

TÓTH ZSOMBOR

MONTAIGNE ÉS BETHLEN (?)

„Meztelen” („tout nud”)¹ moralista „magyar köntösben”

I. A (félre)értés jogán

„A kánonképződés tanulmányozása annyit jelent, hogy rövid és hosszú távú oksági folyamatokkal, előzményekkel foglalkozunk. Ez a tevékenység értékek bevezetését tételezi föl. Mivel a különböző kánonok egymással vitatkozó hiedelemrendszereket testesítenek meg, csakis eltérő kultúrák párbeszéde lehet a történetírás alapja. Ebből a kiindulópontból a magyar irodalomkutatásnak valószínűleg két kihívással kell szembenéznie. Egyrészt azt szükséges eldönteni, megszabadulhatunk-e attól a föltevéstől, hogy irodalmunk idegen mintákat követ és/vagy elmaradottságát kívánja fölszámolni, másfelől az etnocentrizmus, illetve az Európa-központú szemlélet háttérbe szorulása idején már azzal a sokkal általánosabb kérdéssel is szembe kell néznünk, miféle más érték válthatja föl a fejlődést.”²

A Szegedy-Maszák által exponált gondolatnak rendkívül tanulságos illusztrációját jelent a Bethlen-kutatás egy máig kellőképpen nem tisztázott kérdése. Szerb Antallal kezdődően egészen az egyik legutóbbi Bethlen-tárgyú publikációig³ elég gyakran előfordul a feltételezés, miszerint Bethlen Miklós ismerte Montaigne *Esszéit*, sőt olvasta is franciaországi tartózkodása alatt. A hipotézis ellentmondásosságát az adja, hogy bár Bethlen soha le nem írta Montaigne nevét, sőt semmilyen konkrét adat nem igazolja ezt a feltételezést, az impozáns párhuzam egyre inkább értékítéletté nőtte ki magát, és a kancellár életművének irodalomtörténeti megítélésében erőteljesen érvényesül(t). Bár az irodalomelmélet mai állása könnyűszerrel lehetővé teszi egy olyan befogadói pozíció megkonstruálását, amely akár az *Esszék* felől olvassa/olvasztatja az emlékiratot, a kutatás argumentációja nagyjából kimerül annyiban, hogy megjelöl néhány, terjedelmében igencsak elenyésző szövegrészletet, amely az *Esszék* bizonyos, ugyancsak elenyésző terjedelmű passzusaira emlékeztet. Ehhez képest némiképp újdonságként fogható fel Köpeczi Béla próbálkozása, aki, igaz, vitatható módon, a sztoicizmus/neosztoicizmus összefüggéseiben igyekszik a két szöveget úgy egybevetni, hogy az analógia, sőt a kapcsolat kimutatható legyen.

¹ Michel DE MONTAIGNE, *Essais*, Bruges, Pléiade–Gallimard, 1950, 25.

² SZEGEDY-MASZÁK Mihály, *A kánonok szerepe az összehasonlító kutatásban* = Uő., „Minta a szőnyegen”: *A műértelmezés esélyei*, Bp., Balassi Kiadó, 1995, 96.

³ KOVÁCS Sándor Iván, *Az első erdélyi remekíró: Bethlen Miklós*, It, 1994, 497–511.

A továbbiakban arra vállalkozom, hogy részleteiben felülvizsgáljam a szakirodalom álláspontját a felvetett kérdésben, illetve ennek tanulságai alapján utaljak a montaigne-i és a bethleni kontempláció ama különbségeire, sajátosságaira, amelyek Bethlen-értelmezésem felől bírnak relevanciával.⁴ Következésképp a jelen dolgozat mind eredeti célkitűzését, mind pedig terjedelmi korlátait figyelembe véve, nem vállalhatja fel az *Esszék* és az emlékirat összehasonlítását, illetve egy ilyen elemzés által implikált elméleti és műfaji/retorikai vonatkozások részletező méltatását.⁵

II. *Virtus vs. pietas*

„Lehet, hogy nagyon jó katolikusnak látszott, csak éppen nemigen volt keresztény.”
(Saint-Beuve, Montaigne-ről)

A magyarországi Montaigne-recepció nem kellőképpen reflektált a szakirodalomban. Lukácsy Sándor⁶ szerint a francia gondolkodó nevét először a jezsuita Csapodi Lajos írta le a 18. században, ám ezen kívül ő sem szolgál további érdembeli adalékkal. Nem jelentéktelen az sem, hogy mindmáig nem készült el a teljes Montaigne-fordítás, bár 1803-ban Pozsonyban Nagy Tóth József közzéteszi az *Esszék* első könyvének huszonhét fejezetét.⁷ Az elmúlt, szinte kétszáz év alatt sajnos csak újabb töredékek jelentek meg nyomtatásban, a teljes fordítás hiánya érezhetően befolyásolta a kutatás irányát is.

A Montaigne–Bethlen-párhuzam legegyszerűbben Szerb Antalnál jelenik meg, aki irodalomtörténetében utal erre: Bethlenről állítja, hogy „az ember nem tud szabadulni attól a filológiaiilag bebizonyíthatatlan gondolattól, hogy ismerte Montaigne-t és Cardanust.”⁸ Vagy Bethlen „Mint temperamentum Montaigne-nyal rokon: minden apróság hallatlan fontosságot nyer, ha egyszer az Én körzetébe kapcsolódik.”⁹ Talán ennél egyértelműbben nyilatkozik abban az 1941 decemberében kelt levelében, amelyet válasznak szánt Dr. Birkás Gézának, aki rákérdezett a párhuzam tarthatóságára.¹⁰ „Méltóságos Uram, sajnos

⁴ Bethlen-olvasatom az emlékirat és a kortárs magyar és angol puritánus kegyességi irodalom intertextuális viszonyának tételezésén alapszik. Bethlen spiritualitásának puritánusként értékelhető sajátosságait retorikai-teológiai, bölcséleti-irodalmi szempontok mentén igyekszem feltérképezni. Erről bővebben lásd TÓTH Zsombor, *Puritánus kegyesség és retorika Bethlen Miklós műveiben*, It, 2000, 210–235.

⁵ Következésképp Foucault fejtegetései „az önmagaság technikáiról” vagy az „önmaga hermeneutikája”, illetve az „önmagaság művészete” felől, akárcsak de Man „De-Facement”-fogalma, sőt Lejeune idevágó nézetei is, bár megfontolandó perspektívákat implikálnak, tekintettel vizsgálódásaim eltérő természetére, nem képez(het)ik argumentációm érdembeli részét. Vö. Paul DE MAN, *Az önéletrajz mint arcrongálás*, Pompeji, 1997/2–3; illetve Michel FOUCAULT, *Nyelv a végtelenhez*, Debrecen, Latin Betűk, 1999, 345–371.

⁶ LUKÁCSY Sándor, *A végtelen jövő*, Bp., Balassi Kiadó, 1998, 216.

⁷ NAGY TÓTH József, *Montaigne Mihály Külömbbkülömbbféle tárgyak felől való Gondolatjai és vélekedései magyar köntösben*, Pozsony, 1803.

⁸ SZERB Antal, *Magyar irodalomtörténet*, Bp., Magvető, 1958, 187–188.

⁹ SZERB, *i. m.*, 187.

¹⁰ A levelet L. LENGYEL András tette közzé: Szerb Antal levele Bethlen Miklós önéletrásáról, It, 1975, 465–467.

feltevésemet módszeresen bizonyítani nem tudom; ha tudnám, rég megtettem volna. Hogy mire alapítom? Arra, hogy *B. M. önéletírásának első, nem történelmi része* hangnemben és tárgyban annyira hasonlít Montaigne Essaisjére. Pontosan leltárba veszi önmagát, testi és lelki tulajdonságait, hajlamait, betegségeit – és az ilymódon leírt személyiség is sok tekintetben emlékeztet Montaigne-re. Ez a részletes önleltározás abban az időben egyáltalán nem divatos műfaj... B. M. erre tudtommal csak két példát láthatott maga előtt, Cardanust és Montaignet. Mindkettőt megismerhette franciaországi utazása alkalmából... A számomra, szubjektíve, döntő érv egy bizonyos attitűdbeli hasonlóság: B. M. nagy elnézése önmagával szemben. Ez nem erdélyi, nem protestáns és nem XVII. századi vonás – a legközelebbi rokonság a francia XVI. század és elsősorban Montaigne.”¹¹

Szerb Antal érvelésében látható módon érvényesül egy bevallott szubjektívizmus; magyar- és világirodalom-történetének szerzőjeként szinte ösztönösen hagyatkozik amúgy vitathatatlanul impozáns olvasottságára, és igyekszik világirodalmi távlatban elhelyezni a művet. Ám fennáll a veszély, hogy a felületes kapcsolatteremtések, megalapozatlan párhuzamok vagy a kizárólagosan világirodalmi kánonba való beemelés kényszere nagyon gyakran félreértésekhez vezet a primér kontextus, a közvetlen nemzeti (irodalmi) hagyomány ignorálása által. A Bethlen-szakirodalom igazán jelentős eredményei nem feltétlenül a tarthatatlan világirodalmi analógiák következtében születtek meg, hanem elsősorban a nemzeti irodalmi hagyományban való elhelyezés, értelmezés következtében.¹²

