

FÖRKÖLI GÁBOR

AZ ISTENÉRVEK LEGITIMÁCIÓJA PÁZMÁNY PÉTER *KALAUZ*ÁBAN

PÁZMÁNY VISZONYA VENDEGSZÖVEGEIHEZ, KÜLÖNÖS TEKINTETTEL
NAGY SZENT VAZULRA

BEVEZETÉS

A teológia egyik legreménytelenebbnek tűnő vállalkozása észbeli bizonyosságot adni Isten létezéséről és ehhez kapcsolódóan végtelen jóságáról és mindenhatóságáról, számot adva egyedülvalóságáról, összeegyeztetve a teremtés szükségszerűségét Isten önmagában való tökéletességével. Pázmány *Isteni igazságra vezérlő kalauz*ának (a továbbiakban *Kalauz*) első könyvében erre történik egy érdekes, ám korántsem egyedülálló kísérlet. Természetesen e vállalkozást kellő számú szentírási idézettel támogatja meg a szerző, mégis döntően a természet jelenségeiből, tehát – keresztény szóhasználattal – a teremtés bemutatásán keresztül mutat rá a mögöttük álló isteni hatalomra és bölcsességre:

„Azért nem csak a sz. Írásból, de a teremtett-állatoknak módos és bölcs rendeléséből, csudálatos erejéből, álmélkodásra indító ékességiből, hasznaiból, cselekedetekből és az emberi természet tulajdon indulattyából oly nyilván ismérhettyük a világ úrát és gond-viselő kormányosságát, hogy sz. Pál ugyan látásnak meri nevezni ezt az isméretet [...]”²⁵²

Ezen kiindulópont megválasztásával Pázmány egy meghatározott tradícióhoz, az ún. természet-teológiai hagyományhoz csatlakozik. Dolgozatomban ebben a tradícióban helyezem el a *Kalauzt*, s megkísérlek feltárni néhányat azok közül az eljárások és források közül, amelyek

²⁵² PÁZMÁNY Péter, *Isteni igazságra vezérlő kalauz*, I. könyv 1. része = PÁZMÁNY Péter, *Válogatás műveiből*, Szent István Társulat, Budapest, 1983, I., 208. (A továbbiakban az oldalszámok erre a kiadásra fognak utalni.)

segítségével Pázmány az Isten létéről való gondolkodást legitimálja, vagy amelyekkel éppen ellenkezőleg, megkerüli, elkendőzi azokat a felmerülő problémákat (vagy egészen egyszerűen elő sem hozza őket), amelyekkel a szűkebb tudós közönségnek szánt, szigorú értelemben vett teológiai traktátusokban szembe kell nézni. A legkényesebb kérdést az veti fel, hogy a hitet mint Isten kegyelmének aktusát lehetetlen racionalizálni, ekképpen a logikai-tudományos úton történő megismerés szerepe a jó keresztényi életben kérdésessé válik. Az istenérvek kiváló XX. századi szakértője, aki alapján az istenérvek főbb típusait alább ismertetni fogom, Alvin Plantinga a következő észrevételt teszi: „A természettudós jellemzően nem arra szánja érveit, hogy velük meggyőzze az embereket Isten létezéséről; s még az istenhitet elfogadók közül is kevesen gondolják úgy, hogy egy ilyen érv valóban meggyőző lehet.”²⁵³ Plantinga, jóllehet mintha a teológia modern kori ellentmondásait exponálná, valójában, mint látni fogjuk, az istenérvek felhasználhatóságára hasonló módon kérdez rá, mint egykor a skolasztika – csak hogy ez utóbbi még megtalálni vélte saját legitimációs alapját, a teológia tudományának üdvtörténeti helyét, s a későbbi, pl. racionalista filozófiai rendszerek is kiemelkedő helyet és kardinális helyet szántak Istennek; s ez így volt a XVIII. századig, amikor is az európai gondolkodás mintegy észrevétlenül „meneszti” Istent hivatalából (Odo Marquard): Newton a közismert anekdota szerint a fizika megalapozásához szükségtelennek ítéli Isten létezését hipotézisként fölvenni, Immanuel Kant pedig a legfőbb lény létének bizonyítását célzó spekulációkat kirekeszti a tudományos megismerés, a tiszta ész terrénumából.

Állításom szerint Pázmány *Kalauzá*nak megoldása a felvetett dilemmára – pontosabban szólva a probléma áthidalására – döntően a szöveg retorikájában és idézettechnikájában keresendő. Az első könyv második részében például Nagy Szent Vazulnak a teremtésről szóló

²⁵³ Alvin PLANTINGA, *God, freedom and evil*, London, George Allen & Umwin Ltd, Ruskin House, 1974, 2.

prédikációit követi a szerző meglehetősen szorosan. Azt kívánom bemutatni, hogyan járul hozzá ez a szövegközi kapcsolat mint a tekintélyérvek forrása Pázmány művében a hitelesség benyomásához – ehhez némileg érinteni kell bizonyos filológiai problémákat –; de lássuk előbb, milyen nehézségekkel küszködik a hagyományos természetteleológia.

AZ ISTENÉRVEK CSOPORTOSÍTÁSA

Plantinga Immanuel Kant felosztásából indul ki, amelyet ugyan nem tart elégségesnek és kellően árnyaltnak, de kiindulópontként mégis elfogad: ezek szerint tehát kozmológiai, teleológiai és ontológiai istenérvekről beszélhetünk.²⁵⁴ Ezeken a kategóriákon egyébként azért szükséges finomítani jelen dolgozat szerzője szerint, mert a filozófia történetéből ismertek olyan példák, amikor ezen istenérvek valamelyikébe belejátszanak egyéb – episztemológiai, morális – szempontok is: Isten létének ismeretelméleti fontosságára Descartes vagy Berkeley szolgálhat jó példaként. Az Istenben való hitet egzisztenciális érintettség is indokolhatja (Pascal), mint ahogy még a *Kalauz* egy helyén is olvashatjuk: „Bizony, ha egy magas torony tetejéről egy kötéllel kieresztene valaki engem, és úgy tartana csüggőben: meggondolván, ha elereszt, szörnyű halállal kell vesznem, nem csak nem haragítanám, bosszszontanám és rágalmaznám, a kinek kezétől füg életem; de söt alázatos kéréssel, sok kedves ígéretekkel és minden tehetséggel engesztelném.”²⁵⁵ De a főbb irányvonalak felvázolása is már segít elhelyeznünk Pázmány művét a teológiai hagyományban.

Az istenérv kozmológiai változata alapvetően Arisztotelész filozófiáján alapul, aki a *Metafizika Z* könyvében többek között Istenben mint a világ mozdulatlan mozgatójában jelöli meg mindennek a végső

²⁵⁴ PLANTINGA, i.m., 25. Kant maga *A tiszta ész kritikájában* a teleológiai istenérvet fizikoteológiaiinak nevezi, s az egyes érveket a Plantingától eltérő sorrendben tárgyalja: ontológiai, kozmológiai, fizikoteológiai (teleológiai) istenérvek. Ld. Immanuel KANT, *A tiszta ész kritikája*, Atlantisz Könyvkiadó, 2004, 480–507.

²⁵⁵ *Kalauz*, I. könyv, 5. rész, 242.

okát. Skolasztikus képviselője Aquinói Szent Tamás. A *Summa Theologiae* argumentációja körülbelül így rekonstruálható:

(1) Jelenleg a világban esetleges (kontingens) létezők vannak, ezek (2) éppen léteznek, vagy éppen nem léteznek, tehát (3) volt olyan pillanat, amikor semmi sem létezett.

(4) Minden, ami létezik, valami mástól nyerte el létezését, márpedig (6) ha valamely pillanatban semmi sem létezett, később sem létezhetett már semmi. Ebből az következik, hogy (7) ha a létezők mindegyike esetlegesen létező lehet csak, most semmi sem létezik.

(8) Mivel ez nem igaz, ezért kell lennie olyan létezőnek, amely nem esetlegesen létezik, hanem szükségszerűen.

(9) Minden szükségszerű létező vagy más létezőtől kapta szükségszerűségét, vagy magában hordozza azt. (10) Márpedig nem lehet végtelen ok-okozati sor a szükségszerűség átadásában a létezők között. (11) Van olyan létező, amely magában hordja szükségszerűségét, és ez Isten.²⁵⁶

Plantinga több lehetséges kifogást fogalmaz meg a fenti érvelés kapcsán, amelyben még logikai hibát is találhatunk: az (1) és (2) számú állításból nem következik (3). Bizonyos premisszák pedig nem evidensek, ld. ismét csak a (2) számút.²⁵⁷ Ezek a buktatók talán onnan származnak, hogy a kozmológiai istenért, ha röviden jellemezni akarjuk, olyasfajta filozófiára támaszkodik, amely a világ és a dolgok létezését nem tudja kezdet nélküliként felfogni.

A teleológiai istenért a világ célszerűnek látszó működéséből indul ki, s a világot mint tervezett gépet vagy precíz óraművet gondolja el, amely mögé egy végtelenül bölcs alkotót képzel, aki ezért a végtelenül finoman összehangolt működésért felel. Ez a bonyolult, hatalmas és csodálatos világ nem nyerhet értelmet egy bizonyos végcél nélkül: ez lenne Isten.

²⁵⁶ PLANTINGA, i.m. 78 alapján.

²⁵⁷ i.m. 79.

