

SIMON JÓZSEF

Zsákmány

Enyedi György esete Pál apostollal, Héliodórosszal és Werner Jaegerrel*

Bevezetés

Az Enyedi György (1555–1597) halálának 400. évfordulója alkalmából megrendezett konferencia és annak publikációja¹ sokkal inkább tekinthető újabb kutatásokat ösztönző aktusnak, semmint összegző, valamely kutatási periódust lezáró eseménynek. Az elmúlt másfél évtized jelentős eredményeit még értékesebbé teszi a vonatkozó vizsgálatok diszciplináris sokfélesége, mely változatosság jól követi a forrásanyag sokszínűségét. A folytonosság érzékeltetésére álljon itt néhány példa a teljesség igénye nélkül. Pirnát Antalnak az Enyedi-konferencián posztumusz elhangzott tanulmányában² megfogalmazott sejtései igazolódni látszanak a Héliodórosz-fordítás forrásait illető újabb részletes kutatások fényében.³ A Balázs Mihály által az „ismeretlen Enyedi” jel-szava alatt felvázolt portrét⁴ a hajdani antitrinitárius püspök prédikációgyűjteményének hagyománytörténetére vonatkozó vizsgálatok⁵ árnyalják tovább. Újabb aspektusokkal gazdagodott Enyedi antitradicionalizmusáról⁶ és politikai nézeteiről⁷ alkotott

* A kutatás a TÁMOP 4.2.4.A/2–11–2012–0001 azonosító számú „Nemzeti Kiválóság Program – Hazai hallgatói, illetve kutatói személyi támogatást biztosító rendszer kidolgozása és működtetése konvergencia program” című kiemelt projekt keretében zajlott. A projekt az Európai Unió támogatásával, az Európai Szociális Alap társfinanszírozásával valósul meg. Jelen dolgozat egy készülő nagyobb terjedelmű Enyedi-monográfia néhány fejezetét foglalja össze. – Itt köszönöm meg Balázs Mihálynak a tanulmányhoz fűzött megjegyzéseit, valamint Kasza Péternek, Petneházi Gábornak és Balázs Péternek, hogy segítségemre voltak a latin, görög és francia idézetek fordításában; az esetleges hibákért teljes mértékben a szerzőt terheli a felelősség.

1 György Enyedi and Central European Unitarism in the 16–17th Centuries, ed. Mihály BALÁZS, Gizella KESE-RŰ, Bp., 2000.

2 PIRNÁT Antal, *Die Heliodor-Übersetzung von Enyedi = Uo.*, 283–287.

3 BERKES Katalin, *Kikről hallgat Enyedi?: A Héliodórosz-fordítás előzményeihez*, Acta Universitatis Szegediensis de Attila József nominatae: Acta Historiae Litterarum Hungaricarum (Balázs Mihály közsöntése), 2011, 53–59; Uő, *Enyedi György és a zsiráf*, MKsz, 126(2010), 381–386.

4 BALÁZS Mihály, *György Enyedi zwischen Palaeologus und Faustus Socinus: Anmerkungen zum unbekanntem György Enyedi = György Enyedi...*, i. m., 15–22.

5 KÁLDOS János, *Enyedi György prédikációgyűjteményének szerkezete és a prédikációk textológiai vizsgálatának tanulságai*, ErdMúz, 75(2013), 88–120; LOVAS Borbála, *Non multa sed multum: Párhuzamos beszédek Enyedi György prédikációgyűjteményében*, ErdMúz, 75(2013), 71–87.

6 SZEGEDI Edit, *Zeit, Geschichte und Legitimität bei den siebenbürgischen Antitrinitariern*, Philobiblon: Transylvanian Journal of Multidisciplinary Research in Humanities, 15(2010), 234–253; SZALAI Judit, *Old Arguments against Traditionalism = György Enyedi...*, i. m., 335–340.

7 MESTER Béla, *Politikai közösség és vallásszabadság: Párhuzamok John Locke-nak és Enyedi György erdélyi*

képünk, és úgy tűnik, a filozófiatörténet szikár tudományterülete sem hagyható ki akkor, ha holisztikus képet szeretnénk alkotni a 16. század vége e kimagasló erdélyi antitrinitárius személyiségének intellektuális profiljáról.⁸

Jelen tanulmány annak bemutatására törekszik, hogy hogyan hasznosította Enyedi a Héliodórosz-fordítást az újszövetségi egezetika területén – ama diszciplína területén tehát, ahol az erdélyi antitrinitárius egyház harmadik püspökének munkássága méltán vehető össze kora Európájának legmagasabb szintű reflexióival.⁹ A tanulmány első része az *Explicationes* néhány újszövetségi hellyel (Phil 2, 6, Ján 20, 28 és 1Kor 1, 2) kapcsolatos gondolatmenetével foglalkozik – azzal a módszertani célkitűzéssel, hogy közelebb hozza egymáshoz az irodalom és az eszme- vagy teológiatörténet interpretációs perspektíváit, melyeket a szakirodalom olykor-olykor hajlamos teljesen külön paradigmákként kezelni. Nem: a Héliodórosz-fordítás és az Újszövetség-egzegézis egy és ugyanazon személy kulturális identitásának aspektusai „csupán”. Tanulmányom második részében arra teszek kísérletet, hogy bemutassam a Phil 2, 6. Héliodórosz nyelvhasználatára alapján történő európai (majd amerikai) értelmezés-történetének néhány pillanatát. Tézisem szerint Enyedi döntő szerepet játszik e narratívában.

I. Héliodórosz Aethiopicája Enyedi Újszövetség-magyarázataiban

ἀρχαγμός/ἀρχαγμα – Héliodórosz zsákmanya

A Philippi-beliekhez írt levél 2, 6. helyén Pál apostol a következőket adja elő Krisztusról: „A ki, mikor Istennek formájában vala, *nem tekintette zsákmanynak azt, hogy ő az Istennel egyenlő.*” (Károlyi Gáspár fordítása, kiemelés tőlem.) Enyedinél a következő latin alakot olvassuk: „[...] qui cum in forma Dei esset, *non rapinam arbitratus est, esse se aequalem Deo.*” (Kiemelés tőlem.) Az *Explicationes* egyik leghosszabb, mintegy 30 oldalra rúgó elemzése foglalkozik a Phil 2, 5–6. analízisével, a *forma* és az *aequalitas* kifejezések vizsgálata a mű egyik filozófiai és teológiai csúcspontja – beszédes tény, hogy csak a János-evangélium Prológusának tárgyalása terjedelmesebb a műben. Enyedi azonban nemcsak e filozófiailag releváns fogalmakra koncentrálni explicációja közben,

unitárius teológusnak a vallási türelemről alkotott nézeteiben, Magyar Tudomány, 46(2001)/2, 184–192.

8 SIMON József, *Enyedi György és a szillogizmus középfogalma*, Világosság, 59(2009)/6sz, 41–48; Uő, *Aristotelismus, Nominalismus, Trinitátskritik – Die philosophischen Grundzüge der ‚Explicationes locorum Veteris et Novi Testamenti‘ von György Enyedi (1555–1597) = Radikale Reformation – Die Unitarier in Siebenbürgen*, hg. v. Ulrich WIEN, András BALOGH, Köln, 2013 (Studia Transylvanica, 44), 227–240.

9 E szempontból Enyedi főműve: *Explicationes Locorum Veteris et Novi Testamenti*, Kolozsvár, ¹1598; Groningen, ²1670. Az *Explicationest* végig az első kolozsvári kiadás alapján idézem és fordítom (a továbbiakban: *Explicationes*); egyúttal lemondok arról, hogy a Toroczka Máté által készített, 1619-ben és 1620-ban publikált magyar fordítás terminológiáját részletesen tárgyaljam. Ugyanígy nem képezik dolgozatomban tárgyát a teológia- és az azzal szorosan összefüggő filozófiatörténeti kérdések sem. A forrásokat azon hallgatóságos előfeltevés mentén elemzem, hogy a magyar egzegéta célja az isteni személyek transzcendens hármasságának, valamint a megtestesült második személy kettős természetének kritikája volt.

hanem azt a furcsa fordulatot is görcső alá veszi, mely szerint Krisztus Istennel való egyenlőségét „nem tekintette zsákmánynak” (latin: non rapinam arbitratus est; gör.: οὐκ ἀρπαγμὸν ἡγήσατο).

A kifejezés sok fejtörést okozott az értelmezőknek, Enyedi rögtön utal arra az elképzelésre, miszerint az apostol szavainak jelentése itt is Krisztus kettős természetével kapcsolatos, amennyiben Krisztus egyenlősége Istennel nem 'zsákmányolt' (értsd: szerzett, akcideniális), hanem természet szerinti (értsd: esszenciális). A trinitárius érv így hangzik:

Ez alapján szokták megerősíteni Krisztus örök isteni természetét. Ugyanis azt állítják, hogy Pál ezen szavakkal azt a jelentést tartotta szem előtt, hogy Krisztus Istennel való *egyenlőségét* (aequalitas) nem zsákmányolás eredményeképp, nem azt elrabolva, hanem természet szerint bírja; valamint, hogy Krisztus ebből kifolyólag lényege szerint ugyanazon Isten, mint az Atya. Így érvelnek: Krisztus Istennel való egyenlőségét vagy természet szerint bírja, vagy rablás eredményeképp. Azonban nem rablás eredményeképp. Tehát természet szerint. És azt is állítják, hogy Krisztus mindezt megértette, és ennek tudatában volt.¹⁰

Enyedi ellenérve először a kinyilatkoztatás szavaihoz ragaszkodik: Pál ugyanis nem arról ír, hogy vajon Krisztust természetes vagy kapott (zsákmányolt) egyenlőség jellemzi-e az Atyára vonatkozóan, hanem arról, hogy Istennel való egyenlőségére vonatkozóan nem vélekedett úgy, azt nem tartotta, nem tekintette, nem hitte olyannak, mintha rablás eredményeképp bírná. Semmi alapunk nincs arra, hogy a Krisztus eme „kognitív attitűdjét” kifejező összetett nyelvi fordulatból kiragadjuk a zsákmányt, és azonosítsuk a vélekedés valódi tárgyával. Enyedi ellenérve abba az irányba halad, hogy a 'zsákmány' (rapina, ἀρπαγμὸς/ἀρπαγμα) kifejezésre alapuló teológiai érvek abszurditását kimutassa. Ez ügyben Erasmusra támaszkodik, aki szerint a páli hely itt *triviális*: a kifejezés használatával egyáltalán nem az állt Pál szándékában, hogy Krisztus isteni természetét kinyilvánítsa. Erasmus véleménye szerint abszurd a hely trinitológiai olvasata: az isteni személyek hármasságának tézise mellett teljesen funkciótlan az az értelmezés, miszerint Pál itt azt állapítja meg, hogy Krisztus megértette önnön isteni természetét, méghozzá annak felismerése által, hogy nem rabolta azt.¹¹ Az Istennel való egyenlőség nem zsákmány voltának erasmusi trivialisításához Enyedi azt fűzi még hozzá, hogy a trinitárius érvben foglalt diszjunkció

10 „Nam & hinc stabiliri, aeterna Deitas Christi solet. Aiunt enim, Paulum his verbis significare, Christum aequalitatem cum Deo, non ex rapina, non rapto habere, sed natura; Ac proinde eundem cum Patre, essentia esse Deum. Ita enim ratiocinantur: Christus aequalitatem cum Deo, aut natura habuit, aut rapto. Non habuit rapto. Ergo natura. Et hoc, inquit, intellexit & sciuit Christus.” *Explicationes*, 322.

11 „Deinde, ut Erasmus rectissime animaduertit. Quid magni diceret, de Christo Paulus, si affirmaret illum, cum esset natura Deus, intellexisse, hoc se, no ex rapina habere?” *Explicationes*, 323. – Forrás: *DES. ERASMI ROTERODAMI IN NOVVM TESTAMENTVM Annotationes [...]*, Basel, 1527, 556: „[...] quid magni tribuit Paulus Christo, si cum deus esset natura, intellexit, id non esse rapinae; hoc est, nouit seipsam?”

ItK

Irodalomtörténeti Közlemények

2014. CXVIII. évfolyam 2. szám

(zsákmányolt vagy természet szerinti) nem teljes. Birtokolhat valaki valamely dolgot öröklés, küldetés, vétel, adományozás, szerzés folytán, miközben nem zsákmányolta, de nem is természet szerint sajátja az.