Szerb Antal levele tartalmaz egy olyan mondatot, amely lehetővé teszi annak a szövegrésznek az azonosítását, amely az analógiának alapjául szolgál. A „*B. M. önéletírásának első, nem történelmi része*” megjelölés az *Első könyvre* vonatkozik, hiszen ez a rész tartalmazza a Szerb által érv gyanánt kiemelt testi és lelki tulajdonságok, hajlamok, betegségek leírását. A kör tovább szűkíthető, hiszen azonosíthatóak azok a fejezetek is, amelyek konkrétan számításba jöhetnek. Az *Első könyv* húsz fejezetben meséli el a gyermek- és ifjúkor, illetve a peregrináció eseményeit 1642-től 1666-ig. Ha leszámítjuk az első fejezetet, amely Bethlen nemzetségét hivatott bemutatni, mindebből csak a soron következő hat fejezet 39 oldala képezheti a Montaigne-nyel teremtett analógia argumentációs anyagát. Bár Szerb Antal azt feltételezi, hogy e passzus megírása a montaigne-i példa inspiratív hatásának tudható be, könnyűszerrel cáfolható mindez egy figyelmesebb olvasás során. Tudniillik Bethlen igencsak reflektálja saját beszédmódjának retorikáját, hiszen a vizsgált passzuson belül kétszer is magyarázza a megírás mikéntjét, bizonyos műfaji konvenciókra hivatkozva.¹³ Rögtön a kiemelt szövegrészlet elején megindokolja a

¹¹ Idézi LENGYEL, *i. m.*, 465–466. (Kiemelés tőlem: T. Zs.)

¹² Bitskey István és Jankovics József kutatásaira gondolok. Míg Bitskey István a teljes emlékirat-irodalom keresztmetszetét adva jelölte meg Bethlen helyét irodalmunkban, addig Jankovics József a levelezés felől vizsgálta újra mindazt, amit Bethlenről tudni véltünk. Vö. BITSKEY István, *História, emlékirat, önvallomás = Üő., Esmék, művek, hagyományok*, Debrecen, 1996, 225–262; BETHLEN Miklós *Levelei*, s. a. r. JANKOVICS József, Bp., 1987.

¹³ Korántsem véletlen, hogy Bethlen is és Montaigne is élete leírása során kitér nemzetségére (*familia, natio*), életkorára (*aetas*), nevelésére (*educatio*), testalkatára (*habitus corporis*), vagyoni helyzetére (*fortuna*), állapotára (*conditio*), jellemvonásaira (*animi natura*), foglalkozására (*studia*) stb., ugyanis ez a (kora)újkor

soron következő fejezetek témáit: „Szokták az ilyen életek leírásában illetni az emberi indulatokat is, *passiones animae*.”¹⁴ Továbbá semmi okunk azt feltételezni, hogy ezek a konvenciók kizárólag montaigne-i eredetűek, mert Bethlen néhány oldallal később világosan kifejti, hogy teljes képet próbál adni önmagáról, úgy, hogy a fejlődési folyamatot is érzékeltesse. „... mégis az illetén életek leírásához szükséges az embernek természeti hajlandósági, testi gyakorlási, mulatsági, diatája és egyéb afféle dolgainak leírása is. Mert amint mondják: *Quod natura tulit, nemo negare potest*; a magyarok is: Üdején meglátszik, amely tejből turot lészen. Látjuk a vizek folyását emberi erő soha vissza nem fordítja, így a természeti hajlandóságot is; noha ugyan a nevelés, oktatás és a tanítás és szoktatás sokat igazít rajta az elme aránt, és a testi nyavalyák aránt a doktorok kúrája, s kivált a diaeta: de egészen elfordítani egyedül csak a teremtő, mindenható Isten munkája. Szólok magamban először a testiekről, és azután úgy megyek a lelki vagy elmébéliekre, így hozván ezt maga a dolog és az emberi természet is rend szerént.”¹⁵

A „dolog és az emberi természet” rendje szerint haladó narráció sokkal inkább – például a puritanizmusra jellemző, dichotomikus strukturáltságánál fogva rámissa vagy neoskolasztikus – rendszerezési szándékra utal, mintsem a pontosan ezt a tradíciót megbontó, sokkal lazábban asszociáló, esszéi beszédmódra. Továbbá szintén vitatható a testi és a lelki tulajdonságok, a hajlamok, a betegségek leltárba vételének gesztusát kizárólag montaigne-i eredetűnek tételezni, hiszen itt egyértelműen egy sztoikus/neosztoikus témarepertoárral szembesülünk, amely gyakori előfordulását a magyar neosztoikus irodalom olyan szerzőinél, mint Kéry Sámuel,¹⁶ Szepsi Csombor Márton,¹⁷ Huszti István,¹⁸ Laskai János.¹⁹ Mindezt még alátámasztja a tény, miszerint Bethlen igencsak jól ismerte az antik sztoa szerzőit, Seneca különösen nagy becsben állt előtte. *Haragos indulatának*²⁰ – jellegzetesen sztoikus téma²¹ (amely a magyar neosztoikus irodalomban is erőteljesen jelen van²²) – teljes fejezetet szentel, miközben félreérthetetlenül fogalmaz: „Látván azért én a

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

¹⁴ KEMÉNY János és BETHLEN Miklós *Művei*, s. a. r. V. WINDISCH Éva, Bp., 1980, 494.

¹⁵ BETHLEN, *i. m.*, 500–501. (Kiemelés tőlem: T. Zs.)

¹⁶ Vö. KÉRY Sámuel, *Keresztyén Seneca...*, Bécs, 1654.

¹⁷ Vö. SZEPSI CSOMBOR Márton, *Udvári Schola*, Bártfa, 1623.

¹⁸ Vö. HUSZTI István, *Az égre kézen fogva vezető kalauz*, Debrecen, 1705.

¹⁹ Vö. LASKAI János, *Justus Lipsiusnak A Polgári társaságok tudományáról írt hat könyvei*, Bártfa, 1641.

²⁰ E fejezet gondolatvezetése kapcsán jogosan feltételezhetjük, hogy Bethlen nemcsak Senecát, de Plutarkhoszt is olvasta, ugyanis fejtegetéseit jól összegzi az antik moralista kijelentése: „Mindaz, amit az emberek haraggal tesznek, szükségképpen vak, esztelen és teljességgel téves.” Vö. PLUTARKHOSZ, *A harag* (töredék) = Uő., *Morálfilozófiai értekezések*, Debrecen, Kossuth Kiadó, 1998, 107.

²¹ Az indulat definíciója a sztoikus filozófiában a következő volt: „egy túlzásba vitt, szertelen ösztön.” Továbbá az indulatok négy típusát különítették el: kedvetlenség, élvezet, félelem, sóvárgás (harag). Vö. PAUL BARTH, *A sztoa filozófiája*, Bp., Farkas L. I. Könyvkiadó, 1998, 64–65.

²² A hivatkozott 17. századi magyar szerzők mindegyike értekezik a haragról írásaiban. Szepsi Csombor, akárcsak Bethlen, hivatkozta Seneca *De ira* című művét, de utal Platónról is: *Haragodat megh győzzed*. SZEPSI

hirtelen vak indulatnak rajtam való uralkodását, és tudván Jak. 1:20. hogy az ember haragja az Isten igazságát nem cselekszi, mindenképpen igyekeztem orvosolni és ellene állani, mind Isten előtt való imádságom által, mind egyéb segítségekkel s observatiókkal; *Seneca: De ira, és Pláto, Cato és más sztoikus filozófusok szép példáit gyakran forgattam s tanultam...*²³

A Szerb Antal által kiemelt részen belül tehát elkülöníthető egy sztoikusnak bizonyuló témarepertoár, amely Montaigne-nél is megjelenik a témaválasztás szintjén, ám e sztoikus témák tárgyalása nemcsak más retorikával, de más értelmezői horizont felől történik. Így tehát a szomorúság, mértékletesség, *passiones animae*, félelem, harag, *inclinatio*k, virtusok, vitiumok, hazugság, bujaság, lustaság, végül pedig az elmaradhatatlan elmélkedés a halálról a témaválasztás szintjén emlékeztethet Montaigne-re, ám ez önmagában nem bizonyítéka az *Esszék* ismeretének, hiszen ez a tematika a sztoa legnépszerűbb, sokak által hivatkozott, közkezen forgó gondolatainak füzére. Ezek a témák a sztoa sem tisztán formálisnak, sem tisztán materiálisnak nem minősíthető etikájában,²⁴ a szabadság, a lelkiismeret, a félelem/Istenfélelem, végül a négy kardinális erény meg a bűn²⁵ problematikája keretében kerültek kidolgozásra. (A szomorúság a *De la tristesse*²⁶, a félelem a *De la peur*,²⁷ a hazugság–igazmondás a *Des menteurs*,²⁸ a virtusok a *De la vertu* esszéivel vethető össze,²⁹ végül pedig a halálról való elmélkedés két esszéivel állítható párhuzamba: *Qu'il ne faut juger de nostre heur, qu'apres la mort*,³⁰ illetve *Que philosopher c'est apprendre á mourir*.³¹) Noha kizárólag a témaválasztás szintjén kimutathatóak az átfedések, nem elegendők a közvetlen hatás meggyőző bizonyítására, hiszen legalább ennyire valószínű, hogy e gondolatok a magyar neosztoikus hagyomány felől áramlanak be Bethlen szellemiségébe. (Továbbá azt a lehetőséget sem zárhatjuk ki teljesen, hogy ezek a sztoikusnak ítélt gondolatok a kortárs angol kegyességi irodalom bizonyos műfajai által népszerűsített, a pietas eszményéhez való kötődésük révén szellemi közkinccsé váló sztereotípiák.³²) Ebben a vonatkozásban mutatkozik meg az első igazán feloldhatatlan különbség Montaigne és Bethlen között, hiszen az a sztoicizmus, amely összekötő kapcsolóként értelmezendő némelyek szerint, Bethlen szellemiségében teljesen alárendelődik protestáns – olvasatomban puritánus – pietas-eszményének, amely érthető módon hiányzik Montaigne esetében. A halálról való elmélkedés az *Esszék*ben a sztoa virtus- és em-

CSOMBOR, *i. m.*, 23–29; illetve *A haragról*, HUSZTI, *i. m.*, 42–57; *Miképpen gyomláttassék ki a haragnak gonoszsága*, KÉRY, *i. m.*, 30–33; *Az indulatok*, LASKAI, *i. m.*, 155–159.