Isten létezését a teremtésből bizonyítani viszont azért lehet ellentmondásos, mert valójában körben forgó érveléssel működik. A világ tervezett volta ugyanis nem magától értetődő tény, hanem magából az Istenben való hitből következik.²⁵⁸ Ráadásul az az állítás, hogy a világ megtervezett dolog, a hívők számára nem egyetlen proposíció, hanem sok implicit állítás konjunktja: a világot egyetlen személy tervezte, a semmiből teremtette, ugyanaz tervezte, mint aki megteremtette stb.²⁵⁹ Ezek az előfeltevések csak a hívőnek állnak rendelkezésére, ugyanakkor a világ létezéséből nem feltétlenül következnek.

Itt akár meg is állhatnánk, hiszen a teleológiai érven meg találtuk a pázmányi gondolatmenet alapszerkezetét is. Másról sem olvashatunk a *Kalauz*-ban, mint Isten előrelátásáról, végtelen hatalmáról és jóságáról, amelyet a teremtett állatok, növények és a csillagos égbolt szilárdsága példáz: „Apelles egy vékony vonítást tén a Protógenes elkezdett képén, melyből megismeré az okos ember, hogy Apelles vólt házánál. Mí-is a világ részeinek szép rendes állapottyából, az egek forgásának, az esztendők részeinek álhatatos és alkalmatos változásiból nyilván ismérhettyük a végetlen-hatalmú és bölcsességü Istennek gondviselését.”²⁶⁰ Ahogyan tehát egy mesterségesen létrehozott tárgyról következtethetünk értelmes megalkotójára, ugyanúgy nyilatkozik meg a világban Isten léte.

Mielőtt azonban megelégednénk a teleológiai istenérvvel, két dolgot kell megjegyezni. Először is ebben a dolgozatban nem tartom fontosnak következetesen megkülönböztetni egymástól a kozmológiai és a teleológiai érvet, mert az első is ugyanúgy a teremtést vizsgálja, és a második sem független attól az arisztotelianus elgondolástól, amely szerint mindennek egy közös dologban van a kezdete. Kis túlzással azt is mondhatnánk, hogy a teleológiai érvelés a kozmológiainak a naiv változata, amely nagyobb retorikai potenciállal rendelkezik – jobban lehet

²⁵⁸ i.m. 83.

²⁵⁹ i.m. 83–84.

²⁶⁰ *Kalauz*, I. könyv, 2. rész, 216–217.

vele hatni a befogadóra –, mint az elvont szubsztanciákkal és szükségszerűségekkel való okoskodás.²⁶¹

Másodszor pedig talán nem lesz minden tanulság nélkül, ha mégis ismertetem a harmadik fajta, ontológiai istenérvet, hiszen vele kapcsolatban a XI. században olyan vita alakult ki, amely jól jellemzi a teológia és a hit sajátos viszonyát.

Ez az érv az előbbiekkal szemben inkább platonikus jellegű, lényege, hogy Isten fogalma ellentmondásos lenne akkor, ha Isten nem létezne. Jelentős megfogalmazója Canterbury-i Szent Anzelm, aki szerint képesek vagyunk elgondolni azt, aminél nagyobb már nem lehet elgondolni; Isten tehát létezik az elménkben. Viszont ha csak az elménkben létezne, a valóságban pedig nem, akkor a valóságban van nála nagyobb dolog is. „Ezért ha az, aminél nagyobb nem gondolhatunk el, csak az elménkben létezik, ez a létező, amelynél nagyobb nem gondolhatunk el, olyan, amelynél nagyobb is el tudunk gondolni. De ez nyilvánvaló képtelenség.”²⁶²

Indirekt módon bizonyítja Isten létezését, hipotézisnek veszi fel Isten nemlétezését a valóságban, s kimutatja, hogy ez ellentmondáshoz vezetne.²⁶³

²⁶¹ Nem lenne indokolatlan az sem, ha mind a három fajta istenérvet egy közös elvre vezetnénk vissza. Immanuel Kant az istenérvek egyes előfeltevéseit vizsgálva egyenesen arra a következtetésre jut, hogy „a legfőbb lény létezésének fizikoteológiai bizonyítéka a kozmológiai bizonyítékon, ez pedig az ontológiai bizonyítékon alapul [...]” (KANT, i.m. 507) Máshol nyilvánvaló módon arról beszél Kant, hogy fizikoteológiai érvelés rá van utalva a kozmológiaira, ez utóbbi pedig „nem egyéb rejtett ontológiai bizonyítékoknál”. (KANT, i.m. 508.) Dolgozatom célja szempontjából azonban a részletekben elvesző elemzés helyett elég, ha sikerül rámutatni arra, hogy filozófiailag milyen ingoványos talajon járnak azok, akik Isten létét dialektikus, logikai, minden kétséget kizáró módon szeretnék bizonyítani, hogy ezt a bizonytalanságot maguk is pontosan érzik. Ez a bizonytalanságérzet nagyban árnyalja azt a legitimációs kényszert, amelyet a véges emberi tudás kegyelemtani, üdvteni szerepének kétségei keltenek fel.

²⁶² Szent ANZELM, *Proslogium*, chap. 2, idézi: PLANTINGA, i.m. 86.

²⁶³ Kant világosan rámutat, hogy az ontológiai istenérv alapján véve azért hibás, mert a létet valóságos reális predikátumnak tekinti, olyasminek, „ami hozzáadódhatnék a dolog fogalmához”. (KANT, i.m. 485.) Az az állítás tehát, hogy *Isten létezik* lehetségesen igaz, de nem szükségszerűen (nem illeti meg az analitikus ítéleteknek kijáró szükségszerűség).

Anzelm kortársa, egy bizonyos Gaunilo azt vetette a skolasztikus szemére, hogy ezen a módon bármilyen képtelen dolog létezését be lehetne bizonyítani, pl. egy olyan sosem látott szigetét is, amelynél nem létezhet nagyobb sziget.²⁶⁴ Anzelm válasza természetesen nem maradt el, de függetlenül attól, hogy melyiküknek volt igaza, arra érdemes felfigyelnünk, hogy a tény, hogy valaki hívő-e vagy sem – Gaunilo bizonyára az volt –, nem függ össze azzal, hogy elfogad-e egy adott istenbizonyítást vagy sem.

A teljesség kedvéért meg kell jegyeznünk, hogy bár nem illik bele Pázmány gondolatmenetének fő csapásvonalába, azért egy helyen ő is említi mind az ontológiai, mind a tomista kozmológiai istenérvet.

Előbbit Augustinus és Szent Bernárd alapján: „Az pedig, a kinél nagyobb, főbbet és böcsülletesbet nem gondolhatunk, lehetetlen, hogy csak emberi elmének hiúságos elgondolása és chimærája légyen; mivel nagyobb, böcsülletesb és job, a mi való, hogy-sem a mit csak elmélkedéssel farag gondolatunk. Tehát lenni kel annak, a kinél főbbet és nagyobbat nem gondolhatni.”²⁶⁵ Utóbbi pedig Pázmány nyelvén így hangzik: „Ezek e világi állatok eleitül-fogva-való tellyes sokaságában ha oly találtatik, mely mástúl nem származik és nem füg, az, a kit Istennek nevezünk. Ha pedig ebben a sokaságban semmi nincs, ki mástúl nem füg, mint alkotójátúl, hanem mindenek mástúl származnak és függenek, mivel az egész és tellyes sokaság-kívül nincs semmi oly, melytúl a teremtettség állatok sokasága füg és származik: következik, hogy a világi állatok tellyes sokasága valakitül olytúl füg, ki ebben a sokaságban foglaltatik, és így nem egyébtül, hanem önnön-magátúl, vagy a maga saját alkotmányátúl füg. Ez pedig tellyességgel lehetetlen, mint ezennel megbizonyítom.”²⁶⁶

²⁶⁴ PLANTINGA, i.m. 90–91.

²⁶⁵ Kalauz, I. könyv, 1. rész, 213.

²⁶⁶ uo.

AZ ISTENÉRVEK LEGITIMÁCIÓJA A HIT ÉS A KEGYELEMTAN ÖSSZEFÜGGÉSÉBEN

Tapasztalhattuk Szent Anzelm példáján és az egyes istenérvek buktatóin, hogy mekkora diszkrepancia van tudomány és hit között. Úgy tűnik, mintha előbbi nem lenne elégséges utóbbi megalapozásához, sőt mintha a teológia tudományának intellektuális játéka és öncélúnak ható okoskodásai teljesen függetlenek is lennének tőle. Hogyan járulhat mégis hozzá a tökéletlen emberi megismerés az Isten adományaként értelmezett hit elnyeréséhez? A kérdés körüljárása és (részleges) megválaszolása előtt nem árt, ha még árnyaljuk egy kevésbé a problémát, amelynek különben sem annyira a megoldása, mint inkább az a módja érdekel minket, ahogy a teológiai hagyományban felvetődik.