A birtoklás e jelentésárnyalatai alapján történő értelmezést „figyelmen kívül hagyva” Enyedi arra mutat rá, hogy a ἄρπαγμα/ἄρπαγμός szó, pontosabban az „οὐχ ἄρπαγμιὸν ἠγήσατο” fordulat gazdagabb jelentésrétegekkel rendelkezik saját, Pálnál is *proverbiális* kontextusában: „Ezen értelmezést figyelmen kívül hagyva lássuk, mi az igék igaz értelme: Először is azt kell megvizsgáljunk, hogy a szólás ezen módja proverbiális.”¹² Enyedi ezen a ponton szabadítja rá olvasójára Héliodóroszt:¹³

Ennek értelmét ítéletem szerint egyik más auktortól sem lehet helyesebben elvárni, mint a legkellemesebb és legelegánsabb írótól, Héliodórosztól, aki az ő *Etióp történetében* sokszor használja a szólás ezen formáját. Így a 7. könyvben, amikor egy bizonyos öregasszony Theagenészt – a legtisztább ifjút – arra biztatta, hogy elégítse ki a belé halálosan szerelmes Arszaké – a legkicsapongóbb nő – vágyait, és látta, hogy az ifjú szándéka ellentétes ezen büntettel, felizgató mértéktelenséggel egyebek mellett ezen szavakkal szól: τὶ δὲ τὸ ἀναφρόδιτον; νεὸς¹⁴ οὕτω καλὸς¹⁵ καὶ ἀκμαῖος γυναῖκα ὅμοιον,¹⁶ καὶ πρὸς τετυκῆαν¹⁷ ἀπωθεῖται,¹⁸ καὶ οὐχ ἄρπαγμα, οὐδὲ¹⁹ ἐρμαῖον²⁰ ἠγεῖται²¹ τὸ πᾶγμα;²² azaz: Miféle visszautasítása ez Venusnak? Egy ily szép és virágkorát élő ifjú, egy hasonló és a szerelemtől elalélt nőt visszautasít? Vajon nem inkább zsákmánynak vagy nem remélt nyereségnek tekinti [véli] e dolgot?²³ Ezen utóbbi szavaknak ez az értelme: Ha valaki mással esett volna meg, hogy Arszaké ennyire megszeresse, az repesne örömeiben, rendkívüli és

12 „Hac igitur interpretatione reiecta, videamus, quis sit verus verborum sensus: Ac principio illud obseruetur, hanc quoque loquendi formulam, esse prouerbialem.” *Explicationes*, 323.

13 Hivatkozások és szövegjegyzetek a következő kiadás alapján: HÉLIODORE, *Les Éthiopique*, 1–3, éd. R. M. RATTENBURY, T. W. LUMB, trad. J. MAILLON, Paris, 1960. Enyedi Héliodórosz-fordításának kéziratosa másolata ma is rendelkezésünkre áll Kolozsvárott: Bibliotheca Filialei Cluj a Academiei Republicii Române, Sign. MSU 1089. A Héliodórosz-fordításnak az *Explicationes* idézeteivel megfelelő helyeit is közlöm az alábbiakban. A kézirattal kapcsolatban lásd BERKES, *i. m.*, ill. PIRNÁT, *i. m.* – A görög szöveg magyar fordítása szorosan követi Enyedi latin verzióját; Szepessy Tibor modern átültetésének megfelelő részleteit szintén lábjegyzetben idézem.

14 νέος

15 οὕτω καὶ καλὸς

16 ὅμοιον

17 προς τετυκῆαν

18 ἀπωθεῖται

19 οὐδὲ

20 ἔρμαιον

21 ποιεῖται

22 *Aethiopica*, 7, 20, 1; HÉLIODORE, *i. m.*, 2, 147. Enyedi kéziratosa fordításának megfelelő helye: MSU 1089, 247: „Et quod ista est [...] Veneris repudium? Iuvenis ita formosus, in flore aetatis constitutus, mulierem similem, amore languentem repellit? et non potius rapinam, et lucrum insperatum arbitratur?”

23 „Miféle félszegség ez? [...] Délceg és csinos fiatalember létedre visszautasítás egy nőt, aki illik hozzád és bolondul érted? Ahelyett, hogy élnél a lehetőséggel, melyet a szerencse véletlen szinte tálcán kínál fel [...]!” HÉLIODÓROSZ, *Sorsüldözött szerelmesek – etiópai történet*, ford. SZEPÉSSY Tibor, Bp., Szépirodalmi, 1976, 221.

nagy nyereségnek vélné, hevesen és vágyakozva ragadná meg ezt, valamint legnagyobb örömmel élvezné ki e boldogságot.

Ugyanezen szerző 8. könyvében olvassuk, amikor Kübelé azt a tanácsot adja Arszakének, hogy gyilkolja meg Kharikleiát: ἄρπαγμα τὸ ῥήθεν²⁴ ἐποίησατο ἡ Ἄρσακη,²⁵ azaz: Zsákmányként fogadta Arszaké e szavakat,²⁶ azaz: Vágyakozva ragadta meg azon tanácsot.

Hasonlóképpen a 7. könyv elején: ἡ δὲ²⁷ Κυβέλη τὴν ξυντυχίαν ἄρπαγμα ποιησαμένη;²⁸ azaz: Kübelé zsákmánynak tekintette ezen alkalmat.²⁹

Ugyanígy a 4. könyvben, amikor Theagenész Kharikleia látásának és szerelmének vágyától égve türelmetlenül hozzá akart sietni, Kalaszirisz ezt mondja neki: οὐχ³⁰ ἄρπαγμα τὸ πρᾶγμα, οὐδὲ εὐωνον, καὶ τῶν ἐν μέσῳ βουλομένων³¹ προκειμένων.³² Azaz: Nem zsákmányolás e feladat, és nem is olyan, amit bárki, amint csak megkívánja, kényekedvére könnyen megszerezhet.³³

24 ῥήθεν

25 Ἄρσακη. – *Aethiopica*, 8, 7, 1; HÉLIODORE, *i. m.*, 3, 13. A Héliodórosz-fordítás megfelelő helye: MSU 1089, 271: „Rapinae loco habuit hoc dictum Arsacae [...]”

26 „Arszaké kész örömmel kapott az ötleten [...]” HÉLIODÓROSZ, *i. m.*, 245.

27 δὲ

28 ἄρπαγμα [καὶ ὡσπερ ἄργας ἀρχὴν] ποιησαμένη. – *Aethiopica*, 7, 11, 7; HÉLIODORE, *i. m.*, 2, 132. A Héliodórosz-fordítás megfelelő helye: MSU 1089, 234: „At Cybele hunc occursum, rapinam et venationis principium arbitrata; [...]” – Enyedi megjegyzésével ellentétben a részlet nem a 7. könyv elején, hanem a 7. könyv 11, 7 szövegrész elején található! Ez a kis *lapsus* esetleg segíthet a fordítás forrásának beazonosításában.

29 „Kübelé sietett felhasználni a szerencsés véletlent.” HÉLIODÓROSZ, *i. m.*, 210.

30 οὐ γάρ

31 μέσῳ τῶν βουλομένων

32 *Aethiopica*, 4, 6, 5; HÉLIODORE, *i. m.*, 2, 10. A Héliodórosz-fordítás megfelelő helye: MSU 1089, 135: „non enim negotium hoc rapina est, neque quod facile quispiam, tanquam in medio positum, pro libitu sumere queat.”

33 „Talán valami olcsó portékának képezed Kharikleiát, akit minden nehézség nélkül megkap boldogboldogtalan, csak éppen kívánnia kell?” HÉLIODÓROSZ, *i. m.*, 113.

„Cuius sensus, meo iudicio, ex nullo auctore rectius peti, quam ex suauissimo & elegantissimo scriptore, Heliodoro potest, qui in sua Aethiopica Historia, hac loquendi formula, aliquoties utitur. Vt lib. 7. cum anus quadam, castissimum iuuenem Theagenem, ad desiderium libidinosissimae foeminae Arsaces, quae illum deperibat, explendum hortaretur, & alienum esse iuuenis animum ad hoc facinore videret: inter caetera, cum stupore lena in haec verba loquitur: τί δὲ τὸ ἀναφρόδιτον; νεὸς οὕτω καλὸς καὶ ἀκμαῖος γυναῖκα ὁμοίαν, καὶ πρὸς τετυκίαν ἀπώθειται, καὶ οὐχ ἄρπαγμα, οὐδὲ ἐρμαῖον ἡγεῖται τὸ πρᾶγμα. Id est: Quod Veneris hoc est repudium? Iuuenis ita formosus, & in flore aetatis constitutus, mulierem similem, & amore languentem repellit? & non potius rapinam, ac insperatum lucrum ducit (arbitratur) hanc rem? Quorum verborum postrema, hunc habent sensum: Si alicui alteri hoc obtigisset, ut ab Arsace tam amaretur; exultaret, & ingentis ac magni lucri loco duceret, ardentem & cupide arriperet, & cum gaudio summo hac felicitate frueretur.

Apud eundem auctorem lib. 8 legimus, cum Cybele consilium dedisset Arsacae tollendi e medio Charicleam: ἄρπαγμα τὸ ῥήθεν ἐποίησατο ἡ Ἄρσακη, id est: 'Rapinae loco habuit hoc dictum Arsacae', hoc est, Cupide rapuit istum consilium.

Sic initio lib. 7. ἡ δὲ Κυβέλη τὴν ξυντυχίαν ἄρπαγμα ποιησαμένη, id est: 'At hunc occursum Cybele, rapinam arbitrata.'

Sic lib. 4. cum Theagenes, desiderio videndi & fruenti Charicleae incensus, adire illam intemptiue

A fenti négy Héliodórosz-idézet a 'zsákmány' (ἄρπαγμα) kifejezés különböző szintaktikai szerkezetekben („οὐχ ἄρπαγμα [...] ἡγεῖται, ἄρπαγμα [...] ἐποίησατο, ἄρπαγμα ποιησαμένη, οὐχ ἄρπαγμα”) megvalósuló jelentéslehetőségeinek más-más aspektusait mutatja fel. Az első esetben az elbirtoklásban az érzékeknek való kitettség mozzanata a hangsúlyos. Másodsor Enyedi annak mikéntjére hívja fel figyelmünket, ahogy Arszaké Kübelé tanácsát megfogadja: ennek hevességét fejezi ki a tanács 'zsákmány'-ként való fogadtatásának metaforája. A harmadik idézet esetében is az előzőhöz hasonló átvitt jelentésárnyalat játszik fontos szerepet: a héliodóroszi fordulat itt is a kontextusát képező „alkalom-megragadás” intenzitását hivatott kifejezni. Az utolsó szakaszban a megszerzés vágyának háttérében meghúzódo pillanatnyi felindulás a hangsúlyos. Az *Etióp történet* szöveghelyei tehát rendre valamely megismerési attitűdöt fejeznek ki anélkül, hogy a bennük szereplő ἄρπαγμα kifejezés szoros értelemben tényleges rablást vagy zsákmányszerű eltulajdonítást jelentene. Mindezek alapján Enyedi a következőképpen összegzi a 'zsákmánynak tekinteni valamit' kifejezés Héliodórosz alapján megállapított jelentését:

Ha tehát alaposabban megfontoljuk e helyek értelmét, akkor azt találjuk, hogy a 'zsákmánynak vélni vagy tekinteni' kifejezés ezt jelenti: egy erősen vágyott és kívánt dolog megszerzésére kínáló lehetőséget a legmohóbban megragadni, nem hagyni, hogy bármilyen módon kicsússzon a kezünkből, semmilyen késlekedést nem tűrni, hanem tüstént a kívánt dologra térni [...] ³⁴

Enyedi e jelentést azonosítja az apostol által szándékolttal: „Azon kifejezések ezen explikációja került alkalmazásra az apostol szóban forgó helyén. Krisztusnak ugyanis felkínálkozott a vehemensen vágyott dolog alkalma, a zsidó birodalom feletti királyság és felsőség megszerzéséé.” ³⁵

Ha a 'zsákmányként tekinteni valamire' kifejezés Héliodóroszból megállapított „definícióját”, a vágyott dolog birtoklására felkínáló alkalom megragadásának értelmében Krisztusra alkalmazzuk, akkor – írja Enyedi – tulajdonképpen semmi megvetendő nem volna abban, ha valaki, Isten kiválasztott népének vezetésére vágyakozva, az arra megnyíló alkalmat habozás nélkül megragadná. Isten adományainak és az általa felkínált javaknak a gyümölcsöztetése nem bűn. Sőt, ha Krisztus megszerezte volna a zsidók feletti uralmat, akkor sem követett volna el bűnt. Ekkor ugyanis hatalmára nem helytelen eszközökkel és zsarnoki módon tett volna szert, hanem azt mint Isten jóakarata által felkínált hatalmat fogadta volna el. Azonban mindezen kifogásol-

vellet, inquit ei Calasiris: οὐχ ἄρπαγμα τὸ πρᾶγμα, οὐδὲ εὖωνον, καὶ τῶν ἐν μέσῳ βουλομένῳ προκείμενον. id est: 'Non rapina est hoc negotium, neque quod facile quispiam, tanquam in medio positum, pro libitu sumere queat.'" *Explicationes*, 323–324.