²³ BETHLEN, *i. m.*, 496. (Kiemelés tőlem: T. Zs.)

²⁴ BARTH, *i. m.*, 96.

²⁵ BARTH, *i. m.*, 121–132.

²⁶ Vö. DE MONTAIGNE, *i. m.*, 31–34.

²⁷ Vö. DE MONTAIGNE, *i. m.*, 98–101.

²⁸ Vö. DE MONTAIGNE, *i. m.*, 53–58.

²⁹ Vö. DE MONTAIGNE, *i. m.*, 789–797.

³⁰ Vö. DE MONTAIGNE, *i. m.*, 101–103.

³¹ Vö. DE MONTAIGNE, *i. m.*, 103–122.

³² Vö. Effie BOTONAKI, *Seventeenth-Century Englishwomen's Spiritual Diaries: Self-Examination, Covenanting, and Account Keeping*, *Sixteenth Century Journal*, XXX/1, 1999, 3–21.

ber-képzetének antik ragyogását kelti életre, a „bölcselkedni annyi, mint készülödni a halálra” maxima már egyértelmű utasítás a senecai örökséghez: „egész életünkön át tanulnunk kell meghalni.”³³ Vagy: „Rosszul él mindenki, aki nem tud jól meghalni.”³⁴ A gondolat visszhangja, kiegészítése Plutarkhosznál olvasható: „Az eszetlent ugyanis a haláltól való félelem és nem az élet iránti sóvárgás teszi függővé testétől... Az viszont, aki így vagy úgy megéri a lélek természetét és fontolóra veszi, hogy a halálkor történő változás javára szolgál, vagy legalábbis semmiképpen nincs ártalmára, nem keveset tesz azért, hogy élete során lelke derűs állapotban legyen, és ne féljen a haláltól.”³⁵ A kálvinista Bethlen ellenben kizárólag a predestináció és a certitudo salutis perspektíváiból tárgyalja mindezt. Montaigne a kereszténység halál-, túlvilág-, örökélet-, megváltás-képzetétől függetlenül, csupán sztoikus argumentumokra hagyatkozva győz meg a halál megvetésének rendkívüli fontosságáról: „A mi hitünk semmi más erősebb emberi fundamentumon nem állapodik, mint a halál megvetésén. Nem csak az, hogy minket arra a józan gondolkodás vezérel, mert miért félnénk azon dolgot elveszteni, mellyet ha elvesztünk, nem sajnálhatunk: hanem még, minthogy olly sokféle nemei fenyegetnek bennünket a halálnak, nem nyomorultabbak vagyunk-é, midőn azok közül mindeniktől rettögünk, mintha egyet azok közül kiállunk? Azon pedig mit búsulunk, mikor lesz az, ha el nem lehet kerülnünk?”³⁶ Nem nehéz e sorok ókori előzményeit, például a senecai consolatióban felfedezni: „Akárméddig vádolhatjuk a végzetet, megváltoztatni nincs erőnk: fölmered előttünk keményen és könyörtelen: sem átokkal, sem zokogással meg nem indítja őt senki... Szüntessük hát haszontalan könnyeinket; mert ez a fájdalom minket is előbb a sírba visz, mint hogy a holtakat visszahozná közénk: mivel pedig csupán meggyötör, de semmiképp meg nem enyhít, s mindjárt a kezdet kezdetén szakítanunk kell vele, s el kell zárni lelkünket az üres vigasztaló szölamok, a nekikeseredett, tomboló gyász elől. Mert ha a józan meggondolás nem apasztja el könnyeink árját, a végzet ugyan soha nem apasztja el.”³⁷ Bethlen a középkori haláltáncokat idéző memento morit fogalmaz meg, azonban a halál előtti teljes egyenlőség gondolata nem kizárólag egy sztoikusnak minősíthető rezignáltságra vezethető vissza, hanem a predestináció vállalására és főként az üdvözülés bizonyosságára. „Végezetre a halál egyarányú s egymástól meg nem különböztethető port csinál minden testből; ha soha egyébkor nem is, de bizony a születés és a halálban a király és a koldus fia egytestvérek s azonegy titulussal élnek.”³⁸ Hiszen ez nem választható el attól a meggyőződéstől, amely már az *Imádságoskönyv*ben félreérthetetlenül jelzi az említett kálvini gondolatokat: „Áldassál... én Uram... hogy

³³ L. A. SENECA, *Az élet rövidségéről*, Bp., Seneca Kiadó, 1997, 19.

³⁴ L. A. SENECA, *A lelki nyugalomról*, Bp., Seneca Kiadó, 1997, 45.

³⁵ PLUTARKHOSZ, *i. m.*, 140.

³⁶ NAGY TÓTH, *i. m.*, 129. Montaigne pedig így fogalmaz: „Nostre religion n'a point en de plus assuré fondement humaine, que le messpris de la vie. Non seulement le discours e la raison nuos y appelle, car pourquoy craindriens nuos de perdre une chose, laquelle perdue ne peut estre regrettée; et puis que nous sommes menassez de tout de facons de mort, n'y il pas plus de mal á les criandre toutes, qu' á en soutenir une?” (DE MONTAIGNE, *i. m.*, 116.)

³⁷ L. A. SENECA, *Polybius vigasztalása* = Uő., *Vigasztalások*, Debrecen, Kossuth Könyvkiadó, 1996, 53.

³⁸ BETHLEN, *i. m.*, 510.

engemet világ fundamentomának felvettése előtt az *Úr Jézus Krisztusban ingyen kegyelmedből választál a szent, fegyhetetlen és azután az örök életre.*³⁹ Ez a fajta „sztoikus halálszemlélet” elsősorban a magyar hagyományt idézi, és nyilván nem Montaigne-t. Huszti István hasonló szellemben beszél az *embernek utolsó végírül*: „Valamiképpen a hajókázásban, elapadván alólad a víz, ha mulatságra ki szállasz, azonközben a parton, vagy csigát vagy egyéb vízi állatokat szedegetsz, elméddel pedig szüntelen a hajórul gondolkozol, hogy ha szollite téghedet a hajós Mester, és akkor el-hagyván mindeneket a hajóba sietsz: Ugy kell tenéked ez életben tselekedned: Elméd mindenkor Istenre fel függesztett lévén, úgy egy a küvüled való dologgal, hogy az semmiképp szívedben meg ne ülepedgyék, se pedig tégedet a *jó el szánt végtül el ne vessen.*”⁴⁰

A magyar neosztoicizmus és például a Montaigne által képviselt sztoicizmus különbsége is ebben a vonatkozásban körvonalazódik, hiszen a „keresztény Seneca eszménye” egy erőteljesen krisztianizált olvasatát⁴¹ jelenti a csarnok filozófiájának, egyértelműen a praxis pietatis, egyáltalában a keresztényi életvezetés etikai segédeszközét látva benne, sőt a „constantia”-val felvértezett sztoikus bölcsben a jó keresztényt jelenítve meg.⁴² Erőteljesen megmutatkozik ez a jelenség már a korai egyház történetében. Sokatmondó példája ennek Ágoston, de főként Tertullianus, akire érezhetően hatással volt az ókori sztoicizmus.⁴³ A kereszténység és a sztoikus filozófia tanainak egymásba tagozódása oly tökéletes a későbbiekben is, hogy a másként rendkívül fontos felekezeti határok és különbségek is elmosódnak. „Evangélikus pietizmus, kálvinista kegyesség, katolikus aszkézis, gyakorlati és spekulatív misztika a közös stoikus áramba kapcsolódva él egymás mellett, egyetlen messzeágazó család megnyilatkozása gyanánt.”⁴⁴ Ez a szemlélet tökéletesen visszakereshető a magyar protestáns és katolikus felekezeti sztoikusok írásaiban is. Szepsi Csombor így exponálja ezt a gondolatot: „Bizony ez világban valaki bé jó, ez világnac sok tekervényes ösvény között néki el kellene tévedni, és amaz rút vadtól az testi gyönyörűségektől megh kellene emésztetni, ha amaz tiszta Ariadnenac az Anyaszentegyháznak vezérlőfonalat, az Szent írást, avagy azon formára az Philosophusoktól visszaltatot mazzagot, az Ethicat, az jó erkölcsökrül írt tudománt ne követné: De az szabadittya megh az embert ez világi binesek csalárd éneklésektül, az Circének undok vendégségítül, kikben az vendévec disznocká tünnece vala... Irtanac nagy sokan ilyen életnece reguláját. Írt volt Seneca az ő feslett erkölcsü Tanítványának az Néronac. Irt Aristoteles az ő Nicomachusának... Tanittya az én könyvetském ez két dolgot. I. Miket kel el távoztatni az iffiaknak ez életben? II. Miket kell követni, hogy tisztességhessen elhessenek? Mert ugyanis valakik az ő életeket az tisztességnek után hordozták, egyedül

³⁹ BETHLEN, *i. m.*, 985. (Kiemelés tőlem: T. Zs.)

