre: „Meg-mondom, Mit példáz az Öv; és mint viselte azt Sz. *Xavérius*” (II. 27). Továbbra is megmarad tehát az övmotívum dominanciája, ezúttal is a ruhadarabhoz hagyományosan kapcsolódó szimbolikus jelentéstulajdonítás adja a fő szervező- és a szöveget tagoló elvet: eszerint az öv az erő, a szüzesség, a hűség és a „testi sanyargatás” „oka és példája” (II. 30–33) – a számszerűen is megjelenő négyes felosztás pedig az első résszel együtt szimmetrikus szerkezetet biztosít. Jellemző marad továbbá az is, hogy – akárcsak előbb – általános érvényű és sajátosan Xavéri Ferencre alkalmazott kijelentések, elbeszélések váltakoznak a kifejtés során, igaz, e kettősség egyensúlya némiképpen el-

tolódik a narratív részletek irányába. Mivel pedig az öv-szimbólumnak a „*régieknél*” használatos magyarázatát is ígérte, majd nem minden esetben kitér az antik görög vagy római, illetőleg ószövegségi zsidó tradícióra is, így emelve ki az értelmezési folytonosságot s ezáltal a jel-funkció ésszerűségét.

Az első gondolategység ezen a részen belül az „erősség”-ről és az „álhatatosság”-ról, valójában a lelkierőről és az elhatározott dologban való kitartásról szól: megszokottságában is érdekes az a megoldás, ahogyan a fizikai jelenséget (amely egyébként igen gyakorlatias észjáráson alapul) átvitt, „lelki” értelművé teszi, az öv praktikus funkcióját – hogy tudniillik összetartja az emberen a ruhát – párhuzamba állítja a hozzákapcsolódó kultikus jelentéssel, ahogyan a csípőre tett kézzel szokásos pihenj-állást hatásos erőgyűjtésnek minősíti, a feltárt összefüggést pedig szomagyarázattal, valamint a görög–római–zsidó tradíció súlyával is alátámasztja (II. 30). A Xavérira vonatkoztatott konkretizáció ehhez képest csupa epikus adalék, a főmotívum mellőzésével: hivatkozás az Indiába induló szentnek a veszélyekkel és a jóakarók lebeszélő manővereivel egyaránt dacoló elhatározottságára (II. 31).

Párhuzamos a fentiekkel a második alegység szerkezete, amely a szüzességről szól: miután a „buja indulat” (uo.) övvel történő megzabolázásának és a tisztaság övvel való kifejezésének antik és zsidó hagyományából utalt néhány kifejező mozzanatra, a szentnek – korábban már tárgyalt – tiszta életéről tesz említést, ezáltal részletezés nélkül, nyomatékosító funkciót a középkori hagiográfia egyik csodamotívumának, a halál után el nem rothadó test toposzának szánva. A négy, kilenc és tizenhat hónappal későbbi exhumálás során tapasztalt testi épség, a jó illat mind ismerős részletei a legendairodalomnak, itt az a szerepük, hogy a tiszta élettel ok-okozati összefüggésbe állítva, annak értékét és megjutalmazottságát kidomborítsák.

Nem tér el ettől a retorikai szervezés tekintetében a hűség témájával foglalkozó harmadik szerkezeti egység, és ugyanerre a sémára épül végül a negyedik tétel is, amely az övben a „Testi Sanyargatás”-t, a vezeklés különféle módozatainak jelét mutatja fel. E téma logikailag összekapcsolható lett volna a második ponttal (akárcsak a beszéd első részében, s itt is megfigyelhető a fokozás, éppen a téma szűkítése okán), ezért nem is foglalkozik iga-

zán a kapcsolat mibenlétével, hanem nyomban Xavéri Ferenc élet-története idevágó epizódjainak részletezésébe kezd: epikus bőség-gel szól a húsába vágó vezeklőövről és a seb hirtelen-váratlan begyógyulásáról vagy a bűnös vitéz büntetésének magarávallalá-sáról (II. 32–33). A legenda híradásainak hosszás idézése megtöri az eddigi gondolatmenet viszonylagos következetességét és célra-törését, ezért az utána következő *digressio*, amely valójában nem más, mint bibliai idézetekkel és egyházatyák példáival alátámasz-tott általános eszmefuttatás a „Testi Sanyargatás” hasznairól és Isten által csodákkal való „fel-tisztelése”-ről (II. 33), újra össze-fogja és eredeti medrébe tereli vissza a beszédet.

A csoda-téma felbukkanása ugyanakkor a Ferenchez való visszatérés alkalmá és apropója: egy *praeteritio*-val ugyanis – „Nem emlekezem a’ következő dolgoknak Meg-jövendőléséről, mellyet az Isten gyakorta közlött *Xavériussal*” (II. 34) – elindítja a csodaelbeszéléseknek azt a láncolatát, amelyet nyugodtan te-kinthetünk a befejezés előkészítésének, és amely a *praeteritio*-ban foglaltakkal ellentétben éppen egy olyan esetet mond el elsőként (igaz, egyetlenként e nemben, így metonimikus funkciót adva annak), ahol Ferenc hármaskör-jövőbelátásáról van szó. A további-akban különféle betegségekben szenvedők meggyógyítását, testi és lelki halottak feltámasztását adja hírül, valamint az érintettek megtéréséhez vezető lélekbelátás képességét, nemkülönben a rá-szorulóknak csodálatos megsegítését olyankor, amikor erre már sem-milyen reális esély sem volt (uo.): íme a hagiográfiai közvagyon teljes színskálája, hogy ezután az elmondottakat igen lakoniku-san összegezve („Így tiszteli Isten az ő tisztelőit, hogy, a’ kik ö-érette képesek mindeneket el-hagyni, mindenekkel bővelkedgye-nek”, uo.) egészen rövid, szinte meglepetésszerű befejezéssel zár-ja a beszédet: „Mí azon kérjük az Istent, hogy ágyékínkat fel-övedzvé, készen várjuk ő Sz. Fölségét, és a’ hűv szolgálknak készítettett jutalomban részesek legyünk: mellyet engedgyen minnyájunknak a’ kegyes Isten, az ő Sz. Fiának érdemiért, és Sz. *Xavérius* esedezéséért. Amen” (uo.).

Az imádságra felhívó, fohásszerű befejezés, amilyen tömör, annyira el is távolít az *argumentatio* utolsó pontjának témájától és atmoszférájától: visszatér az eredeti motívumhoz, elvonatkoz-tat a legendarészlet irreális mozzanataitól és kiemeli az egyete-

mesen érvényeset. Ugyanakkor, a szent közbenjárásának említése fenn is tartja a kapcsolatot azzal, akiről a beszéd egésze szólt.

A néhány évvel korábban (1622-ben) szentté avatott Xavéri Ferencről szóló egyházi szónoklat forrása Horatius Torsellinus 1594-ben elkészült, sok kiadást megért és fordulatokban bővelkedő életrajzi legendája.⁸⁵ Káldi György prédikációja mégsem követi a *vita* műfaji szabályait, hanem a szentbeszéd saját műfaji igényei szerint építi fel szövegét: a kronológia elve helyett az evangéliumi perikópához kapcsolja a szenttel összefüggő mondandóját, így lehetővé válik – amint a fentiekben láthattuk – általánosan kötelező, minden keresztényt érintő morális témák taglalása a szerkezet szétesése nélkül. Itt ismét figyelmeztetnünk kell a homiletikai előírás követésére, amely szerint az ünnepelt szent valamely erényének kiemelése más helyekről vett példák segítségével is erősíthető, éppen az imitációra serkentés jegyében.⁸⁶ Ezúttal azonban a beszédcél mégsem elsősorban az erkölcsi lecke – érdekes, hogy alig találkozunk adhortatív hanggal a beszéd folyamán, a beszédnek összességében mégis van egy eléggé határozott felhívó jellege –, hanem a prédikáció *genus*-ának megfelelő bemutatás, ez pedig a gyönyörködtetés (*delectare*), a csodálatkeltés (*admiratio*) funkcióját helyezi előtérbe.⁸⁷ A gyönyörködtető, ámulatba ejtő szándék magyarázza a teológiai magyarázat mellőzése mellett a rendkívüli események sokaságát, de erre utal az „inkább kell chodálni, hogy-sem követni” (II. 32) értelmezési keret is, akárcsak a dogmatikus beszédekhez viszonyítva oldottabb, epikusabb stílus.

⁸⁵ A szerzőről: IIÖFER-RAINER 1965, 259.

⁸⁶ REGIUS, 1612, 284–85.

⁸⁷ A szónoki célkitűzések egymáshoz való ilyen viszonyát fogalmazza meg Soarius kompendiuma a *genus deliberativum* kapcsán: „|orator| movetque auditores ad delectionem.” SOARIUS, 1732, 14.

In genere institutivo: *Víz-Kereszt-után-valo* I. Vasárnapi harmadik beszéd

A katolikus homiletika 16. század végi és 17. század eleji traktátusai, miután összhangba hozták a prédikációszerzés alapelveit a *genus* tanával, központi szerephez juttatták a *genus deliberativumot*,⁸⁸ és bizonyára nem véletlenül: a trentói zsinat ugyanis a prédikálást illetően úgy intézkedik, hogy az egyházi szónok legfőbb feladata a morális tanítás.⁸⁹ Ez a megfontolás, amely különbözik a protestáns homiletikai gondolkodásnak a magyarázatra, oktatásra irányultságától, voltaképpen teológiai megalapozottságú: ha az ember üdvösségéhez szükség van az isteni kegyelemmel együttműködő emberi cselekvésre, és ha az emberi jó cselekedet nem csupán következménye a kegyelmi hatásnak, hanem érdemszerző tett is, akkor nyilvánvaló, hogy a hívő közösség számára irányítást kell adni az élet problémáinak erkölcsileg hiteles elrendezésére vonatkozóan. Az ilyenfajta eligazításnak pedig legmegfelelőbb retorikai formája a tanácskozó beszéd, amely rábeszélő és lebeszélő érvelési stratégiájával alkalmas arra, hogy meggyőzze az okosságot „a jóságok követésének és a vétkek távoztatásának szükséges voltára”.⁹⁰

Az eddigiek fényében természetesnek kell tartanunk, hogy a *genus deliberativum* alá tartozó változatok igen szép számban vannak jelen a homiletikai kézikönyvekben. A már többször idézett és Káldi György szónoki eljárásai szempontjából mértékadónak tekinthető Carolus Regius munkája például nem is beszél a *genus deliberativumról* mint önálló beszédnemről, ellenben a *genus suasorium et adhortativum* bemutatásának legelején azonosítja azt a *deliberativummal*, a *genus reprehensoriumot* és a *genus consolatoriumot* részben a *suasióból* vezeti le.⁹¹ A *genus institutivumot* nem sorolja be egyik hagyományos nembe sem,

⁸⁸ Katolikus értekezések vélekedéseit összegzi a kérdésről KECSKEMÉTI, 1998a, 107., 111.

⁸⁹ THIEINER, é. n., I. 92.; vö. még: MCGINNESS, 1980, 109–127.

⁹⁰ PPÖM VI, XXIV.

⁹¹ REGIUS, 1612, 287., 290., 293.

pusztán azt mondja róla, hogy témája a helyes, keresztény elvek szerint szabályozott életvitel, illetőleg hogy ide tartozik a lelki élet fegyelmének tárgyalása.⁹² Így tehát – egyfajta informatív jelleg révén – kapcsolódik az oktató beszédnemhez, amely az ismereteket gyarapítja, legfőbb célkitűzése mégis tanítást adni a megfelelő életmód kialakítására, eszerint pedig a tanácskozó beszédnem egyik változatának tekinthető.

A fentebb elemzett két prédikáció dominánsan deskriptív – leíró és magyarázó – beszédmódjától eltérően az itt következő a preskriptív – rendelkező, előíró, adhortatív – beszédforma. A ki nyilatkoztatás egy részletének praktikus dimenzióját tárja fel egészen konkrét, a korban jellemző helyzetekre vonatkoztatva, a „szívbe írás” etikai, ezzel összefüggésben pedig retorikai imperatívuszától vezérelve.

Természetesen ennek a beszédnek is a napi evangélium – Lk 2, 42–52, a tizenkét éves Jézus eltűnése, majd megtalálása a templomban – ihleti a témáját, amely nem más, mint szülők és gyermekek egymás iránti kölcsönös jogainak és kötelességeinek rendszere. Szigorúan vett alkalmiságról ezúttal nem beszélhetünk, hiszen a probléma örök időszerűsége többek között abban is megmutatkozik, hogy a perikópa által írt kínált lehetőségen kívül még számos más esetben terítékre kerül és irányelveket ad a fellépő határ- vagy konfliktushelyzetek kezelésére.

A beszéd egyáltalán nem tartalmaz dogmatikai tanítást, s a felvázolt kötelezettségek erkölcszociológiai megalapozása is igen-csak szüksézhű: ezúttal a gyakorlatias tanácsoké az egyértelmű vezető szerep, ami meghatározza mind a felépítést, mind az érvelésmódot és hangnemet, mind pedig a forráskezelést.

A mindennapi tapasztalatból indul ki már az *exordium* is, a mindenfelé eláradt gonoszság, az állapotbeli kötelességek és magatartásminták semmibe vételének mint általános jelenségnek regisztrálásából: „Sokan chodálkoznak, sőt ugyan panaszkodnak-is; hogy e’ mostani nyomorúlt időben, annyira el-áradott a’ gonosság, hogy semmi-némű rend-béli emberek meg nem felel-

⁹² REGIUS, 1612, 298: „institutio recte viuendi ac vitae spiritualis disciplina in Christiana republica.”

nek állapattyoknak, magok-viselésével! Ennek okáról, sokan nem gondolkodnak; és azért nem-is vehetik eleit” (I. 139). A személytelen indítás után érdeklődést keltőnek, meglepőnek hat a következő mondat hirtelen személyesbe fordulása: „En, gondolkodván, Mi lehessen e’ fogyatkozásnak leg-főbb oka, Azt találok; hogy a’ Szüléknek gond-viseletlenségök, a’ Gyermekeknek tisztességes fel-nevelésében, és minden jóra-valo oktatásában” (uo.). A téma és a beszélő iránti érdeklődés fokozására, az odafigyelő jóindulat megnyerésére és elmélyítésére szolgáló retorikai fogás a folytatás, amely röviden indokolja a gondolkodás eredményét: „Mert a’ gyermekek, mint-hogy gonoszúl nevedednek-fel, a’ gonosságbán meg-maradnak; és ők-is fiokat hasonló-képpen nevelik; és úgy, a’ gonosság kézről kézre kél, és tellyességgel el-árad” (uo.). Majd egyházatyák (Augustinus), „régí Bölchek” és Salamon példái nyomtatékosítják a maguk tekintélyi súlyával a téma fontosságát, valamint jelentik a beszéd tárgy megjelölésének ürügyét. Ezen a ponton kapcsolódik a prédikáció a perikópához is egy említés erejéig, mely szerint Mária és József a szülői gondviselés, Jézus pedig a gyermeki engedelmesség példáját mutatja a mai evangéliumi jelenetben. Ez a „szereposztás” pedig a lehető legjobb megalapozása a *propositiónak*, amely jóllehet három pontból áll, valójában két pólust tartalmaz antitetikus, egyszersmind szimmetrikus szerkezetben, a harmadik rész ugyanis gondolatilag a másodikhoz kapcsolódik, annak egyik aspektusát viszi tovább.

„I. Meg-mutatom, Mivel tartozzanak a’ Szülék a’ fioknak. II. Meg-mutatom, Mivel tartozzanak a’ Fiak az ő szüléjöknek. III. Meg-jelentem, Miben engedgyenek a’ fiak az ő szüléjöknek” (uo.). A gondolatmenet jelzésének ez a módja a szónoki pozícióról: az igazság birtokosának tekintélyt kívánó határozottságáról éppúgy árulkodik, mint a beszéd szándékáról: a tanítás (*docere*) mellett, annak közvetítése révén a megindítás (*flectere, movere*) célkitűzéséről, amely az élet megszervezéséhez, átalakításához kíván egyértelmű eligazodási pontokat nyújtani.

A tárgyalás első része tehát a szülői felelősségről és kötelességekről értekezik. Az indító exemplumsorban antikvitás kori történet és az állatvilág példái a fiókákat védekezésre, röpülésre, éneklésre tanító madarokról egyszerre mondanak el érdekességeket és így ébren tartják a figyelmet, illetve érvanyagot szolgál-

tatnak (az exemplum retorikai funkciójának megfelelően). Mint-hogy pedig itt Káldi a kisebbről a nagyobbra vett példát (*exemplum ex minore ad maius*)⁹³ alkalmaz, azt az exemplumtípust, amely különösen hatékony a buzdító beszédben, maga az irány jelöli ki, nem csupán az értelmezés keretét, hanem – fokozással, *gradatió*val – egyúttal az abban foglaltak súlyát is. A keresztény nevelés ily módon hangsúlyozott fontosságát azután néhány öszö-vetségi hivatkozással is megerősíti, a kellő előkészítés után pedig rátér a részletes taglalásra, az *argumentatió*ra.

Az érvelést a prédikációszerkesztés megszokott gyakorlatához híven további három részre osztja, eszerint a szülőknek kötelessége mindenekelőtt „az Isteni félelemre, és tiszteletre szoktatni, és oktatni az ő fiokat”, továbbá „tiszteességes Tudományokra, vagy Mesterségekre tanítani, a’ vagy Isten-félő mesterek-által tanítatni”, végül pedig „Tartoznak az Atyák a fioknak tiszteességes táplálással, az ő állapottyok-szerént, sőt azzal-is, hogy örökséget szerezzenek nékik” (I. 140–143). Mivel a felvonultatott retorikai eszköztár a mikrostruktúra szintjén nem tér el lényegesen az előző két prédikációban bemutatott anyagtól, ezúttal csak azokra a mozzanatokra összpontosítunk, amelyek – retorikai szempontból látszólag akár irrelevánsként, mégis funkcionális módon – sajátos szint vagy megoldást jelentenek.

Mindenekelőtt figyelemre méltó, hogy a szülői kötelezettségek listája, vagyis az érvelés rendje – amely egyúttal a szónok értékrendjét is tükrözi – a legfontosabbik követelménytől halad a kevésbé lényegesek irányába, úgy azonban, hogy messzemenően tekintetbe veszi világi hallgatóságának általánosan elfogadott életvitelét, igényeit és vélt vagy valós aránytévesztéseit. Így, jöllehet vitatkozik azzal a szülői magatartással, amely csupán a gazdag örökség megszerzésére összpontosít a nevelés elhanyagolásával, mindazonáltal külön pontban tárgyalja az anyagi szükségletek kielégítésének, a hosszú távra tervezett anyagi gondoskodásnak a feladatát mint olyan kihívást, amely a gazdagság helyes használatának megtanításával együtt érheti el csak célját, ilyenként azonban fontos (I. 143).

⁹³ *Institutio oratoria* 5,11,9–10 = QUINTILIANUS, 1974, II. 73.

Talán még az iméntinél is jelentősebb tanulságai vannak az érvelés második pontjában foglaltaknak a tudomány és a bölcsesség nagyra értékelése okán. Ez a rész a beszéd legterjedelmesebb alegysége, és nem véletlenül, amely retorikai szervezettségében is harmóniába hozza a magyarázó-érvelő és a felhívó funkciót. A körületekintés, amellyel témáját felvezeti, a didaktikus és buzdító vagy elrettentő hangnemek egymásba fonódó váltogatása révén is alakot nyer. A szónok gyakorlati érzékére és a „civil szférában” való eligazodási képességére vall, hogy a taníttatás értékét is a szülő haszna és tekintélye felől közelíti meg (miszerint a képzett gyermek tudása rangot ad a szülőnek is, valamint biztonságot jelent öregségére), illetve a közgondolkodást cáfolva mutat rá a tudás „fölttöbb szükséges” voltára: ezúttal is egyrészt az anyagiak, másrészt az életállapot szempontjából ad választ és eligazítást.

A taníttatásra szánt költségek lefaragásának következményeit egy antik eredetű példával illusztrálja: különösebb értelmezésre nincs is szüksége, hiszen a történet a maga ironikusságában nemcsak logikai, de hangulati elrettentés is az ilyenfajta takarékoságtól: „...sokan taláztatnak, a' kik inkább szánnyák költségeköt a' jó Tanítóknak adni, hogy-sem a' lovászokra vesztegetni. Ollyan vólt az, a' kít szépen meg-tréfált *Aristippus* Filosofus: kítől azt kérlette, Mit venne a' fiának tanításáért? *Aristippus* pedig, Ezer girát kívánt. Halván azt a' fősvény és balgatag ember, és sokalván a' fizetést, monda *Aristippus*nak: Ezer girán egy jó szolgát vehetek. Kinek okoson felele *Aristippus*: Tahát két szolgád lészen; eggyik a' pénzen-vött, a' másik a' fiad, kiért a' pénzedet kímélled: jelentvén, hogy a' szolgál- és óstoba fiú-között, semmi különbség ninnen” (I. 141).

Ami pedig az életállapothoz kötődő képzettség értékét és funkcióját illeti, a laikusokra vonatkozó követelményeket, a közvélekedéssel szembeszállva, terjedelmes *digressió*ban foglalja össze. Ennek lényege, hogy téves a főemberek nézete, miszerint a tanulás csupán egyházi embereknek való, hiszen „mi-képpen hogy a' hajó, vitorlya, evező, és kormányos-mester, nem olly szükségesek a' parton-ülőknak, mint a' tengeren-járóknak: azon-képpen a' tudomány, szükségesb a' világ habozó tengerén bújdosóknak, úgy-mint a' gazdag és fő embereknek, hogy-sem a' chendes életűek-

nek” (uo.). Az érvelés folytatásaképpen Aranyaszájú Szent Jánosra hivatkozik, aki szerint minél híresebb valaki, annál több ellen-sége lesz, akiknek csak tudománnyal lehet ellenállni. És, az esetleges várakozással ellentétben, egészen hétköznapi, a polgári életből vett példával bizonyít: „naponként láttyuk, hogy leg-több pörök a’ fő embereknek vagyon; kik, ha nem tudósok, és magok dolgát nem tudgyák forgatni, akár-mi chelchapóra kell ügyöket bizniok, ki-miatt gyakorta minden jószágokat veszedelemre vetik... mely nyomorúságba nem jutna, ha tanúlt volna; és azt a’ pénzt, melyet a’ palvaros embereknek haszontalanúl ad, jámbor tudós Mestereknek adta volna munkájokért” (uo.). Ezután pedig arra figyelmeztet, ismét egy athéni szokást fölelevenítő példával, hogy a szülőknek figyelembe kell vennie gyermeke „hajlandóságát”, érdeklődését és személyes adottságait a pályaválasztás döntésében, „mint-hogy gyakrabban érünk jó véget abban, a’ mit a’ természetnek vezetéséből kezdünk: azokban pedig, a’ melyeket a’ természet ellen választunk, sokszor igen meg-chalatkozunk, és reménségünkől távúl esünk” (uo.).

A Káldi György által felvonultatott érv- és értékrendszer nyilván magán viseli a humanizmus tapasztalatait, az általuk kialakított kulturális paradigma hatását. Rugalmassága és szerzőjének a hallgatóság szükségleteire figyelő körültekintése ugyanakkor még szembeszökőbb, ha az itt foglaltakat összevetjük azzal, amit Pázmány Péter hasonló témájú beszédében – *A fiaknak istenes neveléséről*⁹⁴ – olvashatunk. Anélkül, hogy a két prédikációt összehasonlítanók, ki kell emelnünk, hogy az érsek beszédének első része a jó nevelés fontosságáról értekezik, a második pedig ennek mibenlétét taglalja. És jóllehet ejt egy utalást arról, hogy a városok, országok jóléte az ifjak jó erkölcsben és tudományban való nevelésén fordul meg,⁹⁵ a szülői feladatkörök részletezését a jó példa, az „isteni szolgálatra” nevelés, a jó tanítók és játszótársak keresése, végül a szigorúság követelményei mentén végzi. Alig esik tehát szó azokról a nevelési szempontokról, amelyek az ifjút a világban való biztonságosabb eligazodáshoz segíthetik, így, bár részben a felhasznált források, sőt maga a kiinduló evangéliumi

⁹⁴ PPÖM VI, 249–266.

⁹⁵ PPÖM VI, 250–251.

textus is azonos, a konkrét témában ezúttal Káldi György eszmeiségben és gyakorlatiasságban jóval tágabb kitekintést nyújt.

A tárgyalás második részét, amely a gyermekek kötelességeit tárgyalja szülei iránt, a Gen 45–50-ben olvasható történet foglalja keretbe: az egyes pontok Józsefnek az atyjához, Jákobhoz való viszonyulásából indulnak ki. Az ószövetségi hivatkozást nem fejlesztí exegézissé, hanem az egyiptomi kormányzóvá lett fiú, József cselekedeteiből mint követendő példákól vezeti le a fiak feladatait. Hogy pedig nyomatékosabb legyen a felhívás, a Teremtés könyvében leírtakat más hasonló témájú szentírási helyekkel és ókori exemplumokkal, köztük néhány különleges, a korabeli irodalomban elterjedt csodatörténettel⁹⁶ is alátámasztja – ez utóbbiak gyakorisága feltűnően magas ebben a beszédben. A sorrend ezúttal is értékrendet jelent, így első helyen a szeretetet említi, ezután a gondoskodás (táplálás test és lélek szerint öregségükben), majd a tisztelet, végül az engedelmisség kötelezettségeit részletezi.

A hierarchikus, alá- és fölérendeltséget hangsúlyozó szemléletben, amely a szülő és gyermeke kapcsolatában az Isten és ember, a gondviselő és annak előnyeit élvező közötti viszony kicsinyített mását látja, természetesnek kell tekintenünk a gyermeki engedelmisség fontosságának kiemelését, ugyanakkor azt is észre kell vennünk, hogy ennek éppen az Isten és ember közötti kapcsolat lényegi mássága szab határt. Ezért kerül a téma a második rész utolsó pontjába, s ezért lesz – nem csupán gondolatilag, de retorikailag is megalapozottan, a teljességre törekvő elrendezés elvének és szimmetrikusságának megfelelően – a harmadik rész önálló tárgya is.

Az engedelmisségre kötelezettség korlátozottságát a harmadik részt indító ellentétes kötőszó („De”, I. 146) fejezi ki, jelzi előre, hiszen ezután egy megszorító kijelentés következik: „Szent Pál, nem akár-mint mongya a’ Fiaknak, hogy az Attyoknak engedgyenek, hanem, az *Urban*: az-az, az Úrért, a’ ki azt parancholta: a’ vagy, az Úrnak akarattya- és törvénye-szerént. És ha

⁹⁶ Ilyen például az apját, Croesus királyt veszélyben látó, s ezért váratlanul megszólaló néma fiú története Hérodotosznál. Vándorlásának, toposszá válásának történetét l. LUKÁCSY, 1994b, 246–256.

az-ellen parancholnak: nem az Urban, hanem az ördögben parancholnak, és nem tartoznak engedni” (uo.). Az érv, amely a családi kapcsolatokban az alá- és fölérendeltséget megszünteti, szülőt és gyermekét egyenrangúaknak minősítve, éppen a világ-szemlélet globálisan hierarchikus szervezettségéből vezethető le, abból a meggyőződésből, hogy minden evilági hatalomnak Isten az eredete, forrása, és hogy minden evilági hatalmat felülmúl az ő uralma. Ennek érzékletes illusztrációja a mindennapi életből vett exemplum: „az Úr parancholatja-ellen, nem tartozunk engedni a’ Tisztartónak: kinek egyéb hatalma ninc, hanem a’ mellyet az Úrtól vött” (uo.), amelyet Szent Bernátra hivatkozó, majd a negyedik parancsolat tekintélyével visszaélő szülőket bíráló gondolatfutam követ. És hogy az elmondottakat emlékeztetéssé téve nyomatékosítsa, antik példával zárja a bekezdést: „Erről a’ dologról, még a’ Póganyokban-is sok szép példákat találunk: mert azt írja *Plutarchus*, egy *Acrotátus*-nevű okos fő emberről; hogy midőn az ő Szüléi hamis dologban kívánták vólna az ő segítségét, nem engedett az ő kívánságoknak; és szép okát adta: Ti, úgy-mond, engem az igazságra neveltetek, és a’ hazám törvényinek adtatok: az-okáért, inkább azoknak igyekezem engedni, hogy-sem néktek. És mint-hogy azt akarjátok, hogy jól chelekedgyem; az pedig a’ jó, a’ mi igaz: a’ mit akartok, meg-mivelem; a’ mit pedig mondotok, nem chelekeszem” (uo.); majd a tárgyalt ügyön kívül álló példa-elbeszélést rávezetéssel, *inductió*val egyértelműsíti, azaz értelmezi: „És így okoson, mind a’ hamis dolgot meg-vetette, ’s mind a’ Szüléi igyekezetének és akarattjának eleget tölt” (uo.).

Az értelmezés ugyanakkor – és ebben van retorikai jelentősége – valami olyan szempontra is felhívja a figyelmet, amely a korábbi argumentációban nem szerepelt: az engedelmisség és a lelkiismeret, a szabad választás összeegyeztetésére, hiszen fentebb a két érték vaglyagosságban jelent meg. A bekezdést lezáró exemplum tehát amellett, hogy e sajátos helyzetben éppen antik eredete miatt igazán tekintélyhordozó – könnyebb belátni a bizonyítandó tartalom igazságát, ha a keresztény bölcsek mellett még a „pógányok” is hasonlóan gondolkodtak róla –, egyúttal összegző és új szempontokat felmutató funkciót is betölt.

Minthogy pedig a prédikáció folytatása az engedelmességből következő áldásokat részletezi – a szülői áldás és átok „fogantatós”-ságát hangsúlyozva, bibliai példákkal erősítve –, továbbra is a beszédre mindvégig jellemző preskriptív módon fogalmazva, a harmadik rész első bekezdését terjedelmes és jól irányzott *digressiónak* minősíthetjük, amely úgy menti fel a gyermeket a szülői akarat egyeduralkodása alól, hogy egyúttal a szülő tekintélyét is megőrzi. A záró passzus végül összefoglalja, nem ugyan a teljes beszédet, csupán annak harmadik részét, Jézus Sírák fia könyve harmadik fejezetének tanításával, megnevezve a szülőtiszteletből következő „Kilencz rend-béli Jókat” (I. 147). Az aránytalanul rövidre sikeredett és csupán a beszéd egy részének lezárására szorítkozó befejezés az utolsó mondat fohászában részben mégiscsak visszatér eredeti témájához, visszacsatol az evangéliumi szakaszhoz: „Mellyet engedgyen a' kegyes Isten, minden Isten-félő és Szülék-tisztelő fiaknak, az ő Szent Fiáért, ki testi szüléit-is valóságosan tisztelte. Amen” (uo.).

Összefoglalva megállapíthatjuk, hogy a Vízkereszt utáni első vasárnapra szóló harmadik prédikáció legfontosabb argumentációs eszköze az ókori profán kultúrából vett példa, amely, mint alapvető szövegszervező motívum, a hangnemet is meghatározza: változatosságával és dinamikájával alkalmas a beszéd típusából következő célnak, vagyis az akarat megindításának szolgálatára. Az exemplumok áradatát ugyanakkor a szentenciózus stílus, az értékeket, a szülői és gyermeki jogokat és kötelességeket elrendező szónoki attitűd tartja össze, védi meg a szerkezeti széteséstől. Úgy gondoljuk továbbá, hogy a beszédben előforduló és a két kötet szövegeinek túlnyomó többségéhez viszonyítva aránytalanul nagyszámú antik hivatkozás nem magyarázható pusztán a humanista iskolázottsággal és klasszicizáló hajlammal, hanem összefügg a prédikáció jellegével és genusával egyaránt. Minthogy itt a konkrét, gyakorlati utasításoké a vezető szerep, a célkitűzés pedig az akarat megindítása, az ókori példák felidézése a leghatásosabb érvek egyike az értékek hitelesítésére, különösen ha meggondoljuk, hogy ezek az *exemplum ex minore ad maius* funkciójában szerepelnek. Eszerint, ha a természettörvény alatt élt, kereszténységet nem ismerő pogányok, mindössze a transzcendentális tapasztalat birtokában és nélkülözve a kinyilatkoztatás

világosságát, a példákban látható dicséretes döntésekre jutottak és azoknak megfelelő tetteket hajtottak végre, akkor sokkal indokoltabb hasonlóképpen cselekedniük az igazság teljességét birtokoló, megváltott keresztényeknek.

Retorikai reflexiók

A korábbi alfejezetekben arra kerestük a választ, hogy a prédikációskötetek különböző beszéd típusai milyen módon jelentették konkrét realizációit annak az átfogó elméleti retorikai kultúrának, amely az antik hagyományokra támaszkodva és a humanizmus közvetítésével a jezsuita oktatási rendszerben olyan kiemelkedő fontosságot kapott. Ugyanakkor megérthettük azt az ízlést és gondolkodásmódot is, amely a beszédgyűjteményt bevezető programbeszéd látszólagos ékesszólás-ellenessége mögött meghúzódik: kötelező, a kor számos rokon műfajú munkájában felbukkanó formuláról van szó egyfelől, másfelől – és ez a lényegesebb meglátás – a tiltakozás nem általában a beszéd mívéssége vagy a gondos munka ellen szól, hanem az „udvari”-nak gondolt manierista stíluseszmény túldekoráltsága ellen, ama jelenség ellen, amelyben a *verba a res* fölé kerekedik. A kötetek kompozíciója pedig, akárcsak az egyes beszédek, tudatos építkezésről, jól átgondolt szövegszervezésről vallanak: a retorika eszköztárának ismeretéről és használatáról.

Az újabb kutatások tükrében jól látható a kora újkori retorikai kultúra interdiszciplinaritása és univerzalizáló sajátossága, és különösen a protestáns retorikai gondolkodás szemléletében az ékesszólás tana a tudományos megismerés egyik legfontosabb stádiuma.⁹⁷ Mai ismereteink szerint a katolikus szemléletről csak hipotetikus megállapításokat tehetünk: annak gondolkodásmódja talán nem annyira a tudományos megismerés körébe tartozó, mint inkább hitvédelmi és teológiai megfontolásoktól vezérelt; interdiszciplináris jellegéhez azonban így sem fér kétség.

⁹⁷ IMRE, 2000b, 429. s. köv.

Mindez Káldi Györgyre is érvényes: a szövegekben található retorikai megjegyzések, olykor hosszabb eszmefuttatások nyújtják a meggyőző bizonyítékokat arra, hogy szemléletében az ékes-szólás tana nem pusztán a szövegalakítás technikája, hanem adott esetben a teológiai magyarázat, az érvelés tárgya – tehát elmélet. Minden elszórt megnyilatkozás értékelése a ráfordított munkával nem állna arányban, ezért csupán arra a két gondolatfutamra térünk ki, amelyek részletességük és kontextusuk révén lehetnek tanulságosak.

A *Szent Kereszt Meg-találása-Napi*⁹⁶ harmadik prédikáció (II. 511–520), miután a keresztet mint Krisztus szenvedésének és halálának eszközét éppen jelszerűsége miatt mondja tiszteletre méltónak, illetve miután az eszköz önmagán túlmutató jelentéseit – valójában különféle szempontú metaforikus megközelítéseket – veszi felsorolásszerűen számba (oltár, ill. lajtorja, amelyen Isten országába jutni, az emberi nem szabadításának eszköze, a pokol elrontására való fegyver, II. 514), kitér azokra az ellenvetésekre és bírálatokra, amelyek protestáns részről érték a kereszti kultikus tiszteletét. Az érvek és ellenérvek eme sorozatából bennünket ezúttal a negyedik érdekel: „Imígyen ellenkeznek: A’ Páplisták olly neveket adnak a’ Keresztnek, mellyek chak a’ Kristushoz illenek: azért a’ Kristust illetik bosszúsággal, midőn az ő tulajdon tiszteletit mással közlik; mint midőn a’ Keresztet, Mí reménségünknek, üdvösségünknek, és egyéb efféléknek nevezik. Felelet: Ezt merő gonosz akaratból, és, hogy Magyarúl szóllyak, tekéltetlenségből vetik szemünkre: mert jól tudgyák, vagy tudniok kellene, michoda értelemmel mondgyák azt a’ Keresztyének, tudni illik, a’ Kristus szenvedésére-nézve, mellyet a’ Kereszt példáz; vagy arra-nézve, a’ ki a’ Kereszt-fán függött. Mint-ha azt mondanák: A’ Kereszt-fán függő Kristus a’ mí reménségünk. Így szoktuk mondani; Meg-ittam a’ pohárt, az-az, a’ pohárban-valo bort. Mint-hogy azért a Kereszten vólt a mí reménségünk, üdvösségünk, orvosságunk, azont mondgyuk a’ Ke-

⁹⁶ Május 3-ra eső ünnep, annak emlékeztetére, hogy Heraklius császár 628-ban a perzsáktól visszaszerzett keresztet diadalmenetben visszavitte Jeruzsálembe. 1960 óta megszűnt. VÁRNAGY, 1993, 445.

resztről-is. Így mondotta Urunk Jerusalemnak: *Ha meg-ismérted-vólna te-is, és fő-képpen ezen a napodon, melyek a' te békeségedre vannak.* mely mondás, nem illik az értelem-nélkül-valo kő-ra-káshoz, hanem a' Jerusalemnak értelmes lakóihoz. Szintén úgy, a' mivel nevezzük a' Sz. Keresztet, nyilván-valo dolog hogy nem illeti a' fát, melynek értelme ninchen, sem ereje ö-magától; hanem a' Kristust, ki azt a' Kereszt-által chelekedte" (II. 516). Az eszmefuttatás margóján pedig a szentírási lelőhely (*Luc 19. 42*) mellett a „névcsere” jelentésű terminus – „*Metonymia*” (uo.) – olvasható. Szenci Molnár Albert szótárában a címszó alatt a következő meghatározás olvasható: „Nevec elvaltoztatasa, midön ember az Pohart megíßba,”⁹⁹ és bizonyára nem véletlen, hogy éppen az általa adott példával illusztrálja a magyarázatot ebben a polemikus összefüggésben. A közvetlen hivatkozás lehetőségét erősíti az a tény is, hogy a Szenci-szótár megvolt a nagyszombati jezsuita könyvtárban is.¹⁰⁰

A két fogalom közötti térbeli érintkezésen és ok-okozati összefüggésen alapuló kapcsolat létrejöttének és nyelvi kifejeződésének magyarázata, amelyet nem csupán elméletileg határoz meg, de a Bibliából és a mindennapi nyelvhasználatból vett példákkal szemlélteti. A retorikai-nyelvi probléma pedig, a polemikus kontextusba ágyazottan, teológiai és liturgikus tartalmat nyer, hiszen a névátvitelnek a szóhasználatot érintő logikáját használja fel a vallásos gyakorlat, a kultusz indoklására.

A másik, valamivel hosszabb és szerteágazóbb eszmefuttatás – egész kis traktátus – témája a perikópához, vagyis a búzáról és a konkolyról szóló evangéliumi elbeszéléshez (Mt 13, 24–30) kapcsolódik: ez a „Pél-da-beszédek” (lásd I. 225–226) kérdésköre, amely a *Víz-Kereszt-után V. Vasárnapi* első beszéd első részét képezi, a *propositió*ban ígértéknek megfelelően: „Okait adom, Miért élt Urunk Pél-da-beszédekkel” (I. 225).

A két önálló egységből álló értekezés először a képes beszéd, a példázatos szolás kereszténységen kívüli és ószövetségi tradíciójára hivatkozik, Platónra, Xenophónra, egyiptomi bölcsekre. Sze-

⁹⁹ SZENCI MOLNÁR, 1604/1990.

¹⁰⁰ FARKAS, 1997, 42.

melvényeket idéz tőlük, és azok magyarázatában – anélkül, hogy az elvet megnevezné – a példabeszéd működési mechanizmusára is rávilágít; miközben rámutat a képes beszédnek és tanulságának kapcsolatát indokoló analógiára, majdhogynem észrevétlenül kiemeli a folyamat, illetőleg a hatás szerepét: azt a dinamikát tehát, amely, túl az egyes elemek egymásnak való esetleges megfelelésén, e beszédmód valódi jelentését adja. Érdeemes továbbá arra felfigyelni, hogy e hagyományra mint a játék egy lehetséges formájára is hivatkozik: „Tudós emberek, egy-másnak Példa-beszédekkel adtak-fel, és azokkal vetekedtek” (uo.), kiemelve ezzel a példabeszéd kettősségét – elrejtő, rejtvénytyszerű, másfelől pedig feltáró funkcióját. És éppen e kettősség után visszatéríti a fejtegetést az eredeti mederbe: utolsó gondolatfutama az isteni bölcsességnek arra a módszerére hivatkozik, amely a mennyei titkokat „Példa-beszédeknek homályos fedele-alatt akarta meg-jelenteni” (uo.).

A fejtegetés második része, amely a példázatos beszédnek a hívek szempontjából tekintett hasznairól szól, nem más, mint a fentebb felvillantott kettősség öt alpontban történő kibontása, a példabeszéd fontosabb funkcióinak számbavétele.