34 „Quorum locorum sensu diligentius considerato, deprehendemus, 'rapinam ducere' seu 'arbitrari' esse, rei vehementer desideratae & amatae potiundae occasionem oblatam, auidissime arripere, neque pati, ut ullo modo ea elabatur, nullam moram interponere, sed statim rem optatam persequi [...]” *Uo.*, 324.

35 „Haec phraseos istius explicatio, accomodata est huic loco Apostoli. Christo enim oblata erat occasio rei vehementer expetendae, regiae scilicet maiestatis & imperij Iudaici occupandi.” *Uo.*

ItK

Irodalomtörténeti Közlemények

2014. CXVIII. évfolyam 2. szám

hatatlanság ellenére Krisztus nem él a hatalom Isten által felkínált alkalmával. Ennek oka az volt, hogy megmutassa saját *humilitas*-át. A Phil 2, 5–6. egezetikai irodalmában bevett *humilitas*-tézisnek ez az igazi értelme, szemben a trinitológiai spekulációkkal.³⁶

Látjuk, hogy Enyedi milyen következetesen vezeti végig 'zsákmány'-definícióját és miként épít fel belőle pozitív javaslatot a szóban forgó újszövetségi hely elemzésekor. Világos, hogy Héliodóroszt közvetlenül a forrásból idézi – éppen Héliodóroszt, aki egyfelől Homérosszal és a tragikusokkal ellentétben nem rendelkezik scholionokat bőven közlő kiadásokkal,³⁷ másfelől nem is képezi olyan hangsúlyos részét a görög nyelvre történő Thesaurus-féle reflexióknak, mint Enyedi másik kedvenc szerzője, Plutarkhosz.³⁸

Néhány gondolat erejéig térjünk ki arra, hogy Enyedi fent ismertetett egezetikai fejtegetései hogyan viszonyulnak ahhoz a kulturális attitűdhöz, mely a Héliodórosz-fordítás háttérét képezi. Enyedi ezen esztétikai-politikai attitűdjét a 16–18. század egész Európára jellemző Héliodórosz-kultuszának fényében kell értelmeznünk, melyet Szepessy Tibor saját modern fordításának utószavában így foglal össze: „Izgalmasan bonyolított történet, szinte aszketikusan tiszta, szigorú morál és királyhű meggyőződés.”³⁹ A három szempontot tehát az *irodalom*, a *moralitás* és a *politikai royalizmus* motívumaiban jelölhetjük ki. Az utóbbi két aspektust mellőzve, koncentráljunk ezúttal az irodalom mozzanatára!

Az antik pogány irodalom e páratlanul merész egezetikai alkalmazásának értelmezése célt tévesztene akkor, ha egyszerűen úgy vélnénk, hogy Enyedi teológus szemmel olvassa Héliodóroszt. Azaz nem érhetjük be azzal, hogy az *Aethiopica* esetleges morális igazolásához folyamodva megengedjük azt, hogy Enyedi ízlésítéletében elhalványuljon az irodalom *humanista* kultuszának kontúrja, amint a regény átsuhan a szigorú tekintetű *reformátor* által magasra tett morális mérce felett. Egyértelműen egy ilyen gesztus ellen szól az, hogy a fenti részlet első Héliodórosz-idézete talán az egész regény legpikánsabb jelenetéből származik, amikor is Arszaké kifejezetten testi szerelmet követel meg Theagenésztől.

Ha úgy véljük – és minden okunk megvan erre –, hogy az erotikus töltetű antik szöveg idézése túlmutat egy átlagos *humanista* gesztuson, akkor megkockáztatható, hogy két értelmezési lehetőségünk van Enyedi eljárását illetően. Az egyik az öncélú irodalom érve: Horváth Iván véleményét⁴⁰ újrhangolva úgy fogalmazhatunk, hogy

36 Vö. *Explicationes*, 324–325.

37 Vö. SIMON József, *Elég a mítoszokból! (Plut. de def. orac. 423A): A klasszikus irodalom premodern filológiája Enyedi György Explicationesében (1598) = Filológia és textológia a régi magyar irodalomban: Tudományos konferencia, Miskolc, 2011. május 25–28.*, szerk. KECSKEMÉTI Gábor, TASI Réka, Miskolc, 2012, 239–248.

38 Jóllehet Hészühiosz 5. századi lexikonának előszavában egyik forrásaként jelöli meg. Stephanus a ἠριόζω és származékai tárgyalásánál teljesen mellőzi Héliodóroszt. Vö. Henricus STEPHANUS, *ΘΕΣΑΥΡΟΣ ΤΗΣ ΕΛΛΗΝΙΚΗΣ ΓΛΩΣΣΗΣ, THESAURVS GRAECAE LINGVAE*, Ab Henrico Stephano constructus, I–IV, [Genevae], M.D.LXXII (1572), I, 544–545.

39 SZEPESSY Tibor, *Utószó = HÉLIODÓROSZ*, i. m., 344.

40 „Az erdélyi szabadgondolkodást ma mindenki kizárólag a »gyökeres reformáció« fogalmába sorolja, pedig nem teljesen fér bele. Történetét egyoldalúan, a szentháromság-tagadástól a deizmuson keresztül az istentagadásig vezető útként látatják, pedig bizonyára nemcsak a vallástörténetnek – vagy, ha

Héliodórosz idézése tulajdonképpen a teológiai egzegetika által kijelölt műfaji keretek szándékolt *szétfeszítése* egy radikálisan más műfaj bevonása által. A zsákmány fogalmának erotikus kontextusból való beemelése még akkor is hallatlan radikális műfajváltás eredménye, ha Enyedi előzetesen egyértelműsíti Arszaké, a *legkicsapongóbb nő*, az ajánlatát *felizgató mértéktelenséggel* közvetítő Kübelé, valamint Theagenész, a *legtisztább ifjú* erkölcsi alapállását. Az öncélú irodalom borsot tör a magát oly komolynak képzelő tudomány orra alá.

A másik értelmezési lehetőségünk a radikálisan eltérő nyelvi kontextusok *átjárhatóságának* eszménye. Arszaké pajzán ajánlatának idézése nem feszíti szét az egzegetika kereteit, hanem éppen hogy ez az igazi Szentírás-értelmezés. A Szentírás nyelve mint egy „elbírja” a radikálisan más műfajok nyelvvel történő összevetést.⁴¹ Egy ilyen komparatív vizsgálat nemhogy gyengítené, hanem hallatlanul megerősíti azt a teológiai tézist, amelynek érdekében valamely antik-profán nyelvhasználati azonosság igazolható. Nem arról van szó, hogy eltekintén az „öncélú irodalom” nyelvtől, épp ellenkezőleg: egy ilyen komparatív vizsgálatnak csak akkor van értelme, ha hagyjuk megszólalni az antik szöveget a maga regiszterében. E második értelmezési lehetőség plauzibilisebbnek tűnik: a szöveges műfajok közötti merész manőverezésnek Enyedinél nagyon komoly módszertani tétje van az egzegetika területén.

και μεγάλους τοὺς Θεοὺς ἐπικαλεῖσθαι – a nonadorantista Héliodórosz?

A Héliodórosz-regény komparatív funkciójáról tanúskodik az *Explicationes* egy másik helye is. Enyedi ezúttal ott veszi fel a héliodóroszi történet fonalát, amikor a katonák már meggyújtották a máglyát, és a füst lassan eléri a máglya tetején álló Kharikleiát, aki körül összegyűlt az egyiptomi Memphisz népe. A tűz azonban nem fog Kharikleián, hiszen rajta van a Pantarbész-gyűrű. A jelenlévő egyiptomiak megrökönyödve tapasztalják, hogy a gyönyörű, görögnek vélt, ám valójában börszíne ellenére is etióp nő sértetlen maradt, majd „[a] nép örömeiben és csodálatában egyhangú, eget verő ujjongásba tört ki, így dicsőítette az istenek hatalmát”.⁴² Enyedi Héliodórosz regényének e részletét a Ján 20, 28. („És felele Tamás és monda néki: Én Uram és én Istenem!”) explikációjaker vezeti elő.

tetszik, a vallástalanság előtörténetének – szemszögéből vizsgálható, hanem az irodalomtörténetéből is: az erasmusi-morusi fikció hagyományának erdélyi továbbéléseként, bizonyos mértékig visszatérve a Palaeologus műveit felfedező Pirnát Antal (1961) útmutatásához.” HORVÁTH Iván, *Magyar vers a reneszánsz és a reformáció kezdetén = A magyar irodalom története*, 1, *A kezdetektől 1800-ig*, főszerk. SZEGEDY-MASZÁK Mihály, szerk. JANKOVITS László, ORLOVSZKY Géza, Bp., 2007, 239.

41 Terjedelmi okok miatt nem térhetünk ki arra a tényre, hogy Enyedi 17. század elejei európai kritikusa (D. Pareus, J. Martini) szerint elviselhetetlen az eltérő beszédmódok ilyen egymásba játszása. Nagyon jellemző az Enyedi-örökség komplexitására, hogy – egyetlen kivételtől eltekintve – egészen a 17–18. század fordulójáig várat magára a klasszika-filológus egzegéta Enyedi felfedezése. Ezt megelőzően a terjedelmes teológiai polemikus recepció teljesen érzéketlen Enyedi Héliodórosz- és Plutarkhosz-interpretációira.

42 HÉLIODÓROSZ, *i. m.*, 252.

Minden emberbe mintegy a természettől fogva bele van ültetve, hogy ha valami váratlant vagy csodálatra méltót pillant meg, akkor felkiált, és Isten nevét ejti ki – olykor meghatározatlanul, olykor *in specie* kifejezve Isten nevét. Még a görögök is így szoktak szólni: μέγαλοι Θεοί [nagy istenek], ahogy Héliodórosznál a 8. könyvben amikor Kharikleia a Pantarbész kő ereje által sértetlen maradt a máglyán: ὡς τὴν μὲν πόλιν, ὑπο⁴³ χαρᾶς ἄμα καὶ ἐξπλήξεως,⁴⁴ μεγὰ τε καὶ σύμφωνον ἐκβοῆσαι, καὶ μεγαλοὺς τοὺς Θεοὺς ἐπικαλεῖσθαι,⁴⁵ azaz: A nép örömeiben és csodálatában egyhangú, eget verő ujjongásban tört ki, és a nagy isteneket invokálta.⁴⁶

Tamás apostol felkiáltásának jelentését azon nyelvpszichológiai megfigyelésünk alapján tisztázhatjuk, mely szerint váratlan események megpillantásakor az ember felkiált, és Isten nevét ejti ki. Ezen általános sajátosság az emberi természetre való hivatkozással lesz normatív érvényű: „[m]inden emberbe mintegy a természettől fogva bele van ültetve”. A Krisztus feltámadásán elcsodálkozó Tamás ugyanazon affektusait fejezi ki felkiáltásával (Én Uram és én Istenem!), mint a Héliodórosznál görögül megszólaló egyiptomiak, amikor azt tapasztalják, hogy Kharikleián nem fog a tűz. Ha a trinitárius érv szerint Tamás felkiáltása alapján Krisztus isteni természetére kell következtetnünk, akkor a memphisziek felkiáltása alapján azon abszurd vélekedés sem zárható ki, miszerint Kharikleia isteni mivolttal rendelkezne.