⁴⁰ HUSZTI, *i. m.*, 3–4. (Kiemelés tőlem: T. Zs.)

⁴¹ Vö. <http://plato.stanford.edu/entries/stoicism/#influence>.

⁴² Vö. KLANICZAY Tibor, *A magyar későreneszánsz problémái: Stoicizmus és manierizmus* = Üö., *Reneszánsz és barokk*, Szeged, Szukits Könyvkiadó, 1997, 243; TURÓCZI-TROSTLER József, *Keresztény Seneca*, EPHK, 1937.

⁴³ Tertullianus viszonyát a sztoicizmushoz legjobban Senecáról alkotott véleménye illusztrálja: „Seneca gyakran úgy beszél, mint egy keresztény.” Vö. Henry CHADWICK, *A korai egyház*, Bp., Osiris, 1999, 52.

⁴⁴ TURÓCZI-TROSTLER, *i. m.*, 67.

csak azok mehettenek fel az diczsőségnek Várában, egyebek ez világnak sok tébolygó mezején el maradozván.”⁴⁵ Ez magyarázza Bod Péter kijelentését is, aki hasonló értelemben nyilatkozik Huszti István neosztoikus alkotásáról, *Az égre kézen fogva vezető kalauzsról*: „Ezen könyvetskét méltán lehet mondani Magyar Éthikának, az erkölcsökről tanító jó Mesterségnek; olly hathatósan adja elő a Virtusokat, melyekre kell vágyódni az embernek és az ellenkező vétkeket, melyeknek el-távoztatásokra kell szorgalmasan vigyázni a Keresztyéneknek.”⁴⁶

A magyar neosztoikus irodalom szellemiségbeli kapcsolata Bethlennel igencsak releváns módon kerül előtérbe. A Szerb által a montaigne-i analógia megkonstruálásához kijelölt szövegrészleten belül jelentkeznek olyan sztoikusnak minősíthető témák, amelyek kevésbé az *Esszék*, sokkal inkább a magyar neosztoikus hagyomány felől értelmezendők. A mértéktartásról ugyan Montaigne is vélekedik, ám a bujaságról mint elítélendő cselekedetről explicit módon nem nyilatkozik. Bethlennél viszont alaposan részletező méltatásával szembesülünk e gondolatnak, hiszen szerzőnk nemcsak *Önéletírásában*, hanem ezt megelőzően *Imádságoskönyvében* is meggyónja ezt a bűnét. Bethlen töredelmes bűnvallása mögött jogosan feltételezhető a puritánus szemléletet asszociáló, a magyar neosztoikus hagyományból eredő meggyőződés: „ennél utálatosabb vétek nintsen, melly felett semmit kellene inkább szégyenlenni.”⁴⁷ Egy másikuk ugyancsak erről a morális magaslatról int a szemérmetségre. „Szemérmetességet kövess... Idvözitőnknek Anyja az Szűz Mária az Szemérmetességnek dűcsőséges példája.”⁴⁸

Rendkívül komplex megformáltságban mutatkozik meg a restség gondolata. Bár Montaigne is ejt erről néhány szót, sokkal meggyőzőbb Bethlen ezzel kapcsolatos kijelentései mögött a magyar neosztoicizmus⁴⁹ hatását feltételezni, hiszen mind Bethlen esetében, mind a példát szolgáltató kálvinista felekezeti neosztoikusoknál az egész Max Weber-i teória relevanciát nyer. Bethlen a következőket említi: „soha dolog nélkül nem voltam, haszontalan beszéddel s melancholizálással üdöt nem töltöttem, olvastam, írtam, vagy valamit delineáltam, computáltam, vagy kertben, malomhoz, hová sétáltam, az építés körül sokat pallétkodtam, köemelésben, hordásban, a szolgálammal együtt magam is sokat dolgoztam, csudálkoztak az emberek rajta, néha szénát is keményen takartam ifjanta, egyszóval sohasem henýéltem.”⁵⁰ Bethlen igencsak meggyőző beszámolója arra enged következtetni, hogy különleges téje van a restség vádja vagy vétke elutasításának. Arisztokrataként nem volt ráutalva az ilyen kimerítő munkavállalásra, miként az sem valószínű, hogy csak az eufemizálás retorikai túlzásával szembesülnénk. Azonban figyelembe véve a tény, hogy intő példát akar szolgáltatni elsősorban családjának, majd olva-

⁴⁵ SZEPSI CSOMBOR, *i. m.*, *Dedicatoria*.

⁴⁶ BOD Péter, *Magyar Athenas*, Szeben, 1766, 116.

⁴⁷ HUSZTI, *i. m.*, 29.

⁴⁸ SZEPSI CSOMBOR, *i. m.*, 18.

⁴⁹ Az ókori sztoa etikája Zénóonnal kezdődően a középső sztoa és a római bölcselkedők meglátásain keresztül is eléggé változóan ítélte meg a fizikai munka jelentőségét. Khrüszipposz ugyan a szorgalomnak fordítható *eipóniát* erénynek tekinti, főként a középső sztoa képviselői, a platonizmus hatására, többnyire elitétően nyilatkoztak a munkavégzésről. Vö. BARTH, *i. m.*, 115–117.

⁵⁰ BETHLEN, *i. m.*, 521.

sóinak, nem alaptalan ebben a leírásban a munka, az alkotás, a tevékenykedés, a szorgalom erényét, netalán üdvéremét azonosítani. A középkor óta megváltozott munkaszemlélet Kálvin gondolkodásában lényegül át alapvetően,⁵¹ tehát nem elhibázott a Max Weber által exponált összefüggésekre figyelni. Bár a magyar szakirodalom Bethlen ezen kijelentésében a *szorgalom hivatástudattal összefüggő értékét*⁵² azonosítja csupán, és sokkal inkább a *hagyományos haszonszerzés*⁵³ korra jellemző jelenségét véli felismerni Bethlen gazdálkodó-kereskedői tevékenységeiben, fontosnak találok az emlékiró szavai mögött az etikai megalapozottságot érzékeltetni. Nem is annyira a kapitalizmus, a kapitalista szellem meglétének bizonyítását célzom, sokkal inkább az életvezetési princípiumok és a kálvinista vallásosság etikát teremtő kapcsolatát jelezni. Bethlen sztoicizmusa egy jellegzetesen (neo)kálvinista/puritánus létszemléleten és világertelmezésen belül működik, ahol a sztoikusként definiálható virtusok az üdvéremek funkcióját látják el, hiszen meglétük a bethleni szellemiségben az üdvbizonyosság által van meghatározva. Ezt igazolja vissza a már említett Huszti István is: „Az irigység mellé tészem a restséget: mert mind kettő szomorúság, amaz a másén, ez a magáén szomorkodik; Mind a kettő kitsiny hitüségét jelent: ugyan-is az irigység kevésse őt meg, és a restség el-lankadott elmének vétsége, és a lelki jó dolgoknak meg unásával küszködik, ugymint ki a dolognak nagyságától s nehézségétől meg-ijedvén, semmit, melly erőss férjfiat illetve elő nem vészen... Hijába reménled annakokáért idvességedet, hanem ha minden restségedet levetkeztél új erőt vessz-fel, és hathatósabb eszközökkel nagyobbakra hajtogatod magadat. Mint a madár a repülésre, úgy születik az ember a dologra.”⁵⁴

Egyre inkább az körvonalazódik, hogy a Szerb Antal által montaigne-i eredetűnek tetelezett gondolatok csupán sztoikus jellegűknél fogva emlékeztetnek az *Esszék* szerzőjére. Fennáll a lehetőség, hogy Szerb Antal ráérezett egy olyan gondolatsoportra (sztoikus témarepertoár), amely mindkét szerzőnél, egymástól függetlenül megjelenik. Az egyedüli hasonlóság a sztoikus bölcselethez való kapcsolódásuk, ami azonban eltérő módon realizálódik, más-más hagyományokat és értékrendeket implikálva. Bár Bethlen is és Montaigne is Senecát olvassa és hivatkozza külön-külön, semmi okunk kettejük között valamilyen kapcsolatot feltételezni, hiszen Bethlen Seneca-olvasata a kálvinista hagyományt is implikáló keresztény neosztoicizmus,⁵⁵ míg Montaigne a francia moralizmus

⁵¹ „Kálvin elmélete vallási alapon szentesítette a polgári értékeket, a takarékoságot, a szorgalmat, az állhatatosságot, a kemény munkát és az odaszánást.” Sőt kijelenthető, hogy: „Kálvin lelkeségének szerves része lett a világi munka, amitől új jelentést kapott a középkori kolostori jelmondat is: laborare est orare. A kétkézi munka Genfben nem egyszerűen norma, ez volt a vallási alapon szentesített eszmény... A világi tevékenység méltóságot nyert és megszentelődött.” (Alister McGRATH, *Kálvin, a nyugati kultúra formálódása*, Bp., Osiris, 1996, 248–249.)

⁵² Vö. MOLNÁR Attila, *A „protestáns etika” Magyarországon*, Debrecen, 1994, 113.