A keresztény gondolkodásban, amelynek – talán mondhatjuk, hogy felekezettől függetlenül – egyik hangsúlyos kiindulópontja az isteni eredetű kegyelemről szóló tanítás, minden teológiai érvrendszernek, amely Isten létezését kívánja valamilyen empirikus vagy a priori úton bizonyítani, súlyos ellentmondással kell szembenéznie. Nevezetesen ki kell békítenie egymással azt a két látszólag össze nem egyeztethető alapvetést, amelyek közül az egyik a hitet kizárólagosan Isten ajándékának tekinti, azaz olyan kegyelmi aktus eredményének, amely független az emberi akarattól, amely a Mindenható közreműködése nélkül nem érhető el; a másik alapelv pedig a szabad akarat és az emberi méltóság elve lenne, amely biztosítja az ember képességét a tudatos döntésre és cselekvésre, hogy az üdvösséget az ember valóban a maga szabadságában érdemelje ki. Ha a hit kegyelmi aktus függvénye, mit érnek az emberi okoskodás észérvei Isten létezését és természetét illetően? A Gondviselés ilyesfajta működése esetén mi biztosítja mégis azt, hogy az ember saját belátása és szándéka alapján döntsön a hit mellett? A hitnek, úgy látszik, egyszerre kellene ésszerűnek és észfelettinek lennie.

Tegyük ehhez hozzá a pontosság kedvéért, hogy a szigorú teológiai gondolkodás szerint nem is bináris, hanem háromtagú ellentmondást kell feloldanunk, a három állítás pedig így hangzik: „a hitaktus

természetfeletti, vagyis feltétlenül megköveteli a kegyelmi közbelépést; a hit döntése a *szabad akarattól* függ, ez adja erkölcsi jellegét és az üdvösség szempontjából értelemszerző voltát; végül a hit *értelmes* tett, vagyis csak akkor emberhez méltó, ha az értelem megvizsgálta a hihetőség indítékait, verifikálhatja a kinyilatkoztatás tényét és hitelreméltóságát.”²⁶⁷

Nem szükséges, hogy e dolgozat kedvéért részletesen kifejtsük Pázmány latin nyelvű értekezéseiben olvasható megoldását a fenti problémára, elég csak nagy vonalakban vázolni azt a logikát, amellyel a teológia Szent Ágoston óta megközelítette a kérdést. Ennek lényege, hogy az isteni kegyelem aktusa több lépcsőn keresztül valósul meg, amelyek közül az első lépés lesz számunkra érdekes. Ezt nevezhetjük kezdő kegyelemnek (*gratia prima*) vagy segítő kegyelemnek (*gratia actualis*), amely Ágoston elgondolása szerint ki nem érdemelhető, és ezért ingyenes²⁶⁸, s amely a Pázmány által is vallott tételből fakad: semmi jót nem tehetünk kegyelem nélkül²⁶⁹ – így a hit és hihetőség kérdéseiről sem kezdhethünk el gondolkodni nélküle; s a segítő kegyelem elgondolásának nagy előnye ugyanakkor az is, hogy működése lényegében még nem is sérti az ember szabad akaratát.

Van még egy ellentét, amelyet a teológiai gondolkodásnak fel tudni oldania, nevezetesen azt, amelyik hit és tudás között feszül. Létezik-e vajon olyan hittartalom, amely egyszerre lehet evidenter *megismert* (a tudás tárgya) és Isten tekintélye miatt *elhitt* (a hit tárgya). Pázmány skolasztikus érveléssel kimutatja, hogy egyazon aktus nem lehet egyszerre természeti és természetfeletti, tehát „nem lehetséges, hogy ugyanazt az aktust (aktuson itt az ember valamely tárgyhöz való aktuális viszonyulását kell érteni) a tudomány és a hit habitusa indítsa”²⁷⁰.

²⁶⁷ SZABÓ Ferenc S. J., *A teológus Pázmány*, Magyar Egyháztörténeti Enciklopédiai Munkaközösség, Budapest, 1998, 108. (kiemelés az eredetiben) Pázmány kegyelemtanának tárgyalásakor a továbbiakban is Szabó Ferenc művét követem, amelynek szerzője Pázmány *De fide* c. traktátusát ismerteti.

²⁶⁸ SZABÓ, i.m. 109–110.

²⁶⁹ SZABÓ, i.m. 126.

²⁷⁰ SZABÓ, i.m. 134.

Ugyanakkor Pázmány szerint semmi nem zárja ki annak lehetőségét, hogy legyen(ek) a hitnek olyan eleme(i) és tétele(i), amely(ek)hez a hit konkrét aktusán kívül akár értelmünk segítségével is hozzáférhetünk.

A legitimáció szükségességét megtaláljuk a *Kalauz* lapjain is, noha a vélhetően nem csupán teológusközönségnek szánt mű jóval lazábban kezeli a kérdést, mint a szillogizáló tudós grazi filozófiatanár. „A Pázmány által is követett kegyelemtan lényege – állapítja meg Bitskey – már itt is kifejezésre jut: eszerint a hit kegyelmi aktus, de az ismereten át lehet csak hozzájutni.”²⁷¹ Az első könyv első részét mindjárt egy Lactantius-idézettel kezdi Pázmány: „Az tekéletes erkölcsnek és minden jószágos életnek gyökere és kút-feje az Istennek igaz ismerete. Mert a Lactantius mondása-szerént, *Non potest, nec Religio a Sapientia separari; nec Sapientia a Religione secerni* [...]; válthatatlanul együtt-jár az Istennek igaz tiszteleti a bölcsességgel.”²⁷² Látható, ahogy a szerző enged a teológiai szigorúságon, hiszen a kétféle aktus (megismerési és hitbéli) közötti különbség és a köztük lévő bonyolult viszony tárgyalása helyett ezúttal elkeni a problémát, inkább a befogadó evidenciaérzetére hagyatkozik, amikor ezt az állítást teszi; a tudós szillogisztikát pedig az ókori egyházatyára mint elismert tekintélyre való hivatkozással helyettesíti. Ez utóbbi szent férfiú szerint a bölcsesség fogalma Isten gondoskodó Atyaként való felismerésével azonos²⁷³, s így az ő teológiája szilárd alapnak bizonyul Pázmány *Kalauza* számára, amelynek olvasója a megismerés (tudomány) és a felismerés (hit) egységéről meggyőző retorikai érveléssel találja szembe magát.

Pázmány, teológiai disszertációival ellentétben, itt már nem arról akarja meggyőzni olvasóit, hogy az istenbizonyításnak nincs elvi akadálya, hanem arról, hogy a művében megkonstruált érvrendszer elolvasása és végiggondolása az üdvösség szempontjából is hasznos, sőt

²⁷¹ BITSKEY István, *Ókeresztény szerzők Pázmány Kalauzában*, in *A magyar művelődés és a kereszténység*, Nemzetközi Magyar Filológiai Társaság, Budapest–Szeged, 1998, II. 714.

²⁷² PÁZMÁNY, *Kalauz*, I. 1. rész, 207.

²⁷³ ld. KENDEFFY Gábor, *Mire jó a rossz? Lactantius teológiája*, Kairosz Kiadó, Budapest, 2006, 180.

olyan olvasókra is számít talán, akik számára könyve az üdvösség elengedhetetlen feltétele, a megtérés felé való első lökés lesz.

Így érvel a teleológiai istenérvek fontossága mellett: „Ezt a mi hitünknek első fundamentomát [ti. Isten létezését – F. G.] nem volna tán szükség a természet tanításával támogatni; mivel a pogány Aristóteles azt tanácsollya, hogy pálczával kell ütögetni, nem bizonyságokkal oktatni az Isten-tagadókat: mindazáltal a híveknek lelki vígasztalására lészen, ha értik, mely szépen eggyez, és igyenes bizonysgot téssen a hit és az okosság a keresztyén igazságról. Azoknak pedig, kik nyelvekkel vallyák, de feslett életekkel és rút erkölcsökkel tagadgyák az Istent, esztene és ébresztője lészen a természet az isteni tiszteletre és szolgálatra.”²⁷⁴ A logikus, a világ rendjével ellentétben nem álló istenbizonyítás tehát megerősíti a hívőket, az istentelen életet élőket pedig elvezeti Isten megismerésére és hitére. Érdekes, hogy Pázmány nem beszél ateistákról; itt az istentelenek nem létében tagadják Istent, hanem magatartásukkal, méltatlan életvitelükkel: „feslett életekkel és rút erkölcsökkel”. A legszélsőségesebb jelenség, ami ellen kikel a szerző, az nem az ateizmus – amelyet egyszerűen nem is említ Pázmány –, hanem a vallási relativizmus.²⁷⁵ A szöveget vizsgálva megállapítható, hogy a *Kalauz* szövegében az Isten ismerete kifejezést kétféle értelemben használja a szerző (néha úgy tűnik, egyazon helyen is lehetséges a kétféle értelmezés): az ismeret jelentheti az Isten létezéséről való bizonyosságot és az Isten természetéről való helyes tudást és az ebből fakadó méltó istengyermeki magatartást. Mindkettőhöz közelebb juthatunk a Teremtés művének tanulmányozásával. Mindez azonban nem jelenti azt, hogy Pázmánynak Isten nem állna szándékában *létezésének* bizonyítása; az ember ösztönös istenkereséséről írva pl. egy elég egyértelmű megjegyzést

²⁷⁴ PÁZMÁNY, i.m. I. 1. rész, 208.

²⁷⁵ Ld. a *Rendi és sommája...* c. bevezetőt: „Fő renden-való emberrel szóllottam, ki az vitatta, hogy mind török, mind sidó vallásban üdvözülhet ember. Tudós úr embert ismértem, ki minek-előtte az igaz hitre térne, arra jutott, hogy szent Írás-nélkül az *Aristoteles Ethicáját* elégségesnek ítélte az embernek tekéletességére.” I. m. 206. (kiemelés az eredetiben) A szerző itt a felekezeti és vallási közömbösséggel, szkepticizmussal szemben természetesen a katolikus egyház tanításához ragaszkodik.

tesz erre vonatkozóan: „A pogányok bálványozása-is erősíti, hogy Istene *vagy*on e világnak.”²⁷⁶ Tulajdonképpen az Istenről való tudás és bizonyosság kétféle értelme magától értetődően következik a bölcsesség lactantiusi felfogásából is.