A Héliodórosz-helyre történő hivatkozásnál⁴⁷ is fontosabb talán maga az antik regény e *locus*ának fordítása: a „μεγάλους τοὺς Θεοὺς ἐπικαλεῖσθαι” kifejezést Enyedi a „Deos magnos inuocaret” latin fordulattal adja vissza. Amennyiben a Héliodórosz-részlet párhuzamba állítható Tamás apostol Ján 20, 28-ban elhangzó felkiáltásával, akkor az antitrinitarizmus belső vitáihoz érkezőnk, amennyiben Tamás a memphisziekhez hasonlóan invokálja Krisztust. Enyedi itt nem a nyelvi kifejezés azonossága, hanem a nyelvpszichológiai belátás alapján érvel. Tamás nyelvi aktusára ugyanis az apostol az „ἀπεκρίθη Θωμᾶς καὶ εἶπεν αὐτῷ” fordulattal utal: az „ἐπικαλεῖσθαι” héliodóroszi kifejezése helyett az „ἀπεκρίθη” jelzi Tamás nyelvi megnyilatkozásának mikéntjét. Enyedi a kifejezések eltérő volta ellenére a memphisziek Héliodórosznál olvasható felkiáltását és Tamásnak a csodálkozás által kiváltott beszédaktusát egyaránt a latin „invocatio” terminusa alá rendeli.

43 ὑπο

44 ἐκπλήξεως

45 *Aethiopica*, 8, 9, 16; HÉLIODORE, *i. m.*, 4, 21. A Héliodórosz-fordítás megfelelő helye: MSU 1089, 278: „Unde Urbs, prae gaudio simul, et admiratione, alta, et consona voce exclamat, et Deos magnos invocat.”

46 „Omnibus hominibus, natura quasi insitum est, ut cum aliquid praeter opinionem repente, aut admiratione dignum conspiciunt, exclament, & Dei nomen proferant, aliquando quidem indefinite, aliquando in specie, nomen Dei exprimendo. Ac Graeci quidem, dicere solent: μέγαλοι Θεοί, ut apud Heliodorum lib. 8 Chariclea, vi gemmae Pantarbes, in incendio illaesa permansisset: ὡς τὴν μὲν πόλιν, ὑπο χαρᾶς ἄμα καὶ ἐξπλήξεως, μεγὰ τε καὶ σύμφωνον ἐκβοῆσαι, καὶ μεγαλοὺς τοὺς Θεοὺς ἐπικαλεῖσθαι, hoc est: Adeo ut urbs, prae gaudio simul & admiratione, alta & consona voce exclamaret, et Deos magnos inuocaret.” *Explicationes*, 249.

47 Valamint a hasonló nyelvhasználati jelentést tanúsító két következő latin részlet (Catullus 53, 4–5: „Admirans, ait, haec, manusque tollens, / Dij magni, salapatium disertum”, ill. Catullus 1, 7: „Doctis, Iuppiter, laboriosis”) citálásánál is.

Az a kérdés, hogy az *invocatio-adoratio* megilleti-e Krisztust, a legfontosabb kérdése a szentháromság-tagadó teológiai diskurzus Dávid-per utáni periódusának. Az antitrinitarizmus belső meghasonlását az okozza, hogy legyen bár Krisztus hatalma akcidiális és kapott-szerzett hatalom (mely tézist a *teljes* antitrinitárius tradíció osztja), a feltámadott Krisztus és az Atya viszonya a feltámadás után mégis problematikus marad. A paradigmátikus választ Jacobus Palaeologus fogalmazza meg, miszerint nem szabad imádni és könyörgésekben segítségül hívni Krisztust. Balázs Mihály kutatásai Enyedit e teológiai kérdést illetően kétarcúnak mutatják.⁴⁸ A magyar nyelvű prédikációkban a Palaeologus-követő nonadorantista Enyedi bukkan elő, míg – Balázs szerint – az *Explicationes* Enyedi tudatosan elhallgatja az antitrinitarizmus ezen feszítő belső dilemmáját. Ez azt jelenti, hogy a nemzetközi tudományos közvéleménynek szánt *Explicationes* nem hirdeti a nonadorantista álláspontot.

Érdekes módon a Héliodórosz-idézet értelmezhető úgy, hogy itt mégiscsak a nonadorantista elképzelésről van szó. Ugyanis ha a héliodóroszi *ἑπικαλεῖσθαι* a görög istenekre vonatkozóan nem más, mint Tamás Krisztusra vonatkozó „invocatio-ja”,⁴⁹ akkor ez a performatív nyelvi aktus ugyanúgy nem feltételezi Krisztus örök-isteni természetét, mint ahogy a héliodóroszi tömeg invocációja alapján sem teszi azt. Az invocáció alapja nem a görög istenek jelenléte a memphisiek előtt – hiszen ők csak Kharikleia csodálatos megmenekülését tapasztalják meg –, hanem az a nyelvpszichológiai tény, hogy „[m]inden emberbe mintegy a természettől fogva bele van ültetve, hogy ha valamit váratlanul vagy csodálatra méltó módon pillant meg, akkor felkiált, és Isten nevét ejti ki”. Ha ez így van, akkor ez nonadorantizmus à la Héliodórosz.

Mindenképp meglepő, hogy az *ἑπικαλεῖσθαι* héliodóroszi szóhasználatára nem egy olyan helyen hivatkozik Enyedi, ahol a terminus valamely származékával találkozunk az Újszövetségben. Tamás felkiáltását az evangélista a 'válaszol' jelentésű *ἀποκρίνω* igéből képzett alakkal vezeti be. Ez a belátásunk még nagyobb súllyal bír, ha figyelembe vesszük, hogy Enyedi nem mulasztja el az *ἑπικαλεῖσθαι* alapos nyelvi analízisét az 1Kor 1, 2. hely explikációjakor.⁵⁰ A latin szövegalak Enyedinél: „Cum omnibus, qui *inuocant* nomen Domini nostri Iesu Christi.”⁵¹ Károlyi Gáspár fordításában: „[...] mindazokkal együtt, akik a mi Urunk Jézus Krisztus nevét [...] *segítségül hívják*”. Enyedi a hellyel kapcsolatban először is Kálvint idézi: „Jegyezd meg, hogy itt [az apostol] azt mondja, hogy Krisztust segítségül hívják a hívők, ami által az ő isteni természete bizonyítást nyer, minthogy az isteni kultusz elsőrangú tanúbizonyságainak egyike a segítségül hívás.”⁵² Enyedi úgy véli, hogy Kálvin téziséét az összes trinitárius elfogadja:

48 Vö. BALÁZS Mihály, *Bevezetés = Enyedi György válogatott művei*, Kolozsvár, 1997, 16–22.

49 Enyedi első lépcsőben még ezt sem engedi meg, Tamás felkiáltását nem a feltámadott Krisztusra, hanem az őt feltámasztó istenre vonatkoztatja.

50 A következő gondolatmenetekhez lásd: *Explicationes*, 271–274.

51 Görögül: σὺν πᾶσιν τοῖς ἐπικαλουμένοις τὸ ὄνομα τοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ

52 „Nota etiam, quod Christum dicit inuocari a fidelibus, quo eius diuinitas comprobatur, quum unum ex primis diuini cultus testimonijs sit inuocatio.” *Explicationes*, 271. Vö. CALVIN, *In omnes Novi Testamenti epistolas commentarii: Pauli apostoli epistolas ad Romanos, Corinthios et Galatas complectens*, Halis Saxonium, 1834, 215; szó szerinti idézet.

a 'segítségül hívás'-t (invocatio) mint az Istenre vonatkozó kultusz egyik legfőbb ismertetőjegyét, az 1Kor 1, 2-ben Krisztusra vonatkoztatja a Szentírás; a hely ily módon Krisztus isteni természete mellett szóló textuális tanúbizonyság.

Amikor Enyedi e hely explikációjakor Krisztus isteni természetének problémájára koncentrálnak, akkor igazat kell adnunk Balázs Mihály megállapításának: az *Explicationes* Enyedije tudatosan elhallgatja az antitrinitarizmus belső dilemmáját, a nonadorantizmus kérdését. Enyedi minden bizonnyal tudatában volt annak, hogy a Krisztus örökkévaló isteni természetét tagadó álláspont mellett Krisztus invokációjának kérdésére még nem adtunk választ. A Fausto Sozzini által képviselt antitrinitárius felfogás még akkor is afirmatíván foglal állást Krisztus invokációját illetően, amikor nemhogy a kálvinista teológiát kritizálja, hanem a serveti krisztológiától is eltávolodott, mely a maga Krisztus „modalisztikus létmódjáról” alkotott elméletével már élesen szemben áll minden trinitárius elképzeléssel.

Az 1Kor 1, 2. explikációját annak hangsúlyozásával kezdi Enyedi, hogy meg kell vizsgálnunk az ἐπικαλέομαι *medialis* ige jelentését, melynek úgy aktív, mint ahogy passzív használata is van – e használatok különböző jelentéssel ruházzák fel az igét és származékait. Passzív használata szerint egyes esetekben pusztán 'megnevezni' jelentésű. A szent írók közül így használja az apostol az ApCsel 10, 5-ben: „[...] azt a Simont, akit Péternek is hívnak” (ἐπικαλεῖται⁵³). Profán példa ugyanezen jelentésre Plutarkhosz *Párhuzamos életrajzaiból*: „Scipio, akit Nasicának neveznek”⁵⁴ (ἐπικαλοῦμενος⁵⁵). Máskor egyszerű értelemben (simpliciter) csak azt jelenti, hogy 'valaminek nevezettni', 'mondadni', 'hívatni', ezek újszövetségi példái a Zsid 11, 16.⁵⁶ és az ApCsel 15, 17.⁵⁷ A Jakablevél 2, 7-ben⁵⁸ is hasonlóan, az elnevezés pusztá értelmében szerepel az ἐπικληθέν alak. Ahogy az Újszövetség e helyein és a Plutarkhosz-locusban az ἐπικαλεῖσθαι igét és származékait olvashatjuk, ugyanilyen kontextusokban fordulnak elő a 'megnevezni' jelentésű ἐπονομάζεσθαι, ὀνομάζειν és ὀνομάζεσθαι alakok. Semmi különbség nincs aközött, ahogy az Újszövetség írói az ἐπικαλεῖσθαι ὄνομα és az ὄνομα ὀνομάζειν fordulatokat használják, az utóbbiakra Enyedi az ApCsel 19, 13.⁵⁹ és a Róm 15, 20.⁶⁰ helyeket hozza fel.

Aktív jelentése szerint az ἐπικαλεῖσθαι lehet 'megszólítani' (invocare), 'könyörögni' (implorare) vagy 'segítségül hívni' (auxilium petere), ezek szentírási példái: ApCsel 2, 21.⁶¹ és Róm 10, 13.⁶² Másfelől 'bírótság elé idéz' vagy 'fellebbez' jelentésű. Az elsöre ismét csak Plutarkhosz *Párhuzamos életrajzaiból* hoz példát: a Marcellus-fejezetben ol-

53 Enyedinél: ἐπικάληται

54 A római konzulról van szó: Scipio Nasica (i. e. 2. század).

55 PLUTARKHOSZ, *Cato Maior*, 27 (*Plutarch's Lives*, II, London, 1968 [Loeb Classical Library], 382): Σκηπίων, ὁ Νασικᾶς ἐπικαλοῦμενος.

56 Károlyi: „[...] hogy Istenöknek neveztessek [...]”.

57 Károlyi: „[...] akik az én nevemről neveztetnek [...]”.

58 Károlyi: „Nem ők káromolják-é azt a szép nevet, amelyről neveztettek?”

59 Károlyi: „Elkezdtek pedig némelyek a lézengő zsidó ördögűzők közül az Úr Jézus nevét hívni azokra [...]”.

60 Károlyi: „Ekképpen pedig tisztességbeli dolog, hogy ne ott hirdessem az evangéliumot, ahol neveztetett Krisztus [...]”.