⁵³ MOLNÁR, *i. m.*, 112.

⁵⁴ HUSZTI, *i. m.*, 59–60.

⁵⁵ Bethlen „amaz pogány nagy stoicus philosopho-theologus”-nak nevezi Senecát. Bethlen „(neo)sztoicizmusának” kálvinista meghatározottságát jól érzékelteti a tény, hogy nem a teljes filozófiai rendszert (fizika, logika, etika) teszi magáévá, hanem csak a kálvinista meggyőződésével is inkább kompatibilis etikát, illetve ennek krisztianizált változatát. Vö. BETHLEN, *i. m.*, 508.

sokkal inkább humanista és szekuláris szellemiségébe transzponálja a Senecára is építő sztoicizmusát. (Montaigne gyakran hivatkozik más sztoikusokra is, például Marcus Aureliusra, Plutarkhoszra.) Sőt az *Esszék* egész szellemiségére jellemző, hogy a kereszténységtől, implicit módon például Bethlentől eltérően, Montaigne nem azért kutatja a mélységeket, hogy megfeleljön a magasba, az üdvözülés felé vezető utat. Felfogásában a „condition humaine”, az emberi lét nem az eleve elrendelés kibékíthetlenségével hordozza magában a „miseria hominis” és a „dignitas hominis” kettősségét, hanem olyan természetes állapotként, amely nélkülöz minden valóságfeletti, transzcendens jelleget.⁵⁶

Erre a „sztoikus elméletre” építi hipotézisét a Bethlen–Montaigne-kapcsolat egy másik hirdetője is, Köpeczi Béla, aki Bethlennek a mértékletességről vallott nézeteit elemezve próbálja azok montaigne-i eredetét illusztrálni. Kiindulópontja – talán Szerb Antal alapján – azonos: „(Bethlen) bemutatja önmagát, mégpedig meglepő módon úgy, hogy meggyőződésünk szerint elsősorban Montaigne-t követve, nemcsak szellemi fejlődéséről ad hírt, hanem leírja természetét, ábrázatát, temperamentumát, indulatait, hajlandóságait és külön foglalkozik életrendjével.”⁵⁷ Az érvelés vitathatósága – akárcsak Szerb Antal esetében – a „sztoikus kapcsolat” túlértékeléséből adódik. Kissé meglepő, hogy Köpeczi is ugyanabba a tévedésbe esik, hiszen erőteljesen reflektálja sztoicizmus/neosztoicizmus viszonyát, sőt velős áttekintését adja az irányzat magyarországi történetének, műveinek.⁵⁸ Bár Plinius, Plutarkhosz, Tiberius császár személyében újabb közös forrásokat jelöl meg, sőt az embernek az állatok sorába való beállításával, illetve a diaeta és az önismeret fontosságának hangsúlyozásával újabb tematikus megfelelésekre hívja fel a figyelmet, végkövetkeztetése ugyanazon megfontolások alapján vitatható, mint a Szerb Antalé: „Bethlen tehát a sztoikus hagyomány folytatója, s ugyanazt vallja, mint annak korszerűsítője, Montaigne: ... Erkölcsünket formálni, ez a mi kötelességünk, nem pedig az, hogy könyveket írjunk és nem az, hogy csatákat és tartományokat, hanem hogy magaviseletünk rendjét és nyugalmaát nyerjük.”⁵⁹

Mindketten elkövetik azt a hibát, hogy a gondolkodó Montaigne-t a sztoikus bölcsre redukálják. Ez azért nem helytálló, mert a sztoikus mellett az epikureus, de főként a szkeptikus,⁶⁰ sőt André Gide szerint a liberális Montaigne⁶¹ az igazán jelentős. A szakirodalom ugyan sztoikusnak nevezi az 1570–1574-es periódust⁶² az *Esszék* megírásában,

⁵⁶ Vö. HORVÁTH Andor, *Montaigne köpenye*, Bukarest, Kriterion Könyvkiadó, 1985, 8.

⁵⁷ KÖPECZI Béla, *Bethlen Miklós a mértékletességről*, *Tekintet*, 1992/4, 39. (Kiemelés tőlem: T. Zs.)

⁵⁸ KÖPECZI, *i. m.*, 43–44.

⁵⁹ KÖPECZI, *i. m.*, 46.

⁶⁰ ALMÁSI Miklós a reneszánsz axiómák és értékek relativizmusát meghirdető, a szkeptikus Montaigne-t jellemzi. A sztoikus jellemzőkkel szemben sokkal inkább a szkeptikus attribútumokban véli megjelenni az *Esszék* szellemiségének kvintesszenciáját: „Montaigne *Esszéi* ... írásban rögzített monológok a bizonytalanság bizonyosságáról.” (*Montaigne: a kételkedés mint mesterség* = Üö., *Az értelem kalandjai*, Bp., Szépirodalmi Könyvkiadó, 1980, 60.) Hasonlóképpen vélekedik az *Esszék* szerzőjéről Ralph Waldo EMERSON is: *Montaigne: vagy a szkeptikus* = Üö., *Az emberi szellem képviselői*, Bp., MTA, 1894, 102–151.

⁶¹ André GIDE, *Esszé Montaigne-ről* = MONTAIGNE, *A tapasztalásról*, ford. RÉZ Ádám, Bp., Európa, 1992, 30.

⁶² Vö. Alice VOINESCU, *Montaigne: Omul si opera*, Bukarest, 1936, 45.

ám ezt nagyon gyakran szkepticizmusának előkészítőjeként⁶³ definiálják vagy legalábbis azon belül értékelik. Gyakoribb jelenség az, hogy a sztoikus Montaigne-t elhanyagolva a szkeptikus, a Kantot vagy a felvilágosult racionalizmust megelőlegező, módszeresen kételkedő, szkeptikus gondolkodót állítják a figyelem előterébe.⁶⁴ Mindezt visszavetítve Szerb és Köpeczi argumentációjára, kiderül, hogy még ha a bethleni sztoicizmus másságától el is tekintünk, úgy is vitatható marad csak a mindkettőjüknél fellelhető sztoicizmusra építeni ezt a párhuzamot, hiszen sem Montaigne, sem Bethlen a náluk külön-külön megjelenő sztoikus gondolatok ellenére nem nevezhetőek ki sztoikus gondolkodóknak. Sokkal inkább egy olyan korjelenséggel⁶⁵ szembesülünk – Turóczi-Trostler meggyőzően írt erről –, amely a sztoikus gondolatok iránti affinitást, általános érvényű érdeklődést mutat. Európa 16–17. százada nemcsak a francia moralisták sztoikusán bölcseledő korszaka, hanem például az induló angol esszé, majd pedig a restauráció bölcseleti kérdéseket megfogalmazó irodalmának periódusa is. Pontosan ezért az erre a korszakra datálható művekben megjelenő sztoikus gondolatok eredetének egyértelmű és félreértéseket kizáró azonosítása rendkívül nehéz, szinte lehetetlen.

II.1. Excursus – Bethlen diskurzusának karteziánus relevanciái

Az újkori Európa bölcseleti gondolkodásában Descartes mindenképpen új fejezetet nyit, többek közt azáltal, hogy az emberi test működésének mechanikus magyarázatára vállalkozik.⁶⁶ A teológiai diskurzustól egyre inkább függetlenedő filozófia, illetve természettudományok (pl. fizika) segítségével, félretéve az antikok és az újkori gondolkodók morálfilozófiai töprengéseit, igyekszik a lélek és a test működésének tudományos magyarázatát adni.⁶⁷ Az elkövetkezendőkben azt vizsgálom meg, hogy a *passiones animae*, illetve az általa implikált test és lélek viszony tárgyalása azonos-e mindkét szerző esetében, vagy esetleg a Descartes-ra visszamenő szubsztrátumok érintése által különbségek, megkülönböztető jegyek mutatkoznak meg. Ugyanis a karteziánus gondolatok kimutatható jelenléte újabb argumentumát képezhetné a montaigne-i és a bethleni diskurzus – az azonos témavállalás ellenére is – alapvető különbségének.

Montaigne és Descartes kapcsolatát többnyire a szkepticizmus kapcsán szokás emlegetni,⁶⁸ kevésbé a test és a lélek viszonyának, működésének bemutatása ürügyén. Nehe-

⁶³ Vö. VOINESCU, *i. m.*, 58.

⁶⁴ Hauser Arnold is elsősorban a szkeptikus Montaigne-re építi manierizmus-koncepcióját, amelyben az individuum elidegenedése, befeléfordulás-élménye a francia gondolkodó szkepszisére vezethető vissza, az értékek általános relativizmusának meghirdetése, illetve az önidentitásba vetett hit megkérdőjelezése révén. Vö. HAUSER Arnold, *A modern művészet és irodalom eredete: A manierizmus fejlődése a reneszánsz válsága óta*, Bp., 1980, 406–423.

⁶⁵ Vö. <http://encarta.msn.com/index/conciseindex/01/00197000.htm>.

⁶⁶ Vö. BOROS Gábor, *René Descartes*, Bp., Áron Kiadó, 1998, 158–170.

⁶⁷ DÉKÁNY András, *Utószó = DESCARTES, A lélek szenvedélyei*, Szeged, Ictus Kiadó, 1994, 177.