A *Kalauz*ban a szöveg ártetorizáltságából következően a kegyelemtani elmélet nem kerül előtérbe, csak implicite, a háttérben érvényesül. Az istenismeret fent vázolt kétféle értelmének összemosása, egymásba játsása működteti az érvelést. Pázmány absztrakt gondolatmenetek helyett inkább szemléletes példákra támaszkodik, valamint szent szerzők műveire hivatkozva bizonyítja kozmológiai alapállásának helyességét. Csak felsorolásszerűen: Szent Pál, Eusebius, Lactantius, Szent Ágoston, a zsoltáriró Dávid király, Szent Bernárd azok a tekintélyek, akiket idéz az első könyv első részében; adott esetben azonban a pogány ókor elismert szerzőinek – pl. Cicero, Seneca, Plinius, Suetonius – elgondolásait is citálja, ha azokat be tudja illeszteni az istenkeresés univerzalitását hangsúlyozó érvrendszerébe.

A *KALAUZ* ELSŐ KÖNYVÉNEK SZERKEZETE, ÉRVELÉSÉNEK MENETE

Az alábbiakban arra teszek kísérletet, hogy felvázoljam a *Kalauz* első könyvének, azon belül is az első két résznek a szerkezetét, és rekonstruáljam az érvelés menetét.

Az első rész tartalmazza Isten létének tulajdonképpeni bizonyítását, míg a második a teremtés feletti kontempláció „módszertanát” taglalja. Ezt jól jelzik az alcímek is: „A teremtett állítok szép rendi, az emberi természet indulati, az igaz okosság vezérlése Isten ismeretire viszen”, illetve „Mint kel a világi szép alkotmányokban az Isten hatalmát és bölcsességét szemlélni”.²⁷⁷ Az első cím propozicionális tartalmával jól szemlélteti az istenmegismerésnek az adott rész által taglalt területeit, melyek a következők: a teremtés rendje, rendezettsége, amely tudatos alkotóra utal; az ember, aki természeténél fogva, „indulati”, azaz

²⁷⁶ i.m. I. 1. rész, 211. (kiemelés tőlem, F. G.)

²⁷⁷ *Kalauz*, 207, ill. 216. (A címek eredetileg csupa nagy betűs írásmódját nem tartottam meg.)

affektusai és hajlamai révén vágyakozik Istenre, keresi Istent; végül a logikus, ellentmondásoktól mentes gondolkodás, az emberi tudomány, amely szükségképpen megint csak Isten létezésének gondolatához vezet.

Legelőször is arra mutat rá Pázmány, hogy a keresztényi élet legalapvetőbb tétele az egy Isten létezéséről szóló tanítás (amely nélkül tehát nem lehet keresztény életet élni), majd rátér annak bizonyítására, hogy az Isten léte melletti érvelés lehetséges és kívánatos eljárás. A szerző nem győzi lépten-nyomon hangsúlyozni, hogy az Istenről való tudás egyetemes és az egyik leginkább magától értetődő jelenség az emberiség történetében. Éppen ezért előrebocsátja, hogy olyan érveket fog felhozni, amelyek a kinyilatkoztatástól (melynek fő letéteményesei a Biblia és a katolikus egyház) függetlenek, pontosabban Isten akarata szerint elsődlegesebbek nála. A Szentírás ideiglenes negligálására éppen maga a szent szöveg ad lehetőséget, amikor kijelenti, hogy a kinyilatkoztatás előtti embereknek nincs mentségük Isten nem-ismeretére, hiszen már a teremtés személése önmagában elég lett volna arra, hogy a Teremtőre következtessenek. „Ez-okon mongya a sz. Írás, hogy mentségek nem lehet, a kik Isten [sic!] nem ismerik.”²⁷⁸

A következőkben Pázmány a teleológiai istenérvre szolgáltat mintaszerű példákat. Eusebiustól és Nazianzi Szent Gergelytől kölcsönöz parabolákat: vadonban lévő szép ház, mesterien megépített hajó, rendezett sereg, Salamon palotája stb.²⁷⁹ Ezen példázatok mindegyike ugyanazt a szillogisztikus szerkesztési elvet mutatja: a szerző vesz egy emberi kéz alkotta dolgot, majd rámutat arra, hogy bolond lenne az, aki a véletlen művének tekintené az adott művet; ezután arra világít rá, hogy a természet még szebb, még összetettebb, még rendezettebb, mint bármely ember által létrehozott tárgy. Ebből a két premisszából aztán arra a következtetésre jut, hogy a természet mögött is egy tudatos alkotó áll. A szigorú skolasztikus érvelés, amelyet azonban elfed a szöveg élénksége és világossága, valamint az analóg példázatok szónoki redundanciája

²⁷⁸ i.m., I. könyv, 1. rész, 208. Pázmány a *Bölcsességek* könyvére utal (13, 1–10).

²⁷⁹ i.m., I. könyv, 1. rész, 208–210.

jellemzi az adott szöveghelyet, de hasonlóan építkezik Pázmány a *Kalauz* hátralévő részeiben is.

A gondolatmenet azzal folytatódik, hogy a szerző főleg pogány uralkodókról és bölcsekről szóló, igen tömören előadott anekdoták segítségével bebizonyítja, hogy az ember természeténél fogva Istenre vágyakozik. Pázmány számára ebből természetesen következik az, hogy ezt a vágyat maga Isten ültette belé: „Miképpen azért szívökbe plantálta Isten a szüléknek a magzatokhoz való szerelmet: úgy az egész emberi természetbe oly mélyen őltotta az ő ismérői szikráját, hogy világ kezdetitől-fogva nem volt oly nemzetség, mely isteni tisztelet-nélkül lett volna.”²⁸⁰ Ezt a tételt egy szent és egy pogány szerzőre hivatkozva mondja ki, azaz Szent Páltól és Senecától is kölcsönöz egy-egy idézetet. Ilyen ösztönös istenkeresésnek ítéli a pogányok bálványimádását. Ezután következnek a már említett példák az antik bölcsekről és egy pogány uralkodóról, Caliguláról. Pázmány redundáns építkezése itt is nagyfokú retorikai tudatosságról árulkodik: külön-külön tömbbe csoportosítja a filozófusokat és Caligulát, és hogy hármas tagolódású legyen a gondolatmenet, zárásképpen Tertullianust és Cyprianust idézve megfogalmazza általánosságban is, amit az anekdotikus jellemrajzokkal ki akart fejezni (ti. azt, hogy Istent lehet akármilyen fennhéjázva tagadni, ha szorít a szükség, hozzá fohászkodunk).²⁸¹ Ez a második egység még nem ér véget ezzel, hanem az érvelésnek még ugyanilyen feszesen szerkesztett két bokrával folytatódik.

Végül Pázmány a logikus emberi gondolkodásnak, tulajdonképpen a teológiának az istenbizonyítékait sorolja fel, úgy mint az ontológiai és a kozmológiai istenérvet. Az első rész az Isten létezésének bizonyosságából következő morális tanulságokkal zárul.

Az első könyv második része a természet alkotásai felett való kontempláció hasznáról és módjairól beszél. Itt most nem igényel olyan részletes tárgyalást, mint az előző rész, hiszen dolgozatom elkövetkező

²⁸⁰ i.m., I. könyv, 1. rész, 210.

²⁸¹ i.m., I. könyv, 1. rész, 211–212.

fejezetei főként erre a néhány oldalra fog koncentrálni. Egyelőre elég tehát annyit észrevenni, hogy a teremtés különböző szintjeit vizsgálva megáll a lineárisan előre haladó érvelés, s mielőtt a *HÁROM tanuság* cím alatt levonná Pázmány az előzőekből fakadó általános konklúziókat, az eddig elhangzott és bizonyított tételeket a példák retorikus halmozásával, a gondolat ciklikussá váló menetével elmélyíti az olvasóban. Ezt a váltást a szerző is jelzi, ezt írva: „Efféle szép tanuságok mélyeb elmélkedését most elhagyván, rövideden tekíncsük a teremtett-állatok csudálatos rendit, ékességét, alkalmatosságát és szép bölcsességgel vezérlését, mellyekből az Istennek hatalmas ereje, bölcsessége és jó-volta kinyilatkozik, és világosan ismértetik [...]”²⁸²

Ha áttekintjük, milyen fő gondolatok körvonalazódnak *A mennyei Egekrül* szóló fejezetben, könnyen beláthatjuk, hogy ugyanezeket a teoreémákat illusztrálja az ég és a vizek, a földi állatok és az ember teremtéséről szóló szöveghelyek is. Először is megállapítja Pázmány az égről, hogy az az ember számára beláthatatlanul hatalmas és bonyolult, így hát alkotójának még inkább hatalmasnak és még komplexebb intellektussal rendelkező lénynek kell lennie. Másodszor beláttatja olvasójával, hogy a Teremtő végtelen jóságából kifolyólag az összetett mozgásokat végző égitestek rendszerét az emberiség hasznára alkotta meg. Az alábbi részlet jól összefoglalja ezt a két tételt: „Ezekből [ti. az égbolt jelenségeiből] az Istennek hatalmas felségérül ítéletet tehetünk; mivel Isten ezt a nagy Eget araszával által-fogja, és ő-hozzá-képest a kiterjedett kék Ég olyan, mint semmi. Kiteczik ezen dologból az Isten jóvolta, ki ezeket a nagy alkotmányokat a hála-adatlan emberi nemzet szolgálattáira teremtette, mint *Moyses* írja.”²⁸³

Ilyen módon tehát minden véletlenszerűnek látszó jelenség elnyeri a maga helyét Isten tervében, mégpedig mindig az ember javára. Ez a teleológia implicite arrafelé mutat, hogy a világ elsősorban azért teremtett éppen olyanra, amilyen, hogy az ember a Teremtőtől

²⁸² i.m., I. könyv, 2. rész, 221.