61 Károlyi: „És léssen, hogy mindaz, aki az Úrnak nevét segítségül hívja, megtartatik.”

62 Károlyi: „Mert minden, aki segítségül hívja az Úr nevét, megtartatik.”

vassuk, hogy a megvádolt Capitolinus „a néptribunusokhoz fellebbezett”.⁶³ Az utóbbi értelmet az ApCsel 25, 11-ben olvasható „A császárhoz fellebbezek” fordulattal szemlélteti Enyedi, és rámutat arra, hogy az ApCsel 28, 19.⁶⁴ is hasonló jelentést mutat. Az ἐπικαλεῖσθαι aktív használata is megvalósulhat az egyszerű ’megnevezni’ vagy ’hívni’ jelentésben. Erre példa 1Pét 1, 17, ahol Enyedi szerint Isten egyszerű módon kerül megnevezésre mint az, aki „személyválogatás nélkül ítél meg mindenkit”, majd a passzív jelentés tárgyalásával párhuzamosan itt is hasonló szövegekörnyezetű helyekre mutat rá, ahol az ὀνομάζειν és az ἐπονομάζειν töltik be ugyanazt a szemantikai szerepet, ezek: Luk 6, 14,⁶⁵ és Márk 3, 16.⁶⁶

Mindehhez Enyedi antik profán latin irodalmi példákat fűz, amelyek az *invocare* ige egyszerű jelentését mutatják, a ’megnevezni’ ige értelmében. Az Enniustól, a római költészet atyától átvett idézet, miszerint „Nézd a fénylő égi ívet, / mind így szólítjuk: Iuppiter!”⁶⁷ az őt gyakran citáló Ciceróra vezethető vissza. Enyedi a cicerói szövegekörnyezetben arra hívja fel olvasója figyelmét, hogy Cicero értelmezésében az ’*invocatio*’ itt pusztán ’*nominatio*’. Nem a Iuppitert övező vallásos kultuszban megnyilvánuló ’könyörgés’ vagy ’segítségül hívás’ jelentést hangsúlyozza az antik teoretikus, hanem az elnevezés eredetéről értekezik. Cicero a ’legjobb’ azaz ’segítő atya’ (*iuvans pater*) etimológiai magyarázata, illetve a ’legnagyobb’, ’nagy erőforrásokkal rendelkezni’ jelentés között ingadozik. Ez utóbbira példa az Enyedi által idézett Ennius-hely, amelyben Enyedi szerint az *invocare* kifejezés az egyszerű ’megnevezni’ jelentéssel bír.

Az *invocare* ige mindezen jelentéseinek felfejtése ahhoz a belátáshoz vezet, hogy az 1Kor 1, 2. helyen olvasható „mindazok [...], akik a mi Urunk Jézus Krisztus nevét [...] invokálták” fordulaton „egyszerűen a keresztényeket kell értenünk, és azokat, akik kiejtik Jézus nevét”.⁶⁸ Valamint:

Ha meg is engedjük, hogy Krisztus invokálandó, azaz könyöröghetünk segítségéért, ettől még [Krisztus] nem lesz örök Isten. Ugyanis minthogy a Zsidókhoz írt levél 2, 18-ban azt olvassuk, hogy Krisztus segíteni tud azokon, akik kísértésbe estek, így lehet hozzá is invokálni, azonban nem mint örök Istenhez, hanem mint közvetítőhöz.⁶⁹

63 „Aliquando, idem quod ’prouocare’, hoc est, ’superiorem appellare’. Plutarch: ὁ δὲ ἐπικαλεῖται qui prouocat τοὺς δημάρχους.” *Explicationes*, 272. Enyedi forrása PLUTARKHOSZ, *Marcellus*, 2: τοὺς δημάρχους ἐπικαλούμενος (*Plutarchi vitae parallelae*, recensvit K. ZIEGLER, II, 2, Lipsiae, 1968, 107). Magyarul: „Capitolinus [...] a néptribunusokhoz fellebbezett.” PLUTARKHOSZ, *Párhuzamos életrajzok*, ford. MÁTHÉ Elek, Bp., 2001, 2, 44.

64 Károlyi: „De mivel a zsidók ellene mondtak, kényszerítettem a császárra appellálni, nem mintha az én népem ellen volna valami vádam.”

65 Károlyi: „Simont, akit Péternek is nevezte [...]”.

66 Károlyi: „Simont, akinek Péter nevet ada”.

67 CICERO, *De natura Deorum*, 2, 25 (London, 1979 [Loeb Classical Library], 184–186). Magyarul: Uő, *Az istenek természete*, ford. HAVAS László, Bp., 1985, 84.

68 „Ex quibus illud verisimiliter colligitur, etiam hic per ’inuocantes nomen Domini’ intelligi simpliciter Christianos & Iesu nomen profitentes.” *Explicationes*, 273.

69 „Quanquam etiam si concedatur, Christum inuocandum, hoc est, ab eo auxilium implorandum esse, non propterea Deus erit aeternus. Nam cum Heb 2. v. 18. legamus, posse Christum ijs, qui tentantur

E részletben nem az a legfontosabb, hogy Enyedi milyen szellemi elődökkel rendelkezhetett akkor, amikor Krisztus segítségül hívásának olyan tézisének képviseli, amely összeegyeztethető Krisztus isteni természetének és örökkévalóságának tagadásával. Sokkal fontosabbnak tűnik az, hogy részletekbe menő görög és római irodalmi hivatkozások mentén fejtse ki explikációját. A két Plutarkhosz-idézet és az Ennius-hexameter Cicero szellemében történő bevonása a gondolatmenetbe vagy az ἐπικαλεῖσθαι egyszerű (simpliciter) jelentését támasztja alá a pusztán 'megnevezni' értelmében, vagy a jogi jelentésárnyalatot fejezi ki a 'bevádolni', 'bíró elé idézni' jelentés szerint. Egyik profán példa sem apellál a 'segítségül hívni' jelentésre.

Másfelől nem lehet említés nélkül elmenni amellett, hogy Enyedi mintegy „elfelejti” idézni a fenti Héliodórosz-helyet az ἐπικαλεῖσθαι 1Kor 1, 2. versének explikációjakor. Megkockáztatható, hogy Enyedi hallgatása nem véletlen, amennyiben az invokáció héliodóroszi jelentésének párhuzamba állítása az 1Kor 1, 2. nyelvhasználatával nem engedné meg azt, amit Enyedi itt megenged: Krisztus segítségül hívását. Bár a nonadorantizmus dilemmáinak szentírási alapját képező legfontosabb terminus, az ἐπικαλεῖσθαι elemzésekor eldöntetlenül marad az invokáció kérdése, Enyedi – talán Tamás felkiáltásának nyelvpszichológiai interpretációja és annak Héliodórosznál fellelhető párhuzama által – mégiscsak sejteni engedi azt, hogy létezik egy radikálisabb álláspont annál, amit az első Korinthusiakhoz írt levél bevezető passzusaival kapcsolatban előadott.

II. Történeti megjegyzések a Phil 2, 6. és Héliodórosz Aethiopicájának párhuzamához

Wilhelm Werner Jaeger és a Phil 2, 6.

A Phil 2, 6–11. helyen olvasható páli isten-himnusz elemzése ma is komoly kihívásokat támaszt a teológiai és filológiai kutatások számára – különösen igaz ez a himnusz felvezető három sorára.⁷⁰ Ezek közül is kiemelkedően problematikusnak mutatkozik a klasszikusan ismét csak három részre tagolt Phil 2, 6. sor, melynek első és harmadik egységei erős filozófiai-teológiai nyelvezetet tükröznek. Már Enyedi is bőven tárgyalja az „Istennek formájában” (ἐν μορφῇ θεοῦ) „vala” (ὑπάρχων), valamint „Istennel egyenlő[nek lenni]” (τὸ εἶναι ἴσα θεῷ) kifejezések lehetséges filozófiai kontextusát.⁷¹ A Phil 2, 6. helyen Krisztus (vagy a második isteni személy) e két sajátossága, tehát az Isten formájában-lét és Istennel való egyenlőség közé egy rendkívül szokatlan, az Újszövetségben csakis ezen a helyen előforduló kifejezés illeszkedik: Krisztus „nem tekintette zsákmánynak” (οὐχ ἀρπαγμὸν ἡγήσατο) az Istennel való egyenlőséget. A –

auxiliari, potest inuocari, non tanquam Deus aeternus, sed ut Mediator [...].” Uo.

70 Vö. „This lack of agreement as to the precise nuance – or even the meaning – of words such morphe, arpagmos, and hyperupsosen – is evident from even a cursory examination of the modern commentaries [...].” Ralph P. MARTIN, *Introduction* = R. P. MARTIN, B. J. DODD, *Where Christology Began: Essays on Philippians 2*, Louisville/Kentucky, 1998, 2.

71 Ezek ismertetésétől ezúttal eltekintünk, vö. *Explicationes*, 306–336.

tagadás alatt álló – „zsákmányként tekinteni valamire” kifejezés⁷² stílusértéke egészen éles opponenciában áll az őt keretbe foglaló fordulatok súlyos teológiai tartalmával. Ekkor még nem is hívtuk fel arra a figyelmet, hogy a hely teológiai jelentőségét még tovább fokozzák a rá következő versek: a Phil 2, 7–11. a Krisztus kiüresedésére (kenosis) vonatkozó elmélet fő bibliai textusa.

Jelen tanulmány keretein belül már csak terjedelmi korlátok miatt sem adhatunk teljes képet a Phil 2, 6. teológiai, klasszika-filológiai, poétikai vagy éppen archeológiai megközelítéseiről. Ennélfogva kizárólag a hely Héliodórosz *Aethiopicája* feől történő interpretációira, illetve ezen értelmezések történetére fogunk koncentrálni. Így talán elkerülhető, hogy az újszövetségi krisztológia e kulcshelye⁷³ értelmezéseinek már-már nyomasztó gazdagsága egyfajta szellemi paralízist okozzon.⁷⁴ A mai megközelítések alapvetően két német és egy őket kiegészítve összefoglaló amerikai feldolgozás eredményeit gondolják tovább, ezek Lohmeyer,⁷⁵ Käsemann⁷⁶ és Martin⁷⁷ munkái. A teológiai gondolatmenetektől elvonatkoztatva jelen tanulmányt elsősorban a Phil 2, 6. *hapax legomenonja*, a „nem tekintette zsákmánynak” (οὐκ ἀπραγμαὶὸν ἠγήσατο) fordulat klasszika-filológiai megközelítései érdeklik. A 20. századi kutatás számára azt a tradíciót, mely a páli helyet elsősorban Héliodórosz, majd más pogány antik auktorok alapján magyarázza,⁷⁸ a híres bázeli klasszika-filológus, Wilhelm Werner Jaeger 1915-ben publikált tanulmánya⁷⁹ elevenítette fel. 1915-ben járunk tehát, amikor a kortárs értelmezéseink alapjául szolgáló 20. századi munkák még nem jelentek meg.

Amint azt egyik jóindulatú kritikusa⁸⁰ megjegyezte, Jaeger tanulmányát végig áthatja a fakultások vitája már elfeledettnek hitt attitűdje. A *filológus* Jaeger ugyanis a

72 „There is hardly a more famous word in the whole of the New Testament”. J. RICKABY, *The Epistles of the Captivity*, London, 1911, 8; idézi R. P. MARTIN, *Carmen Christi: Philippians II, 5–11 in Recent Interpretation and in the Setting of Early Christian Worship*, Cambridge, 1967, 2005, 134.

73 „H. Schumacher opens his massive exposition of *Christus in seiner Präexistenz und Kenose nach Phil. 2, 5–8*, Part I (1914), 1 by remarking that ‘the Christological reference in Phil. 2, 5–11 is not only the most interesting, but also the most difficult, in the entire New Testament’; and quotes earlier scholars who have concurred that ‘it is the mystery *par excellence* of New Testament interpretation!’ MARTIN, *i. m.* (2005), 20.

74 BRUCE (*The Humiliation of Christ*, Edinburgh, 1876 [reprint: 1955], 8) szerint a hellyel kapcsolatos vélemények különbözőségéről elmondhatjuk, hogy ez „enough to fill the student with despair, and to afflict him with intellectual paralysis”. Idézi MARTIN, *uo.*

75 ERNST LOHMEYER, *Kyrios Christus: Eine Untersuchung zu Phil. 2: 5–11*, Heidelberg, 1928.

76 ERNST KÄSEMANN, *Kritische Analyse von Phil. 2, 5–11* = UÖ, *Exegetische Versuche und Besinnungen*, 1, Göttingen, 1960, 51–95. (Ue.: ZThK, 47[1950], 313–360.)