„Első az; hogy Fölötte alkotmatos az egygy-ügyűeknek oktatására: mert a’ Példa-beszédek-és hasonlatosságok-által, akár-mi nehéz dolgot-is úgy meg-magyarázhatni, mint-ha szemünkkel látnók. mivelhogy a’ mennyei dolgokra-is a’ földiekről nyitunk utat, és a’ testiekről a’ lekiekre” (uo.). Ebben a szövegrészben a példabeszéd dogmatikus vagy didaktikus segédeszköz szerepe dombozódik ki, illetőleg az a képessége, hogy absztrakt, teoretikus tartalmakat éppen konkrét jellege által világít meg. Ez a szemelvény utal továbbá arra a tulajdonságára, hogy a köznapi tapasztalat tényeiből, eseményeiből kiindulva vezet olyan mélyebb felismerésekre, amelyek amellet, hogy az érzékek világát felülmúlják, gondolati-logikai úton is nehezen hozzáférhetőek. Ugyanakkor visszatér a példabeszédek értelmezésének – vagyis kontextusba helyezésének – követelménye is, amennyiben „a’ Példa-beszéd, magyarázás nélkül, a’ nyilván-valo dolgot-is bé-födi; mindazáltal ha meg-magyaráztatik, a’ homályos dolgokat-is meg-világosítja, hogy akárki-is meg-érthesse” (uo.).

Szintén az értelmezés szerepéhez kapcsolódik a második alpont, amennyiben éppen a megértés mozzanatából vezeti le a példabeszéd akaratot megindító erejét: antik hivatkozás (amelyben Démoszthenész állatmeséivel mutatja meg az életére törők óhajának illetlenségét) és az ószöveksi Nátán-epizódra tett célzás (2Sám 12, 1–12: az Uriás feleségét elcsábító Dáviddal Nátán próféta tanmese elmondása útján láttatja be vétkét) szolgáltatja a példaanyagot a tanulsághoz. Eszerint „a’ Példa-beszédnek ereje, hogy maga-ellen-is igazat mondat az emberrel” (I. 226), s ezért „Urunk-is Példa-beszéd-által mondatott a’ Zidókkal magok fejére sententziát” (uo.). Kimondatlanul tehát ezúttal az induktív bizonyítási forma hatékonyságáról szól, de arról is, hogy a példázatos beszédben levő rejtvénytudás képes a befogadót egzisztenciálisan és morálisan megérinteni.

A harmadik pontban foglaltak a példabeszéd emlékezetet segítő funkciójához kapcsolódnak: arra a tapasztalatra építenek, hogy a konkrét jelleg, a szemléletesség megjegyezhetőbbé teszi az elvont tartalmakat. Ugyanakkor ezen a ponton Káldi a példabeszéd fogalmát kiterjeszti a jelre is, amikor a Számok könyvében, valamint a Második törvénykönyvben szereplő előírást (eszerint Izrael fiainak bojtokat kell felsőruhájuk szegélyére tenniük, hogy azokra tekintve emlékezzenek az Úr parancsaira) ebbe a kategóriába sorolja. Nyilvánvaló, hogy nem a példázatosság, hanem az emlékeztetés motívumának megjelenése okozza a két kategória retorikai szempontból indokolatlan egymásra csúsztatását.

Ami továbbá a negyedik alpontot illeti, ez újra a példabeszédet jellemző rejtvénytudással függ össze: ezúttal azonban nem annak játékos vetületei kerülnek előtérbe, hanem az az exegézisből következő morális tanulság, amely a példázat érthetetlen vagy értelmezhetetlen voltaért – vagyis titokban maradásáért – az ajándékokkal, kegyelmekkel helyesen élni nem tudó és nem akaró embert teszi felelőssé.

Ugyancsak morális vonatkozása van végül az utolsó, ötödik alpontnak, hiszen a példabeszéd homályosságának hasznát az alázatosság kialakításában látja: aki az üzenetet nem érti, és a megfejtésért Isten vagy nála tudósabb ember segítségéhez folyamodik, egyúttal saját határait is beismeri, rájön, hogy „nem kell maga felől nagyot vélni” (uo.). A gondolat – nem ugyan a példabe-

szédek, hanem általában a Biblia homályos kijelentései kapcsán – Augustinustól származik,¹⁰¹ akárcsak a folytatás, miszerint a megértési nehézségek szorgalmasabb kutatásra ösztönöznek és a felismert igazságok megbecsülésére serkentenek, „mint-hogy inkább gyönyörködünk abban a’ mihez nehezen jutunk” (uo.).

A rövidebb szabott traktátus bemutatásának összegzéseként mindenekelőtt arra szeretnők föl hívni a figyelmet, hogy Káldi a Bibliában gyakori példázatos beszédet egy pillanatra sem választja el annak tanulságától, kontextusától: kettejük kapcsolatát olyan természetes adottságnak veszi, amely nélkül a példabeszéd létre sem jöhet, hiszen ha hiányzik a tanulság, „értelem”, megkeresése annál nagyobb „szorgalmatosságot” kíván. E funkcionális megközelítés pedig – különösen ha azt is tekintetbe vesszük, hogy a traktátusban használt példái nem mindig epikusak – azt engedi sejtetni, hogy valójában a mai értelemben vett exemplumhasználatához kapcsolódó eszmefuttatással van dolgunk. A fogalomtisztaítás során továbbá azt sem kell szem előtt tévesztenünk, hogy az egyházatyák Tertullianus nyomán exemplumnak kezdték nevezni a bibliai példabeszédeket, kibővítvé ily módon a klasszikus retorika meghatározását.¹⁰² Akkor is indokolt az összekapcsolás, ha a terminológia nem egészen egységes: Szenci Molnár Albert szótára például a „Peldabeszéd” szót többek között „Proverbium, Parabolá”-val adja vissza, míg a „Parabolá”-t „Peldabeszéd”-nek fordítja, az „Exemplum”-ra ellenben „Pelda, követet pelda” a magyar változata.¹⁰³ Mivel pedig az exemplumhoz kapcsolódó, azt hasznosító katekézis a 17. század konfesszionálisizmusának, jelesül az ellenreformációnak szerves része,¹⁰⁴ és mivel Káldi György prédikációiban is fontos eszköze mind az érvelésnek, mind a szövegszervezésnek, ezért a továbbiakban ezzel a kérdéskörrel foglalkozunk.

¹⁰¹ A lapszálon olvasható hivatkozás: *Ps 140*, de a *De doctrina christiana* 2,6 is foglalkozik a témával: „[Isten] Munka által akarja igába törni a kevélységet és a csömörtől így akarja megóvni értelmünket, amely többnyire fitymálgatva tekint a könnyű szellemi munka gyümölcsére”, AUGUSTINUS 1944, 83.

¹⁰² TÜSKÉS, 1997, 58.

¹⁰³ SZENCI MOLNÁR 1604/1990.

¹⁰⁴ Bővebben: METZGER, 1982, 96–105., ill. TÜSKÉS, 1997, 55–83.

Exemplumtípusok, exemplumhasználat

Lassan tudománytörténeti közhellyé válik a megállapítás, hogy az utóbbi időben, különösen az elmúlt évtizedben Európa-szerte rendkívüli módon megélnékült az érdeklődés az exemplum iránt: kutatásának előterébe helyezte a történeti antropológia, a vallás-etnológia, a folklorisztika és az irodalomtörténet egyaránt. A különféle megközelítések természetesen eltérő premisszákból indultak ki, más-más módszereket és rendszerezési elveket dolgoztak ki, és nyilvánvalóan eltértek egymástól a kapott eredmények, valamint a vizsgálat típusok célkitűzései is. Ezért aztán olyannyira szerteágazóvá vált a téma, szakirodalma pedig majdhogynem áttekinthetetlenül duzzadt, hogy még egyazon kutatási területen belül sem mondható teljesnek a fogalmat és használatát vagy értelmezését illető konszenzus. Ráadásul az újabb vizsgálati irányokkal próbálkozó kutatások megfélekedezni látszanak arról az adottságról, amelyből maguk is kiindultak: nevezetesen hogy az exemplum eredendően mégiscsak retorikai kellék, a bizonyítás egyik lehetséges eszköze: segítségével valamely sajátos tényállás egy általános eset konkretizációjaként fogható fel, vagy valamely beszéd tárgyával analógiás, minta- vagy kontrasztjellegű viszonyban van.¹⁰⁵ Funkcionális szempontból pedig része lehet az érvelésnek, kaphat magyarázó vagy esztétikai szerepet, illetőleg tekintélyi hivatkozásként eligazítást adhat az élet gyakorlati kérdéseiben.¹⁰⁶

Talán a legáltalánosabban érvényeseket a nem szigorúan szaktudományos, ám a megszemélyesítés révén vagy a metafora tömörítő ereje folytán plasztikus meghatározások mondják el róla, ezek szerint maga a „fürgő műfaj”,¹⁰⁷ a „világirodalom mindenek szolgálója”.¹⁰⁸ Hiszen abban a tekintetben nagyjából egységes a kutatás, hogy az exemplum olyan nyelvi építőkö, amelyet felhasználója készen kap a rendelkezésére álló írásos vagy szóbeli ha-

¹⁰⁵ Szintetikus, tömör retorikai meghatározás: UEDING, 1996, 61.

¹⁰⁶ Uo.

¹⁰⁷ HORVÁTH, 1944, 180.

¹⁰⁸ SINKÓ, 1985.

gyományból. Vita arról folyik, hogy mely határig és milyen feltételek között tekinthető exemplumnak egy adott nyelvi építőkö – például hogy példa lehet-e a hasonlat vagy valamely nem narratív minimálforma –, hogy milyen kritériumok alapján célszerű felállítani az exemplum tipológiáját, hogy tulajdoníthatunk-e neki önálló létet, műfajiságot (amint az a 15. századtól kezdve általánossá lett), vagy ama szöveg szerves tartozékának kell tekintennünk, amelybe beágyazódik.

Fejezetünknek nem célja, hogy részletes elemzést adjon az exemplumkutatás jelenlegi állásáról, még kevésbé az, hogy ehhez újabb adalékokkal vagy megoldási javaslatokkal járuljon hozzá, hanem egyetlen szerző, Káldi György exemplumkezelő gyakorlatát vizsgálja: természetesen a prédikációknak mint az exemplumok kontextusának összefüggésében. A téma természetéből adódik, hogy nem hagyjuk figyelmen kívül az exemplumhasználat retorikai intencionáltságát sem. Ezért az elméleti problémák közül csak azokat érintjük, amelyek közvetlenül hatottak ki vizsgálódásunkra, vagyis amelyek hasznosítható elemzési szempontokat nyújtottak és így befolyásolták annak irányát.

Kiindulópontunk az, hogy az exemplumé paradoxon-lét, hiszen – amennyiben egyáltalán kikristályosodott, végleges formát öltött – keretbe ágyazottsága, valamely teológiai vagy etikai tan, tétel szolgálatában álló volta alárendeltté teszi. Olyan szöveg tehát, amelyet „nem önmagáért, nem a benne foglalt denotatív információért, hanem valami másért mondunk”.¹⁰⁹ E minősége nyilvánvalóan összefügg eredetével: mint logikai-retorikai kategóriának és az érvelés, bizonyítás egyik eszközének az a szerepe, hogy a bizonyításra váró dolog és a példa közötti analógia feltárásával, az indukció módszerét alkalmazva, valamely egyelőre még kétségesnek látszó dolgot a hallgatóval elfogadtassa. Ugyanakkor elbeszélés vagy leírás lévén, többnyire zárt, egységes szerkezete révén gyakorta függetlenné válik, így vándorol egyik keretből a másikba: ez adja önállóságát és azt, hogy gyűjteménybe foglalható, tematikus-formai kritériumok alapján rendszerezhető, különféle kontextusok különféle értelmezéseket társíthatnak

¹⁰⁹ BENEDEK, 1992, 38.

hozzá. Tanulságok vonhatók le belőle az egyén vagy a közösség számára, s mint ilyen, bizonyos jelképszerűséggel, áttételességgel rendelkezik. Tehát – az irodalomtudományi beidegződéssel némileg vitatkozva – nem csupán és nem elsősorban díszítés, hanem a szöveg lényeges eleme, narratív (a szövegszervezésben fontos szerepet játszó) tényező.¹¹⁰

A műfaj fentebb jelzett kettőssége valójában az értékelési és definiálási lehetőségeket és nehézségeket egyaránt megmutatja, ugyanakkor sejteni engedi a további kutatás irányát is. Wolfgang Brückner würzburgi exemplumkutató műhelyének munkálatai az első – protestáns anyagot feldolgozó – összefoglalás megjelenése óta¹¹¹ konkrét művek elemzéseinek egész során át kísérik meg árnyalni a kérdést, érdeklődésüket kiterjesztve a német nyelvterület katolikus áhitati irodalmának termékeire is.¹¹² Ennek nyomán az látszik körvonalazódni, hogy funkciója teszi a mesét, fabulát, legendát vagy személyes élménybeszámolót exemplummá, és jöllehet a műfaji-formai sajátosságok nem elhanyagolhatók, a kontextusából kiszakított példa éppúgy hozzátartozhat valamely tetszés szerinti irodalmi vagy narratív minőséghez, mint ahogyan akár jelentés nélküli szóáradat is lehet.¹¹³ Az exemplumfeltárást célzó elemzéseknek tehát fokozott figyelmet kell fordítaniuk a szövegösszefüggésre, az exemplumfunkcióban szerepeltetett szövegegyeségek felhasználási módjára.

Egyetértünk tehát a würzburgi iskola kutatásainak tanulságait összegző, ugyanakkor a retorikai specifikumokat is a meghatározásba belefoglaló Tüskés Gáborral, aki szerint „a kora újkori exemplum többszörösen beágyazott, másodlagos irodalmi használati forma. Kizárólag funkcionálisan meghatározható szövegrendező módszer, amely az elbeszélő műfajok és azok redukált formái mellett átfog különféle nem elbeszélő elemeket, nyelvi építőköveket. Elsődleges szerepe a tanítás (educatio), bizonyítás

¹¹⁰ Vö. BREMOND–Le GOFF–SCHMITT, 1982, 28.

¹¹¹ BRÜCKNER, 1974.

¹¹² Pl. METZGER, 1982; SCHNEIDER A. 1982; HALLNER, 1984; HOFFMANN.

¹¹³ Vö. HALLNER, 1984, 22.: „Ein aus seinem Kontext gelöstes Exempel kann sowohl jeder beliebigen literarischen oder narrativen Gattung angehören, als auch bedeutungslose Wortfolge sein.”

(demonstratio), megvilágítás (illustratio), meggyőzés (persuasio), érvelés (argumentatio), erkölcsi tanítás (moralisatio) és a szórakoztatás (delectatio)... Analóg szerkezete tükrözi a gondolkodás tipologikus irányultságát, formája és használati módja annak a szövegnek az intellektuális szintjét, amelyben alkalmazzák.”¹¹⁴ Ezt a szemléleti keretet igyekszünk hát kihasználni, amikor Káldi György gyakoribb exemplumtípusainak és azok funkcióinak számbevételére vállalkozunk.

Forráselemzésünkéből kiderült, hogy az antikvitástól a patrisztikán, középkoron és reneszánszon át a szerző jelenkoráig minden számba jöhető történeli réteg jelen van a hivatkozásokban, noha eltérő gyakorisággal. Ugyanez érvényes az exemplumok forrásaira is: találni a készletben bibliai eredetű redukált történetet, az antikvitásból származó, metaforikus vagy azzá tehető távlatos elbeszélést, a keresztény ókorból vett példát vagy a tágabban értelmezett jelenkor írásbeliségére vagy történelmére való exemplum funkciójú hivatkozást. Mivel pedig a forráscentrikus megközelítés legfeljebb apró adalékokat szolgáltathatna a már elvégzett feltáró munka eredményeihez, termékenyebbnek látjuk az exemplum szerepében megjelenő műfajok és funkcióik áttekintését, miközben természetesen igyekszünk majd „tetten érni” a szövegalkítás módozatait, a kontextusba illesztés retorikai eljárásait.

Mivel exemplumnak tekintjük a fentebb felsorolt funkciók valamelyikét betöltő nem narratív szövegegységeket, és mivel ezek, előfordulásaik számát tekintve is előkelő helyet foglalnak el a beszédekben, szemlénket a példaértékű életképek vagy természeti, illetőleg a hétköznapiakból ismert jelenségek előfordulásaival indítjuk. Gyakran használ ilyeneket hittitkok vagy csak a hittapasztalat alapján megérthető evilági furcsaságok magyarázatára. A *Karáchon Napi* ötödik beszéd – amely gyáltalan nem nevezhető hangulattipikusnak, hiszen elejétől végig dogmatikai kérdésekkel, a megtestesüléssel, Jézus isteni és emberi természetével foglalkozik – egy helyen a Szentháromságnak az Ige megtestesülésében betöltött szerepét taglalva, Augustinus nyomán kísérel

¹¹⁴ TÜSKÉS, 1994, 127., vö. még KECSKEMÉTI, 1994, 83–88.

meg a magyarázatot: „Nézd, úgy-mond, a' czitarát; gyönyörűséges zengést hallasz: melyben három dolog láttatik lenni: a' tudomány, a' kéz, és a' húr; de chak egy a' zengés. A' tudomány, tanít; a' kéz, pendít; a' húr, zeng: háromé a' chelekedet, de az egy húr zeng: sem a' tudomány, sem a' kéz nem zeng, hanem a' húrral-eggyütt chelekesznek” (II. 155). A kép egyértelmű, annál is inkább, mivel megelőzte a hitigazság kimondása: a megtestesülés, vagyis a „Két természetnek össze-szerkesztése” (uo.) a teljes Szentháromság műve, noha csak a második isteni személy vette magára az emberséget, sőt ezt egy egészen banális példa-hasonlaltal is illusztrálja: „mint midőn valaki harmad-magával öltözteti fel magát; a' fel-öltöztetés mind a' háromnak tulajdoníttatik, de a' fel-öltözés chak egynek” (uo.). A hittartalmat megvilágító előzményekhez az Ágoston-hivatkozás nem ad hozzá lényegileg új elemet, a tekintélyi nyomaték mellett azonban a fokozás (költőisége révén) gyönyörködtet is. Így a gondolatsort lezáró ismétlés, amely a cíterás exemplum kontextusba helyező értelmezése („Azonképpen, sem az Atya, sem a' Sz. Lélek fel nem vészi a' testet: de mindazáltal a' Fiúval-eggyütt chelekesznek”, uo.), kerekké teszi a fejtegetést, egyúttal az emlékezetben való rögzítést is biztosítva.

Bizonyára nem véletlen, hogy a mindennapi események, életképek vagy természeti jelenségek ritkán kapnak moralizáló funkciót: bizonyító és megvilágosító szerepük messze meghaladja az erkölcsnemesítőt, akárcsak azoké a példáké, amelyek közhelyszerű általános emberi igazságokra és tapasztalatokra hivatkozva hoznak létre új értelmezési kapcsolatot a vallási tanítással. Ilyen az utolsó ítélet szükségességére – ti. hogy az Isten igazsága még inkább „tündököllyön” – magyarázatot adó részlet: „Ha valami szép testben mindenik tagot magán meg-nézed, ékesnek tetszenek; de sokkal inkább, ha azokat mind eggyütt meg-tekinted: Úgy az Istennek igassága, az egész világnak eggyütt-valo meg-ítélésében inkább fog félneni, hogy-sem a' magán-valo ítéletekben” (I. 22). Természetesen itt sem éri be egyetlen megvilágító példa említésével, a magyarázatot újabbak felsorakoztatásával folytatja annak igazolására, hogy a részletszépségeknél és -jóságoknál értékesebb az egészé. Füzérének további láncszemei közül az első szintén hétköznapi tapasztalatra apellál, a második ellenben bibliai

exegézis formáját ölti, a Teremtés könyvéből vett tanulságot a szóban forgó témára vonatkoztatva: „Egy embernek gyönyörűséges szavát kedvelled az éneklésben: de ha egyebekkel együtt énekel, gyönyörűségesbnek tetszik. Midőn Isten e' világot részenként teremtette, mindenik alkotmányról azt olvassuk; hogy látta az Úr hogy jó volt: de el-végezván mindeneket, *Látta, és igen jók voltak*. Nem csak jók, hanem igen jók. Azont mondhattuk az Isten ítéletéről, hogy noha mindenik magán igaz, de mindaz-által a' közönséges igen igaz” (I. 22–23.).

Anekdotái és kisszámú humoros elbeszélései – a német Schwank hangulati megfelelői – ellenben nagyobbrészt a moralizáció szerepében jelennek meg. Előbbiek közül kiemelendőnek tartjuk a kortársakkal kapcsolatos tanulságos epizódok elbeszélését: az ivásban való mértéktartásból példát mutató Kutasi János győri püspök (I. 171) vagy a prédikálásban betegen is elől járó Telegdi Miklós és Kutasi esetét, illetőleg a saját édesapjára való hivatkozást, akitől gyakorta hallott a szolgálja bérét betegségében is megfizető úrról mint a nagylelkűség követendő példájáról, amely az erkölcsi tőkén túlmenően hosszú távon anyagilag is megtérül (I. 186). A konkrét elbeszélés természetesen mindahányszor az általános érvényűvé válás igényével lép fel, hiszen eszményt és követendő példát állít a hallgató/olvasó elé.

Összetett funkciót hordoz továbbá a humoros elbeszélés: a benne megjelenő komikum erősíti a morális hatást, másfelől pedig szórakoztat, ám e lazító, oldó szerepet is az épületesség szolgálatába állítja, miként az Bzovius nyomán egy, a kardinálisának „jó beszédet” mondó laikus barát szájába adott történetben olvasható: „Midőn meg-halunk, meg-halunk pedig nem-sokára, és a' meny-ország kapujához jutunk: Sz. Benedek Atyánk előnkbe jó, hogy bé-vigyen bennünket. Mikor azért téged, Kardinál Uram, Püspök Skófiumban lát; meg nem ismervén, meg-kérdi, ki légy? Ha azt feleled: hogy az ő szerzete-béli Barát vagy: azt kezdi mondani; hogy a' Barátok nem viselnek a' fejükön szarvakat: és, hogy bizonyos lehessen felőled, a' porkolábbal fel-hasíttattya a' gyomrodat. és, ha eszébe vészi, hogy szegény eledellel tápláltad azt, el-hiszi, hogy Barát voltál, és meny-országba viszen: de, ha azt gyenge chemegékkal, és frís étkekkel hizlaltad, nem hiszi, és bé-sem bocháttat. Mit mondunk, Kardinál Uram, mikor ott meg-szorú-

lunk?” (I. 101.) A történet tanulsága nyilvánvalóan az, amire az értelmezés során a prédikáció is kitér: hogy nem elég az állapot, a hivatal, annak megfelelő életmódot is kell folytatni. Az előadásmód azonban éppen a stílus-disszonancia okán hatásos, hiszen a groteszk elemeket is tartalmazó komikus betét, a látszólagos profanizáció nagyon is komolyan kérdőjelez meg valamely életformát, így a stílusban megjelenő disszonancia tükre az állapot és életmód közötti kontrasztnak.

Vegyes, hol tanító-illusztráló, hol a moralizációt szolgáló funkcióban szerepelnek az ördögi történetek: a Víz-Kereszt-után II. Vasárnapi harmadik beszéd exempluma („*Theodosius* Apátúr, *Novítius* lévén, és a’ lelki hadakozásban chak apród számban tartatván, az ördög iszonyú Szerechen képében meg-jelent néki: kitől meg-ijedvén, látá nagy fényességben-lévő embert-is, ki azt mondá néki: Ezzel a’ Szerechennel meg-kell vínod, és egyéb sem lehet benne. És midőn *Theodosius* mentené magát, elégtelenségével, és erőtlenségével; monda ismét néki: Mennyi reá bátorsággal; mert mihelyen hozzá kezdesz, azontól meg-segétlek, és a győzedelemnek Koronáját néked adom. és úgy-is lött”, I. 169), hasonló üzenetű bibliai hivatkozás társaságában vallási tanítást tartalmaz, a kegyelem és cselekedetek egymásra utaltságának, összefüggéseinek megvilágítására szolgál, a hitigazságnak egyúttal morális konzekvenciáit is kiemelve. Másutt az alázat erejének bizonyítására használja a *Vitae Patrum* elbeszéléseit, amelyek lényege, hogy a szent életű remeték alázatosságát látva elhagyják áldozataikat az ördögök (II. 351–52), illetve az ördög álnokságának megvilágítására, igazolására meséli el Barlaam és Jozafát legendáját (I. 307), vagy Beda Venerabilis nyomán annak a tobzódásba merült „míves ember”-nek az esetét („rettenetes példát”), aki halála közeledtével kétségbeesett Isten irgalma felől, ezért nem tartván penitenciát, istentelen életéhez hasonló volt halála is (I. 437). Figyelemre méltó ugyanakkor, hogy amint a sátánról szóló fejtegetések az egzisztenciális gonosz jelenlétét illusztrálják, a témához tartozó exemplumok is inkább ehhez a teológiai-metafizikai síkhoz kapcsolódnak. A populáris „Isten majma” képzet, a nevetségessé váló pokolfajzat ritkán jelenik meg, akkor is az ostobaság, a valódi szándékot csak ideig-óráig elrejtteni képes cselszövés kíséremotívumaként: ilyen a ferencrendi történet az

Alverna hegyen lakó szerzetesekről, akiket az ördög úgy visz kísértésbe, hogy a szomszéd urat finomabbnál finomabb alamizsnák adományozására ösztönzi – mígnem egy öreg barát, átlátva a szitán, felismeri és leleplezi a gonosz kísértőt (I. 437–38).

Hasonlóképpen komplex funkcióban hasznosítja a mitológiai hagyományt: a görög-római regék arra vonatkozó kísérletei, hogy átfogó világmagyarázatot adjanak, éppen plasztikus epikusságukban, a lét különféle szféráira kiterjedő elbeszéléseikkel nyújtanak alapanyagot keresztény – hittudományi és morális – igazságok tárgyalására oly módon, hogy új értelmezési kapcsolatot hoznak létre a mitológiai történet és a prédikációban tárgyalt téma között. Így lesz az Ikarosz-epizód az Isten felfoghatalanságának (II. 182), a Pandora-történet pedig az illetéktelen kíváncsiságnak („nyughatatlanság”-nak) az illusztrációja (II. 183). Ezekben az esetekben a fölvetett téma erkölcsi vetületű vallási tanítás, másuttal ellenben kifejezetten morális eszmefuttatásra használja a történetet vagy annak egy részét. Az alábbi szemelvény Ciceróra hivatkozik mint forrásra, de Herkulesről mond el egy részletet: „ifiú-korában két-felé-válo útra talált: Az Eggyiknek elei, szép sima, széles, virágokkal meg-hintetett volt; és egy aszszony’ állat állott rajta, kinek czifrasága, jámborságát; ékessége, tisztességét meg-haladta; hitegetvén az ifiat, hogy azt az utat követné, és minden gyönyörűségben élne. A’ Másik útnak elei, nehéz, szoros, és tövissel rakva volt; mellyen más aszszony állat állott, kinek tekintete, böchülletesb volt szépségénél; és szemérmessége, gyengeségénél; és az-is hívan az ifiat, vígasztalta, és biztatta, hogy meg ne rettenne az Útnak nehésségétől, mert kevés-vártatva, a’ munkának gyönyörűséges jutalma lenne. Gondolkodván a’ dologról *Hercules*, az utolsó utat választotta; melly a’ Jóságos chelekedetnek úttya: a’ másikat pedig, úgy-mint a’ testi gyönyörűségnek útát, el-kerülte, melynek elei örvendetes, de vége veszedelmes volt” (I. 80).

Az exemplum a prédikáció *exordium*ának része, szerepe az, hogy távlatot adjon a beszéd egészének. Hiszen, ha megfigyeljük a szöveget, kétféle értékrendet: az üres szépségre és hedonizmusra, illetőleg a munkára-tisztességre orientált életfelfogást, a közöttük létrejövő és az egész további életet meghatározó választási kényszerűséget állítja szembe egymással, néhány elnagyolt

ecsetvonással vázolvá mindkét út általános jellegzetességeit. Alapvető döntésről („optio fundamentalis”) lévén szó, amely tükre és mértéke az egyes cselekedeteknek, nem igazán fontos a történet tanulságának részletezése: ez lényegében el is marad, hacsak a szemelvény utolsó mondatának tömör, ám lényegretörő ellentétét értelmezésnek nem tekintjük. A beszéd következő mondata pedig – „Adná az Isten, hogy mí vólnánk olly eszesek, és el-hagyván az örök veszedelemnek útát, választanók az örök bődögságra-vívó útát”, uo. –, miután helyesnek nyilvánította az exemplum hősenek választását, már a téma sűrűjébe vág, és egyúttal a perikópával, sőt az ószövetségi előképpel is megteremti a motivikus kapcsolatot („igyeseníttsétek-meg az Ur útát, a’ mint megmondotta Isaiás Proféta”, Jn 1, 23, ill. Iz 40, 3). E kapcsolatteremtés pedig kiindulópontja lesz a beszéd folytatásának, amely az „*Űr úttjá*”-ról értekezik, bibliai exegézis formájában.

Plasztikus és tömör epikusságukkal lehetnek valamely új értelmezési kapcsolat létrehozatalának kiindulópontjai az állatmese is. „Midőn egy chalóka rókát meg-szorítottak vólna, és életéért a’ farkát zálagban hatta vólna: tartván attól, hogy meghurogattyák érette; hogy maga undokságát el-födözhetné, a’ több rókákkal-is el akarta hitetni, hogy ők-is meg-menekednének a’ heába-valo terhtől, melly néha veszedelmes-is lehetne. Találtatának pedig némellyek, kik készek lőnek tanátsát fogadni. De egy ag róka, meg-tartoztatá őket, mondván: Valamíg ez a mí atyánk-fia, farkát el nem vesztötte, chak eszébe sem jutott hogy az heába-valo terh lött vólna; sőt ékességnek tartotta, és óltalmazta: azért gondolom, hogy tanátsával nem nekünk használni, hanem maga szégyen-vallását akarja el-födözni. Az-okáért én, az én eleimnek nyomdokát követvén, míg el-hordozhatom, el nem vágatom. akin nek nehéz, vágassa el. Tetszék az ag róka tanátsa minnyájoknak: és a chalókát hurogatással el-kergeték, hogy ollyan gyalázatba akarta hozni attya-fiait” (I. 157–58).

Eddig az ugyancsak bevezetőben elhangzó fabula. A margón semmilyen forrásmegjelölés sem olvasható, a mesebonyolítás és kifejezőmód erőnyeinek eredetére nézve tehát nem találunk támpontokat. De nem is fontos nézetünk szerint valamely önálló szépprózai betét tulajdonságait keresnünk a szövegrészletben, hiszen azt igazán érdekessé a kontextus teszi. A példa kézenfekvő tanul-

sága, hogy az erényként feltüntetett hiányosság vagy bűn gyorsan lelepleződik, az ily módon álcázott fogyatékosság neveltségessé válik. Káldi itt nem von le egyetemes érvényű következtetést, nem általánosít, hanem az analógiát adottak véve mondja ki az egyedi, konkrét esetre érvényes tanulságot, úgy formálva a szöveget, hogy az gondolati és szerkezeti tükörképe legyen a mesének: „Majd hasonló dolgot látok az hitető Újítókban: kik, a’ szemérmességtől el-búlchúzván, hitök-és fogadások-ellen, Aszszony’ állatokhoz köteleztetvén, nagy szégyenbe hozták magokat: és, hogy szégyen-vallásokat el-födözhessék, el-akarják hitletni; hogy minden rend-béli embereknek szükség meg-házasodni: és, valaki azt nem chelekeszi, az Istennek szép rendelését fel-bontya... Sokakat el-is áltattak: de mindazáltal szándékokat végbe nem vihették, hogy mindenekkel szégyent vallathattak volna. mert sok tudós, és Isten-félő Tanítók meg-mutatták hamisságokat, és a’ régi igaz Vallásban a’ híveket meg-erősítették” (I. 158).

Íme a hitvita szolgálatába állított exemplum. Egyértelmű benne a megsemmisítő indulat, a polémiát szolgáló, részletező allegorikus megfeleltetések; a bizonyítás, megvilágítás és meggyőzés funkcióinak együttes jelenlétéhez a szórakoztatás is társul, a szatirikus él, a jellemkomikum folytán.

Éppen a fenti példa utolsóként említett jellemvonása késztet arra, hogy különbséget tegyünk az exemplum szórakoztató és gyönyörködtető funkciója között: a szakirodalom ugyanis egy kategóriába sorolja őket, holott nézetünk szerint két, egymástól világosan elváló szerepről van szó – még akkor is, ha a latin megnevezés, a *delectatio* jelentése nem tartalmazza ezt az árnyalást.¹¹⁵ A többi funkciója mellett szórakoztatásra is szánt betét hanghordozása elüt némiképp a prédikáció-műfaj megszokott tónusától, átmenetileg fölfüggeszti a beszéd komoly, patetikus-retorizált vonalvezetését, kétségtelenül van/lehet a lankadó befogadói figyelem fokozását célzó vagy éppen a figyelmet hosszabb távon lekötöni akaró szerepe. A gyönyörködtetés funkciója ezzel szemben –

¹¹⁵ Tüskés Gábor „szórakoztatás”-nak fordítja a *delectatiót* (TÜSKÉS, 1994, 127.), Benedek Katalin ugyanakkor szinonimaként emlegeti a szórakoztatást és gyönyörködtetést (BENEDEK, 1992, 37.), mindkettejük forrása pedig DAXELMÜLLER, 1991, 77–94.

mint arra e fejezet korábbi helyén más összefüggésben rámutattunk – jóval átfogóbb: magában foglalja a műgond kérdéskörétől a retorikai hagyományban megszokott szép és hasznos egymásraultaltságának elvén át az intellektuális gyönyörűség felkeltésének esélyéig a szövegszervezés megannyi elemét.

Sajátos formáját jelentik az exemplumhasználatnak a legendák és a csoda-történetek: funkciójukat illetően, a betétek műfajiságával összefüggésben természetesnek kell tartanunk, hogy ezek a moralizáció segédanyagait adják elsősorban, ugyanakkor azonban illusztratív szerepük is lehet. Például a Szent András napjára írt harmadik prédikáció témája az Istentől kapott hivatás, illetve az a sokféle módozat, ahogyan Isten – a személyi adottságoknak megfelelően – közli magát és akaratát az emberrel. A fejtegetésben nyilvánvalóan szó esik ennek az önközlésnek a „természetes” mozzanatairól: az isteni akarat emberi közvetítéséről, a benső indításokról vagy a szenvedésből fakadó elhivatottságról (minden esetben gazdag exemplumanyaggal), de nem maradnak ki a rendkívüli megnyilvánulások sem, mint amilyen a Sophroniustól átvett elbeszélés: „midőn egy nemes leányzót drága ruhában temettek volna el, [egy ifjú] azt meg-kívánta, és, éjjel a' temető-helyre menvén, a' ruhát le akarta róla vonni: de a' leányzó hirtelen fel-költ, a' tolvaj kezét meg-ragadta, és kemény dorgálás-után azt mondotta néki; hogy el nem bocháttya, hanem véle együtt meg kell rothadni. Kinek midőn az ifiu könyörögne, hogy meg-szabadúlhatna tőle; végre azt felelte; hogy, ha esküvéssel fel-fogadgya, hogy minden hallasztás-nélkül Szerzetessé lészen, el-bocháttya. Mellyet fel-fogadott; és olly hamar végbe vitte, hogy a' temető helyről mingyárt a' Kalastromba ment, és keserves sírásával könnyen el-hitette a' rajta történt chodát” (II. 21). A csoda-elbeszélés illusztratív, színesítő (és nem moralizáló vagy mintaadó) funkciójára, még inkább a keresztény embertől megkívánt racionális magatartásra pedig a konklúzió mutat rá: „De sem efféle chodát nem kell várnunk; sem azt nem illik kívánnunk, hogy az Isten olly nyilván híjon bennünket, mint az Apostolokat hitta: hanem azzal kellene meg-elégednünk, hogy okosságot adván az Isten, meg-jelentette, mellyik út légyen bizonyosb és bátorságosb a' Bóldogságra; mellyel akár-ki-is jó módgyával okoskodhatik” (uo.).

Ebben az exemplumtípusban találkozunk továbbá leggyakrabban azzal a jelenséggel, amelyben a példa szerepében megjelenő betét terjedelmével túllépi a redukált formát, novellisztikussá kerekíti az elbeszélést, többnyire a szóban forgó szent legendájának valamely részletét jelenetve (I. 167, II. 51–52 stb.). De ezek a hosszabb betétek sem szüntetik meg a kontextus fontosságát, integráló jelentőségét. Ugyanakkor a kortársakkal, jezsuita szentekkel, missziókkal, valamint a Jézus Társaság jeles tagjaival kapcsolatos exemplum funkciójú történetek (ilyenekre hivatkozunk a dolgozat más helyén) jelzik az exemplum egyik kora újkori megújulási lehetőségét is.¹¹⁶

Az eddigiekben is láthattuk, hogy az exemplumokat igen gyakran többedmagukkal, fűzért alkotva hasznosítja Káldi György. A láncok, amelyek tömbként integrálódnak az érvelés menetébe, ugyanúgy különféle funkciókat tölthetnek be, mint az egyedülálló példák: részint a moralizációt szolgálják, de jelen vannak illusztrációkként vagy valamely új és egyszeri értelmezési kapcsolat részeként is. A *Sz. Xavérius Ferencz-Napi* második beszéd harmadik része a kicsiny dolgokban is szükséges „szorgalmatosság” hasznairól szól, valamint arról, hogy a szentben mindez megtalálható. A gondolatmenetnek ez a kerete jó alkalom a tétel igazolására szolgáló – amúgy rendi forrásból származó, ám más személyekhez kötődő – példacsokor átnyújtására, ily módon is nyomatékossító a kötelességteljesítés és az előjáróknak való engedelmességeirányát (II. 40–41). Másutt, mint a *Sz. István-Napi* harmadik beszédben, a vértanú megkövezés közben tanúsított magatartásának elemzése során mindegyre más mártírok cselekedeteinek és halálának leírásával illusztrálja, nyomatékossítja tanítását (II. 174–180). Vagy a *Böjt V. Vasárnapi* első prédikációban, a bocsánatos bűnök természetéről, „viselkedéséről” értekezve hoz létre új értelmi kapcsolatot a teológiai-morális tartalom és a hétköznapi tapasztalatai, illetőleg a mesterségek eljárásmodjai között: „a’ sok kichíny Bűn, embernek lelkét meg-erőtleníti; és, ha nagy Bűnre-valo kísértet talállya, könnyen meg-ejti... Kichinyek a’ chöppök, de a’ patakot meg-árasztják: és, az apró

¹¹⁶ Vö. TÜSKÉS, 1994, 87.

férgek, eggyenként nem fojtyák-meg az embert, mint az orosz-lány; de ha sokan lésznek, meg-emésztik: és, a' sok apró sebek, az embert meg-ölik: és az apró szakadások, a' köntöst el-vesztik" (I. 469).