²⁸³ i.m., I. könyv, 2. rész, 222. (kiemelés az eredetiben)

elmélkedjen. A teremtés többi színteréről szóló fejezetekben a természet méreteire, összetettségére és teljes megismerésének lehetetlenségére vonatkozó tétel mindig megjelenik kimondva; a teleológia ezzel szemben inkább kimondatlan, de nagyon is meghatározó elvként húzódik meg a szövegben.

Mint a fentiekből láttuk, Pázmány következetesen alkalmazza a skolasztikus szillogisztikát, de sohasem a szöveg olvashatóságának, retorikai felépítettségének a rovására. Sokkal látványosabban érvényesül viszont a *Kalauzban* az analóg példáknak, tekintélyérveknek a meggyőző erejű redundanciája.

RÖVID FORRÁSKUTATÁS

A *Kalauz* első könyvében olvasható kozmológiai istenbizonyítás egyik legfontosabb forrásául Nagy Szent Vazulnak (Baszileiosz) a teremtés hat napjáról szóló homíliái szolgáltak; Pázmány a teremtett dolgok tárgyalásakor még az egyházatyánál megfigyelhető sorrendet is elég szorosan követi, s megállapítható, hogy Baszileiosz beszédei, ha a belőlük származó idézetek mennyiségét tekintve nem feltétlenül is, de az érvelés menetét és a szöveg struktúráját tekintve mindenképpen a *Kalauz* első könyvének második részének domináló intertextusai.

Baszileiosz ún. *Hexaémeronjának* (gör. 'hat nap', ti. a teremtés hat napja) akusztikáját az antikvitás, elsősorban a görögség kultúrájának mindennapos megélése és a különböző eretnekségekkel folytatott viták határozták meg. Szerzőjének elsődleges szándéka nem Isten létének bizonyítása lehetett, hanem legelőször is a Teremtés könyvének olyanfajta magyarázata, amelyből egyrészt kiviláglik, hogy a Szentírás szövege még a görög filozófiai hagyományon nevelkedettek előtt is kielégítő logikával vázolja fel a teremtett világ rendjét, másrészt amely helyesen értelmez néhány olyan kényes passzust, amelyet az egyes eretnekségek képviselői félreértenek. A természet szemlélésén keresztül megvalósuló istenmegismerés bemutatása ehhez képest némiképp másodlagos hozadéknak tűnik, noha mind az idevonatkozó szövegek mennyisége, mind a mögöttük álló teológiai megfontolások legalább

olyan jelentőssé avatják, mint amilyenek a főbb tendenciák szerint inkább apologetikus, exegetikai helyek.

Baszileiosz (330–379) Kaiszarea püspöke, Kappadókia metropolitája volt, többek között a keresztény aszkézis egyik nagy teoretikusa és a keleti szerzetesség további alakulásának meghatározó egyénisége.²⁸⁴ Teremtéstörténeti nézeteit nagyban árnyalja a kor vezető ariánusával, Eunomiosszal folytatott vitája, amelyben Isten megismerhetősége tekintetében csaptak össze a nézetek. Az ariánus megglátás szerint Isten lényegének megragadásához elégséges a *nem-leltség* fogalma, de Caesarea püspöke ezzel szemben azt vallotta, hogy Isten lényege az ember véges elméje számára megismerhetetlen, hiszen Isten lényege és fogalma kimeríthetetlen, legfeljebb körülírások, negatív állítások adhatók róla. A nem-leltség tehát csak egy Isten számtalan aspektusa közül. A részleges megismerés természetesen lehetséges, s ebben többek között a látható világból levont következtetések vannak segítségünkre: „Baszileiosz azt állította, hogy Istent művein keresztül meg lehet ismerni, amennyiben a teremtés tevékenységének nyomait tükrözi.”²⁸⁵ Tehát csak Isten hatalma, s nem lényege az, amiről így fogalmat alkothatunk. A *Hexaémeron* szellemiségére pontosan erre a részleges, de a teológiai igazság szempontjából tévedésektől mentes megismerésre való törekvés jellemző, ahogy Istennek mint a világ teremtőjének és fenntartójának a létét működése közben igyekszik tetten érni. S közben folytonos rácsodálkozásaival állandóan kiemeli az isteni végtelenség és az emberi végesség közötti kontrasztot, amelyről már a teremtett világ elképesztő arányai is ízelítőt adnak.

Homíliáiban a hellenisztikus kozmológiákkal folytat dialógust. S bár nem említi Órigenész nevét, implicate szembehelyezkedik utóbbi egyházdoktor allegorizáló biblíamagyarázatával, és kiáll a Teremtés

²⁸⁴ VANYÓ László, *Az ókeresztény egyház irodalma*, Jel Kiadó, 1999, II. 521–530; Frances YOUNG, Lewis AYRES, Andrew LOUTH (ed.), *The Cambridge History of Early Christian Literature*, Cambridge University Press, 2004, 291–295.

²⁸⁵ VANYÓ, i. m. 527. Ld. még: ALTANER Bertold, *Ókeresztény irodalomtörténet (Patrológia)*, Budapest, Szent István Társulat, 1947, 166. p. (ford. HERMANN IPOLY László OSB)

könyvének szó szerint történő értelmezése mellett, amelyet következetesen végig is vezet²⁸⁶. Mégis nyitott arra, hogy amennyire lehetséges, összeegyeztesse a *Genezist* a megismerhető természet rendjével; s a logikai buktatókkal jobban megterhelt versek tárgyalása után elég gyakran el is szakad a Biblia szövegétől, hogy inkább a (rendezett világ értelmében vett) kozmosz bemutatásán keresztül tárgyalja Isten nagyságát és bölcsességét.

A *Hexaémeron* filológiája nem mentes bizonyos problémáktól, amelyekről érdemes itt néhány szót ejteni. Pázmány ugyanis a *HÁROM tanúság* c. fejezetben²⁸⁷ olyan Baszileiosznak tulajdonított homiliákból is idéz, amelyek az ember megalkotásáról szólnak, de amelyek nem alkották részét a *Hexaémeron*nak; a *Kalauz* szerzője mégis ez utóbbi gyűjtemény X. és XI. homiliájaként jelöli meg őket lapszéli jegyzeteiben. Pedig a görög egyházatya az itt tárgyalt művében nem jut el az ember teremtésének részletes kifejtéséig, hanem csak a neve alatt fennmaradt egyéb írások között találhatunk két ilyen témájú prédikációt – s még ezek hitelességével kapcsolatban is felmerültek kétségek, amelyeket csak az újabb kutatás tisztázott.²⁸⁸

Baszileiosz a kilencedik beszéd végén ígéretet tesz arra, hogy az ember teremtéséről is prédikálni fog. S az erről szóló első beszédének felütéséből magától értetődő módon következne az, hogy a két későbbi homiliát a *Hexaémeron* szerves folytatásának tekintsük, Baszileiosz szerzőségével: „Régi adósságom kiegyenlítésére jöttem, amelynek lerovását nem rosszakaratból halasztottam el, hanem testi gyengélkedés miatt [...] Mert valóban nem volna méltányos, hogy miután a vadállatokkal, a vízi-, a szárazföldi állatokkal, az éggel és az ég alatti dolgokkal kapcsolatos dolgokról tanítóttalak titeket, a saját eredetünkkel kapcsolatos kérdéseket meg ne világítsam az isteni ihletésű Írás

²⁸⁶ Frances YOUNG et al., i.m. 294. p.

²⁸⁷ *Kalauz*, I. 2., 6. fejezet, 230–232.

²⁸⁸ VANYÓ, i.m. 524.

alapján.”²⁸⁹ Az egyik komoly filológiai ellenvetés Nüsszai Szent Gergelyre, Baszileiosz testvérére hivatkozik, akinek hasonló témában írt prédikációit *De hominis opificio* latin címmel szokás emlegetni. Gergely azzal a bejelentett igénnyel szerzi ezeket a beszédeket, hogy kiegészítse és befejezze az ekkor már halott bátyja *Hexaémeron*ját. Ez esetben viszont felvetődik a kérdés, miért nem említi Baszileiosz két homíliáját – nem tudott volna róluk?²⁹⁰ Sok filológus éppen ezért Nüsszai Szent Gergelynek tulajdonította ezt a két szentbeszédet is, s voltak, akik egy harmadik, ismeretlen szerző mellett kardoskodtak. Erasmus 1532-ben még Baszileiosz szerzősége mellett teszi le a garast, 1615-ben viszont egy bizonyos Fronton du Duc már Gergely mellett dönt.²⁹¹ Végül is Smets és Esbroeck 1970-es munkájukban szövegkritikai megfontolások alapján Baszileiosz műveinek ismerik el a kérdéses prédikációkat.²⁹²

Látni kell tehát, hogy Európában már Pázmány korában sem volt tisztázott a két homília szerzősége. A *Hexaémeron* kilenc beszédének a középkor óta legelismertebb latin fordítását például Eusthatius készítette el, és 1603-ra jelent meg először nyomtatásban, Párizsban (holott ekkorra a humanista filológiának már újabb eredményei is voltak, ld. lejjebb). Ez az eusthatiusi hagyomány nem ismerte az X. és XI. néven is emlegetett kései homíliákat, legalábbis erről tanúskodik a kritikai kiadás előszavában katalogizált források²⁹³. Azok közül a kiadások közül, amelyeket elméletileg Pázmány ismerhetett, az 1531-es kölni összkiadásból is hiányzik a két szentbeszéd, s a *Hexaéméron*t továbbra is csak kilenc prédikáció képviseli, amelyeket egy bizonyos Ioannes

²⁸⁹ BASZILEIOSZ, Nagy Szent, *Az ember teremtéséről I.* = Uő.: *Nagy Szent Baszileiosz művei*, Szent István Társulat, Budapest, 2001, 88.