77 MARTIN, *i. m.* (2005).

78 VÖ. ROY W. HOOVER, *The Harpagmos Enigma: A Philological Solution*, *The Harvard Theological Review*, 64(1971)/Jan., 95–119; N. T. WRIGHT, *ἀπραγμαὶὸς and the Meaning of Philippians 2: 5–11*, *Journal of Theological Studies*, 37(1986), 321–352.

79 WERNER WILHELM JAEGER, *Eine stilgeschichtliche Studie zum Philipperbrief*, *Hermes*, 50(1915), 537–553. Jaeger ekkor már túl van fiatalkori főművén, egyben doktori disszertációja publikációján, amely az évezredes Arisztotelész-filológia egyik meghatározó szövege: *Studien zur Entstehungsgeschichte der Metaphysik des Aristoteles*, Berlin, 1912.

80 ADOLF JÜLICHER, *Ein philologisches Gutachten über Phil 2 v. 6*, *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde des Urchristentums*, 17(1916), 1–17, itt: 16.

maga stílustörténetinek nevezett módszerével elért eredményei alapján meglehetősen vehemenciával támadja a hagyományos és kortárs *teológiai* olvasatokat. A bázeli filológus teológia-kritikai nézeteit ezúttal figyelmen kívül hagyva foglaljuk össze a Phil 2,6-ra vonatkozó fő nézeteit.

A stílustörténeti megközelítés a „(nem) zsákmányként tekinteni valamire” kifejezést két jelentés-összefüggésben állapítja meg topikus fordulatként az antik görögség profán irodalmában. A fordulat egyrészt a kereskedelemmel kapcsolatos szövegekben fordul elő, valamely ’jó szerencsével’ szerzett ’jó vásár / jó ár’ értelmében, másfelől az erotikus irodalom toposza. A εὔρημα/ἔρμαιον/ἄρπαγμαὶν ἡγεῖσθαι/ποιεῖται állandósult-proverbiális kifejezések Jaeger rekonstrukciójának megfelelően a népnyelvi regiszterből kerülnek beemelésre az irodalom magasabb rendű nyelvhasználatába. A kifejezések mindig valamiféle (a maguk kereskedelmi vagy erotikus kontextusában) könnyen, erőfeszítés nélkül felkínálkozó alkalom megragadását jelentik, a „zsákmány” (εὔρημα, ἄρπαγμα) mintegy az utcán hever, megszerzése nem kíván meg erőfeszítést, még kevésbé valamely erőszakos mozzanatot. Az irodalmi nyelvhasználatba beemelt proverbiális jelentés ezen utóbbi sajátossága különösen alkalmas a Jaeger korában „divatosnak” számító vallástörténeti értelmezések cáfolatára, amennyiben a hellénizmus kori judaizáló vagy gnosztikus magyarázatok arra épültek, hogy a ’zsákmány’ kifejezés az Istennel szembeni erőszakos birtokbavétel jelentéssel bír, a páli levelek kontextusát alkotó vallási hiedelmeknek megfelelően.

Az állandósult szerkezet egészen Lüsziázig (i. e. 400 körül) visszavezethető irodalmi használatának „legjobb kizsákmányolása” (beste Ausbeute⁸¹ [!]) Héliodórosz szerelmi történetének szövegében valósul meg. Jaeger az *Aethiopica* azon négy helyére hivatkozik a páli szöveg értelmezésekor, melyeket Enyedi is idézett. A bázeli filológus először az *Aethiop.* IV. 6. helyet elemzi. Mind a Phil 2, 6, mind a Héliodórosz-részlet tagadja a „zsákmány”-t (ἄρπαγμα), és a vele szembeállított mondatrész mindkét szövegben az ἀλλὰ ellentétes kötőszóval kerül bevezetésre. Szepessy körülíró magyar fordítását⁸² szándékosan nyersebben visszaadva így érzékeltethetjük a Jaeger által fontosnak tartott ellentétet: „Kharikleia *nem* valamely olcsó *zsákmány* [...], *hanem* nagy megfontoltságra van szükség [...]”.

A Phil 2, 6–7. pontosan ezt a szintaktikai szerkezetet mutatja:

Phil 2, 6. Aki, mikor Istennek formájában vala, *nem* tekintette *zsákmánynak* azt, hogy ő az Istennel egyenlő,

Phil 2, 7. *Hanem* önmagát megüresíté, szolgálai formát vévén föl, emberekhez hasonlónak lévén [...].

81 JAEGER, *i. m.*, 548. Egészen meghökkentő Enyedi és Jaeger Héliodóroszt méltató sorainak párhuzamossága a két klasszika-filológus évszázados távlatában: „Cuius sensus, meo iudicio, ex nullo auctore rectius peti, quam ex suauissimo & elegantissimo scriptore, Heliodoro potest, [...]” (ENYEDI, *Explicationes*, 323). Vö. „Die beste Ausbeute gibt dagegen der griechische Roman des Heliodor in der Liebesgeschichte der Charikleia.” (JAEGER, *i. m.*, 548.)

82 „Talán valami olcsó portékának képzeld Kharikleiót, akit minden nehézség nélkül megkap boldogboldogtalan, csak éppen kívánnia kell? Nagy megfontoltságra van ám szükség, ha azt akarjuk, hogy elérjük a kívánt eredményt.” HÉLIODÓROSZ, *i. m.*, 113.

Jaeger fő tézise tehát nem más, mint hogy az οὐκ ἄρπαγμὸν [...] ἄλλὰ szerkezetet Pál teljes mértékben a pogány antikvitástól örökli. A párhuzamot tovább erősíti, hogy az erőfeszítés nélkül magához ragadható zsákmány tagadása után, mintegy azt ellentételező módon mind Héliodórosznál, mind Pálnál a kívánt eredmény eléréséhez szükséges erőfeszítések felsorolását olvashatjuk. Az Enyedi által harmadikként hivatkozott *Aethiop.* VII. 11. helyen (Kübelé sietett felhasználni a szerencsés véletlent⁸³) a ἄρπαγμα ismét csak egy könnyen megragadható „zsákmány” átvitt értelmében szerepel, Jaeger ezen helyre vonatkozóan jegyzi meg az „erőszakos megragadás” jelentésárnyalatának teljes hiányát. Az Enyedi által elsőként és másodikként idézett *Aethiop.* VII. 20. (οὐχ ἄρπαγμα, οὐδὲ ἔρμαιον ποιεῖται τὸ πρᾶγμα⁸⁴) és *Aethiop.* VIII. 7. (ἄρπαγμα τὸ ρήθεν ἐποιήσατο ἡ Ἀρσακή⁸⁵) esetén a „zsákmányként tekinteni valamire” kifejezés a „kapva kapni az alkalmon”, „élni a szerencsével” értelemmel bír.

A ἄρπαγμα jelentésének e szoros asszociációja a szerencsével, a τύχη-vel már Xenophón óta jellemzi a fordulat irodalmi használatait, és különösen hangsúlyos lesz a περι τύχης ἢ ἀρετῆς hellénizmuskori műfajában.⁸⁶ E szempontból Jaeger Plutarkhosz *Nagy Sándor szerencséséről avagy erényéről* (De Alexandri magni fortuna aut virtute⁸⁷), azaz életrajzáról szóló művét ajánlja figyelmünkbe. Plutarkhosz a Héliodórosznál megfigyelt ellentételező struktúrában írja le Nagy Sándor attitűdjét ázsiai hódításait illetően:

Mert ő nem kalóz módra rohanta le Ázsiát és azt sem gondolta, hogy mint a szerencse nem remélt és váratlan zsákmányát kellene azt felprédálnia és kifosztania (οὐδ' ὥσπερ ἄρπαγμα καὶ λάφυρον εὐτυχίας ἀνελπίστου) [...]. *Hanem* [ἄλλὰ] az alattvalókat egy észszerűség alá és egy államba akarta fogni az egész földkerekségen [...].⁸⁸

Héliodórosz hivatkozott helyeihez hasonlóan e Plutarkhosz-részlet is megerősíti, hogy a páli οὐχ ἄρπαγμὸν/ἄρπαγμα [...] ἄλλὰ szerkezet egy kedvelt irodalmi toposz. Jaeger ennél is tovább megy. Plutarkhosz számára a Nagy Sándor szeméi előtt lebegő terv, hogy az egész emberiséget egy centrális kultúra, egy kulturálisan megalapozott imperializmus jegyében egyesítse, nem más, mint a valódi filozófia,⁸⁹ ebben áll a makedón uralkodó erénye, a τύχη-vel szembeállított ἀρετή. A plutarkhoszi Nagy Sándor visszatartja a τύχη kegyeltjének attitűdjét. Mindenesetre Jaeger felhívja egy árnyalatnyi különbségre is a figyelmet a Phil 2, 6. és a *Moralia* 330D között: A makedón szerencsés ἄρπαγμα-ja még nincs közvetlenül jelen, még nem az, „ami az utcán hever”, hogy köny-

83 *Uo.*, 210.

84 *Aethiopica*, 7, 20, 1; HÉLIODORE, *i. m.*, II, 147. – Enyedi idézeteinek emendációit lásd fent!

85 *Aethiopica*, 8, 7, 1; HÉLIODORE, *i. m.*, III, 13.

86 JAEGER, *i. m.*, 550.

87 PLUTARKHOSZ, *De Alexandri Magni Fortuna aut Virtute* (*Moralia* 326C–345B); görög–angol kétnyelvű kiadása: Uő, *On the Fortune or the Virtue of Alexander* = PLUTARCH'S *Moralia* IV, London–Cambridge/MA, 1972 (The Loeb Classical Library, 305), 382–487.

88 PLUTARKHOSZ, *Moralia* 330D (PLUTARKHOSZ, *i. m.*, 404–405).

89 JAEGER, *i. m.*, 551.

nyúszerral meg lehessen ragadni. Ám e különbség ellenére is parafrázálható Krisztus Phil 2, 6-beli „vélekedése” az antik pogány uralkodó példáján Plutarkhosz művének felvezetése szerint. Krisztus nem úgy tekintett a veleszületett isteni természetre – Jaeger itt így adja vissza az Istennel való egyenlőséget –, mint szerencse-adományra (πρωϊκα [...] καὶ παρὰ τῆς Τύχης⁹⁰), hanem úgy, mint amit jelentős véráldozat és sebek árán (ὄνιον αἵματος πολλοῦ καὶ τραυμάτων⁹¹) ért el. Az, ahogy Krisztus kiüresedését választja az Istennel való egyenlőségben való „könnyed” megmaradás helyett, pontosan megfelel Nagy Sándor ἀρετή által jellemzett sorsának. A stilisztikai azonosság mellett Pálnál az antik hős helyébe Krisztus lép.

Jaeger érdeklődését a Phil 2, 6. helyre nyilvánvalóan patrisztikai tárgyú kutatásai irányították, a tanulmány nagy valószínűséggel tekinthető *Nemesios von Emesa: Quellenforschung zum Neuplatonismus und seinen Anfaengen bei Poseidonos* (1914) című műve melléktermékének. Héliodórosz regényére azonban mint a Phil 2, 6. nyelvhasználati párhuzamára egy 18. századi kommentált Újszövetség-kiadás nyomán figyelt fel, mely nem más, mint Wettstein *Novum Testamentum Graecum...* (Amszterdam, 1752)⁹² című munkája. Jaeger meglehetősen maliciózus hangnemben kéri számon kora teológusain a – persze általa jobbra tudálékosnak ítélt – felvilágosodás-kori Szentírás-értelmezők eredményeinek figyelmen kívül hagyását. Jaeger ezzel mintegy a fakultások vitája régi szellemét idézi meg: a büszke, Nietzsche utáni esztétikai érzékkel rendelkező klasszika-filológus kéri számon a teológusoktól egy lesajnált kor avított szellemében elért kritikai eredményeit. Wettstein minden kommentár nélkül idézi az *Aethiop.* VII. 11. és 20, valamint VIII. 7. helyeket a Phil 2, 6. nyelvi párhuzamai között – anélkül, hogy forrását megadná.⁹³

Kétségtelen tény, hogy Jaegernek a Phil 2, 6-ra vonatkozó egzegézise nem rendelkezik komolyabb *teológiai* recepcióval a 20. században: ennek okát esszéje radikális tendenciájával magyarázhatjuk.⁹⁴ Jóllehet a Héliodórosz- és Plutarkhosz-helyeknek a Phil 2, 6-ra vonatkozó párhuzamát tárgyaló – főként amerikai – teológiai szakirodalom általában megemlíti Jaeger nevét, mindez azonban nem több a jó nevű filológus nevének autoritatív referálásánál.⁹⁵ Arról, hogy Jaeger e teológiai „kirándulásának”

90 PLUTARKHOSZ, *Moralia* 326D (PLUTARKHOSZ, *i. m.*, 382).

91 *Uo.*

92 *Ἡ ΚΑΙΝΗ ΔΙΑΘΗΚΗ NOVUM TESTAMENTUM GRAECUM editionis receptae cum lectionibus variantibus codicum MSS., editionum aliarum, versionum et patrum [...], opera et studio Joannis Jacobi WETSTEINII, II, Continens Epistolas Pauli, Acta Apostolorum, Epistolas Canonicas et Apocalypsin*, Amstelaedami, MDCCCLII (a továbbiakban: WETTSTEIN).