A példák halmozásának megvan, meglehet az a veszélye, hogy zsúfolttá, áttekinthetetlenné teszi a szöveget, ugyanakkor azonban olyan fő szövegszervező, a gondolatmenetet lényegileg meghatározó elvvé is válhat, amely valamely meghatározott erkölcsi vagy hitbeli igazság alátámasztására szolgál: maximálisan kihasználja az exemplum alapvonását, nevezetesen hogy az indukció révén lehet a retorika bizonyító eszköze. Ezt láthatjuk a *Sz. András Napi* harmadik prédikációjában, amelynek utolsó része – András és Péter meghívástörténetének két mozzanata, az atyjukkal együtt végzett munka és Jézus azonnali követése ürügyén (Mt 4, 18–20) – arról értekezik, hogy a két részlet által „Két hamis, és egymással-ellenkező vélekedés rontatik meg” (II. 23). Az első érv lényege, hogy vétkezik az, aki nem tiszteli és segíti időseidő szüleit, az alapelvet pedig további magyarázat helyett csupán példasorral támasztja alá, a nagyobb nyomaték kedvéért ismét túlsúlyban az antik eredetűekkel: olyan elbeszélések ezek, amelyek mint történetek számos más korabeli szövegből visszaköszönnek, a század kegyességi irodalmának közvagyonát képezik. Figyelemre méltó egymáshoz illesztésük módja: pozitív példák (köztük „szülőgondozó” állatokhoz kapcsolódó hiedelmek) után néhány elrettentő példával is szolgál, fenyegetés gyanánt (II. 23–26). A második érv ezzel szemben némileg eltérő felépítésű, jöllehet az exemplum itt is a legfontosabb szövegalakító tényező. Az eltérő szerkezet – a több, részletesebb magyarázat – bizonyára összefügg a felvetett téma jellegével, ugyanis ezúttal arról van szó, hogy „az Atyai méltóságnak határa vagyon” (II. 26). A kötelező szülőtisztelet evidencia, ezért az idevágó exemplumoknak inkább csak bevéső, emlékeztető erősítő szerepük volt; a szülői tekintély felfüggesztésének esetei ellenben körültekintőbb elemzést igényelnek: ezért vezeti be a gondolati egységet alapos indoklás, ezt követően pedig, illusztráló és nyomatékösítő funkcióval következhetnek a szintén európai közvagyonból való példák, amelyek variációk az „Aki atyát vagy anyát inkább szereti, hogy-sem engem, nem méltó hozzám” (Mt 10, 37) témájára. E példák – szám szerint

mindössze kettő, azzal a megjegyzéssel, hogy a sor folytatható lenne, de nem szükséges –, először csodás elem segítségével,¹¹⁷ azután az egyházatya, Szent Jeromos tekintélyével,¹¹⁸ az istenszolgálat útján való kitartásra buzdítanak, akár a szülői kívánság vagy érzelmi zsarolás ellenében is (II. 27). Az exemplumokat a mindkettőjükből levonható közös tanulság fogja keretbe, majd egy Arisztotelészre történő hivatkozás is nyomatékosítja: az érv itt újabb példa („nem mindenben [kell engedni a szülőknek], mert a’ ki beteg, inkább kell engedni az Orvosnak, az egészséghez tartozó dolgokban; és a’ vitéz Had-nagynak, a’ hadakozásban”, uo.), akárcsak a Szobaiosztól vett, hasonló témájú példa, amely maga is exemplumsor: „Ha az Atya nem ért az orvossághoz, és a’ beteg fiának ártalmas dolgot paranchol, melynek ártalmas voltát tudgya a’ fia; vallyon mondhatni-e engedetlennek, ha az attyának parancholattya-szerént nem chelekeszik? Kétség-nélkül dichéretes dolog azt nem chelekedni, a’ mi nem illik. Az-okáért, ha valaki, Attyának, Urának, Elötte-járójának, gonosz, hamis, vagy illetlen dologban, szavát nem fogadgya, nem mondhatni Engedetlennek; hanem az az Engedetlen, a’ ki jó, hasznos, és tisztességes dologban szót nem fogad. Ekképpen a’ jó hegedüst, ha a’ hegedülésben tudatlan attya más módon akarná tanítani, nem tartoznék néki engedni: sem az, a’ ki a’ tengeren jobban tudgya az evezést az attyánál, nem tartozik az attya szavát fogadni, látván hogy veszedelmes dolgot paranchol” (uo.). Az i. sz. 5. századi görög filozófiai és irodalmi szöveggyűjtemény egy mozzanatának idézése, a „természet oktatása”-nak hitelesítő erején túlmenően, ki is tárgítja a témát: a szülő-gyermek kapcsolat érvényességi köre mellett az úr-szolga, előljáró-alattvaló viszonyrendszerére nézve is ugyanazokat az alapelveket állapítja meg. Az exemplumok itt – jöllehet a téma erkölcsi kérdést taglal – illusztratív funkciót töltenek be, maguk is érvekké válnak: a morál körébe tartozó fejte-

¹¹⁷ E történet egy, az anyja panaszára hivatásában megingó ferences szerzetesről szól, akit a feszületen függő Krisztus oldalából folyó vér és a hallott biztató szózat erősít meg és bír maradásra.

¹¹⁸ Levélrészlet, amely a szülői és az isteni gondoskodás közötti minőségi különbségre hivatkozva, az utóbbi elsőbbségét erősítve szab határt az „*Atyai méltóságnak*”.

getést a józan ész számára magától értetődő, ám erkölcsi szempontból semleges példákkal támasztja alá. E példák ugyanakkor, rövidségük folytán, valamint a hétköznapi banalitásával összefüggő szemléletességüknek köszönhetően pergővé is teszik a szöveget, és bár a példaláncokat az élet különféle területeiről szedi össze, éppen a tömörséggel és érzékletességgel tudja elkerülni a szöveg túlzásúfolását.

A példalánc egyébként nem Káldi egyéni leleménye, az eljárással a kortárs protestáns prédikációs gyakorlatban is találkozhatunk: Tyukodi Márton ezirányú törekvéseit már méltatta a szakirodalom, de a református ortodoxia is kedvelte.¹¹⁹

Szemlénk vázlatossága ellenére is úgy véljük, látható, hogy Káldi szívesen és nagy leleménnyel használja a nemzetközi közhelyirodalom példatárát, bevallott szándéka szerint is a tanítás szolgálatába állítva azt. Saját mesélőkedve csábításának pedig csupán addig a mértékig enged, ameddig az nem bontja meg túlzottan az érvelés menetét és retorikai-gondolati célirányosságát, ameddig más retorikai és szövegalakítási eljárásoknak is teret enged. Ezzel a törekvéssel függ össze az exemplumok többségének kis terjedelme, valamint az a jelenség, hogy a példák ritkán állnak egymagukban, többnyire láncokat vagy tömböket alkotnak: ezek, amellet, hogy gyorsítják a szöveg ritmusát, ugyanarról a témáról más-más szempont kiemelésével egymás jelentését is megvilágítják.

Ami továbbá az exemplum funkcióihoz kapcsolódó következtetéseinket illeti, a közöttük levő egyensúlyt éppoly fontosnak tartjuk, mint a témákban jelentkezőt: amiként harmónia van a beszédekben megjelenő vallási-teológiai tanítás és annak morális konzekvenciái között, ugyanúgy figyelhető meg a példák szerepeinek egyenletes eloszlása. És ahogyan a prédikációk tematikájában gyakorta összefonódik a hittani és a morális tanítás, úgy jelennek meg komplex funkcióban az illusztrációt, moralizációt, meggyőzést stb. egy időben szolgáló egyes exemplumok. Az a tény pedig, hogy a példák némelyike kimondottan a morális tanításhoz kapcsolódik, akár eszményállítással, akár elrettentéssel, a

¹¹⁹ GYÖRI, 1994, 160.

fogalom fejlődéstörténetének egy újabbkori állomását mutatja, hiszen a középkori exemplum nem elsősorban a jó magatartást, nem is a hallgatók földi boldogulását, hanem az *örök üdvösséget* állította fókuszba:¹²⁰ azt az egzisztenciális alapot, amelynek a jó erkölcs pusztán következménye.

Az a funkcióváltás tehát, amely a kora újkor exemplumhasználatában általában bekövetkezett, Káldira csupán részben jellemző: az evilág-orientált, cselekvési normákat alátámasztó példák mellett ugyanolyan súllyal jutnak szóhoz a vallási-teológiai tartalmúak is, összefüggésben a Tridentinum utáni konszolidáció követelményével: mintegy összefoglalásként újra rögzíteni kell a hit alapvető tételeit, különösen azokat, amelyek a reformációs csatározásokban kényeseknek bizonyultak. Más kérdés, hogy viszonylag kevés a kifejezetten polemikus kontextusba ágyazott exemplum, ez is jelzi részint a beszédek teológiai-etikai irányultságát, részint pedig a poszt-tridentinus katolikus tanítás szerinti megújulását.

¹²⁰ BREMOND-Le GOFF-SCHMITT, 1982, 37.

ÖSSZEGZÉS ÉS KITEKINTÉS

Tanulmányunk befejező részében olyan témákról szeretnénk a teljesség igénye nélkül szólni, amelyek kimerítő tárgyalására nem kerülhetett sor a korábbiakban.

Az előző fejezetekben többször utaltunk rá, de a szakirodalom is megjegyzi, hogy általában a katolikus megújulás, magyar nyelvterületen pedig Pázmány Péter a középkori gondolati örökség legfontosabb részének és a humanizmus klasszicizáló filológiai érdeklődésének hatását egyaránt magán hordja és az új törekvéseknek megfelelően hasznosítja.¹ Ugyanezt sommásan megállapíthatjuk a katolikus prédikáció kora újkori alakulásának, jelesen Káldi György beszédeinek kapcsán is. Megfigyelhettük, hogy prédikációi bizonyos jegyeikben emlékeztetnek a skolasztikus *sermóra*, a tematikus prédikációra. A *thema* funkcióját betöltő bibliai (többnyire evangéliumi) szakaszt követi az *exordium* (a 13. századi Robert von Basevorn szóhasználatában *prothema*),² a beszéd első fontos egysége (azzal a lényeges eltéréssel, hogy a középkori prédikáció bevezetésének elmaradhatatlan eleme, az imádságra való felhívás, vagy éppenséggel valamely imaszöveg elmondása Káldinál sehol sem jelenik meg).³ Még inkább tartalmazza a skolasztikus prédikáció formai jegyeit az *argumentatio* a maga számokkal is elkülönített osztályozásaival, alosztályozásaival, rendszerességre való törekvésével, azzal az igényével, hogy áttekinthetővé tegye az érvelés menetét. Ez a fajta gondolatveze-

¹ BITSKEY, 1979, 100–102.; SZABÓ, 1990a, 55.

² Vö. UEDING, 1992, 1068.

³ A középkori prédikációelméletéről, valamint a prédikáció általánosan elterjedt szerkezeti sémájáról l. ROTIL, 1956, ill. RÓNAY, 1968.

tés azonban mégsem a skolasztikus gyakorlat egyszerű megismétlése vagy újraélesztése, részben mivel megváltozott a Szentírás-magyarázathoz való viszonya – nem használja következetesen a négyes értelmezést, illetve más magyarázó módszerekhez is folyamodik, mint a bibliai exegézis –, részben mivel az exemplumok és hasonlatok mellett az argumentáció sok más eszközét is alkalmazza, végül pedig mivel témakezelése szintén jóval kiterjedtebb, mint az a középkori gyakorlatban általános, és a prédikáció erőteljesen moralizáló hangsúlyai szembetűnőek.

Az *auctoritas*ok használatának módja szintén több ponton eltér a skolasztikában megszokottól: az eltérés pedig nem csupán a felhasznált források mennyiségében és az antikvitás szerzőinek gyakori idézésében figyelhető meg. Az *auctoritas*, az arisztotelészi szóhasználat „régí tanú”-ja olyan „költőkre” és „neves férfiakra” való bizonyító erejű hivatkozást jelent, „akiknek ítéleteit mindenki ismeri,”⁴ és akik a legmegbízhatóbb tanúk, „mert nem lehet őket megvesztegetni”.⁵ Ily módon a „régí tanítók” tekintélyére való hivatkozás egyfelől az alkotásmódot érintő, a teológiai szemlélettel összefüggő kompilációs eljárás, másfelől pedig retorikai eszköz, amellyel mind a középkor, mind a kora újkor egyházi szónoki gyakorlatában találkozunk: az érvelés része. Amellett, hogy Káldi forráshasználata jelentős mennyiségi és minőségi gyarapodáson ment át, a humanista filologizálás folyományának kell tekintenünk a lelőhelyek pontos feltüntetésének a középkorban még egyáltalán nem általános gyakorlatát.

A retorikai elemzésben utaltunk arra is, hogy a katolikusok és protestánsok szónoklattani eljárásai, prédikációszerzési gyakorlata tekintetében furcsa paradoxon figyelhető meg: a retorikai elmélet interkonfesszionális, amely a közös antik eredettel függ össze, egymástól jó néhány ponton eltérő szónoki gyakorlatban realizálódik. Illusztráció gyanánt elegendő csupán arra a protestáns szokásra hivatkoznunk, amely a beszéd részeit – a protestáns előírás alapján – *summa*, *részek*, *tanúság*-ban jelöli meg (olyan egységekben tehát, amelyek Káldinál például nem feltétlenül vál-

⁴ Rétorika 1,15 = ARISZTOTELÉSZ, 1982, 77.

⁵ Rétorika 1,15 = ARISZTOTELÉSZ, 1982, 79.

nak szét), amint teszi azt Alvinci Péter 1633-as és 1634-es *Postilláiban*.⁶ De a katolikustól eltérő struktúrát ajánl Medgyesi Pál is a *Doce praedicare* tabuláiban.⁷

Ugyanakkor mindkét táborban bevett gyakorlat az egyházi év ritmusához igazodó prédikációk közzététele éppúgy, ahogyan a tematikus, tanító jellegűeké is, vagy meghatározott bibliai helyeket magyarázó, a homília továbbfejlesztett változatának tekinthető (mert retorikailag szervezett) egyházi beszédeké.

Jóllehet az utóbbi évek irodalomtörténeti kutatásaiban meglehetősen háttérbe szorult a probléma, mégis ki kell térnünk a barokknak stíluskategóriánál tágabban értelmezett fogalmára. A téma fölvetését több tényező is indokolja, leginkább talán az, hogy a kutatástörténet megközelítési szempontjainak változatosága⁸ sokféle értelmezési perspektívát is nyit: ezek tanulságainak hasznosítása nem csupán Káldi prózáját állíthatja új fénybe, de a barokknak mint mentalitás- és gondolkodástörténeti kategóriának a vizsgálatához is fogódzót nyújthat, illetőleg lehetővé teheti a fogalom hagyományos jelentéstartalmainak fölfrissítését.

Ha a stílustörténeti, illetőleg szociológiai megközelítést mellőzve a mentalitás vagy a gondolkodás története felől közelítünk a kérdéshez,⁹ a barokknak és a Szent Ignác-i szellemiségnek a szakirodalomban gyakorta említett,¹⁰ ám mélyrehatóan nem elemzett – vagy ha igen, akkor elsősorban ideológiatörténeti megközelítésben taglalt – összefüggései kívánnak figyelmet. A klasszikussá vált korszaktanulmányok ugyanis vagy az új hőstípus – *athleta Christi* – kialakítására, a propagandisztikus jelleg előretörésére és a borzalom iránti fogékonyságra hivatkoztak¹¹ a jezsuitizmussal való összefüggések részletezése során, vagy az el-

⁶ ALVINCI, 1633, ALVINCI, 1634.

⁷ Ismertetésüket l. BARTÓK, 1998, 204–211., ill. 364–365.

⁸ L. a különféle nézeteket összegző tanulmánykötetet: BARNER, 1975.

⁹ Ehhez ösztönzést és hasznosítható szempontokat nyújt Klaniczay Tibornak a barokk-kutatás új eredményeit összegző tanulmánya: KLANICZAY, 1985, 222.

¹⁰ Pl. HORVÁTH, 1956/1997, 84–106.; KLANICZAY, 1964/1997, 287–346.

¹¹ HORVÁTH, 1956/1997, 85–86.

lenreformáció rohamcsapatának tekintett rend tevékenységének mozzanatait követték nyomon.¹² Az *Exeritia spiritualia* és Káldi György prédikációinak párhuzamos olvasása azonban más vonatkozásokat is felvillantott: a misztikus tradíció meghittségének jelenlétét. E hagyomány éppen a jezsuita szellemiség legjellemzőbb újdonsága mentén helyezkedik el: az érzékek alkalmazásában. Az érzékterületek szimultán alkalmazásának gyakorlata ugyanis azáltal, hogy a személy fantáziájára, egyéni motivációira apellál, az éppen szóban forgó hittitok egyéni átélésére – az élményszerűség révén pedig a transzcendenciával való közvetítő nélküli kapcsolatleremtésre – ösztönzi a lelkigyakorlatozót vagy a hívőt. Továbbmenve, az átélés, kompasszió, a világ – ezáltal leginkább a hit – dolgaihoz való érzelmi viszonyulást teszi lehetővé. Láthattuk ugyanakkor, hogy a fantázia lelkieletben való használhatóságának új felfedezésével függ össze a látványossági, reprezentációs elemek jelenléte is, ezáltal pedig új nézőpontból mutatkozik meg a tipikusnak tekintett barokk monumentalitás, a távlatok és tablók kedvelése.

Az irodalomtörténetek és korszaktanulmányok által egyöntetűen kora barokk szerzőnek tekintett Káldi azonban sok tekintetben nem illeszkedik a definíciók által kijelölt sémába. Egy esetleges stílusvizsgálat minden bizonnyal az élőbeszéd közelségét és természetességét látná dominánsnak a concettók kedveléséhez képest, de a szövegekben érvényesülő rend és megszerkesztettség sem kelti a szertelenség vagy akár az erőszakos kiszámítottság benyomását – jóllehet ez a rend némileg eltér a reneszánsz gyakorlattól, és nem föltétlenül a matematika, hanem néha az érzelmek logikája és dinamikája szerint építkezik.

Ez a kettősség korszakolási szokásaink újragondolásához is ösztönzést ad. A probléma természetesen nem újkeletű, hiszen Walter Hubatsch már az 50-es évek végén a *barokk* terminus korszakmegjelölésre való alkalmazását és alkalmasságát kérdőjelezi meg, mint olyan fogalomét, amely a művészet-, kultúr- és irodalomtörténetből vándorolt át a történettudományba, kiszorítva onnan sokkal szabatosabb korszakmegnevezéseket. A *barokk* fo-

¹² KLANICZAY, 1964/1997, 288–302.

galma ily módon megőriz valamit a korszak sokrétűségéből, ugyanakkor azonban differenciálatlansága miatt kérdésessé válik a fogalom használhatósága.¹³ Hubatsch véleményével ellentétben Blake Lee Spahr 1967-ben a barokkot és a manierizmust oly módon állítja szembe, hogy az előbbi korszakmegnevezésre tartja fenn, utóbbit pedig stíluskategóriaként, a barokk korszak modoraként (*Maniera*) definiálja.¹⁴

A korszakolásra tett kísérletek között – éppen a fenti próbálkozások problematikusságának tudomásulvétele nyomán – a Hans-Georg Kemperét tartjuk a leginkább elfogadhatónak, szóhasználat tekintetében legegységelműbbnek. Ő ugyanis a német líra történetét bemutató, már eddig több kötetet számláló és továbbbiakat ígérő monográfiájában¹⁵ abból a gondolatból indul ki, hogy a korszakolást általában meghatározott értékszempontok alapján szoktuk végezni, illetőleg hogy az irodalomtörténet által használt korszakmegnevezések csak úgy lesznek elfogadhatóvá, ha vonatkozásba kerülnek a kortárs történelem (történettudomány) fejlődésével. Ebben a perspektívában semmitmondónak tekinti a barokkot mint korszakmegnevezést, helyette a nagyobb időkeretet átfogó *kora újkor* megnevezést ajánlja a Luther és Goethe működése között eltelt mintegy háromszáz esztendőre, természetesen nem tévesztve szem elől e hosszan tartó periódus belső összetettségét. Konceptiója szerint e periódus *tertium comparationis*a a szekularizációs folyamat: ez nem csupán a reneszánsz korában felgyorsult elvilágiasodást jelenti, hanem, a hitújítás következtében, a hit és a vallás, illetőleg a felekezeti hovatartozás relativizálódását. A kora újkor további, belső periodizációjaként a reformációt, a konfesszionalizmust és a felvilágosodást különíti el egymástól.¹⁶ A konfesszionalizmus továbbá – tehát az a periódus, amelyet mi, a fogalom túlterhelése árán is, barokknak szoktunk nevezni – az ellenreformációt, valamint a három nagy konfesszió meg-, illetve újraerősödésének mintegy

¹³ HUBATSCII, 1958/1975, 360–379.

¹⁴ SPAHR, 1967/1975, 534–567.

¹⁵ KEMPER, 1987–.

¹⁶ KEMPER, 1987, 11–27.

évszázadot felölelő idejét jelentené. A gondolatmenet újdonsága az, hogy a történelmi mozgásokra figyelve a terminológia szintjén is különbséget tesz korszakprobléma és stílusprobléma között: ily módon pedig elejét veszi az osztályozási kritériumok egymásratorlódásának.

Ebbe a rendszerbe természetesen könnyűszerrel besorolható Káldi György életműve is, kora újkori, a konfesszionizmus jegyében alkotó szerzőként viszont a korábbi korokhoz való viszonyulásában is értékelhető. A forráselemzésnek, a műveltségszerkezet és a hivatkozási gyakorlat feltárásán túl az is feladata volt, hogy működése közben „érje tetten” a hagyományt: például hogy a középkor skolasztikus-misztikus tradíciójának, bibliamagyarázó és szövegalkító eljárásainak új kontextusban való továbbélését vizsgálja; vagy hogy az antikvitásnak a hivatkozások szintjén való jelenlétén túl az ókori retorikai örökség felhasználását is lássa, ebben pedig felfedezze a humanizmus újraértelmező, részben közvetítő szerepét.

A hagyományhoz való viszonyában releváns továbbá a prédikációkban taglalt teológiai témák sora: a Tridentinum utáni hittudományi gondolkodás egyfelől újraértékelte és hasznosította a középkor eredményeit és felhalmozott tudását, másfelől azonban a megváltozott igényekhez, a reformáció által támasztott kihívásokhoz is hozzáigazította rendszerét, hitelemzéseit. Káldi prédikációi pedig ennek a megújító-megőrző erőfeszítésnek hazai recepcióját, a hittanilag valamennyire képzett és lelki(ségi) igényeket támasztó közönséghez történő igazítását jelentik. Valószínűleg e kettős törekvéssel függ össze a beszédek világszerkezetének dinamikája: a korábbiakban már vizsgált mozgalmasság, drámaiság, amely nem csupán akkor jelenik meg, amikor ezt a reprezentáció vagy monumentalitás megkívánja, hanem ilyen a teológiai rendszere is – nyilván a tradícióra támaszkodva, ugyanakkor az ilyen irányú általános fogékonyságot kihasználva.

Ez a drámaiság azonban nem szertelen: az elrendezettség, a harmónia is megmutatkozik benne, a prédikáció a világ megsejített rendjét tükrözi a retorikai építkezés szintjén is – azt a rendet, amelyet az Istentől eredőnek tekint a teológia. Szükségtelennek tartjuk retorikai elemzésünk tanulságainak megismétlését, összefoglalás gyanánt ezért a barokk írásmű szerves tartozékára,

az *elocutió*ban taglalt körmondatnak a prédikációkban betöltött szerepére hívjuk fel a figyelmet egyetlen szempontból: teljességre törekvése, sokféle tartalmat egyszerre kifejezni kívánó tömörsége a *Lelkigyakorlatok* holisztikus igényére és a retorikai építkezés klasszicitására egyaránt emlékeztet.

Arisztotelész úgy határozza meg a körmondatot, mint „amelynek kezdete van, önmagában befejezett, és terjedelme jól áttekinthető,”¹⁷ anélkül, hogy szerkezetéről közelebbit mondana. Felépítéséről Cicero sem szolgál semmilyen konkrétummal (az alkalmazható verslábakról szóló tanítás nem befolyásolja a gondolati építkezést), pusztán használatát szabályozza: akkor kell alkalmazni, amikor „ékebb szóval magasztalunk valamit,” amikor „több méltóságot, mint szenvedélyt”¹⁸ igényel a beszéd menete. Továbbmegy egy lépéssel Quintilianus a stílus harmóniájáról szólva: miután megállapítja, hogy legalább két *membrum*ból kell állnia, a hatásos szónoki eszközök közé sorolja, amelynek segítségével a kifejezés és a gondolat összhangba hozható.¹⁹

Arra nincsen terünk, hogy tüzetesen szemügyre vegyük azokat az eljárásokat, amelyekkel Káldi György körmondatait felépíti, ezért az átfogó analízist egyetlen, véletlenszerűen választott mondat sor bemutatása helyettesítse: példánk egy gondolat-egység köré mellérendeléssel felsorakozó tagmondatokból áll össze, közöttük a tartalmi összetartozáson túl a többször megisméltódó párhuzamra vagy ellentétre épülő szerkezet biztosítja a kohéziót, és teszi a tagmondatokat, minden kifejezett képszerűség nélkül, pusztán a grammatikai konstrukció révén, szemléletessé és jól áttekinthetővé.

A *Pünkösöd-hétfői* második beszédben olvassuk: „A' Fölséges és megfoghatatlan Isten, ki semmi-nélkül nem szűkölködik, senkitől semmit nem vár; az ő véghetetlen jó-voltából, e' Világ-teremtése-kor, mindeneket az ember szolgálattjára rendelt: Az eget, hogy bé-földné; a' földet, hogy viselné; a' tüzet, hogy melegítené; a' vizet, hogy hívesítené; a' lelkes állatokat, hogy szolgáljának

¹⁷ Rétorika 3,9 = ARISZTOTELÉSZ, 1982, 193.

¹⁸ Orator 62 = CICERO, 1974, 244–45.

¹⁹ Institutio oratoria 9,4,124–125 = QUINTILIANUS, 1974, III. 131.

néki, és táplálnák; a' füveket és virágokat, hogy gyönyörködtetnék; egy szóval, mindeneket a' végre adott keze alá, hogy hasznát vegye, és azok által az Istent meg-ismérje, meg-ismervén szeresse, szeretvén az örök boldogságba jusson" (II. 557).

Talán nem érdektelen megjegyezni, hogy az itt olvasható motívumrendszer és világszerkezet szövegpárhuzama olvasható Pázmány *Kalauzá*nak I. könyvében is, ahol arról van szó, hogy a józan emberi okoskodás a teremtett világ rendjének láttán eljuthat az Isten ismeretére.²⁰ A gondolatot két pillér tartja, az isteni fölségessége és végtelensége, illetőleg az ember szolgálatára teremtett világa. A bővítés valójában az alapgondolat értelmezéséből és részletezéséből jön létre, és lesz egész univerzummá: mivel az első, teológiai tartalmú pillér néhány sorban Isten egyik-másik léttulajdonságára tesz célzást, és mivel a felsorolás minden eleme a dogmatika egy-egy fejezetére utal, ezért nagy távlatok, mélységek sejlnek föl bennük, akár artikulálatlanul is. Hasonlóképpen történik a másik, a teremtményi szinten: az elemek, majd a létezők hierarchikus egymásutániságának fölillantása a világ elrendezettségére, harmonikus strukturáltságára utal, valamint a teremtés célirányosságára: ebben, az ember rendeltetésének és ontológiai Istenre irányultságának megemlítésében csúcsosodik ki, majd jut nyugvópontra a gondolatsor, ritmusával, kiegyensúlyozottságával és arányosságával is visszautalva mindarra, amit tartalmilag kifejez. Egy kérdés azonban azonnal tovább is lendíti: „De az Istennek minden javaiért, az ember mivel fizetett?” (uo.) A válasz pedig két újabb körmondat, hasonló szerkesztési technikával: ezúttal a bűnbeesés főbb mozzanatait idézi az emlékeztünkbe, majd hivatkozik arra, hogy Isten megadta a kiengesztelődés esélyét: „Meg-mondhatatlan háládatlansággal; egy Almat, nagyobra böchülvén az Isten ajándékinál; az Ördög chalárd ígé-

²⁰ PÁZMÁNY, 1637/2000, 3.: „Mivel azért e' Világnak szépséges nagy-vólta, minden ékes éppületek czifráit meszsze meg-haladgya; mind fundamentomának, az-az, a' Föld kerektségének állandó erejével; mind bółtozattyának, az-az, a' kerek szép Égnek hajlásával; mind fényes fáklýáinak, a' Napnak és Hóldnak világosságával; mind ékes kárpitoknak, a' Mezei szép Virágoknak, és zóldellő fáknak szem-legeltető különbözésével: kétség-nélkül, ennek a' díszes éppületnek... bölcs, és hatalmas alkotója vagyon; ki nem egyéb, az egy Istennél, kit hiszünk, tisztelünk, imádunk.”

retinek többet híven, hogy-sem az Isten igaz fenyegetésének; egy szóval, az Istent meg-vetvén, és az Ördögöt követvén: melly háládatlanságért, méltó volt az örök kárhozatra és gyalázatra. De az Istennek véghetetlen jó-vóltát, nem győzhette meg az embernek iszonyú gonossága: hanem, e' nagy bosszúságot el-szenvedvén, Adámot meg-büntette ugyan idő-szerént, de el nem vetette szem-elől; hanem időt engedett néki, hogy meg-térne, és az Istennek kedvét keresné" (uo.).

A szövegrészlet tömör üdvtörténeti áttekintés: nagy tér- és időlátvatokat fog át viszonylag rövid terjedelemben. Az esetleges várakozásokkal némileg ellenkező módon, a körmondatok nem lazítják a szöveg tömörségét és feszességét, sőt, fegyelmezettségükkel még inkább fokozzák is azt. Mintha nem a stílusban, annak klasszikus veretességében, hanem a reneszánsz elemekből építkező világszerűségben nyilatkozna itt meg a barokk: a körültekintő, átfogó témakezelésben, amely összességében kelti a monumentális hatását.

A szerzői szándék – a „rég, együgyű igaz tudomány” új formán és új módon (vö. I. IX) történő bemutatása – nem csupán a hittartalom átadásának mikéntjében valósult meg, hanem abban is, ahogyan a szövegalakítás hagyományos eljárás módjait új funkcióban alkalmazta. A múlt ilyenformán mértékké vált, Káldi György jelenkorának eszméi, eszményei a tradícióhoz igazodtak.

FÜGGELÉK

BOLDOG ASZSZONY FOGANTATÁSA-NAPI EVANGELIOM. SZ. MÁTÉNAK I. RÉSZÉBEN, v. 1.

Az JÉSZUS Kristus, ki Dávidnak az Abraham fiának fia, nemzet-segének könyve. Abraham nemzé Isaákot. Isaák pedig nemzé Já-kobot. Jákob pedig nemzé Judát, és annak attyafiait. Júdas pedig nemzé Fárest, és Zarámot Támártól. Fáres pedig nemzé Esront. Esron pedig nemzé Aramot. Aram pedig nemzé Aminadabot. Aminadab pedig nemzé Naassont. Naasson pedig nemzé Salmont. Salmon pedig nemzé Bóozt Rahabtól. Bóoz pedig nemzé Obedet Ruttól. Obed pedig nemzé Jessét. Jesse pedig nemzé Dávid kyrályt. Dávid király pedig nemzé Salomont, attól a' ki Uriásé vólt. Sáló-mon pedig nemzé Roboámot. Róboam pedig nemzé Abiást. Abias pedig nemzé Ásat. Ása pedig nemzé Josafátot. Jósafát pedig nemzé Jorámot, Jóram pedig nemzé Oziást. Ozias pedig nemzé Joatámot. Joatam pedig nemzé Akazt. Akaz pedig nemzé Ezekíast, Ezekias pedig nemzé Manassést. Manasses pedig nemzé Amon. Amon pedig nemzé Josíast. Josias pedig nemzé Jekoniást, és annak attyafiait a' Babylóniába-valo költözésben. Es a' Babyloniába-valo költözés-után; Jekonias nemzé Salátielt. Salátiel pedig nemzé Zoróbabelt. Zoróbabel pedig nemzé Abjúdot. Ábiud pedig nemzé Eliáczimot. Eliáczim pedig nemzé Ázort. Ázor pedig nemzé Sadokot. Sádok pedig nemzé Akimot. Akim pedig nemzé Eliúdot, Eliud pedig nemzé Eléazart. Eléazar pedig nemzé Mátant. Mátan pedig nemzé Jákobot. Jákob pedig nemzé Josefet a Maria férjét, kitől születtetett a JÉSZUS, ki Kristusnak hívattatik.

ELSŐ PREDIKÁTZIO.

Hogy a' Bóldogságos Szűznek Fogantatásáról illendő-képpen beszéljünk, azt kell fundamentomúl vetnünk; hogy e' dologról a' Keresztyén Anyaszentegyház ekkidig semmit nem végezett: és, sem azokat nem kárhoztatta, a' kik azt vallyák, hogy Eredendő Bűn-nélkül fogantatott, sem azokat, a' kik más vélekedésben vannak. Az-okáért nem-is kell azon igyekeznünk, hogy azt nyilvánvaló és világos Sz. Irással állassuk, vagy az egész Keresztyénségnek vallásával: hanem, azon szorgalmatoskodhatunk, hogy a' Sz. Irásból, és a' Sz. Atyák 's a' *Conciliomok* Végezésiből, olly okokat, példákat, és hasonlatosságokat találjunk, melyeken a' chendes-elméjű, és békeség-szerető ember meg-nyughassék. Továbbá; azt kell eszünkbe vennünk; hogy az Eredendő Bűn, az Első Atyánktól Adámtól származó örökös nyavalya: melyben minden ember részes, a' ki közönséges szokás-szerént születik, ha az Istennek kivált-képpen-való Malasztya meg nem előzi. Az-okáért, a' Keresztyéni szeretetnek és eggyességnek sérelme-nélkül, azt mondom, sok Sz. Atyákkal és Doktorokkal, hogy a' Szűz Mária, a' melly szem-pillantásban fogantatott, Meg-előző Malaszttal megszenteltetett az Istentől, és az Eredendő Bűntől meg-óltalmaztatott, úgy hogy abban részes nem vólt. Erről lészen a' mostani Predikátzio.

I. Meg-mutatom némelly példából, annak illendőségét.

II. Azonnak hihetőségét meg-bizonyítom, az Sz. Irasnak némelly mondásiból.

ELSŐ RÉSZE.

Az szép Világ, mellyet az Isten kezdetben alkotott, a Deákoktól¹ *Tisztá*-nak neveztetik; és, a' mint Szent Bernárd mongya,² a' Szűz

¹ Mundus

² *Sermon. de B. Maria.*

Mariát példzta: A' Magasság-béli, úgy-mond, előbb ötet magának, mint tulajdon Világát teremtetten, hogy azt Szentségen és Igasságon fundálná; és a Bölcheség folyásával nedvesitené; és Mennyei kívánságokkal, levegő-ég-gyanánt, fel-emelné; és, a' Szeretet tűzével fel-gerjesztvén, meg-világositaná. Innét az ő elméjében, mint valami erősségen, az Okosságnak napját, és a' Tudománynak hőldgyát helyhezettette; és a' Jóságos chelekedeteket, mint minden-féle chillagokat. Látod, hogy a' Szent Bernárd tetszéséből, a' Szűz María tekélletes Világ; és az ő teremtetése-kor tellyességgel világos és tiszta, minden setétség- és makula-nélkül. Mert, mint-hogy a' Magasság-béli magának teremtetten a' Szűz Mariát, az-az, Isten annyává választotta, hogy méltó lakó-helye lenne, Igasságon és Szentségen akarta fundálni; illetlennek ítélvén, hogy abban valami vétek találtatnék.

A' Világnak leg-szebb része vólt a gyönyörűséges Paradichom, melyben helyhezettette az embert az Isten, minek-előtte el-vesztette-vólna az Eredendő Igasságot. Ez-is példázta a' Szűz María tisztaságát. Hallyad mit ír Szent Bernárd:³ A' gyönyörűség helyén (a' Paradichomon) a' Mariának méhét értem: melyben rakta az Úr minden gyönyörűségek gyönyörűségét. Kinek gyönyörűségiről, a' Szent Lélek chodálkozó beszéddel emlekezik a' Szeretet énekében, mondván:⁴ *Kichoda ez a' ki fel-jö a pusztaból, gyönyörűségekkel bővelködvén?* Vallyon az Angyalokban vagyon-e gyönyörűsége az Istennek? kikben *gonosságot talált*.⁵ Vallyon a chillagok gyüleközetiben- vagy tűndöklésiben-e? mellyek-közzül, némelleyek vérré változnak, némelleyek az égből le-esnek, némelleyek meg-homályosodnak és meg-setétülnek? Vallyon a' levegő-égben-e, vagy a' tűzben, vagy a' szelekben? *Ninch az Ur a' tűzben, sem a' rendülésben, sem a' szélben*; ha igazat mond a' ki a' tüzes szekérben, és a' tüzes lovakon fel-ragadtatott az égbe.⁶ Vallyon a' vízben-e, melyben a' dühös és tekergő Leviathan lakik? A' vagy a' földben-e, melly az Adám átkában töviset terem és bojtortjánt? Nínchen más helye a gyönyörűségnek, hanem a' Szűz

³ *Sermon. 2. de Nativit.*

⁴ *Cant. 8.5.*

⁵ *Iob 4.18.*

⁶ *3.Reg. 19.11.*

méhe. Szent Bernárd azért mondotta a' Szűz Mariát a' Gyönyörűség helyének: mert semmi ő-benne nem találtatott, a' mi az Istennek nem tetszett-vólna, mint a' több elő-számlált dolgokban. Meg-győzte azért az Angyalokat, mert semmi gonosság ő-benne nem találtatott. Meg-előzte a' chillagokat, mert semmi makula ő-réája nem ragadott; semmi őtet meg nem ejtette; semmi betegség tűndöklő világosságát meg nem homályosította. A' levegő-eget, a' tüzet, és a' szeleket felyűl-haladta, mert ő-benne találtatott az Úr. A' víznél és földnél fellyebb-valo vólt, mert ő-benne semmi Leviathan kígyó nem lakott, sem az átok helyt nem talált. Végezetre; azért vólt minden gyönyörűségnek helye, és igaz Paradichom, mert semmi nem találtatott benne, a' mit az Isten nem kedvellett-vólna; hanem mindeneket szeretett ő-benne, és mindenekben gyönyörködött.

A' teremtett-állatok feje és fejedelme, a' Paradichom-béli emberek vóltak; Adám a' Kristust, Eva a' Szűz Mariát példázván. De az Adám és az Eva formálásából-is ki-tetszik, hogy a' Szűz María szabados vólt az Eredendő bűntől. Mert Szent András azt mondotta Abdiásnál:⁷ Mint az Első Adám a' földből formáltatott, minek-előtte az meg-átkoztatott: úgy a' Második Adám, a' Szűznek meg nem átkoztattatott földéből formáltatott. Eva-is, a' Bűnelőtt vólt tekéletes példája a' Szűz Mariának, a' mikor az Eredendő Igasságban vólt: és nem a' Bűn-után, midőn kételen vólt a' Bűnből származott nyomorúságoknak el-viselésére. Abban a' bődög állapotban el vólt végezve, hogy Evának a' Szűz María lenne leánya; és akkor-béli állapottyához-képest, hasonló lenne hozzája. Evának az Adám őldala-chontyából-valo formálása pedig, szépen példázta a' Szűznek Fogantatását. Mert Eva akkor formáltatott az Adám chontyából, mikor az Eredendő Igasságban vólt: és María-is, Adámnak akkor-béli állapottya-szerént-valo leánya vólt. Eva Adámtól a' Bűn-előtt származott; a' több fiai pedig, és a' leányi-is, a' Bűn-után születtek: úgy a' Kristus-által lött új születésben-is, a' Szűz María az ő Igasságának és Szentségének eredetűt a' Kristusnak úgy tulajdonította, a' mint őtet Adám a' Bűn-előtt példázta; a' több emberek pedig, a' mint a' Bűn-után.

⁷ *In ejus Vita*

Mert két-képpen vötte magára Urünk az Adám hasonlatosságát, az ő két rend-béli állapotja-szerént: kit Adám az Ártatlanság állapotjában példázott; a' mint Szent Pál jelenti. Ki, midőn elő-hozla-vólna Adámnak a' Bűn-előtt-valo mondását;⁸ *El-hadgya ember az attyát, 's az annyát, és az ő feleségéhez ragaszkodik: és ketten egy testté lesznek:* utánna veti:⁹ *Ez nagy titkos Szentség; én pedig a' Kristusban, és az Anyaszentegyházban mondom.* Melyből a' Sz. Atyák azt hozzák-ki; hogy az Adám és Eva házassága, a' Kristus és az Anyaszentegyház házasságát példázta: Adám, a' Kristus példája lévén; és Eva, az Anyaszentegyházé. De a' Bűn-után-is példázta Adám a' Kristust: mert,¹⁰ *Uralkodott a' halál Adámtól-fogva Moyses-ig, még azokon-is a' kik nem vétkeztek, az Adám vétkezésének hasonlatossága-szerént, a' ki példázattya a következőknek;* tudni illik, a' Kristusnak. Az-okáért, mint-hogy a' Kristus, mind az ártatlan, 's mind a' bűnös Adámnak formáját viselte: az új Eva-is, a' Szűz Mária, ö-tőle úgy vötte lelki születésének eredetét, a' mint az ártatlannak példáját hordozta; a' több emberek pedig, a' mint a bűnösnek formáját viselte. És mivel-hogy Eva akkor formáltatott az Adám oldalából, mikor mély álomban volt, melyben az okosságnak, és a' szabad-akaratnak semmi chelekedete nincsen: azt jelenti, hogy Szűz Mariára, kit Eva példázott az ő formálásával, semmi nem származott az Adám szabad-akarattyából; és következő-képpen, az Bűn sem áradott ö-reája, melyet az akarat chelekeszik.

Noha pedig az Adám és Eva formálása, a' Kristus és a' Szűz Maria alkotását példázta: mindazáltal, nagy különbség vagyon közöttök. Mert, midőn a' Sz. Írás az Adám alkotásáról emlekezik, az Istennek mondását így hozza elő:¹¹ *Alkossunk embert a' mi képünkre és hasonlatosságunkra.* A' hol az első íge azt jelenti, a' mint Szent *Basilíus*, és Szent *Ambrús* mongyák; hogy a' tellyes Szent Háromság tanátskozott, és igyekezett az ember alkotására, mint valami nagy dologra: mindazáltal, az ígének tulajdon értelme, egy-általlában-valo chinálást jelent, és nem valami mes-

⁸ Gen.2.2.

⁹ Eph.5.3.

¹⁰ Rom.5.14.