⁶⁸ Sajnos az általánosítás veszélye, akárcsak az általam exponált Montaigne–Bethlen feltételezett kapcsolatban, itt is megmutatkozik. A reneszánszban újra felélednek a sztoikus, szkeptikus bölcseleti tradíciók,

zen elképzelhető, hogy a moralista Montaigne Descartes előtt fél évszázaddal, az antik és az újkori morálfilozófia diskurzusát odahagyva, a test és a lélek viszonyát, a szenvedélyek működését természettudományos, netán orvostudományi/lélektani szempontok alapján méltatná. Ugyanis Montaigne – bár Descartes-hoz hasonlóan elmélkedik a lélek szenvedélyeiről (bánat, szomorúság, öröm, gyönyör vagy az erények) – közelítése sokkal inkább a sztoicizmus klasszifikációs rendszerére és meghatározásaira emlékeztet, mintsem a karteziánus lélektanra. Mert bár hangsúlyozza Montaigne is a lélek primátusát a testtel szemben, nem jut el az életszellemelek, az idegrendszer, illetve a tobozmirigy által működtetett test mint mechanizmus képzetéhez, megmarad a moralizáló reflexiók spekulációjánál, közhelyesült exemplumainál. Még akkor is kiviláglik ez, ha vizsgálódásunkhoz egy olyan passzust választunk, amely első olvasásra valamelyest Descartes-ra emlékeztet(ne). A lélek képzelgéseinek (imaginatio) leírásakor Montaigne említi: „Akár az elszabadult csikó, amely több bajt okoz zabolátlan rohanásában, mint ha hámba fogva gazdjára hallgat: lelkem egyre-másra hozta létre agyrémeit és szörnyszülöttjeit, rend és gátlás nélkül... Lelkemnek nagy szabadságot adok s hagyom, hogy önmagába nézzen, saját határát keresse.”⁶⁹ Descartes pedig *A képzelődésről és egyéb gondolatokról, melyeket a lélek alakít ki*, a következőképpen nyilatkozik: „Amikor a lelkünk olyasminek a kigondolásával van elfoglalva, ami egyáltalán nem létezik, mint például amikor elvárásolt kastélyt vagy mesebeli szörnyet akar elképzelni; és akkor is, amikor szemügyre akar venni valamit, ami csupán az értelem számára való s egyáltalán nem képzelhető el, például, ha saját természetét akarja szemlélni: akkor az ezekről a dolgokról szerzett észleletei főként az akarattól függenek, s az akarat az oka annak, hogy a lélek észreveszi őket. Ezért szokás inkább cselekvésnek, mint szenvedélynek tekinteni.”⁷⁰ Bár a két kiválasztott szövegrészlet azon kevés passzusok egyike, amelyek tartalmaznak bizonyos átfedéseket, kevés a közösnek nyilvánítható gondolat bennük. Montaigne is és Descartes is a lélek attribútumának tudják be a képzelgést, sőt mindketten hangsúlyozzák, hogy álmaink, illúzióink a megtévesztésig valószerűek lehetnek, ám a képzelgés, illetve ennek kapcsán a test és a lélek kapcsolata, (együtt)működése, egysége alapvetően eltérő. Montaigne – ellentétben Descartes-tal – nem „fizikusként” szemléli, magyarázza a szenvedélyek meglétét, hanem a sztoikusokra hagyatkozik. *Esszéiben* nem találni egyetlen olyan szövegrészletet sem, ahol a moralizáló megközelítésen túl természettudományos/filozófiai igénnyel közelítene a vizsgált témakörhöz. Ebben a vonatkozásban megmarad az antikoktól örökölt tudás mellett, legfeljebb a galénoszi, hippokratészi tradíciót felelevenítve

amelyek az antiintellektualizmus, az antiracionalizmus hatására (is) nem feltétlenül a karteziánus módszeres kételkedéshez vezetnek (Descartes pontosan ez ellen a szkepszis ellen lép fel), hanem egy általánosabb világ-szemléleti pesszimizmushoz. Ez erőteljesen jelen van a francia filozófiai gondolkodásban, következképp fennáll a valós lehetőség, hogy Montaigne kételyei a tudással, a megismeréssel kapcsolatosan nem descartes-i gondolatok megelőlegezései, hanem a korszak (pl. a francia filozófia) általánosan elterjedt vélekedéseinek felelegetései. Erről bővebben: ALTRICHTER Ferenc, *Észérvek az európai filozófiai hagyományban*, Bp., Atlantisz, 1993.

⁶⁹ MONTAIGNE, *i. m.*, 42.

⁷⁰ DESCARTES, *i. m.*, 44.

a testnedvek elméletét vonja be (természet)tudományos magyarázat gyanánt.⁷¹ Ennek fényében megállapítható, hogy a karteziánus lélektan vagy az ezt megelőlegező gondolatok, képzetek, érthető módon, teljességgel hiányoznak az *Esszék*ből. Ennek magyarázata nem kizárólag a kronológia diktálta kényszerből adódik (Descartes jóval Montaigne után alkot), hanem a montaigne-i életmű, így is megmutató, eltérő értékrendjéből, szemléletéből.

A magyar puritanizmus szellemi hagyatékából merítő, Apáczai-tanítvány Bethlen Miklós, aki nemcsak a *Magyar enciklopédiát* használta tankönyvként,⁷² hanem Tsernátoni Pállal is rendkívül jó viszonyban volt, Montaigne-től eltérően láthatóan épít a karteziánus eszmékre. A magyar karteziánus tradíció heterogén és szinkretikus mivolta nemcsak Apáczai említett művét jellemzi,⁷³ hanem kivétel valójában a mozgalom magyarországi történetére is, ahol a különböző bölcseleti irányok és teológiai/kegyességi irányzatok keveredésének sajátos alakulását tükrözi az egyes képviselők életműveiben.⁷⁴ Nagy valószínűséggel ezt a szinkretizmust látjuk viszont Bethlen írásában is, aki a szenvedélyekről értekezve nemcsak a Montaigne-t (is) asszociáló (neo)sztoikus hagyományt emeli be diskurzusába, hanem teológiai kérdések ürügyén (pl. a lélek halhatatlansága, az öröklét, a test és a lélek részvállalása a bűnben stb.) karteziánus elképzeléseket⁷⁵ is bevon reflexiójába. Így például *Az ember lelke valóságos halhatatlanságáról* elmélkedve írja: „Az élet nem egyéb, hanem az élő állatnak cselekedésre és szenvedésre alkalmas állapotja; a holttest sem csinál, sem szenved semmit is.”⁷⁶ A jellegzetesen karteziánus terminusok, a cselekvés (*action*), illetve az (el)szenvedés (*passion*), vagy a holttest példája félreérthetetlenül Descartes-ra vagy legalábbis a *Magyar enciklopédia* ismeretére utal. A világ mint a fizika törvényei szerint működő hatalmas gépezet felsejlik Bethlen szeméi előtt is,⁷⁷ sőt másik alkalommal fizikai szempontból, egyértelműen karteziánus elképzelés alapján írja le a test működését: „...mert a léleknek kétféle munkája vagyon az emberben, egyik egészen csak lelki, spirituális, intellektuális, a másik animalis, testi, mely áll az ember érzékenységeinek, tagjainak, mint száj, nyelv, fül, etc., az emberi munkák végbevételére alkalmatossá való tételében; erre a más gondolatokra figyelmező lélek azoknak

⁷¹ Vö. MONTAIGNE, *i. m.*, 75.

⁷² Az adatot a Bethlen-levelezést kiadó JANKOVICS József szolgáltatja, *i. m.*, 31.

⁷³ Bán Imre Apáczai-monográfiájában figyelmeztet arra, hogy az *Enciklopédia* nem egy következetes karteziánus álláspontot képvisel – Descartes kozmogóniáját nem fogadja el Apáczai, csupán etikáját, ami nem ütközik protestáns világképével –, továbbá mindenféle egyeztetés nélkül teszi közzé a rámissa logikát és a karteziánus ismeretelméletet. Vö. BÁN Imre, *Apáczai Csere János*, Bp., Akadémiai Kiadó, 1958, 350.

⁷⁴ Részletező és összefoglaló képet ad erről TORDAI Zádor, *A magyar karteziánizmus történetének vázlatja*, Magyar Filozófiai Szemle, 1962/1, 54–80.

⁷⁵ Nyomós okunk van azt feltételezni, hogy ezek elsősorban Apáczai közvetítésével jutottak Bethlen tudomására. Az Apáczai irányította tanulmányokra (1658–1659) visszaemlékezve említi: „... (Apáczai) filozófiában Cartesiust és Regiust tanított.” Vö. BETHLEN, *i. m.*, 552. Továbbá Apáczai enciklopédiája erőteljesen Descartes-ra alapozva számol be a lélek fogalmáról, működéséről stb. Például a Descartes-nál kiemelt jelentőségű tobozmirigyéről Apáczai így ír: „Minden érzékenységnek fészke, a fenyő makkotska az agyban...” Vö. APÁCZAI TSERE JÁNOS, *Magyar Encyclopaedia*, Ultrajecti, 1653, 154.

⁷⁶ BETHLEN, *i. m.*, 433.