²⁹⁰ BASILE de Césarée, *Sur l'origine de l'homme*, Introduction, texte critique, traduction et notes par Alexis SMETS SJ, Michel van ESBROECK, SJ, Les Éditions du Cerf, 1970, 23.

²⁹¹ i.m. 13–14.

²⁹² i.m. 9–12.

²⁹³ EUSTHATIUS, *Ancienne version latine des neuf homélies sur l'Hexaéméron de Basile de Césarée*, introduction et notes par Emanuel AMAND DE MENDIETA et Stig v. RUDBERG, Akademie-Verlag, Berlin, 1958.

Agryropilus fordított²⁹⁴. Egy 1552-es Froben-féle gyűjteményes kötet viszont már az erasmusi filológia eredményeit követi – Erasmusnak az első görög nyelvű összkiadáshoz írott előszavát újra közli²⁹⁵ –, s ennek megfelelően az ember teremtéséről szóló beszédek be is veszi a *Hexaémeron*ba, amely így tizenegy részesre duzzad. Latinra fordította Janus Cornarius zwickaui orvos. A szöveget összevetve a *Kalauz*ban olvasható latin nyelvű Baszileiosz-idézetekkel, kétségtelenül megállapítható, hogy a Pázmány által használt példány szoros kapcsolatban volt Cornarius fordításával.

A *Kalauz* idézetei jól megfeleltethetőek a Cornarius-féle szöveg egyes helyeivel, néhol szó szerinti egyezést is találunk, ilyen az „Ex pulchritudine eorum quae...”²⁹⁶ kezdetű részlet, vagyis az első homília teljes zárata. De általában megfigyelhetünk bizonyos eltéréseket, ami vagy azzal magyarázható, hogy Pázmánynak nem ez a kiadás volt a közvetlen forrása, vagy azzal, hogy nem pontosan idéz. Egy helyen a gólyákról szóló példázatot veszi át Baszileiosztól, s az „Illae patrem” kezdetű mondat névmását a „ciconae”²⁹⁷ főnévvel helyettesíti, ami még értelemszerűnek is tűnhetne, de továbbolvasva a szóban forgó helyet, arra kezdhettünk gyanakodni, hogy Pázmány megcserélte bizonyos mondatok, tagmondatok sorrendjét: vagy azért, hogy jobban illeszkedjen az adott hely érvelésének menetébe, vagy azért, mert ő maga más szövegváltozatot ismert. A XI. homíliát idéző helyen kb. két mondatos, csaknem teljes egyezést találunk, amely előtt és után viszont jelentősen eltér a két szöveg: „Demitte oculos et quiescet ira. Respice terram et cogita: Ignobilem me dixit [...]”, illetve „Demitte oculos & quiescet tibi ira. Respice terram et cogita, ignobilem me dixit [...]”²⁹⁸. Vagy vizsgáljuk meg a X. homíliából vett idézet megfelelő helyét az 1552-es

²⁹⁴ D. BASILII Magni Caesariensis episcopi eruditissima opera [...], Colonie, ex officina Eucharij, anno 1531.

²⁹⁵ Omnia D. BASILII Magni archiepiscopi Caesareae Cappadociae, quae ad nos extant, opera [...], Froben, Basiliae, anno MDLII. (A 6–7. számozatlan lapon)

²⁹⁶ Kalauz II. 1. 217, ill. Omnia D. Basilii..., Hom. I, 6. p.

²⁹⁷ Kalauz II. 1. 220, ill. Omnia D. Basilii..., Hom. VIII, 42. p.

²⁹⁸ Kalauz II. 6. 231, ill. Omnia D. Basilii..., Hom. XI, 60. p. (kiemelés tőlem – F. G.)

kiadásból (azokat a részleteket, amelyek hiányoznak a *Kalauzból*, kiemelttem): „Quid igitur dicis, ego feras & bestias in meipso habeo? Sane innuneras, & multum ferarum turbam in teipso habes. & ne contumeliā putumeris este quod dico, para bestiola est ira, quā latrat in corde nonne omni cane ferocior existit?”²⁹⁹ Ezen eltérések ellenére az egész tagmondatok, gyakran mondatok szintjén érvényesülő szó szerinti egyezések bizonyítják, hogy Pázmány keze ügyében a fent leírt kötethez hasonló példány lehetett.³⁰⁰

Természetesen szükséges lenne egy ennél jóval alaposabb összevetés is, amelyben bevonnánk a vizsgálatba Baszileiosz összes fellelhető korabeli kiadását, és amely során figyelembe vennénk a *Kalauz* szövegének pontos alakulástörténetét is, de jelen dolgozat szempontjából elég megállapítani annyit, hogy Pázmány a Baszileiosz-filológia

²⁹⁹ *Kalauz* II. 6. 231, ill. *Omnia D. Basilii...*, Hom. X, 55. p. (kiemelés tőlem – F. G.)

³⁰⁰ A nagyszombati egyetem alapításkori, 1635-ös katalógusában nem szerepel Baszileiosztól egyetlen kötet sem. (Ld. FARKAS Gábor Farkas, *A nagyszombati egyetemi könyvtár az alapításkor, 1635*, Szeged, Scriptum, 2001, 1–219). Pázmány azonban „[k]önyvtárát a pozsonyi jezsuita kollégiumra hagyta, valószínűleg kötetei, possessor-bejegyzés nélkül beolvadtak az iskola bibliotékájába.” (FARKAS, i.m. XXX) A pozsonyi kollégium könyvtárának 1639-es katalógusában olvasható egy Baszileiosz-kiadásra vonatkozó bejegyzés, amely azonban 1618-as évszámával a *Kalauz* megírásának szempontjából túlságosan kései: „S(anctus) Basilus Magnus Tomus I 2ndus 3ius in Folio Paris(iis) 1618. Claudius Morellus”. FARKAS Gábor Farkas–MONOK István–POZSÁR Annamária–VARGA András, *Magyarországi jezsuita könyvtárak 1711-ig I*, Scriptum, Szeged, 1990, 92.

Ezen kívül érdemes megemlíteni még egy bizonyos Wolfgangus Musculus szintén Bázélben kiadott Baszileiosz-fordítását is, amely 1565-ben jelent meg. Elismeri a *Hexaémeron* ún. X. és XI. homíliájának hitelességét, azonban más figyelemre méltó egyezést a Pázmány által idézett szöveggel nem talál benne. Bizonyos részmegoldásai arra engednek következtetni, hogy a fordító ismerhette Corniarius változatát, de az ilyen ritka egybeesések lehetnek véletlenek is: „Etenim, etiamsi naturam eorum quæ facta sunt, ignoremus: tamen id, quod sensui nostro subjacet[...].” (*Kalauz*, I. könyv, 2. rész, 217), illetve „Nam & si naturam eorum quæ facta sunt ignoramus: id tamen omne quod sensibus nostris uniuersaliter obijcitur [...]” (*Opera D. BASILII Magni Caesariae Cappadociae episcopi omnia: iam recens per Vuolfgangum Mvscvlvm [...]*, Basileae, 1565, 30). Már a mondat folytatását nézve is szembevetendő, hogy az egész mondat szerkezetet tekintve teljesen más a két fordító megoldása, s meglepő lenne, ha egy viszonylag egyszerű szerkezet kedvéért az egyik felhasználta volna a másikat. Éppen ezért, és más szöveghelyeket vizsgálva is, egyértelműen kizárható, hogy Pázmány Wolfgangus Musculus szövegéből dolgozott volna.

erazmista vonalát ismerte. A *Kalauz* megírásakor ez lehetett a legmodernebb szövegkritikai eredmény – 1613-at írunk –, amely erős legitimációs bázist jelentett az egyházatyák iránt még nyitott protestánsokkal szemben. A reformerek ugyanis, Bitskey megjegyzése szerint³⁰¹, elismerték, hogy a patrisztika korában még romlatlan állapotban volt a keresztyén (keresztyén) hit; így az egyházatyák műveire támaszkodva mind a hitvitákban, mind a *Kalauz* felekezetiileg semlegesnek tűnő első két könyvében – természetesen leszámítva a harcos előszót – a protestánsok számára is nagyobb meggyőző erőt fejthetett ki a katolikus érvelés. Sőt mi több, Pázmány az ősi keresztyén hit tisztaságára hivatkozó protestánsok argumentációját teljesen az ellenkezőjébe fordítja: nézete szerint ugyanis a protestáns felekezetek tévtanításai az ariánus, manicheus stb. eretnekségek bizonyos elemeivel feleltethetőek meg, amelyeket – mint láttuk – Baszileiosz is cáfolt a maga korában. Ilyen módon az őskeresztyényekre hivatkozó protestáns fél saját maga ellen beszél.³⁰²

BASZILEIOSZ ÉRVÉNYESÜLÉSE PÁZMÁNY SZÖVEGÉBEN

„Új találmányokat és magam fejből költött dolgokat töllem senki ne várjon. Mert tudom, hogy a pók béliből szövi légy-fogó hálóját, a méh pedig virágokról szedegeti mézét. Azért igyekeztem azon, hogy a régiek nyomából ki ne lépjem, hanem az ő fegyver-házokból vegyek diadalmas kardokat, mellyekkel a régi tévelygések nyaka szakasztott”³⁰³ – olvashatjuk az *Elől-járó levél*ben; ezeket a sorok a pázmányi intertextualitás legszemléletesebb önreflexiójaként szokás idézni. Két

³⁰¹ BITSKEY, i.m. 710. p.