¹¹ Gen.1.26. Faciamus.

terséggel-valót. De midőn az Aszszony' állat alkotásáról vagyon emlekezet, más módon szól az Irás:¹² *Építé az Ur-Isten az óldalchontot, melyet Adámból vött vala. Aszszony' állattá. A' hol az első íge, nem akár-minémü chinálást vagy alkotást jelent, hanem mesterségest. és úgy tetszik, hogy ebben inkább jelentetik az Alkotónak mestersége, hogy-sem amabban.*

Mondaná valaki: Tahát a Szűz Mária alkotásában, nagyobb mesterségét mutatta-e az Isten, hogy-sem a Kristusében? Felelet:

Ha chak külső-képpen, és egy-általlyában meg-fontoljuk az ígéket, úgy tetszik hogy illetlen mondás: de ha jól meg-értjük, igaznak találjuk. Mert, ha meg-gondoljuk az eszközöket,¹³ melyekből Isten mind a' férfiat, 's mind az aszszony állatot alkotta; könnyen meg-engedjük, hogy ennek alkotásában nagyobb mesterségét mutatta. Mert az Adám formálásáról így szól az Irás:¹⁴ *Formálá az Ur-Isten az embert a' föld agyagából, és lehelle az ő orczájára életnek lehelletit, és lön az ember élő lélekké:* az-az, neminémü képet formált az agyagból, és azt az ő lehelletivel (hogy így szöllyak) meg-lelkesítette, az-az, lelket adott beléje. mely, úgy tetszik hogy valamennyire könnyebb volt, segétevén az alkotmatos eszköz neminémü-képpen az alkotót. Az Aszszony állatnak formálásáról pedig külömben szól:¹⁵ *Építé az Ur-Isten az óldalchontot, melyet Adámból vött-vala, Aszszony állattá:* az-az, a' kichiny, kemény, és görbe chontból, szép és tetteles Aszszony' állatot alkotott. Melly alkotásban, az alkotónak mestersége igen meg-mutattatott; mivelhogy az eszköz, nem volt oly alkotmatos és illendő arra az alkotmányra. És így, azt mondhatjuk, hogy a Férfiúnak alkotásában, nem volt oly nagy mesterség, mint az Aszszony'-állatában.

Hasonló-képpen okoskodhatunk a' Kristus- és Szűz Mária-felől: mert ennek alkotásában, úgy tetszik hogy inkább tündöklött az Alkotónak mestersége, hogy-sem amannak: nem az alkotmányhoz-képest; mert úgy a' Kristus, meg-mondhatalan-képpen selyűl-

¹² Gen.2.22. Aedificavit.

¹³ Materia.

¹⁴ Gen.2.7.

¹⁵ Gen.2.22.

haladgya a' Szűz Mariát; hanem az eszközhöz-képest, a' melyből lőtt az alkotmány. Mert, mint-hogy az Istenségnek és Emberségnek, egy személybe-való kapcholásából származott a' Kristus, az egész világnak Üdvözítője és meg-váltója, minden teremtettilátnak Királya, és az emberi nemzetnek Fő-papja; ki nem chak bünt nem tött, hanem ugyan nem-is tehetett; nagy és chodálatos dolog: de mindazáltal, az eszköz olly alkotmatos vólt a'hoz az alkotmányhoz, hogy egyéb sem lehetett belőle, és nagy mesterséget nem kívánt. De, hogy az Aszszony' állat, ki, az ő állapottyához-képest, a' többtől nem különbözött, az Isten Annyává, Menynek és földnek Királyné-aszszonyává, és a' Kristus-után a' mí üdvösségünknek okává lenne; ki, noha bünt tehetett, de soha nem tött: a'hoz bizony nagy mesterség kívántatott, mivelhogy az eszköz, afféle alkotmányhoz nem igen vólt alkotmatos. Az-okáért a' Kristus-felől, a' mennyire Adámtól példáztatott, egy-általlában azt mondotta az Isten; *Alkossunk embert*: a' Szűz Mariát pedig építette az Isten, a' mint Evában példáztatott: és így, a' Kristus alkotásában, az eszköz; a Szűz Maria építésében pedig, a' mesterség jár elől; de a' Kristusnak bosszúsága-nélkül, kinek az nem vólt szükséges.

Minek-utánna a chalárd Ördög meg-ejtette az első szüléket, elsőben Evát, és ő-általa Adámot-is; azt ítélvén, hogy az egész emberi nemzetség mindenkor rabságban marad: az Isten annak orvosságát kereste, és azt a' Kígyónak meg-jelentette, mondván:¹⁶ *Ellenkezéseket vetek közötted, és az Aszszony' állat között; a' te magod, és az ő magva-között: ő meg-rontya a' fejedet, és te leselkedel a' sarka-után*. Melly mondást a' Szűz Mariáról értnek a' Sz. Atyák, és a' Doktorok. És a' többi-között, Sz. *Epiphánus* azzal bizonyította,¹⁷ hogy sohúlt az Aszszony' állatnak magán-való magva nem találta, hanem a' Szűz Mariában; és az-okáért az bé nem tellyesedhetett Evában. Sz. *Cypriánus* pedig, amaz ígét fontollya, *Tészek*,¹⁸ a' vagy Tenni-fogok; melly a' Deákból ki-tetszik, hogy következő időt jegyez, nem jelen-valót: azért nem illette Evát,

¹⁶ Gen.3.15.

¹⁷ Lib. 3. Contra Hares.

¹⁸ Ponam.

hanem a' Szűz Mariát. A' mondásnak értelme pedig imilyen lehet: Te mérges Kígyó, talám bízol a'hoz, és dichekedel benne, hogy olly gyenge aszszony' állatra találtál, a' kit igen könnyen fáradság-nélkül meg-ejthettél, és ö-általa minden aszszony' állatokat-is rabbá töltél: ne vélyyed hogy azzal el-fogyattad az én tanátsomat. más új aszszony' állatot állatok ellened, és véle-együtt az ö magvát-is, ki ellenkedni-fog ellened, 's meg sem szűnik az ellenkezéstől. Ki bizony, egyéb nem vólt, hanem a' Szűz María; ki Fogantatásától-fogva úgy ellene-mondott az Ördögnek, hogy soha meg nem békéltett véle.

Minémü nagy chapást tött légyen ez az erős Aszszony' állat az ö ellenségén, meg-jelentette az Isten, azt mondván:¹⁹ *Ö meg-rontya a fejedet.* Azzal dichekedhetett-vólna az Ördög, hogy az aszszony állat segítségével, az emberi nemzetnek fejét, Adámot, igen meg-sebesítette; mellyért ö-rajta hasonló boszszút nem álhatna, mivelhogy a' Kígyó a' fejét meg-szokta óltalmazni, egyéb testét érette adván. A' Kígyónak meg-óltalmazott feje Sz. Bernárdnál, hol a' kevélység, 's hol az Eretnekség; némellyeknél, egy-általlyában a' Bűn; de úgy tetszik hogy olly Bűn, melly a' többinek Feje, és a' főtől származik. az pedig az Eredendő Bűn; és némelly Doktorok úgy-is magyarázzák. Melly vétek, hasonló a' Kígyó fejéhez. Mert, a' mint Sz. *Gregorius Nissénus* mongya, a' Kígyó valahová a' fejét bé-tollya, az egész testét-is könnyen utánna-vonnya: az Eredendő Bűn-is valamelly lélekbe mégyen, a' Chelekedettel-való bűnöket-is könnyen maga-után vonnya. És, mikor a' Kígyó fejét el-vágják, a' teste nem mingyárt hal-meg, hanem ide 's tova hánkódik, és kerengve tekereg: az eredendő Bűnnek-is, ha nyaka szakad a' Sz. Keresztiség-által, a' gonosz kívánság nem mingyárt szűnik-meg, hanem egyéb bűnökre izgattya az embert.

Azt írja *Rupertus*, és egyebek-is, az Aszszony' állatnak és a' Kígyónak ellenkezéséről; hogy, ha az aszszony mezt-lábbal a' Kígyó fejét meg-nyomja, leg-ottan a' fejével egygyütt az egész teste meg-hal; mellyet a' férfíú bottal sem vinne könnyen véghez. Viszontag, akár-mi kichiny Kígyó-is, ha az aszszony' állat sarkát chak gyengén meg-marja-is, meg-öli, mert a' mérgét beléje-ereszti, és az minden testét el-járja. Mind a' kettőnek szerenchéje azért

¹⁹ Gen. 3.15.

a' meg-előzésben áll. Azért, noha minden egyéb embereket megelőzőtt a' Kígyó feje, és meg-ölt az eredendő Bűn: mindazáltal a' Bóldogságos Szűz azt, az Istennek kivált-képpen való kegyelméből meg-előzte, meg-tapodta, meg-rontotta: meg-tapodván pedig az eredendő Bűnt, az egyéb Bűnök-is semmit nem tehettek rajta. De ha az eredendő Bűn ötet meg-előzte-vólna, nem látom mi módon menekedett vólna-meg a' Bűnre-való vágyodástól.

A' Noë Bárkája-is, a' Szűz Mariát, a' Malaszt Bárkáját példázta; a' mint Sz. Bernárd igen szépen írja.²⁰ Mert, mi-képpen amazáltal, minnyájan meg-menekedlek a' víz-özöntől: azon-képen ezáltal, a' Bűnnek hajó-törésétől. Amazt Noë építette, hogy a' víz-özöntől meg-szabadúlna: ezt a' Kristus, ki a' mi békeségünk és nyugodalmunk, hogy az emberi nemzetet meg-váltaná, magának készítette. Amaz-által chak nyólcz lelkek szabadultak-meg: ezáltal, minnyájan az örök életre hívattnak; mellyet a' nyólczas szám példáz. Amaz-által, keveseknek lött szabadulások: ez-által, az emberi nemzetnek lött üdvözülése. Amaz, száz esztendeig építetett: ebben, meg-volt minden Jószágos chelekedeteknek tekélletessége. Amaz, gyalult fákból chináltattatott: ez, a' tekélletes Jószágos chelekedetekből építetett. Amaz, a' víz-özön vizei-főlött járt: ez, nem érzette semmi véteknek hajó-törését. Ilyen sok és szép szókkal állattya Sz. Bernárd a' Szűz Mariának méltóságát, és Fogantatásának tisztaságát. A' Malaszt Bárkájának nevezi: mert ő-benne, soha semmi egyéb nem volt a' Malasztnál; és az, ő-benne mindenkor meg-óltalmaztatott; melly egyéb emberekben gyakorta meg-fogyatkozik. Azt Kristus Urunk építette magának: mert a' meg-előző Malasztal fel-ékesítette életének kezdetin. Azt-is jelenti; hogy az eredendő Bűnnek hajjai-főlött járt bátorságosan, mellyek az egész világot el-hatották vólt; és semmi véteknek hajó-törésétől nem félt. mellyet nem mondhattott-vólna Sz. Bernárd, ha ez a' hajós bárka, mingyárt az partnál az eredendő Bűnbe ütközött-vólna.

Moyseš Második könyvében,²¹ az Égő, de meg nem emészlődő Chipke-bokor; melly a' láng-között meg nem bántódott, a' Szűz

²⁰ *Sermon. 2. de Nativit.*

²¹ *Exod. 3.2.*

Mariának bűn-nélkül-való Fogantatását példázta; a' mint *Theodorus Ancyrai* Püspök írja:²² Ha, úgy-mond, azt az alá-való látskát, az Isten ö-maga úgy el-foglalta; hogy fényességet, dichóséget, és chodálatos épséget engedne néki: vallyon mi módon foglalta magának, és bírta, a' mí Szűzünket? michoda szépséget, tisztaságot, világosságot adott néki, midőn minden Bűnnek indulattyától szabadossá tőtte? Utánna-veti: Világosít, meg nem emészt, meg-tisztít, fel nem gyújt, jót ad, nem büntetést. Mert az ő Fogantatásában, világosságot, tisztaságot, és minden Malasztot adott a' Szűz Mariának. Világosságot, mondám; mert Fogantatásától-fogva meg-világosittatván, az Istent meg-ismerte, és talám nyilván-is látta: Tisztaságot, mellyel magát minden Bűnnek makulájától meg-óltalmazta: Végezetre Malasztot, mert ugyan akkor nagyot nyert. Igen szépen illik ide, a' mit *Plinius* ír;²³ hogy nagy ereje vagyon a' Chipke-bokornak, minden-féle kígyónak ártalma s mérge ellen: Mert ez az üdvösséges Chipke-bokor, a' Szűz Mária, minnek-utánna az Isten az ő Fogantatásától-fogva magának foglalta, az Ördögnek minden ostromlását, a' Bűnnek minden erejét, a' kígyónak minden mesterségét tellyességgel el-nyomta, és megchúfolta. Azt-is írja *Plinius*; hogy a' Chipke-bokor virága és gyümölcske, ellenkezik két gonosz Kígyó-nemmel: Eggyikét, *Haemorrhoids*-nak; a' másikat *Prester*-nek, a' vagy *Dipsas*-nak nevezik. Az első Kígyó, harapásával embernek minden vérét ki-szítja; a' másik, minden nedvességét el-szárazsztatja: de mind a' kettő megfosztatja életétől az embert. Mert amaz, a' vérrel-eggyütt az embernek minden erejét el-fogyattya: ez, a' szárazság-miat annyíra szomjúhoztattya, hogy a' sok ital-által fel-dagad az ember, és megfakad. Hasonlo két nyavalyát szerez embernek az Eredendő Bűn: meg-erőtleníti őtet; és a' gonosz kívánságot, mint a' szomjúságot, fel-gerjeszti. De a' mí szent Chipke-bokrunk, mind a' kettőtől szabados vólt: ki a' mennyei Virágot hozta, és az Isteni gyümölcsöt, melly a' Pokol-béli Kígyóknak tellyességgel ellensége. Az-okáért, a' Szűz Mária soha nem érzette, sem az erőtlenséget, sem a' gonosz kívánságot: senki nem vólt ő-nálánál, sem erősb, sem mértékletesb. Tahát, ha a' Bűnnek ilyen kárát nem érzette,

²² *Homil. quadam ad Ephesinam Synodum habita.*

²³ *Libr. 24. c. 13.*

hogy érzette-vólna ö-magát a' Bűnt? Bizony, hamarébb bé-menne a' Kígyó a' véle-ellenkező Chipke-bokorba, hogy-sem a' Bűn a' Szűz Mariába, ki a' Mennyei szeretetnek tűzével szüntelen lán-golt, és égett.

A' Szövetség szekrénye-is²⁴ példázta az Istennek Sz. Anyját, a' mint Sz. Bernárd írja.²⁵ A' Szekrényt, úgy-mond, Beséleel chinálta; ezt, az Emmánuel alkotta. *Beséleel*-nek, ki annyit té-szen, mint az *Isten árnyéka*; *Ooliab* vólt társa, ki *én óltalmom*-nak mondatik: a' Szűzeknek Szűze-is a' Sz. Lélek-által alkotta-tott; meg-jövendőltetett, és készítettett; és fel-ékesítettett az ő mindenható Fia-által. Mit mondhatnál jobbat, és nyilvánbbat a' mostani dologról? Ha a' Szűz Mariát az Isten alkotta, és készítet-te, 's fel-ékesítette: mikor vólt ő-benne helye a' Bűnnek? Vallyon, a' Nagy-szentségű Isten, alkotna-e Bűnöst? a Nagy Bölcheség választana-e alá-valót? az Isten gond-viselése, készítene-e szennyest? Távúl légyen, hogy az Isten alkotmánya-felől olly vé-lekedésben legyek, hogy azzal az Alkotót-is meg-rútítsam. To-vább mégyen Sz. Bernárd: A' Sz. Háromság-is meg-szentelte magának a' Szűzet, és igen Szent Templomot szentelt; és igen tiszta szállást készített magának: annak-fölötte, az ágyas-házat-is, melyből az emberek fiaik-között a' leg-szebb Vő-legény jőne-elő, szépen meg-ékesítette. Hasonló-képpen beszéll Sz. *Ildefonsus*-is.

Azon Bóldog Aszszonynak, tiszta és mákula-nélkül-való Fo-gantatását példázta az Aaron veszszeje. Melyről azt olvasom:²⁶ *Szólla Moyses az Izraél fiainak: és adának néki minden Fejedel-mek veszszőket, mindenik nemzetségből: és tizen-két veszsző vala az Aaron veszszeje-kivül. Mellyeket mikor Moyses az Ur-elejbe tött-vólna a Bizonyosság hajlékába: másod nap vissza-térvén, találá hogy ki-bimbózott a' Lévi háza-béli Aaron veszszeje: és a' meg-nevekedett bimbókból virágok fakadtak-vala, mellyek leveleket ki-terjesztvén, gondolákká formáltattak.* Ez nyilván-való példája a' Szűz Mariának; a' mint Sz. Ephrem mongya:²⁷ Oh Aaronnak zöldellő veszszeje! mert bizonyára veszsző vóltál, és a fiad virág.

²⁴ *Exo. 25. 10*

²⁵ *Serm. 2. de Nativ.*

²⁶ *Num. 17.6.*

²⁷ *Ser. de Laudibus B.M.V.*

Azon-képpen Sz. *Ierónymus*-is, Vesszőnek mongya a' Szűz Mariát.²⁸ mely a' Virágot hozta, ki maga-felől azt mondotta:²⁹ *Én a mezőnek virágja vagyok, és gyöngy-virág.* Ez a' szép Vessző, a' többi mind el-száradván, egyedül meg-zöldült, meg-virágzott, meg-levelesedett, és édes gyümölcsöt hozott. Mert, noha a' több emberek, az Eredendő Bűnnek szárazsága-miatt, meg-rútultak: de egyedül a' Szűz Mária a' Malasztnak zöldségével mindenkor ékes volt. A' mit pedig a' Magyarázó Doktorok mondnak az Aaron vesszeje-felől, hogy igyenes, és sima volt, az-az, héj-nélkül: azt mongya Sz. Ambrús *Clichtovaeus*nál;³⁰ hogy az, a' Szűz Mária tisztasága, mind Fogantatásában, 's mind telyes életében. Ez a' Vessző, mellyen sem az Eredendő Bűnnek chomója, sem a' Bochánandó véteknek héja nem volt. A' több emberek, mind a' gyökérnek, vagy tőkének első vétke-miatt, chomósok, horgasok, görbék, és rútak születésekben; 's mind a' tulajdon vétkökkel új rútságot és darabosságot szereznek, mint valami kemény fa-hejat: de a' Szűz Mária semmi chomóval meg nem görbedett, hanem mindenkor igyenes volt, a' mint az Isten teremtetten az embereket; és abban az igyenes tisztaságban meg-maradott. A' Fának pedig, vagy vesszőnek chomója az, a' melyből a' chemeték, vagy ágatskák nevelkednek oldalaslag: és ha azt el-mettszik, chomó marad a' fán, és ismét új chemeték nevelkednek belőle. Az-okáért, jól nevezte Szent Ambrús az eredendő Bűnt a' Vessző chomójának: melyből a' Chelekedettel-való Bűnök származnak, mint gyökérből. És noha az, a' Kereszttség- vagy Töredelmesség-által el-vágattatik: mindazáltal, nem tudom mihoda chomó marad-meg, tudni illik, a' gonosz kívánság, ki az emberek lelkét alá-vonnyá, mint-hogy abból származnak a' Chelekedettel-való Bűnöknek gonosz ágai és chemetéi.

Hasonló-képpen beszéll a' Szűz Mariáról *Petrus Damianus*,³¹ és Sz. *Jerónymus*.³² Bizony, ha ő-benne valaha találtatott-vólna az Eredendő Bűnnek chomója: kétség-nélkül valami Bűnnek che-

²⁸ *In c. 13. Ose.*

²⁹ *Cant. 2.1.*

³⁰ *Lib. 1. de Immacul. Concept. cap. 13.*

³¹ *Serm. de Annuntiat.*

³² *In c. 9. Eccle.*

metéje-is származott-vólna abból. Es ha szintén, az Eredendő Bűnnek el-mettszésével, a' veszsző meg-simíttatott vólna-is, mindenkor valami keménységben maradott-vólna: mivelhogy a' chomó, a' fának szintén a' belső részét vagy velejét éri. Az-okáért Keresztelő Sz. János, és, ha valaki más hamar meg-menekedett-is attól a' chomótól, annyának méhében lévén: mindazáltal mindenkor valami chomóssága vólt, és valami haszontalan chemeték származtak tőle óldalaslag. De a' Szűz Mariában, sem az Eredendő Bűnnek chomója nem vólt, sem a' chelekedettel-valo Bűnnek chemetéje: hanem, mindenkor igyenes, és szép sima veszsző vólt. Az-okáért, a' ki ő-rajta chomót keres, méltán mondhatni felőle, hogy olyan, mint a' ki a' kákán-is chomót keres.

Az Aaron veszszeje, a' mint a' gyümölche meg-mutatta, Mondola-veszsző vólt: melly a' Szűz Mariának hamarságos tisztaságát jelenti. Mert minden fák-között, a' mondola-fa leg-elsőben himbózik, virágzik, levelet ereszt, és gyümölchöthoz: és azért, a' vígyázást, sietést, hamarságot és gyorsaságot példázza. Az-okáért, a' hol mí Jeremiásnál azt olvassuk,³³ *Vígvázó veszszőt látok*: sokan a' Zidóból, Mondola-veszszőnek fordították: némellyek pedig, Gyors-, vagy Siető-veszszőnek; mivelhogy a' hamarságot példázta, mellyel az Isten meg akarta büntetni az ő népét. A' Szűz Maria azért Mondola-veszsző vólt, és vígyázó siető veszsző: mert mindenek-előtt himbózott, virágzott, gyümölchözött: minden Malasztnak el-vételére úgy vígyázzván, és sietvén, hogy azt az ő Fogantatásának kezdetin fel-találta az Istennél, és el-is vőtte tőle. A' Szentek-közzül-is siettek némellyek, mint a' siető fák; és egyebek-előtt, az annyok méhében vötlék-el a' Szentelő-malasztot; és azzal, mint valami mennyei virággal fel-ékesítették: de a' mi Mondola-fánk, sokkal inkább sietett, sokkal előbb-is virágzott; és a' Malasztnak szépségével, ugyan Fogantatásában zöldellett. Amazok ugyan reggel vígyáztak: de ez idejébben serkent-fel; és, a' mint Dávidnál olvassuk,³⁴ *Meg-segétette őtet az Isten reggel hajnalkor*. Ha azt mondod; hogy a' mí Mondolánk gyökere keserű vólt, és következő-képpen a' veszszőben-is meg-maradott a' késerűség, mivel a' Szűz Maria a' meg-veszett-természetű atyák-

³³ Ier. 1. 12.

³⁴ Ps. 45. 6.

tól származott: Azt felelem, hogy a' Kertészi mesterségnek olly ereje vagyon, hogy a' természet-szerént-valo fogyatkozást-is meg-orvosollya; a' mint Sz. *Basilius* mongya:³⁵ és a' többi-között, a' gondolát hozza-elő. Es okát adgya: mért a' fát a gyökerénél meg-fúrják, és a' kövér fenyű-fából chinált éket verik-belé; és úgy meg-változik az ízi, és meg-édesül. Ugy chelekedett a' Mennyei Kertész a' mí Mondola-fánkkal; és a' Sz. Kereszt fájának ereje-által, a' vagy a' Kereszten meg-hólt Kristusnak érdeme-által, az ő Malasztyával meg-előzte; és úgy, a' keserű gyökértől, keserűség-nélkül származott.

Salomon Királynak szép-alkotmányú Királyi-széke-is, példázta a' Szűznek makula-nélkül-valo Fogantatását. Melyről azt olvassuk;³⁶ hogy *Elefánt-tetéből vólt.* és *Petrus Damianus*-nak e' szép elmélkedése lehet magyarázatúl: A' mí Salomonunk, úgy-mond, nem chak Békeséges, hanem *mí Békeségünk-is; ki mind a' kettőt eggyé tőtte:*³⁷ Királyi-széket chinált, a' szeplőtelen Szűz María méhét; melyben ült az a' Fölség, mely tekintetivel meg-rázza a' világot. Így-is okoskodik: Chak az Elefánt-tetem alkot-matos erre az alkotmányra; és abból építetik, hogy minden épületeknél fellyebb böchültessék. Mert az Elefánt-tetem, chodá-latos feirséggel tündöklék, és fölőtte igen erős, és hideg-természe-tű. Michoda feírb a' Szűzességnél; mely az ő kedves szépségével, a' Mennyei udvart-is a' nézésre édesgeti? Mi lehet erősb az Erős-ségnél; mely-által az Ur erőssége el-ragadozta az Erősnek fegy-verit? Mi lehet hidegb annál, a' mellyet meg-árnyékozott a' ma-gasság-bélinek ereje; és a' Bűnnek hévségétől meg-óltalmazott a' reája-jövő Léleknek tellyessége? Az-okáért, mindenkor hideg vólt a' mí Királyi-székünk, mindenkor feír, mindenkor erős: mert min-denkor Elefánt-tetéből-valo vólt; mindenkor az Istennek Kirá-lyi-széke vólt: melyben először az Istenség ült, a' malaszt-által; az-után az Emberség, a' természet-által. Mint-hogy azért min-denkor Királyi-szék vólt, mellyet az igaz Salomon Elefánt-tetéből nagygyá chinált, soha nem tudta a' Bűnnek hévségét, feketeségét, erőtlenségét. Es mint-hogy *Nem chináltatott ollyan alkotmány*

³⁵ Hom. 4. In Hexam.

³⁶ 3.Reg.10.18.

³⁷ Sermon. 1. de Nativ. Virg.

semmi Országban:³⁸ kichoda halhatná jó kedvel, hogy abban a' drága alkotmányban először-is a' Setétségnek Fejedelme ült, az Eredendő Bűn-által; és, hogy olyan szép feirségnek dichőségét, olly fekete úndokság meg-mochkolta?

Példázta a' Szűz Mária tisztaságát a' Felyhő-oszlop-is, az Isten népének kalaúza; a' mint Dávid jelenti, mondván:³⁹ *Nappal a' Fölyhő-által hordozta őket, és egész étszaka a' tűz világosítása-által*. Ez, a' Szűz Mariát példázta; a' mint írja Sz. *Epiphánius*, ki így szól véle:⁴⁰ Hasonló felyhő vagy az oszlophoz, kiben az Isten vagyon, melly a' népet vezette a' pusztában. Sz. *Jerónymus* pedig, más Felyhőről-is emlekezik, melyről Jsaíasnál azt olvassuk:⁴¹ *Imé az Ur fel-jő a' künyű Fölyhőben, és Egyptusba mégyen*. Es azt mongya;⁴² hogy a künyű felyhőn, a' Szűz Mariát kell értenünk, ki semmi emberi magtól meg nem terheltetett. Szépen mondotta pedig Dávid; hogy *Nappal felyhő-által hordozta őket*: mert ez a' Felyhő, soha nem vólt setét, hanem mindenkor világos. Az-okáért a' Szűz Mária, Félyhő; de künyű, de nappali: ki, noha az emberi természetből származott: mindazáltal, semmit a' föld nehézségéből, a' Bűnnek terhéből magához nem vont; semmi sűrűséget és setétséget magában nem foglalt. Látunk néha, midőn tiszt[t]a az ég, szep feír felyhőt, mellyet a' Nap az ő fényességes sugárral úgy meg-környékez, mint-ha a' Nap természetibe öltözött-vólna. Illyennek vallyuk a' Szűz Mariát, midőn künyű és nappali Felyhőnek mongyuk; az-az, az Eredendő Bűnnek homályától-is tellyességgel szabadosnak. Látunk viszontag az égi háborúban fekete felyhőt, melly az ő homályosságával, ugyan rettentí az embereket; és iszonyú villámásokkal, meny-dörgésekkel, zápor-essővel fenyegeti; és hirtelen a' világos Napot el-fogja szemünk-elől; ha szintén az-után a' Nap meg-tetszik-is, és a' felyhőt el-hajtya-is, és semmi dörgés és villámás nem következik-is. Illyennek mongyák a' Szűz Mariát, a' kik elsőben az Eredendő Bűnbe akarják keverni, annak nehességével terhelni, és setétsé-

³⁸ 3 Reg. 10.

³⁹ Ps. 77. 14.

⁴⁰ Serm. de Laudib. Mariae

⁴¹ Isai. 19.1.

⁴² In Ps. 77.

gével homályosítani, noha az-után meg-akarják tisztítani. De távul légyen, hogy valaha ő-benne valami homályosság, vagy nehésség lőtt-vólna: mert, a' mint Sz. *Jerónymus*-ból hallók, az Ur künyű Felyhője nem vólt setétségben, hanem mindenkor világosságban.

Az-okáért, a' mint a' Felyhőt, melyről Dávid emlekezik, nem vethettyük egy fontba a' közönséges felyhőkkel, noha valóságos felyhő vólt természetiben: úgy nem kell a' Szűz Mariát a' közönséges emberekhez mindenben hasonlítani, noha természetiben valóságos ember vólt. Mert, mi-képpen a' régi Felyhő, sok jeles tulajdonságival a' több felyhőket felyül-haladta: úgy a' Szűz Mariában-is az Istennek kivált-képpen-való ajándéki vóltak, mellyekkel a' több embereket felyül-haladta. A' régi Felyhő, mindenkor az Ur Szekrénye-főlött levegett; sem nevedett, sem kissebbedett; mindenkor egy módot tartott a' nyugovásban, indulásban, járásban, meg-állásban; mindenkor világos vólt, és igen szép. Mellyekből künyű meg-érteni, hogy, ha olyan-természetű vólt-is mint egyéb felyhők; mindazáltal, az Isten azt új ékes-ségekkel meg-ajándékozta. mellyet egyéb Felyhőkkel nem chelekedett. A' hatalmas Isten az ő Sz. Annának, egyéb fő ajándékokat-is adott, kivált-képpen-való Privilegiom-szerént, mellyekben a' több emberek részesek nem vóltak: azon-képpen, noha a' több emberek bűnben fogantattak, de nem méltó a' szeplőtelen szűz Mariát abba keverni; ki mindenkor fénylett mint a nappali Felyhő. Az Anyaszentegyház azt mongya az Isteni szolgálatban; hogy a' Szűz Mariának Fogantatása örömet hozott az egész világnak; azért, hogy ő-tőle származott az Igasság Napja, a' Kristus, a' mi Istenünk. De michoda örömet hozhatott-vólna a' Bóldog Aszszony Fogantatása a' világnak, ha a' bűnnek setétségében fogantatott-vólna, és az Isten Malasztyának világosságával Fogantatása-kor környül nem vétegett-vólna? A' ki bűnben fogantatik, valamíg a' Kristus érdeme-által meg nem tisztul, méltán mondhattya Tobiással:⁴³ *Minémü örömem lehet nékem, ki a' setétségben ülök, és az ég világosságát nem látom?* De azt mondotta Dávid:⁴⁴ *Az egész földnek örvendezésével fundáltatik a' Sion hegye, a' nagy Király Városa:* tudni illik, a' Kristus lakó-helye a' Szűz María; ki

⁴³ *Tob. 5. 12.*

⁴⁴ *Ps. 47. 3.*

akkor fundáltatott, mikor fogantatott: kinek Fogantatásán illik örvendoznünk.

II. RÉSZE.

Az mint, a' Sz. Atyák értelme-szerént, példák voltak a' Szűz Mariának Bűn-nélkül-való fogantatásáról: úgy azon Sz. Atyák, a' Szent Irásnak némelly mondásit-is, noha bötű-szerént ninc azokban emlekezet a' Szűzről, de lelki értelemmel arra magyarázzák.

Sz. *Anselmus*, a' mint az *Eborai Breviáriumban* olvassuk, azt írja; hogy a' Szűz Mária Fogantatásának napja, méltán tiszteltetik a' Hívektől szép díchéretekkel. Mert ő-felőle, Születése-előtt sok száz esztendővel, mondotta a' Sz. Lélek Isaiásnál:⁴⁵ *Vessző jö ki a' Jesse gyökeréből, és Virág nevedik az ő gyökeréből.* Ez a' Vessző, melly ilyen Virágot hozott, a' Szűz Mária volt; és a' Virág, ki az ő gyökeréből nevedett, az ő áldott szent Fia. Azt-is mongya; hogy, a' Virágozó vesszőnek hasonlatossága, a' Szűz Mariának tiszta Fogantatását példázta. Azért, a' Proféta mondásának czikkelyit fontollyuk-meg. Elsőben; a' Vessző az, a' melly igyenessen fel-nevedik: mert a' mellyek görbén imitt-amott fakadoznak, chemeték. A' Vesszőnek pedig igyenessége, vagy görbesége, ugyan a' fának tőkéjén kezdetik; és a' mint abból kezd kifakadni, az-után-is olyan módon nevedik. Az Első ember állapattjáról, Salomon azt mongya:⁴⁶ *Azt találtam-fel, hogy az Isten az embert igazzá teremtette.* Isaiás azért a' Szűz Mariát, nem chak Vesszőnek nevezi, hanem azt-is mongya; hogy úgy jó-ki mint a' Vessző: akarván jelenteni; hogy a' Malasztnak és Igasságnak igyenességét, a' gyökérből, vagy a' tőkéből magával hozta; mivel-hogy az Eredendő Bűn őtet meg nem görbítette, vagy horgasította. Sz. *Jerónymus*, magyarázván az Isaiás mondását, azt-is mongya; hogy semmi más chemete nem volt a'hoz a' Vesszőhöz foglalva: jelentvén, hogy a' törzökből-való igyenességben ninc társa, ha-

⁴⁵ *Isa. 11.1.*

⁴⁶ *Eccles. 7. 30.*

nem egyedül vagyon; mert a' több emberek görbék és horgasok Adámtól. A' vagy, a' Chemetén, értette az Eredendő Bűnt: mert, mi-képpen hogy afféle fattyú-chemeték, az igaz fiatal vesszőnek nedvességét el-lopják, és minden szépségétől, és zöltségétől meg-fosztják, úgy hogy semmi gyümölcsök ne lehessen: azon-képpen, ha a' Szűz Mariában az Eredendő Bűn lőtt-vólna, az ő gyümölcsét a' Kristus JESUST nem szülhette-vólna; mert az a' Bűn, a' Malasztanak és Igasságnak nedvességét el-lopta-vólna; és nem lőtt-vólna méltó az Anyai nagy méltóságra.

Mondaná valaki: Miért nem mondotta a' Proféta, hogy Ez az igyenes Vessző a' Dávid gyökeréből jött, hanem a' Jesséből; holott nem Jessének, hanem Dávidnak lőtt az Isten fogadást, hogy az ő magvából származnék jövődében a' Kristus? Felelet: A' Jesse neve, a' mint *Jerónymus* mongya, annyit téssen, mint *Ajándék*: és a' Jesse gyökere, Ajándék gyökere: mert a' Szűz Mariának első formálását, vagy alkotását, az Isten ajándékának és Malasztjának kell tulajdonítani; mivelhogy az Eredendő Igasságban és Malasztban formáltatott: és az ő első formálása, a' Kristus Malasztja-által lőtt: és azt a' formálást, és alkotást, az Isten az embernek, kegyelmességéből ajándékozta. és ez, sok ajándékoknak gyökere, melyeket a' Boldog-Aszszony-által, mint kegyelmes Aszszonyunk-által nyerünk, és vészünk az Istentől. Végezetre, azt mondotta Isaías a' mi igyenes Vesszőnkről; hogy Virág nevededik az ő gyökeréből: jelentvén, hogy, noha az Anyai méltóság idő-kelve adatott a' Szűz Mariának: mindazáltal, a' Szentség és a' Malaszt, fogantatásától-fogva adatott néki. és azért mongya, hogy a' Vessző gyökeréből nevededik a' Virág: mert a' Mária Fia, a' Vessző gyökerén, az-az, midőn a Szűz fogantatott, Virág volt; de mikor meg-testesült, Gyümölcshé lőtt; a' mint Sz. Erzébet jelentette, mondván:⁴⁷ *Áldott a' te méhednek gyümölcse. Az-okáért, ez a' Gyümölcsh a' Vesszőből nem származott-vólna, ha a' Virág azelőtt ki nem jött vólna: az-az, a' Szűz Mária az Üdvözítő Kristust, se méhébe nem fogadta-vólna, se nem szülte-vólna, ha azon Üdvözítőnek kegyelméből az Eredendő Igasságban nem fogantatott-vólna. mert az a' Virág hozta néki azt a' Gyümölcshöt.*

⁴⁷ *Luc. 1. 42.*

Ezen dologról magyarázzák némelly Sz. Atyák Dávidnak ama mondását:⁴⁸ *Az ő fundamentomi a' szent hegyeken: dichóséges dolgok mondattak felőled, Isten Várasa. mongya-e Sion: Ember és ember született ő-benne; és maga fundálta azt a Fölséges? Dichóséges dolgok mondattak felőle: mert semmi alá-valo dolgot nem kell a Szűz-felől gondolni, hanem nagy és dichóségeseket.* Romának (noha az-után nagy méltóságra és dichóségre jutott) szemére vetették a' Régiek; a' mint *Livius* írja, hogy *Rómulus*-által, elsőben gyalázatos emberekből gyülekezett, és fő-képpen azzal gyalázták, hogy, midőn fundáltatott, atyafiúi vérrel meg-undokíttatott és ferteztelett;⁴⁹ mivelhogy *Rómulus*, maga akarván uralkodni, az atyafiát *Rémust* meg-ölte. Innét mondotta Szent *Leo* Pápa, Sz. Péter és Pál Apostolokról:⁵⁰ Ezek, a' kik téged bóldogbúl fundáltak, hogy-sem azok, a' kiknek munkájok- és szorgalmatosságok-által a' te fundamentomid fel-állattattak: kik közzül az, a' ki néked a' nevet adta; atyafiának meg-ölésével meg-undokított. Ezt a' gyalázatos bélyeget, a' mint *Livius* írja, soha a' következőknek dichósége el nem törölhette. Vallyon illendő vólne-e, ilyen dolgot mondani a' Szűz Várasáról; tudni illik, hogy az ő fundamentoma Bűnön és vétken kezdetett? Ha az Eredendő Bűnt vallyuk: az atyafiúi gyilkosságot-is állattjuk; mert azzal ölte-meg *Adám* minden fiait. Es, ha azt a' vétket róla el nem vettyük, azt is mondhattjuk, hogy az ő gyalázattját semmi következő dichósége el nem törölhette.

Ő-maga fundálta azt a' Fölséges. A' Várasok, Fundálójokkal dichekednek, és azoktól vésznek nevet; úgy-mint *Alexandria Alexandertől*; *Konstantinápoly Constantinustól*; *Pompejopolis, Pompejustól*, *Caesar-augusta, Augustus Chászártól*; és, a' mint némellyek vélik, *Posony Pisolól*, *Kassa Cassiustól*, *Soprony Somponiustól*. A' Szűz *Mária* várasa, az Istent tartya Fundálójának, ki azt a' *Szent hegyeken fundálta*: az-az, a' Szentség hegyén, vagy nagy magas Szentségen. Némellyek azt úgy magyarázzák, hogy a' Szűz *Mária* Szentsége, fundamentomától-fogva nagyobb vólt a' Szent hegyeknél, az-az, minden Angyalok, és Nagy emberek szent-

⁴⁸ *Ps. 86. 1*

⁴⁹ *Fraterno primi maduerunt sanguine muri.*

⁵⁰ *Serm. 1. in Natalis SS. Apost. Petri et Pauli.*

ségénél: úgyhogy, a' hol azok Szentségöket leg-fellyebb vitték, a' Szűz María ott kezdette-el. De én amaz ígét fontolom: *A' Fölséges fundálta azt.* Mert, ha az Első Malasztot meg-tekinted, melyet az Isten az Angyaloknak, vagy az első embereknek, az ő alkotások kezdetin adott, meg-érdemli a' Fondamentom nevét: melynek olly erősnek kell lenni, hogy az egész épületet el-bírhassa. De az Angyaloknak, és az Első embereknek adatott Malaszt és Igasság, nem vólt állandó Malaszt, hanem változható és álhatatlan; ingadozott, és el-is romlott: de a' Malaszt és Igasság, melyet Isten a' Szűznek Fogantatása-kor adott, álhatatos vólt, és a' Fölséges fundálta azt; az-az, az Első és állandó Malasztyát fundamentomúl vetette: mert arra a' nagy épületre, más fundamentom nem-is lött-vólna elégséges: és, a' kit az Isten Annyává választott, és úgy akarta építeni, mint az Embereknek és Angyaloknak, menynek és földnek Királyné-aszszonyát; kétség-nélkül állandó fundamentomot adott néki.

Es, mint-hogy az *Isten Várasáról* lőn az emlekezet, tudni illik, a' melyben ő-maga lakott, a' vagy a' melyet ő-maga fundált és épített: meg kell tekintenünk, mit mond egyebet arról. Bőtűszerént, az Isten Várasa Jerúsalem vólt, melyben ki-vált-képpen lakott; mert az ő népe, fő-képpen abban tisztelte őtet, könyörgött néki, tanácsot kért, és feleletet vótt. Jerúsalem pedig sok dolgokban példázta a' Szűz Mariát; kinek a' Vő-legény azt mongya:⁵¹ *Szép vagy, én szeretőm; gyönyörűséges, és ékes mint Jerusaleml.* Erről mongya Dávid:⁵² *Szereti az Ur a' Sion kapuit, Jakóbnak minden hajléki-fölött.* A' kapun, értsed a' Fogantatást; mellyen, mint Kapun, jött a' Szűz María e' világra: és azt inkább szereti az Isten a' Jákob hajlékinál: az-az, minden Szentek fogantatásinál: mert az egyedül vólt Bűn-nélkül; és azon a' Bűn bé nem mehetett; a' mint Dávid másutt mondotta:⁵³ *Dichérd Jerusaleml az Urat: dichérd Sion a' te Istenedet: mert meg-erössítette a' te kapuid zárait:* a' végre, tudni illik, hogy az ellenség belé ne mehessen. Melly Várasról, ő maga az Isten Isaiás-által azt mondotta Ezekiasznak,⁵⁴

⁵¹ *Cant.* 6.3.