⁷⁷ „...az egész világ irtoztató machinája...” Vö. BETHLEN, *i. m.*, 434.

félbenhagyása nélkül is rá érkezik, és a tagok is végbevihetik a léleknek conscientiája vagy tudása nélkül, mert ha a lélek hírével s tudásával volna, avagy csak olyan hamar el nem felejténé az ember. Inkább hihető, hogy csakúgy megyen végbe, mint cimbalom vagy virginia húrját ha megütöd a végén, elfut rajta az ütés végig s megpendül; vagy az orgonában, ha a szél a sípba elmegyén szól. Úgy a pap szájából a szó hangja füledbe és onnét bizonyos húrokon a nyelvedre elhat, és kimondod, kívált, ha szokás által már az olyan munka végbevitelére igen elkészítettek azok a testi tagok, mint az oktalan állatokban értő lélek nélkül mennek végbe az olyan munkák, mint a hallás, látás, szólás stb.”⁷⁸ Itt Descartes művének XVI. cikkelyét ismerhetjük fel, mely így hangzik: „...az összes mozgás, melyet az akaratumk hozzájárulása nélkül végzünk (mint gyakran előfordul, amikor lélegzünk, járunk, eszünk, végső soron minden olyan tevékenység folyamán, amely közös bennünk az állatokkal), csak végtagjaink alkatától, valamint annak a mozgásnak az irányától függ, melyet a szív hője által felizgatott szellemek természetüknél fogva az agyban, az idegekben és az izmokban követnek: ugyanúgy, ahogyan egy óra mozgását is pusztán rugóinak ereje, valamint kerekeinek formája hozza létre.”⁷⁹ Továbbá találkozunk a test és a lélek egységének gondolatával,⁸⁰ az *intellectus* és a *voluntas* karteziánus terminusaival a lélek működésébe nyerhetünk betekintést,⁸¹ végül pedig a szenvedélyek osztályozása mellett a csodálkozás (*admiratio*)⁸² és ezáltal a descartes-i ismeretelmélet bizonyos vetületeivel szembesülhetünk az *Önéletírás* bevezetőjében. Fontos azonban hangsúlyozni, hogy Bethlen inkább erőteljesen szelektálja, mintsem következetesen felvállalná ezt a szellemi tradíciót. Vagyis „kartezianizmusa” arra redukálódik, hogy bizonyos teológiai vagy morálfilozófiai kérdésekben argumentációját kiegészíti az éppen odaillő, releváns descartes-i gondolatokkal anélkül, hogy világról alkotott felfogását teljesen e bölcséleti rendszerre építené. Ennek ellenére azonban ez a szinkretikus/eklektikus, gyakran szelektív „kartezianizmus” is meggyőzően illusztrálja a bethleni gondolatvilág Montaigne-től élesen különböző mivoltát, pontosan azért, hogy megmutatja az alapvető különbségeket az amúgy nehezen elkülöníthető témakörön belül (emberi szenvedélyek). Hiszen Montaigne esetében a *passiones animae* tárgyalása kimerül egy jellegzetesen moralista reflexió exponálásában, míg Bethlen esetében a (neo)-sztoikus tradíció megszólaltatása kiegészül a kartezianizmus természettudományos (fizika/lélektan) szempontjainak, kérdésfelvetéseinek, sőt gyakran elméletének alkalmazásával. A sztoicizmusra alapozott argumentáció tarthatatlansága, túl a már exponált ellenvetéseken, a közös (neo)sztoikus témarepertoár központi magjában, a *passiones animae* eltérő tárgyalásában is megmutatkozik, ezáltal is visszaigazolván, hogy a látszólag közös/azonos gondolatok eltérő módon, különböző tradíciók mentén tagozódnak be a meg-alapozatlanul kapcsolatba hozott életművekbe.

⁷⁸ BETHLEN, *i. m.*, 435–436.

⁷⁹ DESCARTES, *i. m.*, 42.

⁸⁰ BETHLEN, *i. m.*, 473.

⁸¹ BETHLEN, *i. m.*, 478.

⁸² BETHLEN, *i. m.*, 438.

II.2. Montaigne apja és Bethlen (?)

Nagy Péter álláspontja a Montaigne–Bethlen-kérdésben egyszerűbb és viszonylag könnyebben ellenőrizhető. Ő ugyanis a két szerző közötti kapcsolatot egy szövegszinten kimutatható megfeleltetésre építi, bár igyekszik hozzátenni azt is, hogy meglátása szerint Bethlen nem használta zsinórmértékül az *Esszéket*. Érvelése a következő: „...nagy valószínűséggel feltételezhető, hogy ismerte Montaigne művét: mire Franciaországba látogat, már több kiadásban megjelent ismert, nagyhírű mű a literátusok körében, ha akkor nem, később is megszerezhetette. *Önéletírásának van is egy passzusa (I. 2), amely elég közelről hasonlít Montaigne egy részletére.* (MONTAIGNE, *De l'yvrongnerie* (II. 2) hosszabb bekezdése apjáról. *Essais*, Pléiade, 1933. kiad., 329.)”⁸³

Az *Önéletírás* első könyvének második fejezete – érdekes módon része a Szerb Antal által kijelölt nagyobb terjedelmű részletnek – konfrontálása az *Esszék* második könyvének második fejezetével eléggé kiábrándítóan hat. Bethlen a jelzett fejezetben termetét, ábrázatát, temperamentumát és indulatait ismerteti, míg Montaigne a borivásról értekezik, miközben beiktat egy leíró passzust az itáliai háborút megjárt (1519), naplót vezető apjáról, Pierre Eyquem l’Ainéről. A két szövegrészlet külön-külön egyetlen olyan mondatot tartalmaz, amely némiképp párhuzamba állítható, de ne tévesszük szem elől, hogy az egyik szöveg a sorok írójáról szól, míg a másik egy kívülállót, az apát mutatja be. Bethlen montaigne-i eredetűnek tétélezett mondata így hangzik: „Termetem sem hosszú, sem kurta, hanem tisztességes középaránt való volt, ábrázatom hosszúka, barnaszeg, piros. Ifjúságomban elég szemet szúrt; elég az, férfi ábrázatban sokaknál volt szebb, és vénségemben is tartott, sokaknak csudájára, szépségem, kivált nyomorúságos esetemhez képest.”⁸⁴ Az eredeti pedig: „Pour un homme de petite taille, plein de vigueur et d’une stature droite et bien proportionnée. D’un visage agreable tirant sur le brun.”⁸⁵

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

Bár a szakirodalomban fellelhetők még e kérdéskörre vonatkozó utalások,⁸⁶ de mert újabb érdembeli magyarázatok nem születtek, a kutatók csupán jelezték a kérdéssel kapcsolatos tájékozottságukat, ezek egyenkénti elemzésétől eltekintek.

⁸³ NAGY Péter, *Bethlen Miklós és Önéletírása*, ItK, 1994, 471. (Kiemelés tőlem: T. Zs.)

⁸⁴ BETHLEN, *i. m.*, 491.

⁸⁵ DE MONTAIGNE, *i. m.*, 380.

⁸⁶ Bitskey István szerint: „Alighanem igaza van Szerb Antal feltételezésének, amely szerint e téren csak a Montaigne-féle esszék és Girolamo Cardano: *De vita propria* című önéletírása vehető össze vele, noha filológiailag nem bizonyítható a kapcsolat.” Vö. BITSKEY, *i. m.*, 253. Kovács Sándor Iván pedig a Bethlen-kutatás eredményeinek, irányainak szemlélése közben említi: „Kutatói nem tudnak betelni újra meg újra felismert értékeivel és párhuzamaival, amelyek érdekesebbjeit... Szerb Antal jelezte...: az ember nem tud szabadulni attól a filológiailag bebizonyíthatatlan gondolattól, hogy ismerte Montaigne-t.” Vö. KOVÁCS, *i. m.*, 511. IVÁN Csaba szintén jelzi: „Szerb Antal feltételezi Montaigne hatását is, ki Bethlen franciaországi tartózkodásakor közkézen forgott.” *Bethlen Miklós és műve*, Iskolakultúra, 1995/10, 38.

III. Konklúziók

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

Az újkori Európa szellemiségében, az antik és a középkori hagyományok humanista revíziója, a reformáció–ellenreformáció morális-teológiai irányváltásai, a bölcséleti és az irodalmi diskurzusok retorikájának megújódása, osztdása következtében a kontempláció tradíciója átlényegült, új evolúciós fázisokon ment át. Ebből a megfontolásból képtelenség a többnyire szellemi közkincsnek számító sztoikus bölcsességek mint tematikus átfedések mentén két olyan egymástól időben és szellemiségben távol eső szerző, mint Bethlen és Montaigne közötti kapcsolatot bizonyítani. Meglátásom szerint kettejük kapcsolata, pontosabban a hipotézis, miszerint az *Esszék* hatásával számolhatunk az *Önéletírásban*, csak a kontempláció montaigne-i és bethleni változatainak egybevetése révén argumentálható. De mert ezek egyértelműen különböznek, teljességgel megalapozatlanul nyilvánítható az egész teória. Ugyanis sokkal valószínűbb, hogy Montaigne például a Cardanus képviselte reneszánsz tradíció felől indulva jut el a maga sztoikus, epikureus, de főleg szkeptikus fázisain keresztül egy teljesen új retorikát implikáló, késő humanista morálfilozófiai diskurzusig, megteremtve az új műfajt, az esszét. Ellenben Bethlen kimutathatóan a puritánus szellemiség ramusi,⁸⁷ amesi és perkinsi tradícióján haladva, asszimilálva a misztika bizonyos középkori előzményeit, a kortárs homiletikai preskripciók előírásaitól nem teljesen elszakadva alkotja meg a maga nemében újszerű és vitathatatlan értékű művét. A korszak imádságretorikája kétségtelenül hatással volt rá, hiszen Medgyesi Pál imádságrendszerezése idő (napszak⁸⁸), mód (közös és magános⁸⁹) szerint is kimutatható Bethlen írásában. Ráadásul a kortárs keletkezésű imádságoskönyvekben – olvasatomban a bethleni szöveg jelentését artikuláló textusokban –, például Szőnyi Nagy Istvánéban,⁹⁰ szintén kimutatható ez a tendencia. Bethlen *szemlélődése*, amely elválaszthatatlan a praxis pietatis által előírt elmélkedés, imádság, bibliaolvasás kontemplatív

⁸⁷ Ames többek között a teológia definícióját (Theology: the doctrine of living to God) Ramustól veszi át. Ames fő műve, a *The Marrow of Sacred Divinity* a rámista hatás legtökéletesebb illusztrációja. A rámista dichotomikus építkezésű rendszeren belül a teológia doktrinára és diszciplinára oszlott, a doktrína pedig hitre és a hit cselekedeteire (imádság, szakramentumok, törvény). Ramus itt nyilván az isteni törvények betartására, illetve a szentségekkel való gyakori élésre utalt. Vö. Keith L. SPRUNGER, *Ames, Ramus and the Method of Puritan Theology*, The Harvard Theological Review, vol. 59, Cambridge, 1966, 135–136.