93 *Uo.*, 269.

94 Jaeger stílustörténeti-esztétikai kritikája a liberális teológia kantiánus valláskomparatiztikáját illetően bizonyos egyezéseket mutat Nietzsche Kant-bírálatával. Ezen eszmetörténeti összefüggésekre ezúttal terjedelmi okok miatt nem térek ki.

95 Érdekes módon inkább a vonatkozó angolszász irodalomban találunk hangsúlyos kivételeket, lásd Ralph P. Martin, N. T. Wright és Roy W. Hoover fent hivatkozott tanulmányait (HOOVER, *i. m.*; WRIGHT, *i. m.*; MARTIN, *i. m.* [2005]). A német szakirodalomban Förster veszi fel Jaeger klasszika-filológiai megközelítésének fonalát – még a Lohmeyer–Käsemann vita előtt; vö. W. FÖRSTER, *οὐχ ἀπραγμὸν ἡγήσατο bei den griechischen Kirchenvätern*, *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche*, 29(1930), 115–128.

elméleti konzekvenciáját nem volt hajlandó végiggondolni a szakirodalom, mindenél világosabban árulkodik Käsemann⁹⁶ esete. A liberális teológia kantiánus antropológiai függését a legexplicitebb módon megfontoló és rekonstruáló német tudós mértékadó tanulmánya már 1950-ben sem tartja arra érdemesnek Jaeger esszéjét, hogy legalább egy lábjegyzetben megemlítsé azt. Hogy a recepció e hiánya vajon annak köszönhető-e, hogy Jaegert Jülicherre támaszkodva egyszerűen – és tegyük hozzá: jogosan – elintézték azzal, hogy a svájci filológus inkompetens az egzegetikai irodalom újkori történetére vonatkozóan, vagy annak, hogy felismerték a Jaeger stilisztikai módszerében lapuló radikalitás veszélyét, nem dönthetjük el. Nem valószínű, hogy Jaeger valaha is kezében tartotta volna Enyedi *Explicationes*ét, vagy akár csak hallott is volna róla vagy szerzőjéről. Azonban a Ἡλιόδωρος Héliodórosz alapján történő elemzése a magyar és a svájci filológus esetében talán megsejtethet valamit a filológiai munka mélyén korszakonként fel-felsejlő *radikalitásból* – egymástól egészen távol eső intellektuális kontextusaik ellenére, vagy talán épp annak köszönhetően. E halvány belátásunk talán elősegítheti Friedrich Nietzsche bázeli sorsának, a bázeli klasszika-filológiához való viszonyának, illetve az attól történő elfordulásának jobb megértését is.

Erasmus Schmied

Jaeger tanulmányának provokatív hangneme nem marad visszhang nélkül a német protestáns teológusok körében. Adolf Jülicher (1854–1937), az újtestamentumi történeti-filológiai kritika egyik legfontosabb alakja a századelőn, egy rendkívül kimért hangú publikációban⁹⁷ válaszol Jaegernek a teológusok nevében. Jülicher óvatos stílusban igyekszik felhívni filológus kollégájának a figyelmét arra, hogy Wettstein elhallgatja forrásait: a Phil 2, 6. és a Héliodórosz-részletek nyelvi egyezésének felismerése jóval Wettstein előtt megjelenik az Újszövetség-kutatásban. Jülicher különös előzékenységgel ajánlja Jaeger figyelmébe egy bizonyos Erasmus Schmied nevű filológus kommentárjait, melyek 1658-ban jelentek meg Nürnbergben.⁹⁸ Jülicher ugyanakkor őszintén bevallja saját kompetenciájának határait is: Schmiednél ugyanis világosan kivehető, hogy a német tudós egy bizonyos erdélyi antitrinitárius Enyedi Györgytől veszi át a négy Héliodórosz-helyet, akinek írói munkásságából azonban Jülichernek semmit sem sikerült megszereznie. Jülicher megjegyzi azt is, hogy az egyébként általa magas szintűnek tartott újkori antitrinitárius egzegetikai irodalom más szerzői e téren nem igazítják őt útba. Világos a Jaeger Wettstein-hivatkozásával szembeni állásfoglalás: Jülicher ismeretei szerint – az általa csak Schmied *Opus sacrum posthumum*jának hivatkozásain keresztül ismert – Enyedi az első, aki felismeri a Phil 2, 6. és a Héliodórosz közötti nyelvi párhuzamot.

96 KÄSEMANN, *i. m.*

97 JÜLICHER, *i. m.*

98 ERASMI SCHMIEDII *Opus Sacrum Posthumum: In quo continentur versio Novi Testamenti nova, ad graecam veritatem emendata, et notae ac animadversiones in idem [...]*, Norimbergae, 1658 (a továbbiakban: SCHMIED).

Nemcsak Enyedi kötődik a magyar kultúrtörténethez, hanem Jülicher forrása, maga Erasmus Schmied⁹⁹ is. Wittenbergi tanulmányai és magiszterként folytatott oktatói tevékenysége után 1595-ben nem egész egy évig Észak-Magyarországon tartózkodik: Lőcsén.¹⁰⁰ Nem tudjuk, hogy Schmied 1595-ben Lőcsén hallott-e már Enyediről,¹⁰¹ az azonban bizonyos, hogy az 1598-ban publikált *Explicationest* már nyilván nem itt, hanem Wittenbergben vette kezébe. A klasszika-filológus Schmied jellemző módon jóval „elnézőbb” Enyedi eljárásával szemben, mint a wittenbergi szellemben megfogant teológiai indíttatású kritikák szerzői.¹⁰² A német filológus előbb szűkszavúan utal a fordulat Erasmusnál, Luthernél, Bézánál és Hieronymus Emsernél (1478–1527) olvasható fordításaira, majd Johannes Posselius (1525–1591) véleményére hivatkozik, aki az ὄυκ ἀρπαγμὸν ἠγήσατο (‘nem tekintette zsákmánynak’) kifejezést teljes mértékben ekvivalensnek tekinti az οὐχ ἤρπαξε (‘nem zsákmányolta’) fordulattal. Schmied elégedetlenségének ad hangot e véleménnyel szemben: „Azonban úgy tűnik, hogy e kifejezés, οὐκ ἀρπαγμὸν ἠγήσατο, valami mást jelent, és nem csupán annyit, hogy [οὐχ]¹⁰³ ἤρπαξε.”¹⁰⁴ Ennek alátámasztására Schmied jelentéktelen eltérésekkel idézi Enyedi *Explicationes*ének 323–324. lapját mind a négy Héliodórosz-hellyel. Enyedi szövegének szoros átvételét a következő megjegyzéssel zárja le: „Héliodórosz ezen szövegrészleteit helyesen explikálja az antitrinitárius Enyedi György, az erdélyi egyházak szuperintendense az *Explicationes*ben [...], azonban helytelenül alkalmazza azokat a Phil 2, 6. páli szöveghelyére.”¹⁰⁵ Annak megítélése érdekében, hogy a német tudós elismerő szavai

99 A matematikus és filológus Schmied 1570-ben született a Lipcse melletti Delitzschben. Felsőfokú tanulmányait a wittenbergi egyetemen végezte, ahol a magiszterfokozat megszerzése után előadásokat is tartott. 1595-ben Lőcsén tűnik fel, ahol a helyi lutheránus iskola rektori pozícióját tölti be, ám még ugyanezen évben visszatér Wittenbergbe. 1597-ben a klasszika-filológia professzora. A következő évtizedekben elmélyülten foglalkozik a görög irodalommal, görög dialektológiát ír, emendációkkal kiadja Melanchthon latin grammatikáját, valamint több görög költő kommentált latin fordításait publikálja, melyek közül legjelentősebb a Pindarosz-kiadás (Wittenberg, 1616). Schmidt 1637-ben halt meg Wittenbergben. Az Újtestamentum tőle származó latin nyelvű kommentált fordítása csak jóval halála után jelent meg 1658-ban Nürnbergben.

100 Vö. KECSKEMÉTI GÁBOR, *Pázmány vitapartneri és a wittenbergi egyetem = „Tenger az igaz hitrül való egyenlenségek vitatásának eláradott özöne...”*: *Tanulmányok XVI–XIX. századi hitvitáinkról*, szerk. HELTAI János, TASI Réka, Miskolc, Miskolci Egyetem BTK Régi Magyar Irodalomtörténeti Tanszék, 2005, 43–66, különösen 48–49; valamint *Lőcsei stipendiánsok és literátusok, I. Külföldi tanulmányutak dokumentumai 1550–1699*, kiad. KATONA Tünde, LATZKOVITS Miklós, Szeged, Szegedi Oktatástörténeti Munkaközösség, 1990 (*Fontes Rerum Scholasticarum*, II/1), 149–153.

101 Nagyon valószínűtlen, hogy Enyedi az *Explicationes* megjelenése előtt még életében bármilyen formában is publikálta volna a Phil 2, 6. és Héliodórosz *Aethiopicájának* nyelvi párhuzamosságára vonatkozó nézeteit. Prédikációi természetesen hallgatnak a profán irodalom ezen alkalmazási lehetőségéről.

102 E kritikák közül talán a legfontosabb: Jakob MARTINI, *De Tribus Elohim Liber Primum Photinianorum Novorum et cum primis Georgii Enjedini Blasphemis oppositus*, Wittebergae, 1614.

103 Schmied tolla megcsúszik, és lehagyja az értelemszerűen hiányzó görög tagadószt.

104 „Sed videtur hac phrasi, οὐχ ἀρπαγμὸν ἠγήσατο, aliud, quam simpliciter ἤρπαξε, notari.” SCHMIED, *i. m.*, 1189.