⁵² *Ps.* 86.2.

⁵³ *Ps.* 147. 1.

⁵⁴ *Isa.* 37. 33.

az Assyriusok Királyáról: *Nem jö-bé e' városba, és nyilat nem lö belé.* A Nyílon, minthogy megszűnjen jó, érthetjük az Eredendő Bűnt, mely szintén Adámtól származik: de az áldott Szűznek az ellenség azzal nem árthatott, kinek kéz-íjait meg-rontotta az Isten; a' mint Dávid másutt jelenti, mondván:⁵⁵ *Iudaeában isméretes az Isten: Israélben nagy az ő neve. Es békeségben vagon az ő helye: és az ő lakó-helye Sionban. Ott rontotta-meg a kéz-íjak hatalmasságát.* Nem ok-nélkül mongya Dávid; hogy, *Szereti az Ur a Sion kapuit, Jákóbnak minden hajléki-fölött.*⁵⁶ Mert a' Szűz Maria Malasztya, mellyel az Isten ötlet nagy szeretetiből meg-látogatta, olyan a' több Szentek Malasztjához-képest, mint az erős és meg-mozdúlhatatlan város, az ingadozó és hely-változtató Sátorhoz-képest. Mert a' Szűz, az ő Fogantatásában adatott Malasztot soha el nem vesztette, sem az-ellen nem chelekedett: holott a' több Szentek, az Első Malaszt-után, akár-mikor vötlék-legeyen azt, meg-tántorodnak: és, ha nem egyéb-képpen-is, Bochánandó Bűnnel valamennyire ellene chelekesznek. Annak pedig okát-is adgya Dávid, mondván:⁵⁷ *Ember és ember született ő-benne: és ő-maga fundálta azt a' Fölséges.* Ugy hogy méltán mondhattya a' Szűz:⁵⁸ *A' ki engem teremtett, meg-nyugovék hajlékomban.* mert a' Szűz nagy Malasztjának fő oka és fondamentoma az, hogy Isten Annyává választatott; a' mint Sz. Tamás-is jelenti.

Végezetre, Dávid, nem Kapuról, hanem *Kapukról* emlékezik; és azokat *szereti az Úr.* Mert minden embernek két Kapuja vagon: egyik, a' mellyen e' világra bé-jő, a' Fogantatás; a' másik, a' mellyen e' világból ki-mégyen, a' Halál. De senkinek, a' pusztá emberek-közzül, az Isten mind a' két kapuját nem szeretete, hanem chak a' Szűz Mariáét: némellyeknek, mind a' kettőt gyűlöli; tudni illik, a' kik bűnben fogantatnak, és bűnben hálnak-meg: némellyeknek, chak a' ki-menetelek kapuját szereti, mert *Drágalátos az Ur színe-előtt az ő Szentinek halála,*⁵⁹ bé-jöveletek kapu-

⁵⁵ Ps. 75.1.

⁵⁶ Ps. 86. 2.

⁵⁷ Ps. 86.7.

⁵⁸ Eccli. 24.12.

⁵⁹ Ps. 115. 6.

ját pedig gyűlöli. mert minnyájan azt mongyák, a' Szűzön-kivül, Dáviddal:⁶⁰ *Imé hamisságokban fogantattam, és bűnökben fogadtott engem az anyám.* De a' Szűz Mariának mind a' két kapuját szerette, a' mellyen e' világra jött, bűn-nélkül fogantatván; és a' mellyen e' világból ki-ment, bűn-nélkül ilyenessen az örök Bóldogságba jutván.

Hogy pedig Dávid, az *Isten Várasán*, lélek-szerént a' Szűz Mariát értette legyen, nyilván mongya Sz. *Damascénus*:⁶¹ A' meghatározhatatlan, és mindeneket markában-tartó Istennek Várasán, azt értyük, a' ki valóságosan, de a' természetet meg-győző módon, az Isten igéjét, és az Istent bé-fogadta: *Kiről az Urtól dichőséges dolgok mondattak.* mert valamit meg-gondolunk, ő-benne valóban dichóséges: és a többi-között az, hogy *Isten Várasának* mondatik; mert soha másnak nem szolgált. Azt pedig nem mondhatnók felőle, ha valaha az Eredendő Bűn-által, az Ördög hatalmában lött-vólna. Távúl legyen azért, hogy az Istennek dichóséges Várasát olyan gyalázattal illessük.

A' Szűz Mariát az Eredendő Bűntől meg-szabadította, az *Isten Háza* neve-is; melynek nevezi Salomon, mondván:⁶² *A' Bölchesség Házat épített magának, hét oszlopot vágott-ki;* a' mint Sz. *Ildefonsus* magyarázza,⁶³ és Sz. Bernárd:⁶⁴ mivelhogy az Isten igéje és bölchesége, ő-benne kivált-képpen lakott, midőn ő-tőle az emberi természetet fel-vőtte. Erről magyarázza Sz. *Bonaventura*,⁶⁵ Dávidnak ama' mondását;⁶⁶ *A' te Házadat Szentség illeti;* tehát nem illeti az Eredendő Bűn. Erről érthettyük Isaiásnak-is ama' mondását:⁶⁷ *Iertek-el, és mennyünk-fel az Ur hegyére, és a' Jákób Iste-ne házához;* melly mivelhogy hegyen vagyon, bátorságos, hogy, sem az ellenség meg nem vészi, sem az ár-víz el nem fogja. Erről érthettyük Ezekiélnek-is ama' mondását:⁶⁸ *Ez a' hegy-tetején-való*

⁶⁰ Ps. 50. 7.

⁶¹ Orat. 1. de Dormit. Virg.

⁶² Prov. 9. 1.

⁶³ Serm. 3. de Assumpt. B. V.

⁶⁴ Serm. 9. ex Parvis.

⁶⁵ In Speculo. cap. 8.

⁶⁶ Ps. 92. 5.

⁶⁷ Isa. 2. 3.

⁶⁸ Ezech. 43. 12.

Háznak törvénye: Minden határa körös-körül, Szentek szente. Mert a' Bóldogságos Szűznek, ki a' hegy-tetején-való Váras, mind a' két határa, tudni illik, a' mellyen e' világra jött, a' Fogantatása; és a' mellyen ki-ment e' világból, az ő Halála, és a' mi körös-körüle vólt, az egész élete, és abban-való minden chelekedete, Szentek szente vólt, az-az, igen szentséges vólt.

Ez a ház minémű légyen, abból meg-érthetni, hogy a' Bölcheség azt magának, nem másnak építette. Ha valamelly Király, maga költségével akar házat építeni: méltósága azt kívánnya, hogy szépen, és mesterségesen formáltassék, ha chak a' szolgálai lakására-való-is. De ha magának akar Palotát, és lakó-helyt építeni, annál több költség, és nagyobb mesterség kívántatik hozzá. A' Bölcheség azért az ő szolgálainak, az embereknek, épített házat, az egész Világot. Gondold-meg, minémű nemes Udvar-házat épített a' nemtelen és paraszt szolgálinak! A' pádimentomát, a' földet, sok szép füvekkel, fákkal, drága kövekkel ékesítette-fel: a' mennyezetit, vagy bóltozattyát, az eget, szép chillagokkal cifráltta-meg, és egyéb szép eszközökkel ékesítette-fel. Ha azért a' szolgálinak építvén, így mutatta-meg dichóségét, méltóságát, és gazdagságát: mit mivelte mikor magának épített Házat, vagy palotát? Elég az, hogy a' Bölcheség építette, és magának építette. Élő Isten, minémű Alázatosság vólt annak a' fundamentoma! minémű falai vóltak a' Szűzességnek hideg márvány-köveiből! minémű oszlopi, minden Jószágos chelekedetekből! minémű szép menyezete, a' Mennyei dolgoknak elmélkedéséből, és kívánságából! minémű sok-féle szép házi-eszközi, a' sok külömb-külömb-féle Lelki ajándékokból! A' Bölcheség nem akár-minémű Házat épített magának, hanem méltót; a' mint a' Keresztyén Anyaszentegyház jelenti, midőn az Istennek könyörög, mondván: Mindenható örök Isten, ki a' dichóséges Szűz Anyának Mariának testét és lelkét, a' Sz. Lélek alkotása-által úgy el-készítetted, hogy a' te Fiadnak méltó lakó-helye lenne. Melyből az következik; hogy, ha a' Bóldog Aszszony az Istennek méltó lakó-helye: tahát minden-képpen tekéletes, és bóldog. mert, ha valami heával, vagy fogyatkozással vólna, az Istennek méltó lakó-helye nem lehetne. Sőt az-is következik: Ha a' Szűz az Istennek méltó hajléka: tahát ő-benne semmi vétek nem vólt. mert, ha lött-vólna, méltó hajléka nem lehetett-vólna. Azokáért, mi-képpen hogy, mikor az Isten e' világot teremtetten, meg-

tekintvén mindeneket, látta hogy igen jók: azon-képpen, ezt a' fő alkotmányát meg-tekintvén, látta hogy tellyességgel tekéletes; és azt mondotta felőle:⁶⁹ *Mindenestől szép vagy*; ez az első: *Es mákula ninch benned*; ez a' másik: melly, kétség-nélkül, az Eredendő Bünt-is ki-rekeszti; mert az nem kichiny, hanem nagy mákula. Azt mongya Salomon a' Bölcheség Házáról; hogy arra *Hét oszlopot vágott-ki*. Egy tudós Lelki-tanító, ki alázatosságból magát *Idiotának*, az-az, tudatlannak nevezte, a' *Hét oszlopon*, a' Sz. Léleknek hét Ajándékát érti:⁷⁰ mellyekről emlékezik Isaías,⁷¹ és azt mongya; hogy a' Vesszőnek Virágán voltak, ki a' Kristus: de ő-általa a' Vesszőn-is, tudni illik, a' Szűz Marián, kitől ő származott. Azért imígyen beszélget *Idióta* a' Szűz Mariának: A' hét Oszlopok, mellyeken mindenkor erőssen meg-maradtál, a' Sz. Léleknek hét Ajándéka, mellyek meg-nyugottak rajtad, és soha téged el nem hadtak; mellyek-által, minden Jóságos chelekedetben erőssen, és álhatatosan meg-maradtál. *Rupertus*, a' Hét Oszlopokon, érti a' Szűznek jeles Jóságos chelekedetit; mellyek méltán hasonlítottatnak az Oszlopokhoz, az erős álhatatosságért. Mert egyebekben, a' Jóságos chelekedetek, vagy tellyességgel el-romolnak, vagy ingadoznak: de a' Szűz Mariában, mint az Oszlopok, álhatatosok voltak. Sz. *Bonaventúra*-is,⁷² a' Hét oszlopokon, a' Sz. Léleknek hét Ajándékát érti; és meg-tanít, mint kellésék azokhoz jutnunk. A' Sz. Lélek, úgy-mond, Mariát igen illendő-képpen példázta a' Ház-által; mellyet magának a' teremtetlen Bölcheség, a' Sz. Léleknek hét Ajándékinak oszlopival, fő módon épített. Az-okáért, valaki kívánni kezdi a' Sz. Lélek oszlopit, azoknak formáját meg-találhattya e' Házban, és szükség, hogy és Oszlopokért, hozzája járúllyon buzgó kívánságokkal, és könyörgésekkel. Hasonló-képpen, valaki a' Sz. Léleknek hétszeres Malasztyát kívánnya meg-nyerni, a' Sz. Léleknek Virágját a' Vesszőn keresse: mert a' Vessző-által, a' Virághoz; a' Virág-által, az ő-rajta-nyugovó Lélekhez jutunk. Maria-által járúllyunk a' Kristushoz, és 'a Kristus-által talállyuk-meg a' Sz. Léleknek Malasztyát. Es

⁶⁹ *Cant. 4.7.*

⁷⁰ *In Contempl. Virg.*

⁷¹ *Isa. 11.1.*

⁷² *In Speculo. cap. 6.*

azért jól mondotta Szent Bernárd a' Szűz Mariának: Te-általad légyen a' Fiadhoz járulásunk, oh Malasztnak áldott találója, életnek szülője, üdvösségnek Anyja: hogy te-általad fogadgyon-bé minket, a' ki te-általad adatott mi-nékünk.

A' Sz. Háznak fundamentoma-is Szent volt: mert különben ilyen nagy épületet el nem bírhatott-vólna: a' Fundamentom pedig, a Maria Fogantatása volt. A' bölch építő-mesterek, midőn valami fő Palotát akarnak építeni, leg-először a' fundamentomról gondolkodnak; tudván, hogy ha az jó és vastag lészen,⁷³ bízhatnak az egész épülethez-is: de ha az nem állandó, a' több épületnek-is chak romlását várhatták. Az-okáért, mint-hogy e' Házat a' Bölcheség építette, kétség-nélkül fő gondgya volt a' Fundamentomára: és azt úgy rendelte, a' mint az épületnek minden egyéb részei kívánták; tudni illik, hogy, a' mint életében, tellyes lévén Málasztal, Bűn-nélkül volt; és Meny-országban-is tellyes dichő-séggel; és senki, az egy Isten-kivül, meg nem előzi: azon-képpen Fogantatásában-is, az egy Kristus-kivül, mindeneket meg-halad-na; ugyan azon Kristusért, a' ki őtet Annjának választotta: ki-nek Attyával, és a' Sz. Lélekkel, légyen dichőség mind örökkön örökké. Amen.

(II. 72–82.)

⁷³ Dimidium facti, qui benne coopit, habet.

SZ. XAVERIUS FERENCZ-NAPI
EVANGELIOM. SZ. LUKÁCHNAK
XII. RÉSZÉBEN, v. 35.

*Az időben; Monda JÉSZUS az ő Tanítványinak: Légyenek fel-
övedzve a' ti ágyékitok, és égő gyertyák kezeitekben, és ti hasonlók
az ő urokat-váro emberekhez mikor térjen-meg a' menyezöből:
hogy, midőn meg-jő, és zörget, mingyárt meg-nyissák néki.
Bóldogok azok a' szolgák; kiket, midőn meg-jő az Ur, vígvázva
talál: Bizony mondom néktek, hogy fel-övedzi magát, és azokat le-
telepíti, és által-menvén szolgál nékik. Es ha a' második vígvá-
záskor jő, és ha a' harmadik vígvázáskor jő, és úgy talállya, ből-
dog szolgák azok. Azt pedig tudgyátok, hogy, ha a' chelédes-em-
ber tudná, melly órában jőne-el a' lopó, vígvázna általán-fogva, és
nem hadná meg-ásni az ő házát. Ti-is legyetek készek: mert a'
melly órában nem vélitek, el-jő az embernek Fia.*

ELSŐ PREDIKÁTZIO.

Az mit régenten egy Isten-félő Remete mondott, a' Nagy Sz.
Athanasius írásiról, és elmélkedésiről, azt én méltán mondha-
tom a' Szent embereknek jeles példáiról: tudni illik, ha papiros-
nak, vagy hártjának szerét nem tehetnök, a' ruhák szélire-is le
kellene írni. Sőt azt-is mondom; hogy azokat szívűnknek belső
részeire kellenék írunk, hogy, ne chak előttünk-hordoznók tisz-
teletből, hanem ugyan követnők-is szeretetből; mint az üdvös-
ségnek meg-találására igen hasznosokat, és alkotmatosokat. Ezt
minden Szentekről érthettyük, mert mindenikben találatnak a'
Jószágos chelekedeteknek eleven példái: de fő-képpen azokról, kik,

nem elégedvén a' magok szentségével, azon igyekeztek, hogy egyebet-is a' szentségre intenének és vezetnének. melyet hogy jobb modgyával meg-chelekedhetnének, ágyékokat fel-övedzették. Ezek-közzé számlálhattuk Szent *Xavérius* Ferenczet: ki a' mí leg-kisobbik Szerzetünkből első vólt Indiában az Evangéliom predikálásában, és számtalan lelkeket nyert a' Kristusnak; elvonyván azokat az Ördögnek veszedelmes szolgálattjától, és a' Kristusnak gyönyörűséges igájába fogván. Ki nyilván hétéltelyesítette, a' mit Kristus Urunk a' mái Evangéliomban a' Hívektől kívánt, mert minden-képpen fel-övedzette az ágyékít; a' mint e' mostani Predikázióban meg-mutatom.

I. Meg-magvarázom, Mi légyen a' Fel-övedzés, és mire-való.

II. Meg-mondom, Mit példáz az Öv; és mint viselte azt Sz. Xavérius.

ELSŐ RÉSZE.

Azt kívánnya Urunk tőlünk a' mái Evangéliomban, hogy fel-övedzve légyenek ágyékink. Melynek mint-hogy sok szép értelme vagyon, meg kell bizonyítanom; hogy a' mí Sz. Ferenczünk ágyéki, minden jó értelem-szerént, fel vóltak övedzve. A' Fel-övedzésről, Sz. Pál-is emlekezik, mondván:⁷⁴ *fel-övedzván a' tí ágyékítokat valósággal.* és Sz. Péter-is;⁷⁵ *Az-okáért, úgy-mond, a' tí elméteknek ágyékít fel-övedzván.* Vedd eszedbe, hogy Sz. Péter e' mondás-előtt, egy-nehány dologról emlekezett vólt, melyekből ezt hozta-ki. Mint-ha azt mondotta vólna: Mint-hogy én a' meg nem veszhető, és meg nem ferteztethető, és meg nem hervadható örökséget, és mennyei jókat predikállottam néktek, oh Keresztyének, melyeket a' Kristus szerzett, melyek oly nagyok és böchülletesek, hogy azokat nem chak a' Proféták, de még az Angyalok-is kívánnják látni: az következők, hogy minden földi gondolatotokat meg-tapodván, mint az-elméteknek ágyékít fel-övedzván,

⁷⁴ *Eph. 6.14.*

⁷⁵ *I. Pet. 1.13.*

szívetöknek minden igyekezetivel menybe siessetek. Keressék a' fösvények, mint a' vakondak, a' földi gazdagságot; a' kevélyek, mint a' *Chamaeleon*, a' tiszteletnek szellőjét; a' torkosok, mint a' disznó, a' válóban-lévő moslékot: tí pedig, mint Meny-országnak az Istentől rendeltetett Polgári, sőt Királyi, sokkal nagyobb igyekezettel keressétek a' véghetetlen boldogságot és dichóséget. Ezt hogy végbe vihessétek, elméteknek ágyéki fel-övedzve légyenek. melly Övedzéssel, kivált-képpen Négy dologra élünk: a' járásra, a' munkára, a' harczra, a' szolgálatra; mellyek minden Keresztyénnek szükségesek: mert, mint szarándokok, meny-országba sietnek; mint munkások, az Isten dolgaiban forgolódnak; mint Isten vitézi, harczolnak a' világgal, a' testtel, és az ördöggel; mint szolgálak, a' Kristusnak szolgálnak, készek-lévén minden parancholatinak bé-teljesítésére. mellyek szabad, kész, és gyors elmét kívánnak; úgy hogy minden Keresztyén azt mondhassa Dáviddal:⁷⁶ *Kész az én szívem Isten, kész az én szívem.* Ezeket jól tudta Sz. *Xavérius*; és, hogy mindenikben fogyatkozás-nélkül viselné magát, ágyékit fel-övedzette.

ELSŐBEN: Mint Szarándok, az úton, mellyen a' mennyei hazájába sietett, igen gyorsnak mutatta magát: nem chak azzal, hogy chodálatos gyorsaságot mutatott a' gyaloglásban, úgy hogy a' lovagokkal együtt ment, és azokkal mindenütt el-érkezett; sietvén a' lelkek segítségére; és, a' mint a' mí Rendűnkől egy tudós Páter világosan meg-bizonyította, többet járt 's költ tellyes életében *Xavérius*, földön, és vízen, hogy-sem ha az egész világot egyszer meg-kerülte-vólna: hanem azzal-is, hogy útában semmi okból akadékot nem tölt.

Ezt némelly világ fiai, talám embertelenségnek ítélnék, nem értvén a' dolgot: de nem embertelenség, hanem nagy bölcheség volt. Mellyet hogy meg-érthessünk, és követhessünk, azt kell eszűnkbe vennünk, hogy a' Sz. Irás, úgy beszéll az Atyafiakhoz-
 valo indulat-felől, mint-ha ellenkeznék magával; mert azt paranchollya; hogy, szeressük őket, és gyűlöllyük; hogy tisztellyük, és meg-útálljuk; hogy segéttjük, és el-hadgyuk; hogy engedgyünk nekik, és ne engedgyünk. Hogy a' fiak szeressék Szüléjüket, a'

⁷⁶ *Psal. 56. 8.*

természet törvénye, úgy-mond Sz. Ambrús:⁷⁷ de mindazáltal, Üdvözítünk nyilván-mondotta:⁷⁸ *A' ki nem gyűlöli az atyát, és anyját, és atyafiait, nem lehet én tanítványom. Hogy tiszteljük atyánkat és anyánkat, első parancholat az Igéretben; hogy jól legyünk, és hosszú életünk legyünk a' földön.*⁷⁹ de mindazáltal, azt-is olvasuk:⁸⁰ *A' ki az atyának, és anyjának mondotta; Nem tudlak titeket: és az atyafiainak, nem ismerlek titeket: és nem tudták az ő fiokat. Ezek őrizték meg beszédedet és szövetségidet meg-tartották. Valakit pedig Nem tudni, vagy Nem ismerni; a' Sz. Írásban annyit téssen, mint Meg vetni, vagy Meg utálni. Hogy segítsük Szüléinket, az Isten paranchollya, midőn azt kívánja, hogy tiszteljük őket; a' mint Sz. Ierónymus,⁸¹ sőt Urunk ö-maga-is⁸² magyarázza: de mindazáltal, azt mongya az Isten Dávid-által, az őtet-szerető léleknek:⁸³ *Hallyad, leányom, és lássad, és hajtsd ide füledet: és felejtsd-el a' népedet, és az atyád házáat.* mi módon segítheti pedig azt, a' kiről el kell felekezni? Végezetre, hogy engedgyünk Szüléinknek, méltó dolognak mongya Szent Pál,⁸⁴ és az Urnál kellemetesnek:⁸⁵ de mindazáltal, némelykor nem kell nekik engednünk. mert *az Istennek inkább kell engedni, hogy-sem az embereknek,*⁸⁶ ha szintén Szüléink-is; kiknek, a' mint Sz. Pál mongya,⁸⁷ az Úrban kell engednünk: az-az, a' mint Sz. Ierónymus, és Arany-száju Szent János magyarázzák, ha a' Szülék paranchollatya eggyez az Isten akarattyával. Ezek a' különböző, sőt ellenkező dolgok mint eggyezzenek, a' Szeretletben és Gyűlölségben, meg-magyarázza Sz. Gergely:⁸⁸ *Ha, úgy-mond, a' parancholatnak erejét meg-fontoljuk, mind a' kettőt meg-chelekedhetjük, a' választó okossággal: úgy, hogy, a' test-szerént való atyánk-fia-**

⁷⁷ Ser. 15. in Ps.118.

⁷⁸ Luc. 14.26.

⁷⁹ Eph. 6.2.

⁸⁰ Deut. 33.9.

⁸¹ Lib. 2. in cap. 15. Mal.

⁸² Matt. 15.4. Mar. 7.12.

⁸³ Psal. 44.11.

⁸⁴ Eph. 6.2.

⁸⁵ Coloss. 3.20.

⁸⁶ Act. 5.29.

⁸⁷ Ephes. 6.2.

⁸⁸ Hom. 37. in Evang.

it, mint rokoninkat, szeressük; és, mint az Úrnak útában ellenkezőinket, gyűlölvén, ne-is tudgyuk. A' Tiszteletről pedig, Sz. Agoston azt írja:⁸⁹ A' mint tisztelnünk kell Szüléinket; úgy, az Isten országának hirdetéséért, istentelenség-nélkül meg-útálljuk. Így kell okoskodnunk a' többiről-is; hogy, a' hol a' Szüléinket segíthetjük, és engedhetünk nekik, az Istent meg nem bántván, azt el ne mulassuk: de, az Isten akarattyának sérelmével, se ne segítssük, se ne engedgyünk nekik. Bizonyos dolog pedig, hogy a' Szülék, és testi atyafiak, gyarkorta akadékot téznek az Úr útában; el-idegenítvén, és el-vonyván attól, hol nyilván-valo beszédekkel, 's hol ugyan példájokkal-is. Azért sok Szentekről olvassuk, hogy a' Szerzetes állapotban lévén, attyok-fiaival nyájaskodni nem akartak. Kiknek példáját követte Sz. *Xavérius*: tudván azt-is, hogy sokaknak ártott az atyafiakhoz-valo testi indulat. Azt írja Sz. Gergely,⁹⁰ egy ifjú Barátról; hogy mód-nélkül szeretvén Szüléit, és házokhoz igyekezhvén menni, egykor a' Kalastromból áldomás-nélkül ment-ki; és azon nap, a' mellyen hozzájuk jutott, meg-hólt: és noha el-temették, mindazáltal más nap temettetlen találták a' föld-színén. mint-ha méltatlan lött-vólna hogy a' föld bé-venné, a' ki Szüléihez-valo földi indulattyából ki nem öltözött. *Iónas Scotus* Apátur, azt írja az ő Mesterének Szent *Attalának* életében; hogy ő, kilencz esztendő-után, egy-nehány társaival, hazájába ment Szüléit meg-látogatni, a' Mestere engedelmeiből: ki meghadta, hogy mentől hamarébb meg-térjen. De ő tovább késvén, hideg-lélésbe esett; és betegen haza térvén, az úton meg-gyógyúlt: és meg-értette, hogy betegségének oka, az atyafiakkal-valo mulatozás volt.

Midőn *Indiába* küldetett Sz. *Xavérius*, közel ment hazájához: és ha egy-kevésé az útból ki-tért vólna, annyát, és atyafiait 's rokonit meg-látogathatta vólna, és tőlök el-búlhúzhathott vólna: tudván, hogy, ha a jelen-valo alkolmatosságot el-mulattya, *Indiának* meszsze-voltáért más alkolmatossága nem lenne azoknak meg-látogatására: tudván azt-is, hogy, sem az annyától, ki igen Istenes aszszony volt, sem az atyafiaitól meg nem tartoztatnék: sőt abban-is bizonyos volt, hogy az úti-társainak kedves dolgot

⁸⁹ *Lib. contra Adimantum, cap. 6.*

⁹⁰ *Lib. 2. Dial. c. 24.*

chelekeszik, kik ugyan unszollották, hogy az atyafiait köszöntse: de semmi-képpen reá nem bírhatták, hogy el-kezdett útát chak azzal 'a kis ki-téréssel-is meg-késlelné. Midőn Eliséus az ő szolgáját Giezit a' meg-hólt gyermeknek fel-támasztására küldötte, azt mondotta néki:⁹¹ *Ővedzd fel ágyékidat: ha ember talál elő, ne köszöntsed: és ha valaki köszönt téged, ne felelly néki:* jelentvén, hogy semmi halladékot ne tenne a' dologban. *Eliseus*, ki annyit tészén, mint Szabadító Isten, az ő szolgáját Xavériust arra küldötte volt Indiába, hogy a' lélek-szerént meg-hólt Pogánságot, az Evangéliom predikálásával az örök életre fel-támasztaná: az-okáért, hogy késedelmet abban ne tenne, chak köszönteni sem akarta még atyafiait-is: tudván, hogy Urunk-is, midőn az Apostolokat mint a' bárányokat a' farkasok-közzé küldötte predikálásra, azt mondotta:⁹² *Senkit az úton ne köszöntsetek:* nem hogy az emberséges köszöntést ellenzette-vólna, hanem, hogy az üdvösséghen-járol dologban minden késedelmet el akart távoztatni.

MASODSZOR: Mint Munkás, igen serény volt Sz. *Xavérius*; úgy hogy a' munkával, nem fáradni, hanem erősödni láttatnék; és nem chak egészséges-korában munkálkodott a' betegek-közzé, hanem betegségében-is fáradott, mind a' betegekért 's mind az egészségesekért. Lehetetlen, az ő számtalan munkáit elő-számlálni: egyből, a' többiről-is ítéletet tehetsz: Száz-ezer embernél többet Keresztelt-meg; és olly-kor, chak egy nap-is, tíz-ezerrel közlöt a' szent Keresztséget; a' mint *Horátius Tursellínus* írja.⁹³ A' munkát pedig olly jó kedvel chelekedte, hogy soha ízetlenségét senki nem látta. és, mint-hogy kedve-szerént élt volt házánál, mint fő ember gyermeke, némelly munkától az érzékenység ugyan irtózott-is: de a' természetnek gyarló kényességét, az Istennek szeretetivel orvoslotta-meg. Mikor Velenczében, az Ispitályban a betegek-közzé forgolódott, olyra akadott, kit a' Francziai var chak nem meg-emésztett volt: kinek annál szorgalmatosban szolgált, mentől inkább iszonyodott tőle a' gyenge kényes természet. Nagy harczai voltak abban, és jeles győzedelmeket vött önnön-magán. Az okosság zabolázta ugyan a' természetnek ellenkezését, és olyan

⁹¹ 4. Reg. 4.29.

⁹² Luc. 10.4.

⁹³ Lib. 2. Vita Xav. cap. 11.

dögtől-valo iszonyodását az Isten ereje meg-győzte: de megínt a' fekélyeknek útálatossága, és a' bűznek iszonyúsága irtóztatta, hogy a' fekélyes nyomorúlt embert meg-útálná, és el-kerülné. De sem az Ördög álnoksága, sem a' természetnek ravassága nem chalhatta-meg a' *Xavérius* okosságát. Az-okáért meg-érezvén, hogy hűlni kezd benne az atyafiúi szeretet: maga-ellen fel-gerjedvén, és szívének kényességét meg-fedvén, el-tekéllette magában, hogy a' finnyás gyomor émelygését meg-bűntetvén, attól meg-menekedik. és nem-is hallasztotta: hanem, Sénási Sz. Katalín példájával szívét meg-bátorítván, a' fekélyből ki-folyó genyetségben nem chak egyszer, hanem kétszer-is hörpentett, és úgy győzte-meg magát. Melly győzedelmét, az Isten nagy jutalommal meg-fizette; és minden afféle irtózás-ellen úgy meg-vastagította szívét, hogy soha semmi fekélyes beteg, gyomrát fel nem émelyítette: sőt, a' melly betegetek egyebek chak nézni-is iszonyodtak, azokkal ő annak-utánna nem nehességgel, hanem gyönyörűséggel bajlódott. Ily nagy ereje vagyon, chak egy jeles maga meg-győzésnek-is.

HARMADSZOR: Mint Vitéz, valóban harczolt *Xavérius* minden ellenségivel: a' Világgal, semminek alítván a' gazdagságot; a' Testtel, azt keményen meg-sanyargatván, és minden gyönyörűségtől meg-fosztván; az Ördöggel, a' Bálványokat meg-tapodván, és az áitatosságot követvén. A' mi a' Világ-ellen-való harczát illeti, nem chak semminek alította a' gazdagságot, mellyet a' világ fiai olly nagyra böchülnek: hanem a' szegénységet, mint drága kincset úgy tartotta; ruházattya, eledele, ágya, tellyes szegénység volt; és, a' hol módgya lehetett volna-is az alkolmatos táplálására, fő embereknek jó akarattyokból, azt el-hagyván, kóldúlással élt; és a' mit kóldulásával talált-is, egyéb szegényekkel, betegekkel, és rabokkal közlött. A' Testi gyönyörűséggel, tellyes életében úgy harczolt, hogy a Szüzességnek virágját, gyermekségétől-fogva, életének utolsó órájá-ig, meg-tartotta, és a' tisztátalanságnak chak nevét sem halhatta: sőt, még ha álmában-is valami afféle tünt elméjébe, úgy tusakodott ellene, mint-ha ímette történt volna; és egykor, a' mint *Tursellínus* írja,⁹⁴ álmából hirtelen fel-serkenvén, úgy meg-indúlt, hogy az orrából sok vér buzgott-ki; azért,

⁹⁴ *Lib. 6. Vila. Xav. cap. 6.*

hogy álmában valami tisztátalan kép tűnt eleibe, melyet nagy erővel el akart kergetni; és az erőlködésben úgy meg-fáradott, hogy a' vére-is meg-indult. Kinek tisztaságát, az Isten holt testének éppen-való meg-maradásával-is meg-bizonyította. Ezt pedig a' drága kinchet, nagy vigyázással őrizte, nem chak az Istenről-valo szűnetlen elmélkedéssel, és fölötte józan 's mértékletes élettel, hanem minden ellenkező alkolmatosságnak el-távoztatásával-is: mert olly óva viselte magát az aszszony állatokkal-valo nyá-jaskodásban, hogy soha külömben nem szóllott vélek, hanem egyebek-láttára, és chak szükséges dolgok-felől: azt ítélvén, hogy az aszszony állatokkal-való beszélgetés, gyakrabban veszedelmes, hogy-sem hasznos. Ezen kinchnek meg-őrzésére, a' testét-is sanyargatta, nem chak szüntelen munkával és fáradtsággal, hanem sok koplalással-is, és ostorozással, és egyéb afféle eszközökkel: tudván, hogy a' sanyarú élet, a' tisztaságnak hűv őrizője; mint a' testnek gyönyörködtetése, a' bujaságnak ősztöne. A' mi pedig az Ördög-ellen-való harczát illeti, abból ki-tetszik; hogy, a' Pogányoknak hirdetvén az Evangéliomi Igasságot, és azokat az Ördög rab-ságából ki-szabadítván, az Isten országát építette, az Ördögét pedig rontotta. Mellyet nem könnyen szenvedett az Ördög, és azért sokképpen igyekezett veszedelmére: és, hol a' Pogányokat izgatta ellene, hogy el-vesztenék; 's hol ö-maga keményen meg-verte a' Szent embert;⁹⁵ alítván, hogy azzal meg-rettenti, és a' buzgó aitatosságtól el-idegeníti. De meg-chalatkozott: mert nem chak el nem hagyatta véle az el-kezdett jót, hanem inkább meg-bátorította; úgy hogy chak a' gyermekek-által-is ki-kergetné az Ördögöket az emberekből, és a' Bálványokat el-rontatá vélek.

NEGYEDSZER; Mint Szolga, híven szolgált az Istennek *Xavérius*; és fő-képpen olly dolgokban, mellyek az Isten-előtt kedvesek ugyan, de az emberek-előtt nem ékesek vagy tettetesek. Ilyen volt a' betegekkel-való bajlódás, ilyen a' gyermekek és tudatlanok oktatása; mellyben olly szorgalmatos volt, hogy ö-maga az útzákon fel 's alá járt a' chengettyüvel, és a' gyermekeket, és szolgálakat úgy hitta- és gyűjtötte-egybe, a' Keresztyéni tudománnak halgatására. Úgy rendelte pedig az időt, hogy sok rend-béli szol-

⁹⁵ *Hor. Tursell. lib. 2. Vita. c. 15.*

gálatra érkezett: Reggel, gyónásokat halgatott: Dél-után, a' foglyokat látogatta; kiknek alamiznát kéregetvén, és a' gyónásra intvén 's tanítván őket, mind testöknek 's mind lelköknek segítségével vólt. Melly példája, egyebeknek-is használt; és némelly Tiszt-viselő fő embereket arra vitt, hogy minden hétkben a' betegeknek látogatták, és vigasztalták; a' foglyokat pedig, ügyöket megrostálván, ki-szabadították. Ezekért, méltán mondhattuk, hogy a' *Xavérius* ágyéki fel vóltak övedzve. Ezt hogy jobban meg-ért-hessük, lássuk már az Öv, vagy Övedzés, mit példázott a' Régieknél.

II. RÉSZE

I. Az öv, oka és példája az Erősségnek, és az Alhatatosságnak: Oka, azért; mert a' ki jól meg-övedzi magát, erősb hogy-sem a' puhán övedzett. Az-okáért *Cicero*, az Orátornak (én a' Predikátornak) azt tanátsollya, hogy derekát erőssen meg-övedze, hogy a' szóllásra erősb legyen: és a' ki munkával meg-fáradott, a' derekára teszi kezeit, hogy meg-erősödjék: és a' Görög ige, *Ευξωνοο* az-az, Jól-övedzett, annyit téssen, mint Erős és vastag; a' Deák ige pedig, *Discinctus*, az-az, övedzetlen, Erőtlen és puhát téssen. és, a' mint *Suetonius* írja,⁹⁶ nagy gyalázatnak tartották, ha a' túnya vitéznek, a' Fejedelem parancholattyából, nap-estig övedzetlen kellett járni. Példája pedig: mert a' Pogányok, az övet *Már*snak, mint az Erősség- és Vitézség-istenének szentelték. Sálomon-is azt írja az Erős aszszony-állatról:⁹⁷ *Fel-övedzette erősséggel az ő ágyékit, és meg-vastagította a' karját.* Dávid pedig Istenről mongya,⁹⁸ hogy *Hatalmassággal fel-övedzett.* És;⁹⁹ hogy *ötlet környül-vötte,* vagy meg-övedzette, *erősséggel.* Az-okáért, mikor Urunk azt pa-

⁹⁶ *In Augusto, cap. 24.*

⁹⁷ *Prov. 31.17.*

⁹⁸ *Ps. 64.7.*

⁹⁹ *Psal. 17.40.*

ranchollya, hogy *Agyékink fel-övedzve légyenek*, azt kívánnya, hogy ne ímmel-ámmal, és félve forgolódgyunk az Isten tisztességére, és a' magunk üdvösségére-való dolgokban, hanem erőssen, és álhatatosan.

Ezt valóban fel-talállyuk Sz. *Xavérius*ban, ki senkitől nem félt, hanem csak az Istentől. és midőn jó akarói és baráti, sírva azon kérték, hogy ne mennyen a' Barbarusokhoz, kik az ember halálát tréfának tartották, ember-hússal lakoztak, és feleségek, magzattyok, szülējök meg-ölésétől sem irtóztak; semmit nem félt, hanem imígyen felelt nékik Sz. Pállal:¹⁰⁰ *Mit chelekesztek sírván, és sanyargatván az én szívemet?* Értem hozzám-való hívségteket és jó-akaratosokat; és köszönöm, hogy semmi jelét az igaz szeretetnek el nem mulattátok: De semmi veszedelemtől én nem félek; hanem az Isten parancholattyára nézek; ő lássa mit rendel felelem, jól tudván igyekezetemet; kinek óltalmához bízván, semmitől nem tartok. Kire bízhatom jobban fejemet, mint a' ki az emberek életével bír? Nem kell embernek a' haláltól félni, ki a' leg-félénkebbeket-is el-éri: sőt a' tisztességes halált, mint a' halhatatlanságra-való útát, kívánni kell. Ha én el-esem-is, bizony az Isten el nem esik; kinek a' Pogányok üdvösségére inkább vagyongongya hogy-sem nékem; és könnyen küldhet míveseket az ő szőlőjébe. Es mikor erővel-is meg akarták vólna tartóztatni, hajót nem akarván néki adni: azt felelte; hogy egy-általlyában az Isten hívatallyát követni akarja; és, ha hajója nem lészen, azon Istenben vetvén reménségét, a' tengert-is által úszsza. Látván, hogy egy-általlyában meg nem tartóztathattyák, azon vóltak, hogy külömb-külobb féle orvosságokat adnának néki, mellyekkel a' gonosz nemzetségnek mérges étetésitől meg-óltalmazhatná magát. De azokat-is meg-vetette; tartván attól, hogy azokban-valo bizodalom, az Istenben-valo bizodalomát meg-erőtelenítené, és azon kérte őket, hogy buzgó imádságokkal az Istennek ajánlyák, mert annál sem jobb, sem bizonyosb orvosság nincsen.

II. Az Öv, példázza a' Szüzességet, és tiszta életet: mert az embernek meg-szoríttya ágyékit, és következőképpen a' buja indulatot-is; melynek eredete az ágyékokból származik; és azért-

¹⁰⁰ Act. 21.13.

is, hogy a' Szűzességnek őltalma nagy erősséget kíván. Ezt fel-
talállyuk, mind a' Zidóknál, mind a' Görögöknél, 's mind a' Deá-
koknál-is. A' Zidóknál: mert Isaías, emlékezni akarván a' Zidó
Szűzek büntetéséről a' fogságban, azt mondta;¹⁰¹ hogy a' Pár-
ta-ővért, köteletskéjek lészen; az-az, a' Szűzek ékességéért, gya-
lázatos kötél. A' Görögöknél-is: mert, a' mint *Pautániás* írja, a'
Treczéniai Szűzek, a' menyekelő-előtt az övéket *Pallasnak* aján-
dókozták: jelentvén, hogy az nem fogja őket többé illetni. A' Deá-
koknál-is, vagy Rómaiaknál, a' mint *Ovidius*ból ki-tetszik: ki azt
írja némellyről, hogy az ő Szűz öve, az-az Szűzessége, a' chalárd
kézzel meg-óldatott: *Castaq fallaci zona recincta manu*. Innét va-
gyon, hogy mind a' Pogányoknál, 's mind a' Zidóknál az Ó
Testamentomban, sőt a' Keresztényeknél-is az Újban, a' Papok
az áldozatkor Övel éltek, és fel-övedzették magokat: intetvén az-
zal, a mint Sz. *Cyryllus* írja, hogy a' bujaságot, és a' gonosz kíván-
ságot, a' Tisztaságnak és mértékletességnek övével meg-
szorítták. Ezt-is igen szépen meg-talállyuk Sz. *Xavérius*ban; a'
mint már meg-mondottam: mivelhogy a' Szűzesség virágja, ő ben-
ne soha el nem hervadt, sem el nem hullott. De nem chak ma-
gában szerette a' tisztaságot, hanem egyebekben-is kívánta: és
azon szorgalmatoskodott, hogy, a' ki az-szerént nem élt a' tisztá-
talan életet meg-útáltassa véle, és tisztességes állapatra vezérellye.