³⁰² Egyébként a *Kalauz*ban az egyházatyák nagy mértékben vannak reprezentálva a skolasztika szerzőihez képest, már-már ez utóbbiak rovására. Ez azzal magyarázható, hogy a skolasztikusok idézése meglehetősen nagy támadási felületet kínált volna a protestánsoknak, ezért Pázmány inkább valamifajta közös alapot próbált keresni. „Mivel az újjászerveződő katolicizmus pontosan azt kívánta tagadni, hogy Róma eltávozott volna az eredeti keresztyén szellemiségtől, ezért kézen fekvő volt annak bizonyítására törekedni, hogy tanai mindenben megegyeztek a »régiekével«.” (BITSKEY, uo.)

³⁰³ *Kalauz, Elől-járó levél*, 200.

lehetséges olvasatát emelném ki, először is: a szerző saját állítása szerint most következő művében nem fog mást mondani, mint az őskereszténység szent atyái, akik hasonló módon küzdöttek az eretnokség ellen, mint most ő fog. Márpedig ha a protestánsok előtt is elismert tekintélyekről van szó, akkor Pázmány hitújító ellenfeleinek szükségképpen vesztesre áll az ügyük. Másodszor: az újításnak nincs önértéke, sőt kívánatosabb a régiekre támaszkodni, újra és újra az antik hagyományra hivatkozni.³⁰⁴

Mind az idézett szerzők, mind a szöveg nyelvi megfogalmazásának tekintetében Pázmány a korabeli jezsuitákhoz hasonlóan figyelemre méltó viszonyt alakított ki az antikvitással. A reneszánsz hatására a retorika újrafelfedezésével is számot kellett vetnie: az ékesszólást³⁰⁵, csakúgy mint a reneszánsz tudományos eredményeit krisztianizálnia kellett. Ezt a fajta korszerűséget nemcsak a hitvitákra nyitott közönség követelte meg, hanem a jezsuita szellemiség is, amely interiorizálta ezt az igényt. A jezsuita hitszónoknak ennek megfelelően a *pieta christianát* (a keresztény jámborságot) a humanista *eloquentia perfecta* (a tökéletes ékesszólás) elvével kellett összekapcsolnia.³⁰⁶ A katolikus prédikátornak az volt a feladata többek között, hogy az eltérő kultúrák zökkenőmentes és termékeny kölcsönhatását levezényelje.

Baszileiosz számára hasonlóan magától értetődő közeg volt a hellenisztikus kultúra; homíliáiban az ennek megfelelő retorikai szabályokat kamatoztatta, s ha szükségesnek látta, ugyanúgy felhasználta a korabeli tudományos eredményeket, mint Pázmány. Az első homíliában még arra is nagy gondot fordít, hogy a négy elemről szóló, akkoriban nyilván evidensnek tekintett görög tanítást összeegyeztesse a bibliai

³⁰⁴ Pázmányról és a kompilációról ld.: HARGITTAY Emil, *Pázmány és a kompiláció* = Uő. (szerk.), *Pázmány Péter és kora*, Pázmány Péter Katolikus Egyetem, Piliscsaba, 2001, 251–260. Hargittay a más szerzők műveit felhasználó kompiláció mellett azt is kiemeli, hogy Pázmány önmagát is gyakran idézi: korábbi vitairatait gyakran is szívesen dolgozza bele a *Kalauzba* egy rendkívül tudatos eljárás keretében.

³⁰⁵ BITSKEY István, *Retorika és etika Pázmány Péter prédikációiban* = *ItK*, 1998, 687–695.

³⁰⁶ BITSKEY i.m. 690.

teremtéssel – ilyen és ehhez hasonló gesztusai nyilvánvalóan hozzájárulhattak ahhoz, hogy a keresztény eszmék nagyobb elfogadásra találjanak a komoly természettudományi és filozófiai múlttal rendelkező görögségben.

A tudományra való nyitottságban Pázmány is szívesen követi a patrisztikus gondolkodást. Az alább olvasható részletben az ég nagyságáról és elképesztő arányairól ír a *Kalauz* szerzője: „Egy szikrázó vagy ragyagó csillaghoz-képest olyan az egész föld, mint egy kis punktocska. Mert a mathematicusok tanítása-szerént a nyólczadik Égben-való ezer és huszonkét csillagok-közzül, melyeket szemünkel megjegyezhetünk (a többinek, mint a tenger fövényének számát csak Isten tudja), oly nagyok vannak, hogy száz hétszer nagyobbak a földnél, noha a nagy meszszeség-miat kicsinyeknek látszanak. A csillagos Égnek kerektségét a föld és tenger kerekségénél huszon-két ezerszer hat-száz tizen-kétszer nagyobnak írják a mathematicusok”³⁰⁷ stb.

Baszileiosz a hellenisztikus hagyományban élt; azonban éppen ezért szükségszerűen felbukkantak ezen a horizonton olyan görög kozmológiai-kozmogóniai tanítások is, amelyek a keresztény pozícióból nézve vitathatóak, s vitatandóak voltak. Ez az, amiben Baszileiosz tudományhoz való viszonya lényegesen eltér Pázmányétól. Utóbbi igazi ellenfelei ugyanis a protestánsok és a felekezetiileg közömbösek voltak, míg Baszileiosznak nem csupán a korabeli eretnekekkel kellett vitába szállnia – erre is van persze példa –, hanem azzal a görög (epikureus, atomista stb.) hagyománnyal, amely számára még a világ kezdetének, *ex nihilo* megteremtésének fogalma is értelmezhetetlen volt.

Baszileiosznak ezért azt kellett kimutatnia, hogy a bibliai szöveg logikus, önmagában megállja a helyét. Baszileiosz úgy gondolta, hogy Szentírással ellentétben éppen a pogány filozófusok azok, akiknek elméletei ellentmondásba futnak, és pedig azért, mert nem ismerik fel, hogy a világot Isten teremtette, s nem kezdet nélkül való. Ezt bizonygatva az egyházatya Pázmányhoz képest sokkal vehemensebben támadja az

³⁰⁷ *Kalauz*, I. könyv, 2. rész, 221.

ember megismerő képességére alapozott gögöt, amely a tudósokat jellemzi; a *Kalauz* szerzője inkább a tudomány integrálhatóságára helyezi a hangsúlyt. A *Hexaémeron* elején a püspök leszögezi, hogy az érzéki tapasztalatokból kiinduló vizsgálódások önmagukban nem vezethetnek eredményre: „Ne képzeld hát, ember, azt, hogy a látható világ kezdet nélküli. Nem az, s csak mert a csillagok körpályán mozognak körülöttünk, s a kör kezdetét észre együgyű érzékelésünk nem veszi, még ne hidd azt, hogy mindig is léteztek ezek a testek, amelyeket ez a körkörös pályán járnak. Mert a kör – és itt arra a síkidomra gondolok, amelyet egyetlen vonal ír le – becsaphatja érzékeinket, mivel azok képtelenek észrevenni kezdő- és végpontját; de ettől még nem szabad feltételeznünk, hogy nincs neki kezdete.”³⁰⁸ Úgy tűnik, mintha éppen a természetes istenmegismerés ellenében beszélne ez az érzékek ellen irányuló kritika, s szükségképpen apellál a kinyilatkoztatásra, amely ott kezdődik, ahol az emberi gondolkodás és közönséges tapasztalás véget ér.

Baszileiosz első homíliájában éppen ezért inkább a Biblia tekintélyét szegezi szembe az Isten létevel nem számoló világi okoskodásokkal. Ha pedig a Teremtővel nem számoló kozmológiák ellentmondásokba futnak, akkor további istenbizonyításra már nincs is szükségünk, csupán a Teremtés könyvének helyes magyarázatára. A *Hexaémeron* tehát elsősorban exegetikai műnek tekinthető, de természetesen a teleologikus istenérvelés is megtalálhatja benne elődjét.