⁸⁸ Bethlennél reggeli imádságról és *vecsernyekori könyörgéstről* olvashatunk. Vö. BETHLEN, *i. m.*, 1037–1066; illetve 1066–1080.

⁸⁹ „Az könyörgés nemei: 1. közönséges, 2. Magánvaló, melyet ki-ki maga térsen Istennek bizonyos időben I. szóval, 2. tsak szívében.” Vö. MEDGYESI PÁL, *Doce nos orare...*, Bártfa, 1650, A1.

⁹⁰ Szőnyi Nagy imádságoskönyve is ugyancsak ezekre a retorikai előírásokra épül. Vö. SZŐNYI NAGY István, *Keyes lélek vezér csillaga*, Debrecen, 1681.

értékű vallási cselekedeteitől, elsősorban a teológia amesi definíciója⁹¹ vagy ennek a Martonfalvi Tóth György⁹² által megfogalmazott olvasata felől értendő, értékelendő. Ames rámista előzményekre visszatekintő *observantia*⁹³ (*observance*) fogalma⁹⁴ a szellemi élet Isten törvénye szerinti szabályozását, illetve egyfajta spirituális engedelmességet feltételezett, amelyben az *usus* és az *exercitatio* Isten iránti engedelmességgel, illetve a keresztényi életvitel gyakorlásával függött össze.⁹⁵

Továbbá az a montaigne-i kitarulkozás, amely önmagát teszi meg könyve tárgyává,⁹⁶ nem feleltethető meg annak a bethleni *confessió*nak, amelyet – túl az ágostoni örökségen – részint a puritánus Perkins *conscientia* fogalma,⁹⁷ részint pedig a bűnvallás és a penitenciatartás kegyességi és imádságretorikai előírásai szabályoznak. Miképpen az emlékirói pozíció és az esszéírói reflexió, mint a kontempláció két lehetséges változata, bár hasonlít bizonyos vonatkozásaiban, mégiscsak élesen elkülönül, hiszen az előbbi a bűnbánatot tartó, imádkozó-gyónó magatartást implikálja, míg ez utóbbi a jellegzetesen antik, sztoikus befeléfordulást⁹⁸ asszociálja. A két attitűd kulcskülönbsége pedig abból adódik, hogy az esszéíró emberi magányában, kizárólag önmagára és lelkére figyelve szemlélődik, míg az emlékiró „titkos kamrájába”⁹⁹ visszahúzódva, önmaga és Isten akár

⁹¹ „Theologia est doctrina Deo vivendi. 1. Objectum formale Theol. directionis est vita divina quia Theol. dirigit vitam hominis perfectissimam, qua nos ad Deum... appropinquamus, seu qua conformamus voluntatem nostram Dei voluntati.” Vö. Guil. AMESII *Medulla Theologica illustrata*, Franekeræ, 1670, 5.

⁹² „Mi a Theologia? Olly tudomány melly az Istennek tanít élni... Mire tanít a Theologia? Istennek élni... Mi az Istennek élni? Az Istenben hinni, és az ő parancsolatit megtartani.” Vö. MARTONFALVI TÓTH György *Tanéto és Czáfólo theológiája*, Debrecen, 1679, 1–2.

⁹³ „De observantia in genere... Modus observantiae hominum est: cum subiectione respicere voluntatem Dei; quia homines per observantiam applicant suam voluntatem ad voluntatem Dei implendem, qua Deus aliquid praecipit illis pro autoritate sua, quae omnia arguunt subiectionem.” Vö. AMESIUS, *i. m.*, 5.

⁹⁴ Vö. SPRUNGER, *i. m.*, 144.

⁹⁵ Vö. Keith L. SPRUNGER, *Technometria: A Prologue to Puritan Theology*, Journal of the History of Ideas, vol. 39, New York, 1968, 120–121.

⁹⁶ „Ainsi, lecteur, je suis moy-mesmes la matiere de mon livre...” (DE MONTAIGNE, *i. m.*, 25.)

⁹⁷ „(Conscience)... is nothing else but a part of the understanding whereby a man Knows what he thinks, what he wills and desires, as also in what manner he knoweth, thinketh, or willeth, either good or evill. Wherunto this must be added, that as conscience knowes our thoughts, wills and actions, so it testifies thereof unto God, either with us, or against us.” Vö. William PERKINS, *The Whole Treatise of the Cases of Conscience*, The Hague, 1966, 99.

⁹⁸ „Az emberek búvóhelyeket keresnek maguknak: falun, tengerparton, hegyeken. Te magad is szoktál effélere vágyva vágnyi. Micsoda korlátoltság! Hiszen megteheted, amikor csak akarod, hogy *önmagadba visszavonulj*. Mert az ember sehová nyugodtabban, zavartalanabban, vissza nem vonulhat, mint saját lelkébe, különösen, ha olyan a belső világa, hogy beletekintve azonnal teljes békesség tölti el. A békesség pedig azonos a lélek harmóniájával. Ne vond tehát meg önmagadtól egyetlen esetben sem ezt a visszavonulást, s újhodj meg lélekben.” Marcus AURELIUS, *Elmélkedések*, Bukarest, 1983, 79. Vagy Senecánál, *A lelki nyugalomról* című írásában: „Gyakran kell visszavonulnunk önmagunkba is... a magányt és a közösségi életet... váltogatnunk kell tehát egymással: az előbbi az emberek, az utóbbi az önmagunk utáni vágyat kelti fel bennünk...” Vö. SENECA, *i. m.*, 63.

⁹⁹ A kifejezés Máté evangéliumából (6,6) származik és rendkívül gyakran citálják a korszak puritánus meditációs irodalmában. „Te pedig mikor imádkozol, menj be a te *belső szobádba*, és ajtódat bezárva, imádkozál a te Atyáddhoz, a ki titkon van; és a te Atyád, a ki titkon néz, megfizet néked nyilván.” Szepsi Csombor

misztikus élményekben is realizálódó együttlétének ad helyet és alkalmat. Ezen a ponton azonosítható a puritanizmus praxis pietatisának jelentésartikuláló hatása, ugyanis Bethlen emlékiratában az emlékirói/narrátori szerep a bűnvallás/penitenciatartás teológiájához és retorikájához közelíthető. A kegyességi irodalom és az emlékirat intertextuális viszonya a puritanizmus révén ebben a vonatkozásban működik. Ezt a relációt jól illusztrálja az angol 17. századi puritánus hagyomány egyik klasszikus szövege (*The Practice of Repentance*),¹⁰⁰ amely a jelzett vonatkozásban – mint a textuslánc eleme – viszonyul Bethlen szövegéhez.

Végül pedig akár el is játszhatunk a gondolattal, mit láthatott volna Bethlen az *Esszék*ben, amelyeknek hatalmas jelentősége nagymértékben a mi 20. századi befogadói horizontunk felől mutatkozik oly rendkívülinek. Tévedés lenne visszaprojektálni utólagosan ezt az olvasatot, amely Montaigne nagy teljesítményeit (az esszéműfaj invenciója, a manierizmus válságélményének teoretizálása, illusztrálása, az elkövetkezendő filozófiai iskolák és irányzatok megelőlegezése) egyértelműen a Bethlen, de főként a Montaigne korszaka utáni történések, változások alapján ismerte fel. Valószínűnek tartom, hogy Bethlen számára az *Esszék* elolvasása semmiképp nem jelenthette volna az emlékiratokat inspiráló/meghatározó befolyást, ugyanis azok a – másképp vitathatatlan – montaigne-i érdemek, amelyek a mi olvasatunkat meghatározzák, Bethlen olvasatában – érthető okokból – nem tudatosulhattak volna.

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

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

hivatkozott művében is felbukkan: „miczoda lehet nagyobb bolondság mint azt ítélni, hogy az Úr Isten nem mindeneket lát, holot az Nap, az ki csak egy aprodgya, inassa ő Szent Felségének, megh-is mindenekre kiterjeszti világát, megy szintén az te *títkos kamorádban* is, avagy világosítása, avagy éltető ereic által ielen vagon.” Vö. SZEPSI CSOMBOR, *i. m.*, 4.

¹⁰⁰ Vö. Thomas TAYLOR, *The Practice of Repentance*, London, 1635.