Ennek a' Tisztaságnak jutalmát, nem chak lelkében vötte *Xa-
vérius* halála-után, fényesben látván az Istent; Urunknak ama
mondása-szerént:¹⁰² *Bódogok a' tiszta szívűek; mert ők meg látták
az Istent*: hanem testében-is: mellyet Isten, kegyelmes jó-vóltából,
a' közönséges rothadástól chodálatos-képpen meg-óltalmazott.
Mert, midőn a' *Sinák* határában el-temették, a' társai sok óltatlan
meszet töttek a' testére; hogy a' húsát le-étetvén azzal, a' mezíte-
len chontyait *Indiába* vihelnék: az-után pedig négy hólnappal fel-
ásván; a' testét éppen találták a' koporsóban, mint-ha chak ak-
kor temették volna el. Semmi doha, hanem inkább jó illattya vólt:
semmi senyvedése nem vólt, még az orrán-is, melly leg-hama-
rébb szokott meg-poshadni a' halottakban: eleven színe, nyers
húsa, a' ruhája ép és egész, minden fogyatkozás-nélkül. Melly do-

¹⁰¹ *Isa. 3.24.*

¹⁰² *Matt. 5. 8.*

log annál chodálatosb vólt, hogy *Xavérius* nem száraz ember vólt, hanem tellyes. Halála-után, kilencz hólnappal-is, olly éppen találtatott a' teste, sőt tizen-hattal-is, a' mint el-temették: melynek nézésére, és tapasztalására, sok ezer ember gyűlt: hálát adván az Istennek, ki *Chodálatos* az ő *Szenteiben*; és tisztelvén az ő Szentének testét, virágokkal és koszorúkkal, égő gyertyékkal és szövétnekekkel. Kiknek aitatosságokat az Isten javallotta. Es a' több chodák-között, mellyek a' Szent testnél történtek, azt írja *Tursellínus*;¹⁰³ hogy egy könyöknyi, vagy singni viasz-gyertya, tizen-nyolcz egész nap és éztaka égett a' testénél: Halván ezeket a' *Lusitániai* Király, és *Xavérius*nak jeles chelekedetét 's Choda-tételit meg-íratatván az *Indiai* Király-képe-által, azokat Romába küldötte; hogy az ő Követe, a' Szentséges Páának eleibe-adván, azon lenne, hogy *Xavériust* a' Szentek-közibe számlálná. Melly jó szándékot, noha a' halál akkor félbe hagyatott; mindazáltal az után, az Isten azt meg-engedte: és *Xavériust*, a' Tizen-ötödik Gergely Pápa, Böjt más havának tizen-kettődik napján, Ezer hat-száz huszon-kettődik esztendőben, a' Szentek-közibe számlálta.

III. Az Öv, Hívségnek példája. és azért övedzette-meg az Új házásokat, hogy az egy-máshoz való hívségre, és szeretetre emlekeztetnék őket. Az Isten az *Israël* népét, az ő ágyéki övének nevezi:¹⁰⁴ jelentvén, hogy azt magához foglalta és chatlotta: *A'mint, úgy-mond, az ember ágyékához foglaltatik az öv, úgy hozám foglaltam Israëlnak minden házát, és Iudának minden házát: hogy én népemmé lennének, és az én nevemre, és díchéretemre, és díchőségemre.* Ezt példázza, hogy a' Papok a' köntösöket övel meg-szorították:¹⁰⁵ jelentvén, hogy a' Pap, az Istenhez foglaltatik, és a' nép-is a' Pap-által. Hasonló-képpen, a' vitézek-is Vitézi övet vésznek-fel, hogy az-által meg-emlekezzenek a' hívségről, és kötelességről, melyre meg-esküdtek az ő Had-nagyoknak. Az-okáért, midőn a vitézek fel-szabadúltak, a' Vitézi-övet le-tötték; vagy el-vötték tőlök, ha vitézül és híven nem viselték magokat. Ezt-is künyű fel-találnunk *Xavérius*ban: ki, az Istenhez kötözvén önne-magát a' Szerzetes állapotnak fogadásival, azokat híven és

¹⁰³ *Lib. 5. c. 16.*

¹⁰⁴ *Ier. 13.11.*

¹⁰⁵ *Exod. 28. 39.*

tekéltetessen meg-tartotta. sőt, hogy el ne felelkezne kötelességéről, azon fogadását naponként meg-újította. Melynek nagy hasznát vötte: és nyilván érezte, hogy azzal, mint a' Sas ifusága, meg-újult. sőt a' Fogadásnak le-írott formáját-is mindenkor a' nyakán hordozta, némelly Szent Erekllyekkel-eggyütt. És, mint-hogy ez a' hívség, fő-képpen az Engedelmességben áll; azt olly éppen meg-tartotta *Xavérius*, hogy Előtte-járójának, Szent *Ignatius*nak, akarattját értvén, az Indiai útra, melly nehéz, és hosszú völt, olly nagy buzgósággal indúlt, hogy fellyebb sem lehetett: kívánván az Isten tisztességéért, és a' Pogányságnak meg-térítéséért, nem chak munkát és fáradságot szenvedni, hanem, ha a' szükség hozná, vérét-is ki-ontani, és életét oda adni.

IV. Az Öv, példája a' Testi Sanyargatásnak: mert, a' mint az övel-való meg-szorítással, a' ruha ide s tova nem hanyattatik: úgy a' sanyargatással-is a' testi kívánságok meg-zaboláztatván, az embert ide s tova nem hordozzák. Ez-is valóban meg-találtatott Szent *Xavérius*ban: ki, tudván hogy a' test a' lélek-ellen kíván,¹⁰⁶ még jó idején el-tekéltette magában, hogy a' testét sanyargatással megszelídíti; hogy valami-képpen, ellene rúgóldozván, a' Keresztyéni tekéltetességnak után meg ne késlelné: és a' végre, a' bőjtölést gyakorlotta; testét ostorozással, és szőr-öv hordozással keményen sanyargatta: némellykor négy egész nap, sőt hét napig-is, semmit nem evett; egy-néhány nap szünetlen gyalog járván, 's keteputátskáját hordozván, és annak-fölötte köteletskékkel tagjait meg-kötözvén, nagy fájdalmat szenvedett: és annyiba jutott ügye, hogy a' húsába hatván és rekedvén a' köteletskék, életét nagy veszedelembe ejtették. Mellyet látván az Orvos, chak hozzája sem fogott hogy meg-gyógyítaná, alítván, hogy a' nyavalyának nagy-volta, az ő tudományát és mesterségét meg-haladná. Nagy merészség völt ez; mellyet inkább kell chodálni, hogy-sem követni: de, mint-hogy *Xavérius* azt jó szándékból chelekedte, hogy a' testét a' léleknek meg-hóldoltatná, az Isten jó néven vötte tőle, és a' nyavalyából chodálatos-képpen, hirtelen meg-gyógyította; a' mint *Tursellinus* írja.¹⁰⁷ De mivelhogy az Isten, bövségessen meg szokta hálálni az ő szeretetiből származott Sanyargatást, *Xavériussal*

¹⁰⁶ *Gal.5. 17.*

¹⁰⁷ *Lib. I. Vila Xaverij, c. 4.*

sem bánt fösvényen; hanem olly nagy lelki vígasztalásokkal látogatta-meg, hogy el nem szenvedhetvén, fel-szóval azt kiáltotta: *Satis est Domine, satis est:* az-az, Elég Uram, elég. mint-ha azt mondotta volna: Az én kichiny edényembe több nem fér, sem az többet el nem viselhet.

Ezt a' Testi Sanyargatást úgy kedvellette *Xavérius*, hogy, a' mit más vétke érdemlett-is; magára vötte; mellyről ezt a' jeles példát írja *Tursellínus*:¹⁰⁸ Egy gonosz vitéz, üdvössége-felől kétségbe esvén, tizen-nyolcz esztendeig nem gyónt-vólt. azt meg-értvén *Xavérius*, és annak üdvösségét szomjúhozván, egy hajóba szállott véle, és minden szolgálattal kedveskedett néki. Látván egykor alkolmatosságát, a' vitézlő állapotnak veszedelmiről kezdett szóllani: és azt kérdete tőle. Ha kész volna-e a' halálra menni, mellyet az emberek el nem kerülhetnek, a' vitézek pedig ugyan keresik-is? Annak-fölötte, azt-is kérdete, Mikor gyónt? és a' vétkeknek büntető Istenét mint engesztelte-meg? Mellyre nagyot fohászkodván, meg-vallotta; hogy sok esztendőtől-fogva, a' bűnnek ganéjában hevervén, nem gyónt; nem annyíra maga akarattyából, mint némelly Papnak keménységéből, ki meg nem akarta öldözni. Halván azt *Xavérius*, biztatni kezdette: és azt mondotta; hogy ő jó kedvel meg-halgattya gyónását. és szép künyű módot mutatott néki, hogy tellyes életében-való bűneiről gondolkodnék, és azokat meg-gyónná. Azzal a' vitéz jó reménységbe jutván, egy-néhány napig szorgalmatosan készült a' gyónáshoz, és az-után igaz töredelmességből meg-gyónt. melynek jele az vólt, hogy a' gyónást gyakorta félbe kellett hagyni a' fohászkodás- és sírás-miatt. El-végezvén a' gyónást, *Xavérius* meg-öldozta; és penitenciául azt hadta, hogy egy *Mi atyánkot* és *Üdvözetet* mongyon, magára vévén az Elég-tételnek nagyobb részét. Es legottan egy erdőbe menvén *Xavérius*, sarkantyús ostorral keményen meg-verte a' maga mezítelen testét. a' vitéz pedig el-mondván az imádságot, a' *Xavérius* nyomát követvén, azon erdőbe ment; és a' chapások chatlogásán, szintén oda jutott, a' hol *Xavérius* magát verte. Kinek meg-sebesítettett véres hátát hogy látta; elsőben, meg-rettenvén, álmélkodott; az-után, könyvezvén, *Xavérius*nak lábaihoz borúlt: és fel nem költ, míg meg nem szűnt

¹⁰⁸ *Lib. 3. Vita c. 15.*

Xavérius a' más vétkéért magát büntetni és kínnani. Nem volt pedig heában a' *Xavérius* chelekedete: mert az a' szokatlan do-log, úgy meg-lágyította, és penitenciára úgy meg indította a' Vi-téz szívét, hogy előbbi életének úndokságát, teste sanyargatásá-val el-mosná, és jó chelekedetivel vétkeit fel-váltaná.

Erről a' Testi sanyargatásról, másutt többet szóllottam, és a' hasznait-is meg-mutattam: most csak azt mondom; hogy, noha a' mí Rendünknek *Régulái*, semmi bizonyos Testi Sanyargatást nem parancholnak; mindazáltal, tudván *Xavérius* annak haszna-it, és fő-képpen azt, hogy a' lélek a' testet az-által hőldoltathattya-és zabolázhattya-meg, azt kedvellette és gyakorlotta. mint-hogy Sz. Pál-is azt írta:¹⁰⁹ *Sanyargassátok a' ti tagjaitokat, melyek a' földön vannak.* Melly mondás, chodásnak tetszik: és azt mond-hatnók ellene, hogy Sz. Pál, már az-előtt azt mondotta-volt azok-ról, a' kiknek azt írta,¹¹⁰ hogy meg-hóltak: a' Hóltakhoz pedig nem illik a' Sanyargatás, hanem az elevenekhez. Erre azt feleli *Vatablus*, hogy Sz. Pál, a' Meg-hóltakon azokat értette, a' kik meg kezdettek volt halni a' Bűnnek; és azt kívánta tőlök, hogy az el-kezdett öldöklést gyakorlyák, míg nem tellyességgel meg-hallyanak a' vétkeknek. Arany-száju Sz. János pedig, és *Theophylactus*, azt mongyák; hogy két-féle a' Halál, vagy az öldöklés és sanyargatás: Az Elsővel, az előbbi Bűnök öldöklettetnek, és mosattatnak-el; melly a' Sz. Kereszttség-által lészen. és azért mondotta Sz. Pál, a' meg-kereszteltetett Hívekről, hogy Meg-hóltak. A' Másikkal pe-dig, a' gonosz Vágyodások és indulatok öldöklettetnek, melyek a' Kereszttség-után-is naponként újúlnak és chiraznak: és szük-ség, hogy a' Meg-igazúltak-is, szüntelen irtsák és vagdallyák. és azért mondotta Sz. Pál; hogy Sanyargassák tagjokat. Mint-ha azt mondotta volna: Meg-hóltatok a' Bűnöknek, azoknak ellene mond-ván a' Kereszttségben: de az nem elég; hanem kívántatik, hogy a' naponként chirázo Indulatokat-is ki-irtsátok, és fogyassátok, a' testnek sanyargatásával. Melyből nyilván ki-tetszik, hogy igen távúl élnek a' tekéletességtől, a' kik a' testnek kedveznek, és annak kívánsága-szerént élnek: meg nem gondolván Sz. Pálnak

¹⁰⁹ Col. 3. 5.

¹¹⁰ vers. 3.

ama mondását:¹¹¹ *Ha a' test-szerént éltök, meg-haltok.* Ki magafelől-is azt írta:¹¹² *Verem a testemet, és szolgálat-alá vetem, hogy meg ne vettessem.* Melyből ki-tetszik; hogy a' Keresztyén Vitéznek gyakorlása, a' többi-között, a' Testnek verése és sanyargatása: mert, holott a' Test, házi ellenségünk, és szűnetlen tusakodik mí-ellenünk; ha azt meg-győzzük és hódoltattjuk, könnyen ki-irhattuk lelkünkéből a' vétkeket, és Jóságos chelekedeteket plántálhatunk helyekbe. Az-okaért a' régi Szent Atyák, nem csak díchérték a' Testi Sanyargatást, hanem gyakorlották-is; elannyira, hogy, a' ki azoknak életét olvassa, nem győz rajta chodálkozni. mely gyakorlást kedvellett az Isten, és szent 's hosszú élettel fel-tisztelte. Olvasd Sz. *Ierónymus*ban, az Sz. *Hilá- rion*, Remete Sz. Pál, és Sz. *Malchus* életét; Sz. *Athanásius*ban, a' Sz. *Antalét*; *Theodorétus*ban, a' Sz. *Simeon Stylites*ét, ki negyven esztendeig állott egy oszlopon, alig evén és aluván kevesel.

Némelly tudós emberek azt vötlék eszökbe; hogy azok a' Szentek töttek Chodákat, a' kik, vagy magok sanyargatták testöket, vagy a' kiket az Isten betegségekkel látogatott-meg, vagy a' Hitetlenek kínoztak: a' mely Szentek pedig közönséges életet követtek, noha magoknak, és az Anyaszentegyháznak sokat használtak; min[d]jazáltal, chodákat nem gyakorta chelekedtek. Ez így lévén: nyilván *Xavérius*nak testi sanyargatásban részének kellett lenni, ki-által az Isten, sok-féle, és hatalmas Chodákat chelekedett.

Nem emlekezem a' következendő dolgoknak Meg-jövendőléséről, melyet az Isten gyakorta közlött Sz. *Xavériussal*; a' mint *Tursellínus*nál olvassuk:¹¹³ ki ollyról-is emlekezik, melyben hármásával talállyuk a' Jövendölést. Mert egykor, a' tengeren lévén, a' szél-vész a' hajót utólsó veszedelembé vitte vólt, úgy hogy még a' Hajós-mesternek-is szeme-előtt forgott a' halál; és a' rémülés-miatt, nem úgy fogott a dologhoz a' mint kívántatott volna. Látván azt *Xavérius*, biztatni kezdette, mondván: Légy bátorságos szívvel, az Isten gond-viselése óltalmaz bennünket, bár hasonló ügye volna a' másik hajónak; mely velünk indúlt-ki a' partról,

¹¹¹ *Rom. 8. 13.*

¹¹² *1. Cor. 9.27.*

¹¹³ *Lib. 2. c. 14. c. 17. et c. 18. Lib. 5. c. 2. 5. et 10. Lib. 3. cap. 5.*

melynek nyomorúságának majd jeleit láttuk: a' melyben pedig mi vagyunk, a' parton bomlik-el. Mind úgy lött: és leg-ottan a' szél meg-álván, a' vész meg-chillapodott, és chak hamar az-után a' hajó töredéki, a' marhas hordók, és a' holt testek, melyek a' vízen úszdogáltak, jelei voltak a' másik hajó törésének: harmincz esztendő-után pedig, az ötet hordozó hajót a' parton bontották-el. A' Testi betegeknek meg-gyógyításával, mivelhogy ő-maga a' maga testét nem szánta sanyargatni, és mint-hogy Urunk-is az Apostoloknak fő-képpen azt ajánlotta: azzal fő-módon fel-tisztelte az Isten Szent *Xavériust*. Mert a' Vakoknak szemök világát meg-adta, a' szent Evangéliomot olvasván, és a' Szent Keresztnek jelét vetván az ő szemökre: a' Sántákat járókká, a' Némákat szóllókká, a' Siketeket hallókká tőtte; a' Poklosokat meg-tisztította, és az egyéb-féle betegeket meg-gyógyította; az Ördögöktől az embereket meg-szabadította; sőt a' Halottakat-is fel-támasztotta, a' mint sok helyeken írja *Horátius Tursellinus*.¹¹⁴ fő-képpen a' Lelki halottakat, a' Bűnnek halálából. Egy-némelynek, meg-jelentvén titkon-való bűnét; és meg-mondván, hogy azért az Isten haragja volna rajta: arra vitte, hogy Sz. Ferencz Szerzetén elcherélné világi böchülletes állapotját; és a' gazdagsáért, melyet az-előtt szorgalmatosan követett, a' szegénységet választaná. Midőn *Indiában* a' Pogányokat oktatta az igaz Hitre, és sokan sok féle dolgokról tudakoztak tőle: gyakorta egy felelettel mindennek eleget tölt, mint-ha kinek-kinek magán felelt volna. Mellyel sokakat meg-gyógyított lélek-szerént. Es mint-hogy ő-maga a' Szegénységet követte, az Isten egyebek segítségére chodálatos-képpen meg-gazdagította. Egykor látván egy embert, ki a' hajó-törés-miatt meg-nyomorodott volt; és alamiznával meg akarván azt vigasztalni, a' maga zebébe nyult; de semmit nem talált benne: mindazáltal a' jó szándéktól meg nem szűnt; hanem, lelki szemeivel arra tekintvén, a' kié az arany és az ezüst, a' koldúsnak azt parancholta, hogy bízzék az Istennek adakozó jó voltában. és ismét bé-nyúlván a' zebébe, egy-nehány aranyat talált benne; és ki-vévén; mind néki adta. Szokása volt *Xavériusnak*, hogy, midőn a' tengeren járt, valami elesége volt a' hajóban, azt a' szűkölködőknek osztogatta, és ő az-után koldulásával keresett magának

¹¹⁴ *Lib. 5. c. 3. etc.*

eledett. Vólt egykor egy korsó olaja; ki mint-hogy nem fősvényen osztogatta, nem sokára el fogyott. Azonban találkozott, a' ki olajt kért tőle. Kinek örömet kedveskedett volna: de a' társa megmondotta, hogy meg-üresült a' korsó, és chak egy chöpp olaj sinchen benne. Kinek meg-hadta *Xavérius*; hogy ismég el-menvén, meg-próbállya ha vagyon-e valami olaj a' korsóban: ki el-menvén, a' korsót olajjal teli találta, és leg-ottan bövségessen adott a' kérőnek. Így tiszteli Isten az ő tisztelőit, hogy, a' kik ő-érette készek mindeneket el-hagyni, mindenekkel bővelködgyenek. Mí azon kérjük az Istent, hogy ágyékínt fel-övedzvén, készen várjuk ő Sz. Főlségét, és a' hűv szolgáltnak készítettett jutalomban részesek legyünk: mellyet engedgyen minnyájunknak a' kegyes Isten, az ő Sz. Fiának érdemiért, és Sz. *Xavérius* esedezéséért. Amen.

(II. 27–34.)

VÍZ-KERESZT-UTAN-VALO ELSŐ VASÁRNAPI EVANGELIOM. SZ. LVKÁCHNAK II. RÉSZÉBEN, v. 42.

Mikor JÉSZUS tizen-két esztendőS lött vólna, fel-menvén ök Jerusalembé, az Innep-napnak szokása-szerént; és el-végeződévén a' napok, midön vissza-térnének, el-marada a' gyermek JÉSZUS Jerusalemben, es eszökbé nem vévék a' szüléi. Vélvén pedig ötét az úti-társaságban lenni, menének egy-napi útát, és keresik vala ötét, a' rokonok és ismérök-között. Es meg nem találván, vissza-térének Jerusalembé, keresvén ötét. Es lön, harmadnap-után megtalálák ötét a' Templomban, a' Doktorok-között ülve, halgatván és kérdezvén öket. Almétkodnak vala pedig minnyájan, a' kik ötét halgattyák vala, az ő okosságán, és feleletin. Es látván, chodálkoznak. Es monda az annya néki: Fiam, miért chelekedtél így velünk? Ímé az atyád és én, bánkodva keresünk vala téged. Es monda nékik: Mi dolog hogy engem kerestek vala? Nem tudgyátok vala-e, hogy azokban, a' mellyek az én atyámé, kell nékem lennem? Es ök nem érték az ígét, mellyet nékik szólla. Es aláméne vélek, és jöve Názaletbe: és engedelmes vala nékik. Es az annya ez ígéket mind szívében tartya vala. Es JÉSZUS nevekedik vala bölcheségben, és időben, és kedvességben Istennél és embereknél.

HARMADIK PREDIKÁTZIO.

Sokan chodálkoznak, sőt ugyan panaszozkodnak-is; hogy e' mostani nyomorúlt időben, annyíra el-áradott a' gonosság, hogy semmi-némü rend-béli emberek meg nem felelnek állapattyoknak,

magok-viselésével! Ennek okáról, sokan nem gondolkodnak; és azért nem-is vehetik eleit. Én, gondolkodván, Mi lehessen e' fogatkozásnak leg-főbb oka, Azt találom; hogy a' Szüléknek gondviseletlenségök, a' Gyermekeknek tisztességes fel-nevelésében, és minden jóra-valo oktatásában. Mert a' gyermekek, mint-hogy gonoszúl nevednek-fel, a' gonosságbán meg-maradnak; és ők-is fiokat hasonló-képpen nevelik; és úgy, a' gonosság kézről kézre kél, és tellyességgel el-árad. Azért mondotta Sz. Ágoston;¹¹⁵ hogy az Atyáknak, nagyobb gondot kell viselni a' gyermekek fel-nevelésére, hogy-sem nemzésére: mert, nem az a' bődögság, hogy fiad légyenek, hanem hogy jók légyenek. És valakik, a' régi Bölchek-közzül, kívánták a' tartományokban a' jó rend-tartást, és igasságot, igen vigyáztak arra, hogy az Atyák jól nevelnék az ő gyermeköket; a' mint *Platón*nál,¹¹⁶ *Aristóteles*nél,¹¹⁷ *Plutarchus*nál,¹¹⁸ és *Xenophon*nál írva talállyuk.¹¹⁹ De *Salomon*-is, sok szép ítésekkel serkengeti az atyákat azon dologra. Az-okáért, fölölte szükséges meg-tudni, Mivel tartoznak az Atyák a' fiaknak; és a' Fiak-is az atyáknak. És példát vehetnek a' máj Evangéliomból a' Szülék, Szűz Mariától, és Jóseftől; a' Fiak pedig, a' JÉSUStól. Mint-hogy pedig az Atyáké az első kötelesség, hogy tisztökben eljárjanak: én-is azokról szöllok elsőben; az-után a' fiakról.

I. Meg-mutatom, Mivel tartozzanak a' Szülék a' fioknak.

II. Meg-mutatom, Mivel tartozzanak a' Fiak az ő szüléjöknek.

III. Meg-jelentem, Miben engedgyenek a' fiak az ő szüléjöknek.

¹¹⁵ *In Ps. 127.*

¹¹⁶ *Lib. 21. de Repub. Et Lib. 2. de Legib.*

¹¹⁷ *2. Ethicor.*

¹¹⁸ *De Liberorum Educatione*

¹¹⁹ *In Padiá Cyri.*

ELSŐ RÉSZE.

Sólon, az *Athénási*aknak írott törvényében, azt végezte; hogy a' Fiak ne táplállyák az atyákat, ha valami tisztességes mesterségre nem taníttatták őket. Jól végezte-e vagy sem, most nem vizsgálom: hanem csak azt mondom; hogy azzal nyilván meg-mutatta, hogy nem kevés vélek, ha az Atyák azt el-múlattyák. holott még az oktan állatok-is, a' természeti indulatból, neminémü-képpen oktatták a' fiokat: úgy-mint a' fogoly-madár, fiait meg-tanította, mint kellessék el-rejtezkedni a' madarászok-előtt; tudn'illik, hanyattá fekvén, és darab földet fogván lábaival, és azzal magokat bé-födven. Az eszterag, a' fiait röpülésre tanította; és, hogy jobban oktathassa, együtt röpös vélek. A' fülemüle, fiait éneklenni tanította: az-okáért, a' mellyeket időnek-előtte el-fognak, nem olly tudákoson énekelnek, mivelhogy a' mestertől eléggé nem tanulhattak. Kétség-nélkül inkább kívántatik a' Keresztyén szüléktől, kik az Isten törvényét tudgyák, hogy fiokat minden szükséges dolgokra tanítsák. Ezt gyakorta parancholta az Isten: ki Salomon-által imígyen szól:¹²⁰ *Oktatsd a' fiadat, kétségbe ne essél*; tudn'illik, hogy oktatásod heában legyen: a' vagy, hogy *kétségben ne essél*, tudn'illik, ha fel-nevekedik, és az-után az oktatás nem fog rajta. Es ismég:¹²¹ *Oktasd a' fiadat, és meg-vígasztal téged, és gyönyörűséget ad a' te lelkednek*. Hasonló parancholatokat olvasok a' bölch *Ecclesiasticus*nál:¹²² *Vannak-e fiaid? Oktasd őket, és hajts-meg őket gyermekségöktől-fogva*. És Sz. Pálnál:¹²³ *Atyák, ne ingerlyétek haragra a' fiaitokat: hanem nevellyétek őket az Urnak tanításában, és fenyítékében*. Mellyet mivelhogy megchelekedett Ábrahám, Héli pedig nem chelekedett, különböző oktatásnak, különböző jutalmát vötték.¹²⁴

De mondaná valaki: Miben áll az Atyák gond-viselése a' fiakhoz; és mivel tartoznak nékik? Felelet. Tartoznak az Atyák;

¹²⁰ *Prov. 19.18.*

¹²¹ *Prov. 29.17.*

¹²² *Eccli. 7.25.*

¹²³ *Eph. 6.4.*

¹²⁴ *Gen.18.17. I. Reg. 3.13.*

ELSŐBEN, és mindeneknek-előtte és fölötte, az Isteni félelemre, és tiszteletre szoktatni, és oktatni az ő fiokat; magokkal a' Temp-lomba vívén; a' mint a' Kristus szüléi, és egyéb Isten-félő szülék-is chelekedtek. Dávid, halálához közelgetvén, imígyen szóllott Salomonnak:¹²⁵ *Erössödjél, és emberkedgyél. Es őrizd-meg a' te Urad Istened parancholatit, hogy az ő útain járj, hogy meg-örizzed az ő Czeremoniáit, és parancholatit, és ítéletit, és bizonyság-téte-lit, a' mint meg-íratott a' Moyses törvényében.* És az Istentől-is azont kérte néki:¹²⁶ *A' fiamnak Salomonnak-is, adgy tekéletes szívet, hogy meg-örizzze a' te parancholatidat, a' bizonyságidat, és czeremoniáidat, és mindeneket meg-mivellyen; és építse-meg a' Házat, melynek költségét el-készítettem.* Tobiás-is a' fiát, Gyerme-késégétől-fogva tanította az Istent félni, és magát meg-tartóztatni minden büntől.¹²⁷ Halálához közelgetvén pedig, fiának és unoká-inak imígyen szóllott:¹²⁸ *Szolgálatok az Urnak igasságban; és azon tudakozatok, hogy, a' mellyek kedvesek néki, azokat chelekedgyétek: és a' fiaitoknak meg-paranchollyátok, hogy Igasságokat chelekedgvenek, és alamiználkodgyanak, hogy meg-emlekezzenek az Istenről, és álgják ötet minden időben igazán, és tellyes erejőkből.* Susannáról azt olvasom;¹²⁹ *hogy Isten-félő volt: mert szüléi, mivel-hogy igazak voltak, oktatták az ő leányokat a' Moyses törvénye-szerént.* Jóbról pedig azt mongya az Írás;¹³⁰ *hogy, A' la-kodalmak-után a' fiaihoz küldött, és meg-szentelte őket, és fel-kel-vén reggel, éppen-égő áldozatot tött mindenekért.* Vallyon miért? *Mert mongya vala: Né-talám vétkeztek a' fiaim, és az Istent meg-áldották az ő szívökben. Így chelekedik vala Jób minden nap.* Jób, úgy-mond Arany-száju Sz. János,¹³¹ *a' fiaiert áldozatokat tött, és azokat a' bűnöktől meg-öldozta, mert né-talám valamit gondol-tak szívökben: így viselte gongyát fiainak.* Nem mondotta, a' mit sok emberek szoktak mondani: Örökséget hagyok nékik; dichóséget szerzek nékik; Fejedelemséget vészek; mezőket kere-

¹²⁵ 3. Reg. 2.23.

¹²⁶ 1. Par.29.19.

¹²⁷ Tob. 1.10.

¹²⁸ Tob.14.10.

¹²⁹ Dan.13.2.3.

¹³⁰ Iob 1.5.

¹³¹ Hom. 69. ad Pop. Antioch.

sek nékik: hanem, *Né-talám vétkeztek*, és gonoszt mondtak szívökben az Isten-ellen. Mint-ha azt mondtotta volna: Mindeneknek királyával meg-békéltettem őket, és semmi fogyatkozások nem leszen. Ez a' nagy gazdagság, ez a' nagy kinch. Ha az Isteni félelem nálunk vagyon, semmi-nélkül nem szűkölködünk: de ha az nálunk nincsen, ha szintén országot bírunk-is, mindeneknél szegényebbek vagyunk. Nincsen hasonló az Isten-félőhöz, mert az Isteni félelem mindeneket föllyúl-halad. Azokról pedig, a' kik külfömbet chelekednek, imígyen beszéll:¹³² A' fiakra gondot nem viselünk, és azokat akarjuk többíteni a' mi a' fiainké: hasonlók lévén azokhoz, kik, látván hogy romlandó házuk vagyon, azt meg nem chináltatták, hanem nagy kerteket építenek körül: a' vagy azokhoz, kik a' betegség-miatt meg-emésztelnek, de még-is, egészségökről nem gondolkodván, aranyas ruhákat chináltatnak magoknak. Félek rajta, hogy most-is, sokan inkább igyekeznek azon, hogy fiok gazdag, hogy-sem jámbor legyen: nem gondolván a' Bölchnek mondásával:¹³³ *Jobb egy Isten-félő, ezer istentelen fiaknál. És hasznosb fiak-nélkül meg-halni, hogy-sem istentelen fiakat hagyni*, kik gyalázzák, és búsítták szüléjüket. Másutt pedig imígyen beszéll:¹³⁴ *Chöchögesd a' fiadat, és meg-rettent téged: jádzárl véle, és meg-szomorít téged*. Mert a' melly fiakat gyengéltetnek, és kényekre bochátanak, azok az ő attyokat megszorítták; ellenek-támadnak, és pört-patvart indítanak, és gyakorta halálokat-is szomjuhozzák; a' mint Absalomnak, és egyebeknek-is példája meg-mutatta. Nem jó azért embernek azon igyekezni, a' mint Arany-száju Sz. János mongya,¹³⁵ hogy fiainak temérdek kinchet, és uraságot hadgyon: mert azzal nem jobbak, hanem gonoszbak, és kevélybek lesznek: a' szegénység pedig, és kevés örökség, az embert meg-szelídíti. Még a' setét Pogánságban is látták azt némellyek. Mert, a' mint *Valérius Maximus* írja,¹³⁶ midőn *Décíus Chászár* a' fiát *Déciust* meg akarta koronázlatni: a' fia nem akarta a' koronát fel-venni, mondván: Azon félek, hogy,

¹³² *Hom. 60. in Matth.*

¹³³ *Eccli. 16.3.4.*

¹³⁴ *Eccli. 30.9.*

¹³⁵ *Hom. 9. in Ep. I. ad Timoth.*

¹³⁶ *Lib. 4.*

ha fejedelemmé lések, el-felejem hogy fiú vagyok: azért, inkább akarok Chászárrá nem lenni, alázatos fiú maradván; hogy-sem, Chászárrá lévén, engedetlen fiúvá lenni. Uralkodgyék az atyám: uralkodásom nékem az léssen, hogy az atyám parancholatlyának alázatosan engedgyek.

MÁSODSZOR: Tartoznak az Atyák, fiokat tisztességes Tudományokra, vagy Mesterségekre tanítani, a' vagy Isten-félő mesterek-által taníttatni: Mert az, többet használ nékik a' Gazdagságnál; melly sok-képpen el-veszhet az embertől: a' Tudomány pedig, minden veszedelemben meg-marad. A' gazdagság, sok veszedelemben hozza az embert: a' tudomány pedig, meg-óltalmazza. Jól mondotta *Plutarchus*,¹³⁷ hogy, a' kik nagy gondal gazdagságot igyekeznek fioknak szerzeni, de tanúságokra, és erkölchökre gondot nem viselnek, hasonlók azokhoz, kik a' chipellőre nagy, a' lábra pedig kevés gondot viselnek. Nem gondolják-meg ezek a' Salomon mondását:¹³⁸ *A' bölch fiú örvendeztetí az atyát: a' bolond fiú pedig, szomorúsága az anyjának.* És,¹³⁹ a' mint az-előtt is elő-hozám: *Oktasd a' fiadat, és meg-vígasztal téged, és gyönyörűséget ad a' te lelkednek.* Bizony úgy vagyon: mert, mint hogy a' tudós és bölch emberek, mindenütt elő-kelhetők, és nagy tisztekre és méltóságokra menendők, kétség-nélkül nagy gyönyörűségekre vannak a' Szüléknek; nem chak azért, hogy gyönyörködnek abban, hogy olly jeles fiakat neveltek, hanem azért-is, hogy vénségökben meg-nyugottják őket, és gongyokat viselhetik, és örök nevet-is szerezhetnek nékik. Mert, a' mint *Séneca* mondta,¹⁴⁰ senki *Aristót*, és *Gryllust* nem ismerte volna, ha ez *Plátónak* atya, amaz *Xenophonnak* fia nem lőtt volna: és *Sophroniscustis*, *Sócrates* nem hatta meg-halni. Panaszolkodik Arany-száju Sz. János,¹⁴¹ hogy sokan nagyobb gondot viselnek barmokra, hogysem fiokra; és ha pásztort fogadnak, arra vígyáznak, hogy ne legyen bolond, részeges, lopó, a' vagy tudatlan: ha pedig fioknak Oktató kelletik, azt fogadgyák-meg, a' kire szerenchére találhatnak:

¹³⁷ *De Liberorum Educatione.*

¹³⁸ *Prov. 10.1.*

¹³⁹ *Prov. 29.17.*

¹⁴⁰ *Lib. 2. de Beneficijs.*

¹⁴¹ *Ihom. 60. in Matth.*

meg nem gondolván, hogy nincsen nagyobb mesterség, az ifiak igazgatásánál. Nem heába mondta *Diógenes*, hogy inkább akarna a' *Megarai* ember kosa lenni, hogy-sem fia: jelentvén, hogy a' *Megaraiak*, nagyobb gondot viselnének barmokra, hogy-sem fiokra. Ennek nyilván-valo jele az, hogy sokan találatnak, a' kik inkább szánnyák költségeket a' jó Tanítóknak adni, hogy-sem a' lovászokra vesztegetni. Olyan vólt az, a' kit szépen meg-tréfált *Aristippus* Filozofus: kitől azt kérlette, Mit venne a' fiának tanításáért? *Aristippus* pedig, Ezer girát kívánt. Halván azt a' fősvény és balgatag ember, és sokalván a' fizetést, monda *Aristippus*nak: Ezer girán egy jó szolgát vehetek. Kinek okoson felele *Aristippus*: Tahát két szolgád leszen: egyik a' pénzen-vött, a' másik a' fiad, kiért a' pénzedet kímélled: jelentvén, hogy a' szolga- és ostoba fiu-között, semmi különbség nincsen.

Choda bolond vélekedés bántya a' mostani fő embereket: kik azt alíttják, hogy a' tanúság, és tudomány, csak az Egyházi embereknek-valo, vagy a' kik más módon nem tudnak el-élni, nem lévén jószágok, vagy gazdagságok. Tellyességgel különben vagyon a' dolog. és a' mint Arany-száju Sz. János mongya,¹⁴² azoknak leg-szükségesb, a' kik, e' világon élvén egyebeknek gongyát viselik. Mert, mi-képpen hogy a' hajó, vitorlya, evező, és kormányosmester, nem olly szükségesek a' parton-ülőeknek, mint a' tengeren-járóknak: azon-képpen a' tudomány, szükségesb a' világ habozó tengerén bújdosóknak, úgy-mint a' gazdag és fő embereknek, hogy-sem a' chendes életűeknek. Az-okáért, úgy-mond azon Sz. Doktor, mentől híresb leszen a' fiad e' világ-szerént, annál inkább szükséges neki a' tudomány; mert sok ellenségi lesznek: kiknek, ha tudós nem leszen, ellenök nem álhat. Valóban igaz dolog: és naponként láttyuk, hogy leg-több pörök a' fő embereknek vagyon; kik, ha nem tudósok, és magok dolgát nem tudgyák forgatni, akár-mi chelchapóra kell ügyöket bízniok, ki-miatt gyakorta minden jószágokat veszedelemre vetik: mert afféle, az igasságot hamar el-árullya a' pénzért. melly nyomoruságba nem jutna, ha tanúlt vólna; és azt a' pénzt, mellyet a' patvaros embereknek haszontalanul ad, jámbor tudós Mestereknek adta vólna

¹⁴² *Hom. 11. in Epist. ad Eph.*

¹⁴³ *Epistola ad Eudoxiam*

munkájokért. Mint-hogy pedig nem minden-féle tanúságra vagyón mindennek elméje, hanem, kinek egyre, 's kinek másra: arra kell a' gyermekeket fogni, a' melyre hajlandóságok vagyón, és nagyobb kívánságok: az *Athénásiak* törvénye-szerént, melyről díchérettel emlekezik Sz. *Gregórius Nazianzénus*:¹⁴³ Kik midőn a' gyermekek az ifiúságra jutottak, a' piacra vitték őket, a' hol minden-féle mesterséghez illendő szerszámok és eszközök voltak; és valamelyikben inkább gyönyörködtek, és nagyobb hajlandóságokat mutattak hozzájuk, arra fogták, és taníttatták. mint-hogy gyakrabban érünk jó véget abban, a' mit a' természetnek vezetéséből kezdünk: azokban pedig, a' melyeket a' természet-ellen választunk, sokszor igen meg-chalatkozunk, és reménségünkötől távúl esünk.

E' két dologban, azt vegyék a' Szülék eszökbe; hogy a' gyermekeket nem kell szájokra bochtatni, hanem zabolán kell őket tartani; és a' hol a' szép oktatás nem fog, a' kemény ostort sem kell kímélni. Hallyad mit mond a' Bölch:¹⁴⁴ *A' ki a' veszzőt kíméli, gyűlöli a' fiát: a' ki pedig szereti azt, szüntelen oktattya. És*; ¹⁴⁵ *Meg ne vond a' gyermektől a' fégyelmet: mert ha meg-vered ötet veszzővel, meg nem hal. Te veszzővel vered-meg ötet; és a' lelkét meg-szabadítod a' pokoltól.* Melly mondásnak szép értelmét adhatni. Mint-ha azt mondotta volna: Ne kíméllyed a' veszzőt a' gyermektől, attól féltvén, hogy a' verés-miatt élete meg-rövidül: mert az Isten gond-viselése azt chelekeszi, hogy tovább éllyen a' vereségtől, hogy-sem a' gyengéltetéstől. Jusson eszedbe a' mit Dávid mondott:¹⁴⁶ *A' fiaid mint az Olaj-fa fiatal, az asztalod-körül.* Melly hasonlatossággal, Dávid az Isten-féle ember fiainak, hosszú életet ígér: mert az Olaj-fa, a' fák-között, leg-többet él; a' mint, *Plinius* írja, és egyebek-is. De ha az édes-fa, vagy édes-gyökér, közel léend az Olaj-fához, hamar meg-öli; a' mint tudós emberek írják:¹⁴⁷ azon-képpen, az Szüléknek fölöttébb-valo édesgető kényesgetése, meg-öli a' gyermekeket.