A homíliák szerzője rendkívül aprólékosan, versről versre haladva elemzi a *Genezist*. Miután a semmiből történő teremtés körüli félreértéseket, értetlenkedéseket helyükre teszi, a görög filozófia

³⁰⁸ A *Hexaémeron* kilenc homíliája francia és görög, kétnyelvű kiadása: BASILE de Césarée, *Homélie sur l'Hexaéméron*, Les Éditions du Cerf, Paris, 1949, 96–99 (3 E–4 A). Sok mindenről árulkodik még az első homília egy másik részlete is: „Meg tudják mérni [ti. a tudósok – F. G.] a csillagok távolságát, képesek számba venni mindet, amely az Északi-sark tájáról szemünkbe csillan [...] Minden ügyességük ellenére azonban egy dolog elkerüli a figyelmüket: hogy a világ teremője Isten, aki életünk minden cselekedetét igazságos bíróként, életünk érdeme szerint jutalmazza.” (i.m. 103. 4 E–5 A) Figyeljük meg, mennyire eltérő módon ítéli meg a csillagászat fontosságát Pázmány a fent idézett helyen.

legfontosabb ellenvetéseire választ is ad, s nem marad már más hátra, csupán néhány logikátlannak tűnő rész magyarázata – pl. miért csak a világosság megteremtése után hozta létre Isten a napot és a holdat. De valójában egyre inkább előtérbe kerül a *Genezis* szövegek közeli olvasásának rovására a teremtett világ feletti kontempláció. S ezek a részletek lesznek Pázmány számára is fontosak és felhasználhatóak.

Pázmány Baszileiosszal együtt vallja, hogy a teremtés nyitott könyv, amelyet ha jól olvasunk, a Szentírás befogadásához hasonlóan igaz ismereteket szerezhetünk Istentől (ez természetesen nem jelenti, hogy az ilyesfajta természetleológiai okoskodás a kinyilatkoztatás nélkül is elégséges volna): „Ugyan-ezent mondá szent Antal egy pogány bölcsnek, ki azon tudakozék tőlle, mint lakhatik a pusztában könyvek-nélkül? *O Philosophe, meus codex, natura Creaturarum est*. Másut ezen Basilius azt írja, hogy e világ olyan, mint egy iskola, melyben a teremtett-állatok Isten ismételre tanítanak [...]”³⁰⁹ Pázmány két „olvasási” módszert tud a természet szemléléséhez. Az egyik a teremtés bonyolultságáról és elrendezettségéről következtet Isten léteire és gondviselő jóságára, a másik ennél jóval direkter: a teremtett élőlényekben a középkorban divatos bestiáriumból mintájára szimbólumokat lát, erkölcsi jellegű példázatokat. A méhekről ezt írja: „Egy király közöttök, melynek noha fülákja vagyon, de senkit ezzel meg nem sért, mintha intené a fejedelmeket és hatalmasokat, hogy késedelmesek légyenek a büntetésre.”³¹⁰ Ugyanígy idézhetnénk példákat az oktalan, de mégis szervezeten élő, szorgos hangyáktól elkezdve a költöző madarakig, amelyek mindegyikét Baszileiosztól veszi át Pázmány.

Ilyen módon a teremtésben minden létező megtalálja a maga helyét az Isten felé való irányultságban. S Pázmány úgy képes behozni a diskurzusba a népszerű állatszimbólumokat és a naiv teológiai elgondolásokat, hogy azokat közben elismert szentek kanonizált szövegeivel támasztja alá, amelyekkel nem melleleg a kor

³⁰⁹ *Kalauz*, I. könyv, 2. rész, 217 (kiemelés az eredetiben).

³¹⁰ i.m. I. könyv, 2. rész, 227–228.

legfelkészültebb teológusát és a legnaprakészebb filológusát is kielégítette.

ÖSSZEGZÉS

Szinte valamennyi idézet bevezetésekor Pázmány az éppen megszólaltatott egyházatyá szavaihoz a hitelesség, a szilárd alapokon nyugvó megbizonyosodás képzetét társítja. Rendszeresen előfordul ilyenkor a *bizonyosság* szó, amellyel a szent atyákra való hivatkozásnak *bizonyító* erőt tulajdonít a *Kalauz* szerzője: „E világ vezérléséből ilyen bizonyosságot támaszt Nazianzénus”³¹¹, „E bizonyosságot ilyen szókkal adgya előnkbe Tertulliánus és Cypriánus”³¹² stb. Az emlegetett szent szerzők még a szóhasználat szintjén is képesek autoritásukat a pogány auktoroknak kölcsönözni: „Ezt a bizonyosságot ilyen szókkal említi Séneca [...]”³¹³ A szöveg szerkezetének felvázolásakor talán sikerebben támaszkodhatnánk, s részben támaszkodtunk is az ilyen állandó ismétlődésekre, mint az egymásból következő érvek valamilyen tisztán logikai konstrukciójára. Ha végignézzük a Baszileiosztól idézett részleteket, azt látjuk, hogy gondolatilag egy idő után már nem haladnak előre, csupán ugyanazt a lényeget fejezik ki más és más megfogalmazásban: a világ elrendezettsége mögött egy bölcs Isten áll.

Nem túlzás talán azt állítani, hogy Pázmány Péter a *Kalauz* megírásakor nem tekintette feladatának az istenérvek hasznosságának szigorúan vett filozófiai-teológiai vagy üdvtani megalapozását – ezt nyilvánvalóan megtette latin nyelvű értekezéseiben. Olvasóit alapvetően lehangoló retorikával és az antik, késő antik szerzőktől merített tekintélyérvekkel kívánta meggyőzni.

Az elvont teológiai megalapozás nagyvonalú elhagyását az is mutatja, hogy egyik legfontosabb forrása, a *Hexaémeron* tulajdonképpen nem is Isten létének bizonyítására íródott eredetileg. Pázmánynak mégis elég volt az, hogy közös szemléleti alapot találjon Baszileiosz

³¹¹ i.m., I. könyv, 1. rész, 209.

³¹² i.m. I. könyv, 1. rész, 211.

³¹³ uo.

beszédeivel – a világ mint a Teremtőről szóló nyitott könyv –, s innentől kezdve bőséges idézetanyagból válogathatott. Pázmánynak – nem meglepő módon – nem a patrisztikus művek alapkoncepciójára, vezérelvére volt szüksége, hanem az általuk képviselt hagyomány autoritására.

SZÖVEGKIADÁSOK

BASILE de Césarée, *Sur l'origine de l'homme*, Introduction, texte critique, traduction et notes par Alexis SMETS SJ, Michel van ESBROECK, SJ, Les Éditions du Cerf, 1970.

BASILE de Césarée, *Homélie sur l'Hexaéméron*, Les Éditions du Cerf, Paris, 1949.

D. BASILII Magni Caesariensis episcopi eruditissima opera [...], Colonie, ex officina Eucharij, anno 1531.

Omnia D. BASILII Magni archiepiscopi Caesareae Cappadociae, quae ad nos extant, opera [...], Froben, Basiliae, anno MDLII.

Opera D. BASILII Magni Caesariae Cappadociae episcopi omnia: iam recens per Vuolfgangum Mvscvlvm [...], Basileae, 1565.

BASZILEIOSZ, Nagy Szent, *Nagy Szent Baszileiosz művei*, Szent István Társulat, Budapest, 2001.

PÁZMÁNY Péter, *Isteni igazságra vezérlő kalauz*, I. könyv 1. része = PÁZMÁNY Péter, *Válogatás műveiből*, Szent István Társulat, Budapest, 1983, I. 199–232.

BIBLIOGRÁFIA

ALTANER Bertold, *Ókeresztény irodalomtörténet (Patrológia)*, Budapest, Szent István Társulat, 1947(ford. HERMANN IPOLY László OSB).

BASILE de Césarée, *Sur l'origine de l'homme*, Introduction, texte critique, traduction et notes par Alexis SMETS SJ, Michel van ESBROECK, SJ, Les Éditions du Cerf, 1970, 5–26.

BITSKEY István, *Ókeresztény szerzők Pázmány Kalauzában*, in *A magyar művelődés és a kereszténység*, Nemzetközi Magyar Filológiai Társaság, Budapest–Szeged, 1998, II. 710–716.

BITSKEY István, *Retorika és etika Pázmány Péter prédikációiban* = *ItK*, 1998, 687–695.

EUSTHATIUS, *Ancienne version latine des neuf homélie sur l'Hexaéméron de Basile de Césarée*, introduction et notes par

- Emanuel AMAND DE MENDIETA et Stig v. RUDBERG, Akademie-Verlag, Berlin, 1958.
- FARKAS Gábor Farkas, *A nagyszobati egyetemi könyvtár az alapításkor, 1635*, Szeged, Scriptum, 2001.
- FARKAS Gábor Farkas–MONOK István–POZSÁR Annamária–VARGA András, *Magyarországi jezsuita könyvtárak 1711-ig I*, Scriptum, Szeged, 1990.
- Frances YOUNG, Lewis AYRES, Andrew LOUTH (ed.), *The Cambridge History of Early Christian Literature*, Cambridge University Press, 2004, 291–295.
- HARGITTAY Emil, *Pázmány és a kompiláció* = Uő. (szerk.), *Pázmány Péter és kora*, Pázmány Péter Katolikus Egyetem, Piliscsaba, 2001, 251–260.
- KANT, Immanuel, *A tiszta ész kritikája*, Atlantisz Könyvkiadó, 2004, 480–507.
- KENDEFFY Gábor, *Mire jó a rossz? Lactantius teológiája*, Kairosz Kiadó, Budapest, 2006.
- PLANTINGA, Alvin, *God, freedom and evil*, London, George Allen & Unwin Ltd, Ruskin House, 1974.
- SZABÓ Ferenc S. J., *A teológus Pázmány*, Magyar Egyháztörténeti Enciklopédiai Munkaközösség, Budapest, 1998.
- VANYÓ László, *Az ókeresztény egyház irodalma*, Jel Kiadó, 1999, II. 521–530.