Hogy pedig az Isten gond-viselése, hosszabb életet enged a' keményen-tartott fiaknak, hogy-sem azoknak a' kiket kényessen

¹⁴⁴ *Prov. 13. 24.*

¹⁴⁵ *Prov. 23. 13.*

¹⁴⁶ *Ps. 127. 3.*

¹⁴⁷ *Glycyrrhiza. Author historia Plantarum, in Olea.*

tartnak-fel; és, hogy életök meg-maradgyon, az erkölchökre nem
 vígyáznak: Sz. Ambrús az *Alcyon* madárnak példájával bizonyítja,
 mely a' tenger szélén tojik, de a' tojásit az Isten a' tengernek
 hajjaitól meg-óltalmazza: azon-képpen, a' ki a' fiát keményen
 oktattya, az Isten azt meg-tartya. A' Poklon, a' Zidó íge-szerént
 mind egyéb vermet, mind sírt, vagy temető-vermet, 's mind pedig
 az igaz Poklot érthetni; és mindeniktől meg-szabadította a' veszző
 a' gyermeket. A' mi az igaz Poklot illeti, melybe az emberek, az ő
 gonosságokért vettetnek, attól meg-szabadította a' veszző a' gyer-
 meket: mert a' gonoszlól el-szoklattya, és jóra oktattya. És noha
 embernek örök veszedelme, vagy boldogsága mind addig függő-
 ben vagyon, míg e' világon él: mindazáltal, a' mely gyermeket a'
 kemény veszzővel jó erkölchre tanítanak, úgy tetszik, hogy még
 gyermek-korában meg-szabadítyák a' pokoltól; mert meg-marad
 a' jóban, melyre őtet a' veszző vezette. A Testi haláltól-is, és a'
 sírtól, meg-szabadúl a' gyermek a' veszző-által: mert a' részeg-
 ségtől, fajtalanságtól, versengéstől, melyekből gyakorta halál
 következik, el-fogja, és hosszú életűvé teszi. Két anyja vagyon
 az embernek: a' ki szülte; és a' föld, melyből a' leg-első ember
 formáltatott. E' két Anyának, az Isten-előtt pöri vagyon, melyik-
 nek kellessék a' fiat magának tulajdonítani: és gyakorta, a' szülő
 anyának gond-viseletlenségéért, az Isten a' földnek ítéli: ítélvén,
 hogy jobb a' gyermeknek a' halottakkal a' földbe rekesztetni, hogy-
 sem az elevenekkel a' gond-viseletlen anyyánál, a' ki nem jól
 oktattya, meg-maradni. A' setét Veremből-is meg-szabadúl a' gyer-
 mek a' veszzővel: mert a' tudatlanságnak setéségéből, a' tudo-
 mánnak és bölcheségnek világosságára jó, hogy, ne balgatagúl,
 hanem okoson viselje magát. Azt írja Sz. *Maximus*; hogy a' Sas,
 a' mely hasadékokból, a' melyekben szokott fészkeket rakni, a'
 világosságra hozza fiait; melyre mivel elsőben nem örömet men-
 nek, az anyyok a' szárnyokkal meg-ütögetik, és az orokkal meg-
 is véresítik: Hasonló-képpen kell a' szüléknek chelekedni fiokkal,
 kik a' tudománnak szép világosságára, a' tudatlanságnak setét
 fészkeből, egyéb-ként nem akarnak menni, hanem ha a' vereség
 ösztönzi őket. Mert, a' mint Salomon mongya;¹⁴⁵ *Bolondság köt-*
tetett a' gyermek szívéhez, és a' fégyelemnek veszszeje el-kergeti

¹⁴⁵ *Prov. 22.15.*

azt. Az-okáért a' Szülék, kik a veszszőt kímélik a' gyermekektől, és mód-nélkül kedveznek nekik, hasonlók a' majmokhoz, kik a' melly fiokat leg-inkább szeretik, sok ölelgetésekkel meg-ölik.

Ne véllék pedig a' Szülék, hogy a' gyermekek pokolba nem mehetnek: mert gyakorta, a' kiknek természet-szerént elégséges idejek, és okosságok nem volna, a' vásotság és gonosság helyére hozza. Az-okáért, chodálkozom némelly Szüléken, kik a' gyermekektől rút beszédet, szitkot, vagy káromlást halván, nem csak meg nem büntetik, hanem ugyan nevetik-is: azzal mentvén őket, hogy nem értik mit mondanak, és ha tudnák nem mondanák. mert igen meg-chalatkozhatnak, az időhöz-képest. Rettenetes példát ír Sz. Gergely, egy öt-esztendő gyermekről,¹⁴⁹ melly ö-idejében Romában történt. Noha, úgy-mond, el kell hinni, hogy minden meg-kereszteltetett gyermek, ha gyermek-korában meg-hal, menyországba mégyen: de azt nem kell hinni, hogy minden apró gyermek, a' ki szólni tud, oda mégyen: mert némelly kis gyermekeknek, a' menyország kapuja a' Szüléktől bé-tétetik, ha gonoszúl neveltetnek fel tőlök. Mert egy embernek, három esztendő előtt, e' Várasban, öt esztendő fia volt, a' mint alítom, kit test szerént fölötte igen szeretvén, gond-viseletlenül nevelt-fel: és ha valami ellene-valo dolog történt, leg-ottan káromkodott. Ezt midőn ölén tartotta az atya, látta az ördögöket, hogy hozzája jöttek; és rettegve nézvén őket, kezde a' gyermek kiáltani: Ments-meg atyám, ments-meg. Kitől kérdvén az atya, Mit látna? A' gyermek azt felelte: Szerechenek jöttek, kik el akarnak vinni. És azt mondván, káromlá az Istent, és lelkét ki-adá. Mert, hogy a' mindenható Isten meg-mutatná, michoda vétekért adatott olyan hóhérok kezébe, mellyért az atya, életében nem akarta meg-feddeni; meg-engedte, hogy halálakor-is meg-újítaná azt: és hogy, a' ki *Káromlo lévén, az Istennek hosszú-tűréséből, sokáig élt*; azon Isten ítéletiből a' káromlásban halna-meg: hogy az atya meg-isménné vétkét, és meg-érténé, hogy a' gyermek lelkére gondot nem viselvén, nem kichíny bűnöst nevelt a' pokol tűzéire. Hallyák ezt az atyák, kik apró fioknak minden latorságát játéknak tartják, és tréfára vészik. Gondolják-meg a' Keresztyén Szülék; hogy A' *ki az övéire, és fő-képpen háza népére gondot nem visel, a' Hitet*

¹⁴⁹ 4. Dialog. c. 18.

*meg-tagadta, és a' hitetlennél alább-valo.*¹⁵⁰ De mit mongyak? Még a' hitetlen Pogányok-is jól értették, hogy az atyának gondot kell fiaira viselni. *Diógenes*, a' mint *Laërtius* írja,¹⁵¹ látván egy ifiúnak chintalanságát, az atyát ütötte-meg: jelentvén, hogy ő, a' fia vét-kének oka, kit nem jól tanított. A' *Lacedaemoniusok* pedig, *Plutarchus*nál,¹⁵² midőn két atyafi-között vissza-vonyás támadott volna, az attyokat büntették-meg, kinek gond-viseletlensége-mi-att történt a' vétek: és a' Sz. Írás-is azt jelenti, a' Héli Pap büntet-ésével.¹⁵³

HARMADSZOR: Tartoznak az Atyák a' fioknak tisztességes táplálással, az ő állapottyok-szerént, sőt azzal-is, hogy örökséget szerezzenek nékik. Az-okáért, méltatlan fogással élnek némellyek, azt mondván; hogy, a' mint nékik nem maradt attyoktól, ők-is úgy nem igyekeznek fioknak hagyni. Kiknek én azt felelem; hogy, ha az ő attyoknak nem vólt abban módgyok, méltatlan vádollyák őket: ha pedig vólt, nem méltó azknak vétkét kövenni; mivelhogy ki-ki magáról ad számot, és maga terhét viseli. Tudom, hogy gyakorta, a' kikre sok marad, többet ahoz nem keresnek, hanem azt-is el-vesztegetik. De azt azok chelekeszik, kiket a' Szülék Isteni félelemre nem oktattak, meg-elégedvén azzal hogy temérdek kinchet takartak nékik: a' kik pedig Isteni félelemre tanítták fiokat, arra-is meg-tanítták, mint kellessék jól élni a' gazdagsággal; a' mint Tobias. ki úgy vagyon, hogy el-küldötte a fiát az adósságért,¹⁵⁴ de azt-is meg-mondtta, hogy *alamiználkodgyék, és a' gazdagsággal jól élljen.*¹⁵⁵ Mindazáltal, senki nem tartozik, lelkének sérelmével, fiainak gazdagságot szerzeni; mint az uzo-rások chelekesznek: mert semmi okon *Nem szabad gonoszt chelekedni, hogy valami jó követhözzék.*¹⁵⁶

¹⁵⁰ 1.Tim. 5.8.

¹⁵¹ In Diogene.

¹⁵² In Laconicis.

¹⁵³ 1.Reg. 3.13.

¹⁵⁴ Tob. 4.21.

¹⁵⁵ vers. 7.8.

¹⁵⁶ Rom. 3.8.

II. RÉSZÉ.

Lássuk már azt-is, Mivel tartoznak a' Fiak az atyáknak: melyet az Evangelista rövid szóval jelentett, azt mondván a' Jésusról; hogy Szüléinek engedelmes vólt. Melly, egy-nehány dolgot foglal magában, mellyeket maga példájával szépen meg-mutatott Jósef, a' jámbor Jákob Patriarkának szerelmes fia; kit méltó minden Keresztyén fiaknak követni.

ELSŐ, Az vólt; hogy meg-jelentvén magát a' bátyyainak, mondván;¹⁵⁷ *En vagyok a' Jósef*; leg-ottan azt kérdetten: *Él-e még az én atyám?* Melly, nagy szeretetnek jele vólt: mellyel leg-először-is tartoznak a' fiak az atyáknak. Mert mint-hogy nincz kedvesb dolgunk életünknel, melyet, Isten-után, szüléinktől vöttünk: méltó hogy őket kívált-képpen szeressük. Erről szép Példáink vannak, még a' Pogányoknál-is. A' többi-között, *Croesus* királynak természet-szerént néma fia, látván, hogy egy vitéz az attyát meg akarta ölni, meg-szóllalt, és az attyát haláltól meg-mentette. Az *Athénási Címon* pedig, az attyát *Miltiadest*, maga rabságával mentette-meg a' fogságból. *Grimanus* Kardinálról-is azt írja *Egnatius*;¹⁵⁸ hogy az attyáért, kész vólt fogságba menni. *Fulgósus* azt írja¹⁵⁹ egy Tolétumi ötvös fiáról; hogy, meg-értvén az attyának halálos sentenciáját, nem szűnt-meg a' sirással-valo könyörgéstől, míg meg nem nyerte, hogy őtet öllék-meg az attyáért. *Alexius*ról pedig, a' Konstantinápolyi Chászárnak fiáról, azt írja,¹⁶⁰ hogy, midőn a' bátyya, istentelenül Isaákat meg-fosztotta volna országától, és a' szeme világától, fegyverrel országába helyeztette; és noha minnyájan, úgy köszöntötték mint Chászárt: mind-azáltal azt a' nevet, a' birodalommal-együtt, az attyának engedte. Szégyenüllyenek-meg azért a' gonosz fiak, kik Szüléjöknek halálokat kívánnák, vagy rajtok tölt bosszúságokkal életöket meg-rövidítik. Nyilván nem örvendezhetnek Sz. Agostonnal: ki, midőn az annyának utolsó betegségében, körüle forgolódnék, azt

¹⁵⁷ *Gen. 45.3.*

¹⁵⁸ *Lib. 5. c. 4.*

¹⁵⁹ *Lib. 5. c. 4.*

¹⁶⁰ *Ibidem.*

hallotta az anyjától; hogy soha kemény szót tőle nem hallott maga-ellen: és meg-vallya, hogy az ő tisztelete semmi vőlt, az anyjának szolgálattya-hoz-képest; és buzgóssággal könyörgött éret-te halála-után-is.

MÁSODSZOR: Jósef az attyát Kánaán földéből Egyptusba hitta, minden háza-népével, hogy jobban táplálhatná; és így üzent néki:¹⁶¹ *Az Isten engem Urává tölt egész Egyptus-földének: jöj-alá hozzám, ne késsél, és lakjál Gessen földén: és mellettem léssz te, és a' fiaid, és a' fiaidnak fiai; a' juhaid, és a' chordáid, és valamivel bírsz. Es ott táplállak téged.* Jelentvén, hogy a' fiak tartoznak szüléjüket táplálni szükségökben; mint-hogy azok-is táplálták őket, és nagy munkával fel-tartották. Az-okáért, urunk keményen meg-feddette a' Farisaeusokat, kik azt tanították; hogy a' Fiak nem tartoznak attyokat táplálni, chak a' Templomba vigyenek áldozatot;¹⁶² a' mivel attyokat táplálnák, azt a' Templomra fordítván. Az Anyaszentegyház pedig, a' szűkölködő Szüléknek fiait, Szerzetbe nem eresztí; sőt a' Szerzetből-is ki-küldi, míglen gongyokat visellyék. Emlekezetre, és követésre-mélto példát ír *Valerius Maximus*,¹⁶³ a' *Cimon* leányáról; ki, a' fogságban-lévő vén attyát, tejével táplálta. Hasonlót ír *Plinius*-is,¹⁶⁴ egy szegény aszszonyról; hogy az anyját, kit éhel akartak meg-ölni, életében meg-tartaná. mellyel azt nyerte, hogy a' Bírák meg-engedték halálát. Tellyességgel különböző példáról emlekezik *Thomas Cantipratensis*:¹⁶⁵ Mert, a' ki az attya-előtt el-rejtette vőlt a' sült ludat, az-után enni akarván abban, egy rút varas-békát talált a' mellyén. mellyet el-akarván arról rázni, az orczájára ugrott; és úgy hozzája ragaszkodott, hogy semmi okon el nem vehették. és ha valaki a' békát meg-ütötte, az ember nagy fájdalmat érzett szívében. Meg-rémülvén az ember, keserves szívvel a' Püspöknek meg-vallotta vétjét: ki penitencia-ért azt hatta néki; hogy a' *Normannia* és *Gallia* várasit fel-födött orczával el-járja, és mindenütt beszélye a' dolgot: hogy a' Fiak, példát vévén róla, tisztel-

¹⁶¹ *Gen. 45.9.10.*

¹⁶² *Matt. 15.5.*

¹⁶³ *Lib. 5. c. 4.*

¹⁶⁴ *Lib. 7. c. 36.*

¹⁶⁵ *Lib. 7. Apum c. 7. part. 4.*

nék Szüléjüket, és hála-adók lennének nekik. Hasonló plédát ír *Caesarius*-is,¹⁶⁶ és talám ugyan azont. Jól meg-gondollyák a' Fiak, Salomonnak ama mondását:¹⁶⁷ *A' ki el-vonszon valamit az attyától és annyától, és azt mongya hogy az nem bűn, részese a' gyilkos-nak.* El-vonszon, úgy-mond, vagy nem adván nekik, és éhel meg-ölvén: vagy alattomban el-lopván, és el-vesztegetvén. Efféle Fiak, aláb-valók némelly oktan állatoknál-is: mert, a' mint az Első Predikatzióban meg-mondottam Sz. Ambrúsból,¹⁶⁸ az Eszterag, meg-vénhedett szüléit táplállyá: és azont írja *Plutarchus* az Oroszlánról.¹⁶⁹ Hasonlók pedig a' balgatag Chirkékhez: mert a' tyúk, olly szorgalmatos az chirkéinek táplálásában hogy maga koplalván azoknak eledelt keres: a' chirkék pedig el-feletkezvén arról a' nagy szeretetről, mihelyen magokra gondot viselhetnek, el-hadgyák annyokat, semmi gondot nem viselvén reája. Hasonlóképpen, némely Szülék, magok koplalásával táplállyák, és ruházák fiokat: kik szárnyokra kelvén, el-hagyván Szüléjüket, semmit nem gondolnak vélek. Sőt hasonlók az Öszvér chitkóhoz, mely jól meg-szopván az anyyát, oldalba rúgja, és el-mégyen tőle.

Hogy-ha tartoznak a' Fiak Szüléjüket test-szerént táplálni: sokkal-inkább lélek-szerént. mint-hogy ők-is a' szerént tápláltattanak tőlök, midőn meg-kereszteltették őket, Imádságra, Isteni félelemre, és minden jóra tanították. E' kötelességnek pedig, úgy tésznek eleget, ha gyakorta imádkoznak érettök, halálok óráján Lelki orvosokat szereznek nekik, és a' Szentségekben részesíttetik, halálok után-is alamiznát adnak érettök, testamentumokat bétellyesítik, fő-képpen ha valamit a' szegényeknek és templomoknak hattak; és, ha mi másé vagyon nálók, azt éppen meg-térítik: hogy a' más világon ne szenvedgyenek érettök, hanem segétsenek imádságokkal.

HARMADSZOR: Jósef az attyát tisztelte, és meg-böchüllötte. Mert midőn Jákob el-küldötte-vólna Júdát Jósefhez, hogy jövetelét hírré tenné: *Eleibe-ment az attyának;*¹⁷⁰ *nyakára borúlt, és az*

¹⁶⁶ *Lib. 6. c. 22.*

¹⁶⁷ *Prov. 28.24.*

¹⁶⁸ *Libr. 5. Hexam. c. 16.*

¹⁶⁹ *De Solertia Animalium.*

¹⁷⁰ *Gen. 46.29.*

ölelgetés-között sírt. Salomon-király-is, eleibe-ment az anyyának,¹⁷¹ és imádta ötet, és a' királyi székben jobb-keze-felé ültette. Ezt a' böchülletet, a' szorgalmatos gond-viselésért, meg-érdemlik a' Szülék: mellyet akkor mutattak-meg leg-inkább, mikor a' gyermekek magokkal jó tehetetlenek lévén, nagy bajt szerettek nekik, és sok bűdösségöket nyelték-el vélek. Ezt a' böchülletet, a' Pogányoknál-is fel-talállyuk. Mert *Livius* azt írja, egy *Coriolánus*-nevű Romai fő emberről; hogy, meg-haraguván a' Romai háládatlan népre, sem a' követek, sem a' Papok meg nem engesztelheték: hanem, az anyja *Vetúria*, a' menyével és unokáival ment a' táborába. Kit midőn *Coriolánus* meg akart volna ölelni, nem engedte; hanem azt mondotta neki: Légy veszeg addig, míg megértem, ha ellenségemhez jöttem-e, vagy fiamhoz; és ha rabod vagyok-e táborodban, vagy anyád. Halván ezeket *Coriolánus*, megölelé az anyját, és monda neki: Meg-győzted haragomat, és diadalmat vöttél rajta. És Rómára fordítván beszédét, monda: Hazám, noha méltán gyűlöllek, mindazáltal ennek kérésére megengedek.

Ez olly nagy kötelesség Isten-előtt, hogy a' maga tiszteletit is ezzel állattya, mondván:¹⁷² *A' fiú tiszteli az atyát, és a' szolga az ő urát: ha azért én Atya vagyok, hol az én tiszteletem?* És a' Tizparancholatban, a' három parancholat-után, mellyek az Isten tiszteletit paranchollyák, a' Negyedik, melly Szüléinknek tiszteletit paranchollya. Salomon-is a' Példabeszédekben, az Isteni tisztelet-után, az Atyák 's Anyák tiszteletiről szól. Sőt *Valérius Maximus*-is, azt írta;¹⁷³ hogy az Isteneken, és a' Szüléken tölt bosszúság, igazán azon büntetés-alá vettetett. Okát adgya ennek Sz. Ágoston, magyarázván Sz. Pálnak mondását, ki azt írja;¹⁷⁴ hogy *Az Istentől neveztetik minden Atyaság mennyekben és a' földön:* és azt mongya; hogy az embereknek első és fő Attyok az Isten: a' több Atyák pedig, hely-tartói, és utánna-valók. Az-okáért, miképpen hogy a' ki a' Király Tiszt-tartóját bosszúsággal illeti, úgy büntettetik mint-ha a' Királyt illette volna bosszúsággal: azon-

¹⁷¹ 3.Reg. 2.19.

¹⁷² Malach. 1.6.

¹⁷³ Lib. 1.

¹⁷⁴ Eph. 3.15.

képpen, a' ki a' fő Atyának hely-tartóját boszszúsággal illeti, méltó olyan büntetésre, melyet az érdemel, a' ki az Istent illeti boszszúsággal. Es a' ki a' Király hely-tartóját meri bántani, könnyen a' Királyt-is meg-bántaná: azon-képpen, a' mint Sz. Nazianzénus mongya,¹⁷⁵ könnyen meg-tagadgya az Istent, ki az Atyát meg-tagadgya. Innét mongya a Bölch-is:¹⁷⁶ *A' ki az Urat féli, tiszteli a' szüléit; és mint Urainak, úgy szolgál azoknak, a' kik ötet nemzet-ték*: jelentvén, hogy együtt jár mind a' kettőnek tiszteleti. Es az Isten ö-maga mondatik büntetni azokat, kik a' Szüléjök-ellen vétnek; a' mint azon Bölch mongya:¹⁷⁷ *Meg-átkoztatott az Istentől; a' ki meg-keseríti az annyát*. Ezt az átkot jelenti Salomon, mondván:¹⁷⁸ *A' szemet, melly meg-chúfollya az Atyát, és a' melly meg-útállya az ő Annyának születését, vájják-ki azt a' patakok hóllói, és egyék-meg azt a' sasok fiai*. Holott azt vedd eszedbe, hogy, ha chak a' szemmel-valo meg-chúfolás-is olly nagy büntetést érdemel, mit érdemel az, a' ki kezével, vagy más módon, meg-sérti Szüléit? A' mint a' Pogány Cicero-is meg-ismérte¹⁷⁹, emlekezvén mind a kettőről.

Kérdené valaki, Mint kell érteni a' Salomon átkát? Felelet. Vannak, kik a' Hollókon, és a' Sasok fiain, az ördögöket értik. Mint-ha azt mondotta volna: Afféle fiat az ördögök emészszenek-meg. Nyilván, Sz. Jerónymus¹⁸⁰ és Arany-száju Sz. János,¹⁸¹ Hollóhoz hasonlíttják az ördögöt, és gyakorta holló-képében jelenik-meg; a' mint sok példákkal bizonyította *Ulysses Aldrovandus*.¹⁸² A' Sasok-fiai-is, hasonlók az ördöghöz, az ő ragadozó praedálásokért; a' mint *Clemens Alexandrínus*ból tanuljuk. És mind a' Holló 's mind a' Sas, azért példázza fő-képpen az ördögöt, hogy a' dög-re, vagy holt testre siet, és azzal hízik; és azt nagy meszsze meg-érzi, és, a' mint némelyek mongyák, még eléve-is, úgy hogy a' meg-halandó állatokhoz közel forgódnak, várván a' prédát. Azt-

¹⁷⁵ *Lib. Sententiar.*

¹⁷⁶ *Eccli. 3.8.*

¹⁷⁷ *vers. 18.*

¹⁷⁸ *Prov. 30.17.*

¹⁷⁹ *Orat. pro Roscio.*

¹⁸⁰ *Orat. pro Roscio. Contra Luciferianos.*

¹⁸¹ *Hom. de Spiritu sancto*

¹⁸² *Lib. 12. Ornithologia.*

is bizonynyal írják, hogy a' Hollók, leg-elsőben-is a' szemet vájják-ki, és azt a' falatot igen kedvelik; a' Sasok pedig, a' szívet. Az-okáért, afféle fiak, a' hollóknak és sasoknak adatnak, hogy szemöket, és szívöket ki-vájják: mert, mint-ha szemök nem volna, Szüléjüket nem isméri; és mint ha szívök nem volna, nem szeretik őket. Továbbá, az akasztó-fán-valo halált kívánnya Salomon a' gonosz fiaknak, mivelhogy a' hollók, azok testére sietnek; úgy, hogy, még a' Sz. Írásban is, a' ki azt álmodta vólt, hogy *a' fején-valo kosárból a' madarak öttek, harmad napra fel-akasztatott.*¹⁸³ És nem ok-nélkül fosztatnak-meg a' földben-valo temetéstől: mert a' Földet a' Bölchek, közönséges Anyának tartják, ki minnyájunkat kebelébe fogad. Az-okáért, a' ki a' tulajdon Annyát meg-bántja, nem méltó hogy a' közönséges Anyának jó-téteményében részesüllyön. Annak-fölötte, mint-hogy a' hollók, és Sasok, hosszú életűek, azoknak adatnak a' gonosz fiak: kik, ha jók löttek volna, hosszú életűek löttek volna. Továbbá; azon madarak, a' vér-szerént-valo atyafíság-ellen chelekesznek: mert a' fiakat az anyák, és ezeket amazok üldözik, és egymás-ellen kegyetlenkednek. Az-okáért, mint-hogy a' gonosz fiak-is azt chelekeszik, méltók, hogy a' hasonló rút állatok, rút halállal végezzék-ki őket.

Kérdéné még-is valaki: Mi okért vét ilyen rút átkot Salomon az illetén Fiakra? Felelet. Mi-képpen hogy az Isten-ellen-valo véteknek nehéz-vóltát az Istennek méltóságából, és a' mi alá-valóságunkból fontoljuk: hasonló-képpen gondolkodhatunk az Atyák-ellen-valo vétkekről-is. mert, ha az Atyákat a' fiakkal egybe-vetjük, azt találjuk; hogy az atyai méltóság, és a' fiúi alá-valóság-között, fölötte nagy köz vagyon: és, a' mint *Aristóteles* jól mondotta;¹⁸⁴ A' természetnek törvényéből, a' fiak mindenkor az Atyák birodalmában vannak; úgy hogy, akár-mint nevedgyenek-is a' méltóságban, az Atyai birodalom-alatt marad a' fiú. Az-okáért, fölötte nagy vétek az Szüléket meg-bántani, és nagy büntetést érdemel.

NEGYEDSZER: Jósef engedelmes vólt az Attyának: nem csak, mikor az atya házában vólt, és a' bátyjaihoz küldetett az attyától,

¹⁸³ *Gen. 40.22.*

¹⁸⁴ *Lib. 8. c. 11. Ethic.*

hanem mikor Egyptusnak Fejedelme vólt-is. mert, az Attya parancholattyának engedvén, őtet nem Egyptusban, hanem Kánaán földében temette.¹⁸⁵ Tudták ezt a' bátyjai: az-okáért, az attyok halála-után, félvén hogy a' rajta tölt régi bosszúságot megtorollya, hozzája küldöttek, mondván:¹⁸⁶ *Az Atyád meg-parancholta nekünk, minek-előtte meg-halna, hogy ezeket mondanók néked ő szavával: Kérlek hogy felekezzeél-el az atyád-fiainak vétkeiről, és a' bünről, és gonosságról, mellyet chelekedtek rajtad: mi is kérünk, hogy a' te atyád Istene szolgainak bochásd-meg e' hamisságot.* És meg sem chalta őket a' reménség. Nagy Engedelmesség vólt a' Rekabítákban-is; kiket a' bor-italra nem vehettek, az attyoknak Jonadabnak parancholattya-ellen. Kiknek példajával, feddi az Isten Jeremiás-által,¹⁸⁷ az ő népének engedetlenségét. Ennek az Engedelmességnek, szép okát adgya Sz. Pál:¹⁸⁸ *Fiak, úgy-mond, engedgyetek a' Szüléiteknek: mert az kellemetes az Urnál.* És,¹⁸⁹ *Fiak, engedgyetek a' Szüleiteknek az Urban: mert méltó dolog.* Nyilván *Méltó dolog.* Először: mert a' Szülék-is sok dolgokban engednek a' fiaknak, és kedvök-szerént chelekesznek. Másodszor; *Méltó dolog:* mert az Isten kívánnya, és paranchollya. Azért, mingyárt utánna veti Sz. Pál a' parancholatot: *Tisztellyed az Atyádat és az Anyáda. melly az első parancholat az ígéletben: hogy jól légy, és hosszú életű légy a földön.* Első parancholatnak mongya az ígéletben: az-az, első a' parancholatok-között; a' melynek meg-tartásáért, magán-valo ígéletet tölt az Isten; és igen ilendő ígéletet: mert a' fiak, kik a' szüléjöknek a' tőlök-vótt életért hála-adók, és azért tisztelik őket, méltó hogy azon életben sokáig meg-maradgyanak. A' Fiak, úgy-mond Sz. Tamás,¹⁹⁰ életet attyoktól vésznek, mint a' vitézek jószágot Fejedelmöktől. Azért, a' mint ezek meg-érdemlik, hogy bírják a' jószágot, míg a' hívségben meg-maradnak: úgy a' Fiak-is, valamíg az Attyokat tisztelik, érdemlik hogy éllyenek. és, a' mint a' párt-ütő vitézek, meg-fosztatnak a' jószágtól: úgy az engedetlen fiak-is, az élettől.

¹⁸⁵ *Gen. 50.5.*

¹⁸⁶ *vers. 16.17.*

¹⁸⁷ *Ier. 35.6.14.*

¹⁸⁸ *Col. 3.20.*

¹⁸⁹ *Eph. 6.1.*

¹⁹⁰ *In Opusculis, Opusc. 4.*

Mondaná valaki: Gyakorta az engedelmes fiak rövid életűek: tehát azok nem vészik az ígéretet? *Abulensis* azt feleli:¹⁹¹ hogy az Attyát-tisztelő fiú, ha hamar meg-hal-is, sokat élt: mert az idő nem a' henyélésnek mértéke, hanem a' munkának, és jó chelekedetnek: a' minémü Ifiúról emlekezik a' Bölch, mondván:¹⁹² *Rövid időben vége lévén, sok időket töltött-bé: mert kedves volt az Istennek az ő lelke.* Sz. *Jerónymus* azt feleli:¹⁹³ Midőn az Isten az Írásban világi jókat ígér, ha azokat meg nem adgya, jobbakat ad érettők, tudn'illik, lelkieket és mennyieiket. Így mongya Dávid:¹⁹⁴ *Ifiú voltam, és meg-vénhedtem: és nem láttam, hogy az igaz elhagyatott volna, sem hogy az ő magva kenyeret keresett volna.* maga tudgyuk, hogy az igaz Lázár, küldülésre jutott, és sok Mátyrokat, az éhség, és egyéb nyomorúság, fogyatta-el. De akkor az Isten, a' testi kenyerért, lelkit és mennyeit adott nékik, a' békeséges tűrést, és a' Mátyromságnak koronáját, melly meghaladgya a' testi kenyérnek jó-voltát. Végy példát: Valamely napi-munkásnak egy garast ígérsz; de vészed eszedbe, hogy ha pénzt adsz néki, vagy a' korchomán meg-iszsza, vagy a' kártyán el-jadza; azt-is látod, hogy nagyobb szüksége vagyon egy jó köntösre: ha köntöst adsz néki, fogadásodnak eleget téssz, sőt azt meg-is haladod, és nem panaszkodhatik, ha a' garast meg nem adod néki.

III. RÉSZE.

De azt-is eszünkbe kell vennünk, hogy Szent Pál, nem akár-mint mongya a' Fiaknak, hogy az Attyoknak engedgyenek, hanem, az *Urban*: az-az, az Úrért, a' ki azt parancholta: a' vagy, az Úrnak akarattya- és törvénye-szerént. És ha az-ellen parancholnak: nem az *Urban*, hanem az ördögben parancholnak, és nem tartoznak engedni. Oka annak ez: mert az Atyák hatalma a' fiakon, az Isten

¹⁹¹ *In cap. 20. Exod.*

¹⁹² *Sap. 4.13.*

¹⁹³ *Libr. 3. in Matth.*

¹⁹⁴ *Ps. 36.25.*

birodalmában-*valo* részesülés, mint-hogy *ő-tőle neveztetik minden Atyaság*.¹⁹⁵ Azért, ha külömbet paranchol az Istennél az atya: meg-szünik minden hatalma. mert az-ellen chelekeszik, a' kitől azt vötte. A' mint hogy, az Úr parancholattya-ellen, nem tartozunk engedni a' Tisztartónak: kinek egyéb hatalma ninch, hanem a' mellyet az Úrtól vött; mellyel nem élhet az Úr akarattya-ellen. Innét mongya Sz. Bernárd:¹⁹⁶ Egyedül chak az Isten oka, a' miért nem kell az atyáknak engedni; mert *ő* mondotta:¹⁹⁷ *A' ki attyát vagy annyát inkább szereti, hogy-sem engem, nem méltó hozzám*. Továbbá; többet vöttünk az Istentől, hogy-sem a' szüléinktől: az-okáért, többel-is tartozunk az Istennek, és inkább kell néki engednünk. Ezt sok atyák, meg nem gondolván, ha a' fiok, az *ő* akaratt yok-ellen, enged az Isten hívatallyának, azt viltatt yák; hogy a' Negyedik parancholatot meg-szegte. holott annak a' parancholatnak, az Istenért, és nem Isten-ellen kell engednünk; hogy, a' mint Urunk mondotta a' mái Evangéliomban, azokban légyunk foglalatosok, mellyek a' fő Atyánké. Erről a' dologról, még a' Pó ganyokban-is sok szép példákat találunk: mert azt írja *Plutarchus*,¹⁹⁸ egy *Acrotátus*-nevű okos fő-emberről; hogy midő n az *ő* Szüléi hamis dologban kívánták volna az *ő* segítségét, nem engedett az *ő* kívánságoknak; és szép okát adta: *Ti, úgy-mond, engem az igasságra neveltetek, és a' hazám törvényinek adtlatok: az-okáért, inkább azoknak igyekezem engedni, hogy-sem néktek*. És mint-hogy azt akarjátok, hogy jót chelekedgyem; az pedig a' jó, a' mi igaz: a' mit akartok, meg-mivelem; a' mit pedig mondotok, nem chelekeszem. És így okoson, mind a' hamis dolgot megvetette, 's mind a' Szüléi igyekezetinek és akaratt yának eleget tölt.

Ezen-kivül, tartoznak a' Fiak engedni az Attyoknak, hogy áldomást vegyenek tőlök, és átkoktól meg-men[y]lekedgyenek: mivelhogy az Atyáknak, mind áldások, 's mind átkok igen fogatos; és, a' mint a' Bölch mongya:¹⁹⁹ *Az Atya áldása, meg-erössíti*

¹⁹⁵ *Eph. 3.15.*

¹⁹⁶ *Epist. 111.*

¹⁹⁷ *Mat. 10.37.*

¹⁹⁸ *In Lacon.*

¹⁹⁹ *Eccli. 3.11.*

a' fiak házait: az Anya átka pedig, ki-rontva a' fundamentumokat. Így láttuk, hogy, a' mivel Noë meg-áldotta Semet, és Jáfetet, meg-adta az Isten;²⁰⁰ és Jákob Efraimot és Manassest,²⁰¹ és a' tíz fiait;²⁰² és Moyses az Izraél fiait.²⁰³ Foganatos volt a' vén Tobías áldása-is, mellyel a' fiát meg-áldotta;²⁰⁴ és a' Matatías áldásával, a' Makabaeusok erősek löttek a' hadban.²⁰⁵ De az Átoknak-is hatalmas ereje vagyon; a' mint ki-letszik a' Noë átkából, Kám-ellen,²⁰⁶ a' Jákobéból, Rúben-ellen,²⁰⁷ és Simeon 's Lévi-ellen.²⁰⁸ Rettenetes példát olvasunk Sz. Agostonnál;²⁰⁹ eggy Anyáról, ki tíz fiait meg-átkozta, és leg-ottan iszonyú-képpen reszketni kezdettek; és az egész Romai birodalomban bújdosván, kettő közzülök meg-gyógyúlt a' Sz. István ereklýéinél. Egyebekről-is olvasunk átkokat, mellyektől őrizkedni kell mind a' fiaknak, 's mind a' szülőknek.

Végezetre: hogy minnyájan készek légyenek Attyokat tisztelni, és azoknak engedni: az Isten, a' bölch *Ecclesiasticus*-által, Kilencz rend-béli Jókat ígér a' szó-fogadó Fiaknak: Elsőben: testi és lelki gazdagságot:²¹⁰ *A' mint, úgy-mond, a' ki kinchet gyűjt, úgy a' ki tiszteli-is az annyt.* II. Hogy bódog lészen a' jó fiakért:²¹¹ *A ki, úgy-mond, az attyát tiszteli, örvendez a' fiakban.* III. Hogy Imádságát az Isten meg-halgattya:²¹² *És, úgy-mond, az ő imádságának napján meg-halgattatik.* IV. Hogy hosszú életű lészen:²¹³ *A' ki, úgy-mond, az Attyát tiszteli, hosszú életű lészen.*

²⁰⁰ Gen. 9.26.

²⁰¹ Gen. 48.20.

²⁰² Gen. 49.

²⁰³ Deut. 33.

²⁰⁴ Tob. 5.21.

²⁰⁵ I. Mach. 2.69.

²⁰⁶ Gen. 9.25.

²⁰⁷ Gen. 49.3.

²⁰⁸ vers. 5.6.

²⁰⁹ I. 22. Civ. c. 8.

²¹⁰ Eccli. 3.5.

²¹¹ vers. 6.

²¹² Ibidem.

²¹³ vers. 7.

²¹⁴ vers. 11.

²¹⁵ vers. 13.

V. Hogy állandó maradéka lészen:²¹⁴ *Az Atya áldása, úgy-mond, meg-erössíti a' fiak házait.* VI. Hogy dichőséges lészen:²¹⁵ *Az ember dichősége, úgy-mond, az Attyának tiszteletiből áll.* mivelhogy a' tiszteletes Atya, dichóságessé teszi a' fiait: és mivelhogy az Attyát-tisztelő fiú, magának mindenek-előtt böchületet nyer. VII. Hogy a' nyomorúságnak, vagy háboruságnak idején, meg-szabadúl attól:²¹⁶ *Az Attyának adatott alamizna, nem lészen el-felejtve; és a' háboruságnak napján, emlekezet lészen rólad.* VIII. Hogy a' bűnei meg-bocháttatnak:²¹⁷ *Mint a' fényes időben a' jég, el-olvadnak,* úgy-mond, *a' te bűneid.* IX. Hogy az Istentől meg-áldatik; az-az, minden jókkal bövségessen meg-lálogattatik.²¹⁸ *Chelekedettel, úgy-mond, és beszéddel, és minden türéssel tisztellyed az Atyádat, hogy áldomás szálljon tőle reád, és az ő áldása végig meg-maradgyon.* Mellyet engedgyen a' kegyes Isten, minden Isten-félő és Szülék-tisztelő fiaknak, az ő Szent Fiáért, ki testi szüléit-is valóságosan tisztelte. Amen.

(I. 123; 139–147)

²¹⁶ vers. 15.17.

²¹⁷ vers. 17.

²¹⁸ vers. 9.

IRODALOMJEGYZÉK

- ALVINCI 1633 – ALVINCI Péter, *Postilla, az az egymás után következő praedikativk az urnapi szent evangeliumok szerint rövid magyarázatokkal és világos tanúságokkal*, Kassa, 1633, RMK I, 628; RMNY 1566.
- ALVINCI 1634 – ALVINCI Péter, *Következik az postillanak második része, melyben foglaltatnak az nyari praedikatiuk Szentháromság vasárnapjától fogva advent első vasárnapig*, Kassa, 1634, RMK I, 634; RMNY 1583.
- ANGYALOSI 1996 – ANGYALOSI Gergely, *Az intertextualitás kalandja*, Helikon, 1996, 3–9.
- ARISZTOTELÉSZ 1982 – ARISZTOTELÉSZ, *Rétorika*, ford., jegyz., utószó ADAMIK Tamás, Bp., 1982.
- AUGUSTINUS 1944 – *Szent Ágoston: A keresztény tanításról*, ford. VÁROSI István, Bp., 1944.
- BAKÓ 1987 – BAKÓ Dorottya, *Káldi György élete és művei*, Magyar Könyvszemle, 1987/2, 73–87.
- BALÁZS 1987 – BALÁZS János, *Hermész nyomában: A magyar nyelv bölcsélet kérdései*, Bp., 1987.
- BALBUS 1993 – Stanislav BALBUS, *Oximoron és intertextualitás*, Helikon, 1993, 519–532.
- BÁN 1964 – BÁN Imre, *Barokk egyházi próza* = KLANICZAY 1964, 137–142.
- BÁN 1971 – BÁN Imre, *Irodalomelméleti kézikönyvek Magyarországon a XVI–XVIII. században*, Bp., 1971.
- BÁN 1976 – BÁN Imre, *A Karthausi Névtelen műveltsége*, Bp., 1976.
- BÁN 1979 – BÁN Imre, *Nyéki Vörös Mátyás: Aeternitas. Örökkévalóság* = KOMLOVSZKI 1979, 235–255.

- BÁRCZI 1994 – BÁRCZI Ildikó, *Ars compilandi* = BITSKEY-TAMÁS 1994, 99–112.
- BARNER 1970 – Wilfried BARNER, *Barockrhetorik: Untersuchungen zu ihren geschichtlichen Grundlagen*, Tübingen, 1970.
- BARNER 1975 – *Der literarische Barockbegriff*, Hrsg. Wilfried BARNER, Darmstadt, 1975.
- BARTÓK 1991 – BARTÓK István, *XVII. századi logikai és retorikai irodalmunk kritikátörténeti tanulságai*, IUK 1991, 1–24.
- BARTÓK 1998 – BARTÓK István, „Sokkal magyarabbul szólhatnánk és írhatnánk.” *Irodalmi gondolkodás Magyarországon 1630–1700 között*, Bp., 1998.
- BAUER 1986 – Barbara BAUER, *Jesuitische 'ars rhetorica' im Zeitalter der Glaubenskämpfe*, Frankfurt am Main–Bern–New York, 1986.
- BELLAAGH 1891 – *Káldi válogatott egyházi beszédei*, szerk., bev. BELLAAGH Aladár, Bp., 1891.
- BENEDEK 1992 – BENEDEK Katalin, *A középkori exemplum műfaj Magyarországon = Közelítések: Néprajzi, történeti, antropológiai tanulmányok Hofer Tamás 60. születésnapjára*, Debrecen, 1992.
- BEÖTHY 1904 – BEÖTHY Zsolt, *A magyar nemzeti irodalom történeti ismertetése I* (9. kiadás), Bp., 1904.
- BITSKEY 1974/1996 – BITSKEY István, *Stílusváltás Nyéki Vörös Mátyás költészetében*, IUK 1974, 330–338.; *ua.* = BITSKEY 1996, 134–147.
- BITSKEY 1979 – BITSKEY István, *Humanista erudíció és barokk világhép: Pázmány Péter prédikációi*, Bp., 1979.
- BITSKEY 1981/1996 – BITSKEY István, *Bethlen, Pázmány és a Káldi-biblia Századok*, 1981, 737–743.; *ua.* = BITSKEY 1996, 195–203.
- BITSKEY-TAMÁS 1994 – *Toposzok és exemplumok régi irodalmunkban*, szerk. BITSKEY István, TAMÁS Attila, Debrecen, 1994.
- BITSKEY 1996 – BITSKEY István, *Eszmék, művek, hagyományok*, Debrecen, 1996.
- BITSKEY 1997 – BITSKEY István, *A vitézség eszményének változatai a XVI–XVII. század fordulójának magyar irodalmában*, *Studia Agriensia* 17, 1997, 203–212.

- BITSKEY 1998 – BITSKEY István, *Hitvita és hitújítás Luther életművében*, Bp., 1998.
- BITSKEY 1999 – BITSKEY István, *Polémia és retorika egy Pázmány-vitairatban* = uő., *Virtus és religió*, Miskolc, 1999.
- BITSKEY 2000 – BITSKEY István, *Ekkleziológia és retorika Pázmány Péter műveiben*, Studia Universitatis Babeş-Bolyai. Theologia Catholica Latina, 2000, 119–134.
- BOD 1766 – BOD Péter, *Magyar Athenas*, Nagyszeben, 1766.
- BREMOND–Le GOFF–SCHMITT 1982 – Claude BREMOND, Jaques Le GOFF, Jean Claude SCHMITT, *L'exemplum*, Brepols, 1982.
- BRÜCKNER 1974 – Wolfgang BRÜCKNER, *Volkserzählung und Reformation: Ein Handbuch zur Tradierung und Funktion von Erzählstoffen und Erzählliteratur im Protestantismus*, Berlin, 1974.
- BÜKY 1981 –BÜKY Béla, *Milyen Bibliát használt Pázmány Péter?* Vigilia, 1981/2, 81–84.
- CHADWICK 1998 – Owen CHADWICK, *A reformáció* (1993), ford. SZABÓ István, Bp., 1998.
- CICERO 1974 – Marcus Tullius CICERO, *A szónok*, ford. KÁRPÁTY Csilla = CICERO *Válogatott művei*, vál., utószó HAVAS László, Bp., 1974, 181–255.
- CSERHÁTI-FÁBIÁN 1986 – *A II. Vatikáni Zsinat tanítása*, szerk. CSERHÁTI József, FÁBIÁN Árpád, Bp., 1986.
- CZVITTINGER 1711 – CZVITTINGER Dávid, *Specimen Hungariae literatae*, Odera-Frankfurt–Lipcse, 1711.
- DAMASZKÉNOSZ 1988 – Joannész DAMASZKÉNOSZ, *Első védőbeszéd a szentképek mellett, ellenzőik ellen* = REDL 1988, 191.
- DANIÉLOU 1998 – Jean DANIÉLOU, *A szimbolizmus problémája* = FABINY 1998 b, 91–103.
- DAXELMÜLLER 1991 – Cristoph DAXELMÜLLER, *Narratio, Illustratio, Argumentatio, Exemplum und Bildungstechnik in der frühen Neuzeit = Exempel und Exempelsammlungen*, Hrsg. Walter HAUG, Burghart WACHINGER, Tübingen, 1991, 77–94.
- DENGELEGI 1630 – *Rövid Anatomia, mellyel a Nagy Szombati Kaldi György Papnak a Szent Biblia felől valo Oktato intese*,

- mellyet az ő tőlle Magyar Nyelvre fordittatott Bibliajanak sarkához biggyesztet, minden részeiben megh vizsgálta, es egy-cersmind Karolyi Gaspar es Szenczi Molnár Albert az ő hasznos munkajokkal edgyütt patvaros nyelvnek ostorozasa alol felszabadittatnak, az nagy Istennek segedelméből Dengelegi Peter által, Gyulafehérvár, 1630, RMNY 1467.*
- ELŐD 1978 – ELŐD István, *Katolikus dogmatika*, Bp., 1978.
- EYBL, 1992 – Franz M. EYBL, *Abraham a Sancta Clara*, Tübingen, 1992.
- FABINY 1987 – *A hermeneutika elmélete: Első rész*, szerk., vál. FABINY Tibor, Szeged, 1987.
- FABINY 1998 a – FABINY Tibor, *A keresztény hermeneutika kérdései és története I: A prekritikai korszak: az első századtól a reformáció koráig*, Bp., 1998.
- FABINY 1998 b – *A tipológiai szimbolizmus*, szerk., vál. FABINY Tibor, Szeged, 1998.
- FARKAS-MONOK-POZSÁR-VARGA 1990 – *Magyarországi jezsuita könyvtárak 1711-ig I*, s. a. r. FARKAS Gábor, MONOK István, POZSÁR Annamária, VARGA András, Szeged, 1990.
- FARKAS-VARGA-KATONA-LATZKOVITS 1992 – *Magyarországi magánkönyvtárak II, 1588–1721*, s. a. r. FARKAS Gábor, VARGA András, KATONA Tünde, LATZKOVITS Miklós, Szeged, 1992.
- FARKAS 1997 – *Magyarországi jezsuita könyvtárak 1711-ig II*, s. a. r. FARKAS Gábor Farkas, Szeged, 1997.
- FLYNN 1956 – Lawrence J. FLYNN, *The de arte rhetorica of Cyprian Soarez*, *The Quarterly Journal of Speech*, 1956, 367–374.
- FLYNN 1957 – Lawrence J. FLYNN, *Sources and Influence of Soarez De arte rhetorica*, *The Quarterly Journal of Speech*, 1957, 257–265.
- FRIEDENTHAL 1977 – Richard FRIEDENTHAL, *Luther élete és kora* (1967), ford. TERÉNYI István, Bp., 1977.
- GADAMER 1984 – Hans-Georg GADAMER, *Igazság és módszer: Egy filozófiai hermeneutika vázlatja* (1960), ford. BONYHAI Gábor, Bp., 1984.
- GÁL 1990 – GÁL Ferenc, *Dogmatika I-II*, Bp., 1990.

- GYŐRI 1994 – GYŐRI L. János, *Az exemplumok szerepe 17. századi református prédikációinkban* = BITSKEY-TAMÁS 1994, 157–170.
- HAHNER 1984 – Gudrun HAHNER, *Der Exempelgebrauch im Lauretanum Mariale des Laurentius Lemmer, Würzburg 1687, Würzburg, 1984.*
- HAJNAL 1629/1992 – HAJNAL Mátyás, *Az Jesus szívet szerető szíveknek aytatosságára Szives Kepekkel Ki Formaltatott; és azokról való Elmélkedésekkel és Imadsagokkal megh magyaráztatott könyvechke*, Bécs, 1629, RMK I 576; RMNY 1422. Hásonmás kiadása: KÖSZEGHY Péter szerk., kíséőtanulmány HOLL Béla, Bp., 1992.
- HARGITTAY 1997 – *Bevezetés a régi magyar irodalom filológiájába*, szerk. HARGITTAY Emil, Bp., 1997.
- HARGITTAY 1998 – HARGITTAY Emil, *A biblikus mitizáció a 17. századi magyar költészetben* = JANKOVICS-MONOK-NYERGES 1998, 731–742.
- HARTMANN 1972 – Nicolai HARTMANN, *Nézeteim rendszeres kifejtése* (1933) = uő., *Lételeméleti vizsgálódások: Válogatás kisebb írásaiból*, ford. REDL Károly, Bp., 1972.
- HATHAWAY 1989 – Neil HATHAWAY, *Compilatio: From Plagiarism to Compiling*, Berkeley–Los Angeles–London, 1989.
- HELTAI-BORNEMISZA 1980 – *Heltai Gáspár és Bornemisza Péter művei*, vál., szöveggond., jegyz., NEMESKÜRTY István, Bp., 1980.
- HERMÁNYI 1731–1762/1992 – HERMÁNYI DIENES József *Széprózái munkái*, kiad., bev., jegyz. S. SÁRDI Margit, Bp., 1992.
- HERZOG 1991 – Urs HERZOG, *Geistliche Wohlredenheit: Die katholische Barockpredigt*, München, 1991.
- HIRSCHBERGER 1960 – Johannes HIRSCHBERGER, *Geschichte der Philosophie I. Altertum und Mittelalter*, Basel–Freiburg–Wien, 1960.
- HOFFMANN – Lothar HOFFMANN, *Exempelkatalog zu Martin Pruggers Beispielkatechismus von 1724*,
- HOLL 1955 – HOLL Béla, *Ki fordította a Káldi-bibliát? Vigilia*, 1955, 558–560.

- HOLL 1956 – HOLL Béla, *Adalékok a Káldi Biblia történetéhez*, Magyar Könyvszemle, 1956, 52–58.
- HOLL 1992 – HOLL Béla, *Hajnal Mátyás: Szíves könyvecske*, Bécs, 1629 = HAJNAL 1629/1992, 7–27.
- HOPPÁL–JANKOVICS–NAGY–SZEMADÁM – HOPPÁL Mihály, JANKOVICS Marcell, NAGY András, SZEMADÁM György, *Jelképtár*, Bp., [1994].
- HORVÁTH 1944 – HORVÁTH János, *A magyar irodalmi műveltség kezdetei*, Bp., 1944.
- HORVÁTH 1956/1997 – HORVÁTH János, *Barokk ízlés irodalmunkban* = uő., *Tanulmányok*, Bp., 1956, új kiadása: Debrecen, 1997, 84–106.
- HÖFER–RAHNER 1957– – *Lexikon für Theologie und Kirche I–XI*, Hrsg. Josef HÖFER, Karl RAHNER, Freiburg, 1957–1967.
- HUBATSCH 1958/1975 – Walther HUBATSCH, *„Barock” als Epochenbezeichnung?* = BARNER 1975, 360–379.
- IMRE 2000 a – *Retorikák a reformáció korából*, vál., s. a. r., bev., jegyz., szerk., záró tanulmány, IMRE Mihály, Debrecen, 2000.
- IMRE 2000 b – IMRE Mihály, *Melanchthon retorikájától Buzinkai Mihályig* = IMRE 2000 a, 399–452.
- JANKOVICS–MONOK–NYERGES 1998 – *A magyar művelődés és a kereszténység: A IV. Nemzetközi Hungarológiai Kongresszus előadásai, Róma–Nápoly, 1996. szeptember 9–14*, szerk. JANKOVICS József, MONOK István, NYERGES Judit, Bp.–Szeged, 1998.
- JEDIN 1951 – Hubert JEDIN, *Geschichte des Konzils von Trient I*, Freiburg, 1951.
- JEDIN 1957 – Hubert JEDIN, *Geschichte des Konzils von Trient II*, Freiburg, 1957.
- JEDIN 1970 – Hubert JEDIN, *Geschichte des Konzils von Trient III*, Freiburg, 1957.
- JEDIN 1975 – *Handbuch der Kirchengeschichte*, Hrsg. Hubert JEDIN, IV.: Erwin ISERLOH, Josef GLAZIK, Hubert JEDIN, *Reformation, katholische Reform und Gegenreformation*, Freiburg–Basel–Wien, 1975.
- KÁLDI 1626 – KÁLDI György, *Oktato Intés A’ Sz. Biblia-felől = Szent Biblia*, ford. KÁLDI György, Bécs, 1626, RMNY 1352.

- KÁLDI 1631 a – KÁLDI György, *Az Vasarnapokra-valo Predikatzionioknak Első Resze*, Pozsony, 1631, RMNY 1509.
- KÁLDI 1631 b – *Az Innepekre-valo valo Predikatzionioknak Első Resze*, Pozsony, 1631, RMNY 1510.
- KÁLDI 1681 – *Istennek szent akarattya az az: a' Nagy Úr tíz parantsolattyának egynehány Predikacziokkal való meg-magyarázása*, Nagyszombat, 1681, RMK I. 1268.
- KÁLVIN 1995 – KÁLVIN János *Institutioja* (1536), ford. VICTOR János, Bp., 1995.
- KAZINCZY 1893 – *Kazinczy Ferenc levelezése III*, közléteszi Dr. VÁCZY János, Bp., 1893.
- KAZINCZY 1899 – *Kazinczy Ferenc levelezése IX*, közléteszi Dr. VÁCZY János, Bp., 1899.
- KECSKEMÉTI ALEXIS 1621/1974 – KECSKEMÉTI ALEXIS János, *Az Daniel Propheta Könyvenek, az Szent iras szerint valo igaz magyarazattya*, Debrecen, 1621, s. a. r., jegyz., SZUROMI Lajos, bev., GOMBÁNÉ LÁBOS Olga, Bp., 1974.
- KECSKEMÉTI 1994 – KECSKEMÉTI Gábor, *Toposzok és exemplumok a história hasznairól a 17. században* = BITSKEY-TAMÁS 1994, 73–89.
- KECSKEMÉTI 1998 a – KECSKEMÉTI Gábor, *Prédikáció, retorika, irodalomtörténet: A magyar nyelvű halotti beszéd a 17. században*, Bp., 1998.
- KECSKEMÉTI 1998 b – KECSKEMÉTI Gábor, *Teológia és retorika a régi magyar prédikációirodalomban* = JANKOVICS-MONOK-NYERGES 1998, 743–753.
- KEMPER 1987 – Hans-Georg KEMPER, *Deutsche Lyrik der frühen Neuzeit*, I, Tübingen, 1987.
- KERESZTÚRI 1649 – KERESZTÚRI Pál, *Lelki legeltetes, az az a' David király XXIII. Soltárának rövid magyarazattya*, Várad, 1649. RMK I., 827.
- KERESZTY 1992 – KERESZTY Rókus, *A középkor krisztológiája és szótériológiája* = LADOCSE 1992 a, 51–54.
- KESSLER 1998 – Hans KESSLER, *Krisztológia* = SCHNEIDER 1998, 251–472.
- KLANICZAY 1964 – *A magyar irodalom története II*, szerk. KLANICZAY Tibor, Bp., 1964.

- KLANICZAY 1964/1997 – KLANICZAY Tibor, *A magyar barokk irodalom kialakulása* = uő., *Reneszánsz és barokk*, Bp., 1964., új kiadása: Szeged, 1997, 287–346.
- KLANICZAY 1985 – KLANICZAY Tibor, *Pallas magyar ivadéka*, Bp., 1985.
- KLANICZAY 1993 – KLANICZAY Tibor, *A magyarországi akadémiai mozgalom előtörténete*, Bp., 1993.
- KOMLOVSZKI 1979 – *A régi magyar vers*, szerk. KOMLOVSZKI Tibor, Bp., 1979.
- KOVÁCS 1904 – KOVÁCS Albert, *Homiletika vagy egyházi ékeszöléstan*, Bp., 1904.
- KUDORA 1899 – KUDORA János, *Magyar egyházi szónokok: Káldi György, Hittudományi Folyóirat*, 1899, 671–696.
- KUDORA 1902 – KUDORA János, *A magyar katolikus egyházi beszéd irodalmának ezeréves története*, 896–1896, Bp., 1902.
- LADOCSI 1992 a – *Dogmatika III*, szerk. LADOCSI Gáspár, Bp., 1992.
- LADOCSI 1992 b – *Dogmatika IV*, szerk. LADOCSI Gáspár, Bp., 1992.
- LADOCSI 1993 a – *Dogmatika I*, szerk. LADOCSI Gáspár, Bp., 1993.
- LADOCSI 1993 b – LADOCSI Gáspár, *Bevezetés a dogmatikába* = LADOCSI 1993 a, 5–9.
- LAFONT 1999 – Ghislain LAFONT, *A katolikus egyház teológiai története* (1994), ford. MÁRTONFFY Marcell, Bp., 1998.
- LÉON-DUFOUR 1972 – *Biblikus teológiai szótár*, szerk. Xavier LÉON-DUFOUR (1970), ford. SZABÓ Ferenc, NAGY Ferenc, Bp., 1972.
- LUKÁCS 1955 – LUKÁCS László, *Káldi György, a bibliafordító*, *Katolikus Szemle*, 1955, 129–133.
- LUKÁCS-SZABÓ 1987 – *Pázmány Péter emlékezete*, szerk. LUKÁCS László, SZABÓ Ferenc, Róma, 1987.
- LUKÁCSY 1994 a – LUKÁCSY Sándor, *Isten gyertyácskái*, Pécs, 1994.
- LUKÁCSY 1994 b – LUKÁCSY Sándor, *Egynéhány toposzról* = LUKÁCSY 1994 a, 237–285.
- MARGITAI 1617 – MARGITAI Péter, *Az Isten törvényének az*

- Szent Írás szerint való magyarázattya*, Debrecen, 1617. RMK I., 473.
- MARTINKÓ 1988 – MARTINKÓ András, *Az Ómagyar Mária-siralom hazai és európai tükrében (Bevezetés és vázlat)*, Bp., 1988.
- MC DONALD 1967 – *New Catholic Encyclopaedia*, ed. William J. MC DONALD, New York–St. Louis–San Francisco–Toronto–London–Sydney, 1967.
- MELANCHTHON 1549/2000 – Philipp MELANCHTHON, *A retorika elemeinek négy könyve* (1549), ford. JÁNOS István = IMRE 2000a, 49–86.
- METZGER 1982 – Wolfram METZGER, *Beispielkatechese der Gegenreformation*, Würzburg, 1982.
- McGINNESS 1980 – Frederick McGINNESS, *Preaching Ideals and Practice in Counter-Reformation Rome*, *The Sixteenth Century Journal*, 1980/2, 109–127.
- MIHALOVICS 1900–1901 – MIHALOVICS Ede, *A katolikus prédikáció története Magyarországon*, Bp., 1900–1901.
- MONOK–NÉMETH 1991 – *Erdélyi könyvesházak II*, JAKÓ Zsigmond anyagának felhasználásával s. a. r. MONOK István, NÉMETH Noémi, Szeged, 1991.
- MONOK–NÉMETH–VARGA 1994 – *Erdélyi könyvesházak III*, s. a. r. MONOK István, NÉMETH Noémi, VARGA András, Szeged, 1994.
- MURPHY 1967 – Francis X. MURPHY, *Patristic Theology* = MC DONALD 1967, X., 1107–1111.
- MURPHY 1974 – James J. MURPHY, *Rhetoric in the Middle Ages: A History of Rhetorical Theory from Saint Augustine to the Renaissance*, Berkeley–Los Angeles–London, 1974.
- MÜLLER–SATTLER 1997 – Alois MÜLLER, Dorothea SATTLER, *Mariológia* = SCHNEIDER 1997, 161–194.
- NEMESHEGYI 1992 – NEMESHEGYI Péter, *A kegyelemről szóló tanítás kibontakozása* = LADOCSI 1992 b, 45–63.
- NEMESHEGYI 1995 – NEMESHEGYI Péter, *A valódi Jézus keresése*, Távlatok, 1995, 839–859.
- NYCZ 1993 – Ryszard NYCZ, *Az intertextualitás és területei: Szövegek, műfajok, világok*, Helikon, 1993, 533–550.

- NYÍRI 1983 – NYÍRI Tamás, *Filozófiatörténet*, Bp., 1983.
- OVIDIUS 1975 – Publius OVIDIUS Naso, *Átváltozások* [Metamorphoses], ford. DEVECSERI Gábor, Bp., 1975.
- ÓRY 1969 – ÓRY Miklós, *Pázmány az ige szolgálatában*, Szolgálat, 1969/2.
- PÁZMÁNY 1637/2000 – PÁZMÁNY Péter, *Hodoegus: Igazsagra vezetlő Kalavz* [3. kiad.], Pozsony, 1637. Hasonmás, kiad. KŐSZEGHY Péter, kísérő tanulmány HARGITTAY Emil, Bp., 2000.
- PPÖM – PÁZMÁNY Péter *Összes munkái I–VII*, s.a.r. a Budapesti Magyar Tudomány-Egyetem Hittudományi Kara, Bp., 1894–1905.
- PÉTER 1997 – PÉTER László, *Irodalmi szövegek kritikai kiadásának szabályzata* = HARGITTAY 1997.
- QUINTILIANUS 1974 – QUINTILIAN, *Arta oratoricā I–III*, ford., bev., jegyz., Maria HETCO, Bucureşti, 1974.
- RAHNER–VORGRIMLER 1980 – Karl RAHNER, Herbert VORGRIMLER, *Teológiai kisszótár*, Bp., 1980.
- REDL 1988 – *Az égi és a földi szépről: Források a későantik és a középkori esztétika történetéhez*, szerk. REDL Károly, Bp., 1988.
- REGIUS 1612 – *Orator Christianus Caroli Regii e Societate Iesu*, Roma, 1612.
- RICOEUR 1987 – Paul RICOEUR, *A nyelvről, a szimbólumról és az interpretációról* (1965), ford. MARTONYI Éva = FABINY 1987, 179–198.
- RICOEUR 1995 – Paul RICOEUR, *Bibliai hermeneutika* (1981), ford. BOGÁRDI SZABÓ István, MÁRTONFFY Marcell, Bp., 1995.
- RMKT XVII/2 – Régi Magyar Költők Tára XVII. század, 2., s. a. r. JENEI Ferenc, KLANICZAY Tibor, KOVÁCS József, STOLL Béla, Bp., 1962.
- RÓNAY 1968 – RÓNAY György, *Ars praedicandi*, Teológia 1968/1.
- ROTH 1956 – Dorothea ROTH, *Die mittelalterliche Predigttheorie und das Manuale Curatorum des Johann Ulrich Surgant*, Basel, 1956.

- RÓZSA 1993 – RÓZSA Huba, *Üdvösségközvetítők az Ószövetségben I–II*, Bp., 1993.
- SCHNEIDER, A. 1982 – Alois SCHNEIDER, *Narrative Anleitungen zur praxis pietatis im Barock*, Würzburg, 1982.
- SCHNEIDER 1998 – *A dogmatika kézikönyve I*, szerk. Theodor SCHNEIDER, Bp., 1998.
- SCHNEIDER 1997 – *A dogmatika kézikönyve II*, szerk. Theodor SCHNEIDER, Bp., 1997.
- SÍK 1939 – SÍK Sándor, *Pázmány az ember és az író*, Bp., 1939.
- SIMON-SZABÓ 1997 – SIMON Melinda, SZABÓ Ágnes, *Bethlen Kata könyvtárának rekonstrukciója*, bev. DEÉ NAGY Anikó, Szeged, 1997.
- SINKÓ 1985 – SINKÓ Ferenc, *Csodatörténetek: Száz példa 17–18. századi katolikus prédikációkból és példázatgyűjteményekből*, Bp., 1985.
- SMATOVICH 1997 – SMATOVICH János, *Az Ószövetség üzenete: Teológiai áttekintés – Bibliai perspektíva*, Pannonhalma, 1997.
- SOARIUS 1732 – *Cypriani Soarii Societatis Jesu De Arte Rhetorica Libri Tres*, Kolozsvár, 1732.
- SÖVEGES 1993 – SÖVEGES Dávid, *Fejezetek a lelkiség történetéből*, Pannonhalma, 1993.
- SPAHR 1967/1975 – Blake Lee SPAHR, *Barock und Manierismus: Epoche und Stil* = BARNER 1975, 534–567.
- SZABÓ 1987 – SZABÓ Ferenc, *Pázmány hitelemzése a grazi De Fide-traktátusban* = LUKÁCS-SZABÓ 1987, 99–180.
- SZABÓ 1990 a – SZABÓ Ferenc, *A teológus Pázmány: A grazi „theologia scholastica” Pázmány művében*, Róma, 1990.
- SZABÓ 1990 b – *Loyolai Szent Ignác írásaiból*, összeáll. SZABÓ Ferenc, Róma, 1990.
- SZABÓ 1992 – SZABÓ Ferenc, *Jézus, az Isten Fia, a Messiás: Az apostoli igehirdetés Jézus személyének titkáról* = LADOC SI 1992 a, 9–18.
- SZABÓ-SZÖRÉNYI 1988 – SZABÓ G. Zoltán-SZÖRÉNYI László, *Kis magyar retorika*, Bp., 1988.
- SZÁNTÓ 1988 – SZÁNTÓ Konrád, *A katolikus egyház története I–III*, Bp., 1988.

- SZENCI MOLNÁR 1604/1990 – SZENCI MOLNÁR Albert, *Dictionarium latinoungaricum*, Noribergae, 1604. Hasonmás kiad., KŐSZEGRY Péter, kísérőtanulmány IMRE Mihály, Bp., 1990.
- TARNAI-CSETRI 1981 – *A magyar kritika évszázadai. Rendszerek. A kezdetektől a romantikáig*, írta és összeállította TARNAI Andor, CSETRI Lajos, Bp., 1981.
- TARNAI 1984 – TARNAI Andor, „A magyar nyelvet írni kezdik”: *Irodalmi gondolkodás a középkori Magyarországon*, Bp., 1984.
- TEKE 1980 – TEKE Zsuzsa, *Hunyadi János élete és kora*, Bp., 1980.
- THEINER é. n. – *Acta Genuina SS. Oecumenici Concilii Tridentini*, kiad. August THEINER, Zágráb, é. n.
- TOLDY 1851 – TOLDY Ferenc, *A magyar nemzeti irodalom története I*, Pest, 1851.
- TURAY 1990 – TURAY Alfréd, *Istent kereső filozófusok*, Bp., 1990.
- TÜSKÉS 1994 – TÜSKÉS Gábor, *Az exemplum használata és típusai Nádas János műveiben* = BITSKEY-TAMÁS 1994, 127–143.
- TÜSKÉS 1997 – TÜSKÉS Gábor, *A XVII. századi elbeszélő egyházi irodalom európai kapcsolatai*, Bp., 1997.
- UEDING 1992– – *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*, Hrsg. Gert UEDING, Tübingen; I, A–Bib, 1992; II, Bie–Eul, 1994; III, Eup–Hör, 1996; IV, Hu–K, 1998.
- VANYÓ 1988 a – VANYÓ László, *Az ókeresztény egyház és irodalma*, Bp., 1988.
- VANYÓ 1988 b – VANYÓ László, *Az ókeresztény művészet szimbólumai*, Bp., 1988.
- VÁRNAGY 1993 – VÁRNAGY Antal, *Liturgika*, Abaligat, 1993.
- VÁRNAI 2000 – VÁRNAI Jakab, *A szimbólum mint ismeretelméleti kihívás a teológia számára*, Studia Universitatis Babeş-Bolyai. Theologia Catholica Latina, 2000, 91–98.
- WELZIG 1979 – Werner WELZIG, *Vom Nutzen der geistlichen Rede: Beobachtungen zu den Funktionshinweisen eines literarischen Genres* = *Internationales Archiv für Sozialgeschichte der deutschen Literatur*, Hrsg. Georg JÄGER, Alberto MARTINO, Friedrich SEULE, 4. Bd., Tübingen, 1979, 1–23.

- WERBICK 1998 – Jürgen WERBICK, *Prolegomena* = SCHNEIDER 1998, 1–52.
- ZERFASS 1994 – Rolf ZERFASS, *Nevedet hirdetem: A homiletika alapelemei* (1987), ford. VÁRNAI Jakab, Bp., 1994.

NÉVMUTATÓ

A névmutató nem tartalmazza a bibliai és mitológiai személyeket, a függelékben és az összesített irodalomjegyzékben szereplő neveket, valamint Káldi György nevét.

- Aelianus Claudius 35
 Alvinci Péter 205
 Ambrosius 40
 Angyalosi Gergely 60
 Anselmus Cantuariensis 34, 45, 155
 Aquinói Tamás 43–46, 77, 87–88, 120, 153
 Arisztotelész 34, 39, 121, 125–126, 199, 204, 209
 Assisi Ferenc 45
 Athanasziosz 42, 161
 Augustinus 34, 40, 69, 73, 91–92, 116, 120, 129, 139–140, 147, 161, 185, 189–190
 Bakó Dorottya 12, 17, 19, 28, 132
 Balassi Bálint 166
 Balázs János 157
 Balbus, Stanislav 60
 Bán Imre 11, 21, 39, 45, 105, 154
 Bárczi Ildikó 27
 Barner, Wilfried 121, 147, 205
 Bartók István 11, 125, 146, 205
 Baszileiosz, Szent 101
 Bauer, Barbara 11, 121, 147
 Beda Venerabilis 192
 Bellaagh Aladár 13
 Bellarmino, Roberto 50
 Benedek Katalin 187, 195
 Beöthy Zsolt 20, 21
 Bernát, Clairvaux-i 43–44, 151–154, 178
 Bethlen Elek 19
 Bethlen Gábor 17, 97
 Bethlen Kata 19
 Béza, Theodor 47
 Bitskey István 14, 17, 22, 24, 27, 34, 40, 43, 45, 48, 49, 52–53, 63, 97, 104, 121–122, 128, 151, 153, 166, 203
 Blandrata, Giorgio 82
 Bod Péter 20
 Bonaventura 34, 45
 Bonfini, Antonio 52–53
 Borges, Jorge Luis 9
 Bornemisza Péter 127
 Borromeo, Carlo 50
 Bremond, Claude 188, 201
 Brigitta, Szent 45
 Brückner, Wolfgang 11, 188
 Büky Béla 28
 Bzovius, Abraham 51, 191
 Caesarinus, Julius 52, 53
 Calvin, Jean 47, 48, 114, 117
 Cantipratanus, Thomas 46
 Cassianus, Johannes 157
 Ceparius, Virgilius 50

- Cervantes Saavedra, Miguel de 9
 Chadwick, Owen 63
 Chardin, Theilhard de 92
 Cicero, Marcus Tullius 121, 129,
 139, 145, 147, 193, 209
 Clemens Romanus 139
 Czvittinger Dávid 20
 Cyprianus 40

 Csáki István 19
 Cserhádi József 151
 Csetri Lajos 22, 126
 Csorba Dávid 18

 Damaszkénosz, Joannész, 73, 94
 Daniélou, Jean 70, 72, 73
 Dávid Ferenc 82
 Daxelmüller, Christoph 195
 Démoszthenész 184
 Dengelegi Péter 18
 Devecseri Gábor 37
 Diodorusz Siculus 57
 Duns Scotus 157

 Előd István 75, 77, 79, 81, 84, 92,
 95–96, 113, 116–117, 149, 153,
 157
 Enyedi György 49, 83
 Epiphaniusz, 95
 Erasmus, Desiderius 51, 52
 Euripidész 38
 Eusebiosz, Caesareai 42, 51
 Eybl, Franz M. 11

 Édes Gergely 21

 Fábián Árpád 151
 Fabinyi Tibor 68, 110, 151, 157
 Farkas Gábor (Farkas) 19, 39, 47,
 54, 56, 122, 182
 Félegyházi Tamás 49
 Flynn, Lawrence J. 131
 Friedenthal, Richard 48

 Gadamer, Hans-Georg 10, 58, 67
 Gál Ferenc 77, 79, 81, 93, 96
 Gomba Szabolcsné 14

 Goethe, Johann Wolfgang 207
 Gonzaga, Aloysius 50
 Gönczi György 49
 Granatensis, Ludovicus 121, 160
 Gregorius Magnus 41

 Gyöngyösi Gergely 126
 Győri L. János 14, 18, 200

 Ilahner, Gudrun 188
 Ilajnal Mátyás 107
 Hargittay Emil 14, 28
 Hartmann, Nicolai 59
 Hathaway, Neil 58, 60
 Hermányi Dienes József 18
 Hérodotosz 57
 Herzog, Urs 10, 124
 Hieronymus 41, 156, 199
 Hirschberger, Johannes 45
 Hoffmann, Lothar 188
 Holl Béla 20, 130
 Homérosz 38, 57
 Hoppál Mihály 74
 Horatius, Flaccus, Quintus 38
 Horváth János 186, 205
 Höfer, Josef 170
 Hubatsch, Walter 206, 207
 Hugo de Sancto Victore 45
 Hunyadi János 52

 Imre Mihály 11, 14, 145, 180

 Jagelló Ulászló, I. (király) 52
 Jankovics Marcell 74
 Jedin, Hubert 63
 Josephus Flavius 35–36

 Kaprinai István 22
 Károlyi Gáspár 19, 49
 Katalin, Sienai 45, 165–166
 Karthausi Névtelen 154
 Katona Tünde 19
 Kazinczy Ferenc 21
 Kecskeméti Alexis János 36, 137
 Kecskeméti Gábor 18, 119, 124, 128,
 145–148, 160, 171, 189
 Kemper, Hans-Georg 207

- Keresztúri Pál 137
 Kereszty Rókus 88, 90
 Kessler, Hans 87
 Khrüszosztomosz, Joannész 40–41, 101
 Kis János 21
 Klaniczay Tibor 52, 104, 205–206
 Kollonich Lipót 137
 Kopernikusz, Nicolaus 54
 Kovács Albert 23
 Kudora János 23
 Kutasi János 18, 191

 Ladoesi Gáspár 67
 Lafont, Ghislain 54
 Lakatos István 19
 Laskai Osvát 25, 27
 Latzkovits Miklós 19
 Le Goff, Jaques 188, 201
 Leo Magnus 40, 92, 139
 Léon-Dufour, Xavier 82, 93, 140
 Lipsius, Justus 53
 Livius, Titus 35
 Loyolai Ignác 49–50, 97, 101–103, 106, 108–109, 124, 164, 205
 Lőkös István 14
 Lukács László 20
 Lukácsy Sándor 177
 Luther, Martin 47, 48, 50, 111–112, 114–115, 117, 138, 207

 Macrobius, Aurelius Ambrosius 35
 Mafféjus, Petrus 50
 Margitai Péter 137
 Martinkó András 56, 58
 Mazzarinus, Julius 51
 McGinness, Frederick 171
 Medgyesi Pál 205
 Melanchthon, Philipp 47–48, 117, 124, 138, 145–146
 Metzger, Wolfram 11, 64, 185, 188
 Mihalovics Ede 23
 Mikszáth Kálmán 21
 Monok István 19, 39, 122
 Morus, Thomas 53–54
 Murad (szultán) 52
 Murphy, Francis X. 43

 Murphy, James J. 120
 Müller, Alois 149

 Nádudvari Sámuel 18
 Nagy András 74
 Nemeshegyi Péter 59, 112
 Németh Noémi 19
 Nycz, Ryszard 60

 Nyéki Vörös Mátyás 104–105
 Nyíri Tamás 45

 Órigenész 68
 Ovidius, Publius Naso 37

 Őry Miklós 98

 Pázmány Péter 18– 25, 27–28, 34, 36, 39, 41, 43, 45, 49–51, 53, 55–56, 58–59, 88, 98, 117, 121–123, 127, 130, 176, 203, 210
 Péterffy András 19
 Péter László 14
 Petrus Damianus 45, 151
 Piccolomini, Aeneas Sylvius 51
 Platón 34, 182
 Plutarkhosz 57, 178
 Pozsár Annamária 19, 39, 122

 Quintilianus 121, 126, 129, 161, 174, 209

 Rahner, Karl 70, 94–95, 106, 170
 Rákóczi Zsigmond 97
 Regius, Carolus 122, 126, 129, 131, 145–146, 149, 160, 170–172
 Ribadeneira, Petrus 50
 Ricoeur, Paul 70–71
 Rimay János 166
 Robert von Basevorn 203
 Rónay György 203
 Roth, Dorothea 203
 Rózsa Iluba 155, 157

 Sabellicus, Marcus Antonius Coccius 57
 Salázár, Ferdinandus Quirinus de 50

- Sancta Clara, Abraham a 11
 Sattler, Dorothea 149
 Schmitt, Jean Claude 188, 201
 Schneider, Alois 11, 188
 Seneca 34
 Sík Sándor 123
 Simon Melinda 19
 Sinkó Ferenc 186
 Smatovich János 29
 Soarius, Cyprianus 22, 121–122, 129, 131, 145, 170
 Soarius, Franciscus 88
 Sophronius 196
 Soto, Domingo de 51, 88
 Söveges Dávid 44, 106, 153
 Spahr, Blake Lee 207
 Stapletonus, Thomas 51, 53
 Sturm, Johannes 147
 Suetonius, Tranquillus Caius 35
 Sulpitius Severus 42
 Surius, Laurentius 46

 Szabó Ágnes 19
 Szabó Ferenc 87, 98–99, 117, 131
 Szabó G. Zoltán 161
 Szántó Konrád 63, 75, 90, 117
 Szemadám György 74
 Szenci Molnár Albert 49, 182, 185
 Szentpéteri István 18
 Szókratész (egyház történetíró) 42
 Szophoklész 38
 Szozomenosz 42
 Szörényi László 161
 Szlobaioosz, Joannész 199

 Tarnai Andor 22, 126, 148
 Tatay János 21
 Teke Zsuzsa 52
 Telegi Miklós 18, 21, 25, 128, 191

 Temesvári Pelbárt 25
 Terentius 39
 Tertullianus 185
 Theiner, August 171
 Theodoretosz 42, 57
 Theophilaktosz 67
 Toldy Ferenc 20
 Turay Alfréd 33
 Tursellinus, Horatius 50, 165, 170
 Tüskés Gábor 185, 188–189, 195, 197

 Tyukodi Márton 18, 200

 Ueding, Gert 120, 124, 127, 133, 147, 186, 203

 Valerius Maximus 35
 Valignanus, Alexander 50
 Vanyó László 68, 73
 Varga András 19, 39, 122
 Várnagy Antal 72, 136, 181
 Várnai Jakab 76
 Vasquez, Gabriel 88
 Vergilius Maro, Publius 38
 Virág Benedek 21
 Vorgrimler, Herbert 70, 94–95, 106

 Welzig, Werner 127–128
 Werbeck, Jürgen 66

 Xavéri Ferenc 50, 97, 143, 160–170, 197
 Xenophón 182

 Zerfass, Rolf 133
 Zrínyi Miklós 166
 Zwingli, Ulrich 47, 117

Káldi György, a korában népszerű 17. századi jezsuita hitszónok ma jobbra csak Biblia-fordítása révén van jelen az irodalomtörténeti köztudatban: terjedelmes prédikációs kötetei riasztani látszottak olvasókat és kutatókat egyaránt, annak ellenére, hogy egyházi beszédeit a mértékadó irodalomtörténeti kézikönyvek folyamatosan számon tartják. Jelen tanulmány az 1631-ben, illetve 1681-ben megjelent prédikációs kötetek filológiai, teológiai és retorikai szempontú vizsgálatára vállalkozik.

Milyen építőelemek alkotják azt a sokszínű erudíciós apparátust, amelyet a szöveg mozgat? Milyennek mutatkozik a forráshasználatban megnyilatkozó műveltségszerkezet a kortárs katolikus és protestáns kompilációs gyakorlathoz képest? Mit árul el a középkor kultúrájának barokk kori recepciójáról a források feltárása?

A forráselemzés tanulságait továbbgondolva pedig: hogyan sikerül a skolasztikát megújító Concilium Tridentinum teológiai gondolkodását, a hitrendszer teljességét közvetítenie a laikus, ám lelki igényeket támasztó befogadó közösség felé, más szóval: a spekulatív úton felismert, fogalmi nyelven rögzített hitigazságokat, valamint a misztikus tapasztalat sajátos nyelvezetén történő megfogalmazásokat milyen módon igazítja a populárisabb – erkölcs-tani tisztázást konkrét, sőt kazuisztikus módon megkívánó – kommunikációs helyzethez?

Továbbá: milyen szövegalkotási eljárásokat, retorikai stratégiákat kíván az imént említett közösségi igény és írói szándék, a prédikációműfaj kettős létmódja (mely szerint olvasásra és elmondásra szánt szöveg)? Hogyan hasznosítja Káldi György a középkori *ars praedicandi* hagyományait és a humanizmus klasszicizáló tapasztalatait egyaránt integráló jezsuita prédikációelmélet előírásait és tanulságait, illetőleg mennyire reflektált ez a retorikai tudatosság a szöveg tanúsága szerint?

Káldi György prédikációi, szövegszerveződésük révén a magyar próza történetének jelentős kora újkori fejezetét alkotják.

Ára: 850,-