105 „Sicut hos textus Heliodori rectè quidem explicat Georgius Enjedinus, Ecclesiarum Transilvaniae Superintendens, Antitrinitarius, in Explicatione locorum V. & N. Testamenti, ex quibus Trinitas personarum Deitatis stabiliri solet; sed non justè ad textum Paulinum ad Phil: 2.6. applicat.” *Uo.*

ItK

Irodalomtörténeti Közlemények

2014. CXVIII. évfolyam 2. szám

ellenére miért helyteleníti a Héliodórosz-helyek Enyedinél olvasható alkalmazását a páli levélre, idézzük saját egzegézisét:

Tehát ez lesz a jelentés: *Ő, amikor Isten formájában volt, nem vélte zsákmánynak, azaz nem ragadta meg mohón [az Atya Istennel egyenlő isteni természetet], avagy nem akarta késlekedés nélkül [ad tempus aliquod differe] az Atya Istennel egyenlő isteni természet teljesen birtokba venni, hanem kiüresítette önmagát kivárva a megfelelő pillanatot, amikor az Atya felemelte őt. Így az alázatra törekedve nekünk sem szabad, még ha rendelkezni is talán a felmagasztosulás alkalmával, ezen alkalmakat mohón és késlekedés nélkül törtetve megragadni, mint az olyan zsákmányt, mely csak egyszer kerül mindenki elé, és ha elszalasztják, többé nem tér vissza, hanem mértékletesen kell élnünk ezekkel; bízva abban, hogy Isten a maga idejében még inkább fényesebben magasztal majd fel bennünket.*¹⁰⁶

Enyedi fent idézett megoldása:

Ezen helyek értelmét alaposabban megvizsgálva felfedezzük, hogy 'zsákmánynak tartani valamit' vagy 'zsákmányként tekinteni valamire' [rapinam ducere seu arbitrari] nem más, mint a vehemensen vágyott és szeretett dolog majdani birtoklására kínálkozó alkalmat habozás nélkül megragadni, és egy pillanatot sem várni a beavatkozással, nehogy az [az alkalom] valamilyen módon is elmúljon [...].¹⁰⁷

Úgy tűnik, hogy a két egzegetikai kísérlet különbsége nem a hely szoros olvasatára vezethető vissza, hanem bizonyos előzetes teológiai különbségekre. Schmied ugyanis bármennyire ragaszkodik ahhoz, hogy Enyedi egyébként általa is elismert klasszika-filológiai teljesítménye a Héliodórosz-helyekkel kapcsolatban alkalmazhatatlan a Phil 2, 6. elemzésére, mégis pontosan az Enyedi által körvonalazott jelentést tölti fel más teológiai tartalommal. A Pál által tagadott 'zsákmányként tekinteni valamire' jelentése Enyedinél „a vehemensen vágyott és szeretett dolog majdani birtoklására kínálkozó alkalmat habozás nélkül megragadni, és egy pillanatot sem várni a beavatkozással, nehogy az [az alkalom] valamilyen módon is elmúljon”; ugyanez Schmiednél: „ezen alkalmakkal mohón és késlekedés nélkül mintegy préda gyanánt – mely mindenki számára előzetesen adott és olyan, hogy ha azt egyszer megragad-

106 „Sensus proinde erit: *Qui, quum esset in forma Dei, non rapinam arbitratus est, i. e. non avidè arripuit, aut sine mora ad tempus aliquod differe noluit usurpationem plenariam Deitatis cum Deo Patre aequalis, sed ea aliquandiu seipsum exinanivit, expectato justo tempore, quo Pater ipsum exaltavit. Ita etiam nos, etiamsi habeamus fortè occasiones exaltationum; tamen humilitatis studio, non illas avidè, & sine mora, tanquam in praedam, quae primo cuique exposita est, & quae semel praerepta non redire solet, ruentes, apprehendere, sed moderatè iis uti debemus; spe freti, Deum suo tempore illas exaltationes eò illustriores facturum.*” *Uo.*

107 „Quorum locorum sensu diligentius considerato, deprehendemus, 'rapinam ducere' seu 'arbitrari' esse, rei vehementer desideratae & amatae potiundae occasionem oblatam, avidissime arripere, neque pati, ut ullo modo ea elabatur, nullam moram interponere, sed statim rem optatam persequi [...].” *Explicationes*, 324.

ják, akkor már nem szokott visszatérni – ezeket lerombolva élünk”. A két jelentés gyakorlatilag fedi egymást, a különbség abban áll, hogy Enyedinél a Krisztus által elutasított ’zsákmány’-nak Isten kiválasztott népe, a zsidók feletti világi uralomra kellett vonatkoznia, míg Schmied a klasszikus kenosis-gondolat jegyében Jézusnak az Atya általi felmagasztosulását érti a tagadott ’zsákmány’-on.

Esztörténeti kutatásaink számára jól ismert az a jelenség, ahogy az észak-magyarországi lutheránus értelmiség árgus szemekkel figyeli a századforduló Wittenbergjében lassan kifermülő orthodoxiát. Kecskeméti Gábor a wittenbergi kapcsolatok egyik ékes példájaként említi azt, hogy az ottani orthodoxia vezető teológusa, Aegidius Hunnius ajánlja Schmiedet a lőcsei iskola rektori állására.¹⁰⁸ Ugyanezen kulturális kapcsolatok részeként értelmezhetjük Albert Grawernak¹⁰⁹ előbb a nagy-őri iskola oktatójaként (1596) írt ajánlását, majd később kassai rektorként ugyancsak Hunniushoz írt levelét.¹¹⁰ Hunnius és Grawer kritikái álláspontja Enyedivel szemben jól dokumentált a szakirodalomban,¹¹¹ amihez talán csak annyi fűzhető hozzá, hogy az előbbi szerző *Examen errorum Photinianorum* (VVittebergae MDCXVIII) című műve 3., *De nominibus Dei* fejezete szinte teljesen Enyedi cáfolatára épül. E jelenségek arra utalnak, hogy Schmied Enyedi-recepciójának nemcsak az épp nagy változásokat megélő német lutheranizmus képezi természetes intellektuális keretét, hanem az a szellemi közeg is, amelyet a wittenbergiek és az észak-magyarországi lutheránusok közötti szellemi érintkezés artikulál.

A Héliodórosz-tézis recepciója a 18. század elején

Jülicher 1916-os tanulmányában nemcsak Schmiedet említi olyan szerzőként, aki Wettstein előtt párhuzamba állítja a Filippibeliekhez írt levél 2. 6. helyét Héliodórosz regényével, hanem másokat is. Ezek közül számunkra Lambert Bos *Exercitationes Philologicae ad loca nonnulla Novi Foederis* (Franequerae, ¹1700, ²1713¹¹²) és Georgius Raphelius *Annotationes philologicae ad Novum Testamentum* (Hamburg, 1715) művei bírnak jelentőséggel.

Bos az *Exercitationes* 200. lapján az *Aethiop.* IV. 6. és VII. 20. helyet idézi a páli ἀρχαῖος elemzéséhez. Míg az *Aethiop.* IV. 6. esetén Bos latin Héliodórosz-részlete csak

108 KECSKEMÉTI, *i. m.*, 48.

109 Vö. BORSA Gedeon, *Albert Grawer munkája két kiadásának problémája*, MKsz, 99(1983), 409–414.

110 KECSKEMÉTI, *i. m.*, 49.

111 Albert GRAWER, *Examen Praecipuarum Sophisticationum, Quibus Recentiores Photiniani [...] oppugnant Institutum in Explicatione 1. cap. Epist. ad Ebraeos*, Ienae, 1613; Nicolaus HUNNIUS, *Examen errorum Photinianorum ex verbo Dei institutum*, Wittebergae, 1618–1620; vö. KÁLDOS János, BALÁZS Mihály, György Enyedi, Baden-Baden, 1993 (Bibliotheca dissidentium: Répertoire des non-conformistes religieux des seizième et dix-septième siècles, 15), 29, 34.

112 A Jean Leclerc-utalás miatt Bos művének második kiadása szerint adom meg az idézeteket: Lambert Bos, *DIATPIBAI sive Exercitationes Philologicae ad loca nonnulla Novi Foederis*, Franequerae, ²1713. A Phil 2, 6-ra lásd *uo.* 196–203.

távolabbi hasonlóságot mutat Enyedi verziójával,¹¹³ addig az *Aethiop.* VII. 20. fordítása akár Enyedi átültetése parafrázisának is tűnhet.

Enyedi 1598, 324: Quod Veneris hoc est repudium? Iuuenis ita formosus, & in flore aetatis constitutus, mulierem similem, & amore languentem repellit? & non potius rapinam, ac insperatum lucrum ducit (arbitratur) hanc rem?

Bos 1713, 200: Quid adeo alienum a rebus Veneris, adolescens tam formosus & florenti aetate, mulierem similem & amore ipsius contabescentem repellit, & non praedam ducit, neque in lucro ponit negotium?

A németalföldi kálvinista grécista jogot tart arra, hogy források nélkül azonosítja a helyeket:

Cl. Clericus *Bibliotheca Selecta*¹¹⁴ című művében arra hívja fel a figyelmet, hogy Héliodórosz ezen helyeit már vizsgálta Schmied. Bármennyire csodálatos is, én magam jöttem rá, hogy így áll a dolog. Ugyanis amikor ezt először adtam ki,¹¹⁵ még nem kerültek kezem ügyébe a Schmied-féle *Animadversiones*.¹¹⁶

113 „[...] neque enim est negotium hoc tanquam praeda, nec ad consequendum facile, & cuius violenti expositum [...]”. *Uo.*, 200; vö. „Non rapina est hoc negotium, neque quod facile quispiam, tanquam in medio positum, pro libitu sumere quaet.” *Explicationes*, 324.

114 Jean Leclerc (1658–1736) 1703 és 1713 között kiadott *Bibliothèque choisie*-járól van szó, lásd lentebb!

115 Utalás az *Exercitationes* első, 1700-as kiadására, vö. *Exercitationes*, Franequerae, 1700, 129–131. Az első kiadás 130. lapján a fent idézett második kiadással teljesen megegyezik az *Aethiop.* VII. 20. latin alakja, ami mögött esetleg Enyedit sejtethetjük. Nem kizárt azonban az sem, hogy Bos valóban maga fedezi fel Héliodórosz és Pál apostol nyelvhasználati párhuzamát.

116 „Loca haec Heliodori Schmidio etiam observata monuit in Bibliotheca Selecta Cl. Clericus. Id quod miratus, ita se habere comperi. quum enim haec primo ederem, Schmidii Animadversiones videre non contigerat.” Bos, *i. m.*, 201. – Itt kell megjegyeznünk, hogy Schleusner 1808-ban publikált megjegyzései nyomán azt hihetnénk, hogy Héliodórosz és a Filippibeliéhez írt levél párhuzamba állítása történetének létezik egy Enyeditől független szála: „Loca, quae L. Bos. in Animadverss. ad h.l. p. 199. ex Heliodore adduxit, mihi quidem plane aliena videntur, nam ἄρπαγμα apud Heliod. Aethiop. IV, 1. VII, 20. rem significat, quae facili negotio obtineri potest, ad quam obtinendam nec consiliis nec labore opus est; quam notionem a loco Pauli alienissimam esse, quis non videt?” J. F. SCHLEUSNER, *Novum Lexicon Graeco-Latinum in Novum Testamentum*, 1, Leipzig, 1808, 344. Azonban mielőtt lázasan keresni kezdenék a megfelelő helyeket Jacques Le Bossu (1546–1626) Molina-ellenes művében (*Animadversiones in viginti quinque propositiones P. Ludovici Molinae, Societatis Jesu, de concordia liberi arbitrii cum gratiae donis*, authore R. D. Jacobo Le Bossu, posthumus, 1644), figyeljünk fel arra, hogy Schleusner valójában Lambert Bos művére hivatkozik, jóllehet helytelenül. Bos ugyanis Schmied *Animadversiones*-ét idézi, így ölti Schleusner hivatkozása a helytelen „L. Bos. in Animadverss.” alakot. Schleusner tévedését alátámasztja az is, hogy a megadott lapszám részét képezi azon oldalaknak, melyeken Lambert Bos *Exercitationese* a Phil 2, 6. helyet tárgyalja. A Schleusner által hivatkozott másik korai forrásban nem szerepel Héliodórosz, vö. *MERICI CASAUBONI de Verborum usu & accurata eorum cognitionis utilitate Diatriben = Analecta Philologico-Critico-Historica [...]*, ed. Thomas CRENTUS, Amstelodami, 1699, 87–179, különösen 110–132.

Nem tudjuk eldönteni, hogy Bos – mint írja – önmaga jött-e rá arra, hogy Héliodórosz regényének egyes helyei bevonhatóak a Phil 2, 6. elemzésébe. Ám egyértelműen azt a lehetőséget sem zárhatjuk ki, hogy az *Aethiop.* VII. 20. latin verziójának megállapításakor esetleg figyelembe vette Enyedi verzióját – Schmied műve alapján vagy attól függetlenül.

Georg Raphael *Annotationese* 553–554. lapjain tárja olvasója elé a Phil 2, 6. ἀρπαγμὸν ἡγήσατο kifejezés elemzését. A német szerző nem habozik átvenni a kifejezés Schmied-nél olvasott pontos jelentését:

*Ἀρπαγμὸν ἡγεῖσθαι est rei vehementer desideratae & amatae potiundae occasionem oblatam, avidissime arripere, neque pati, ut ullo modo ea elabatur, nullam moram interponere, sed statim rem optatam persequi, & eam studiosissime cum summa laetitia & gaudio occupare, eaque perfrui.*¹¹⁷ Sicut ex Heliodoro hanc significationem confirmat Er. Schmidius quatuor exemplis.¹¹⁸

A részlet betű szerinti átvétele Enyedi definíciójának (*Explicationes*, 1598, 324 = Schmied, *Opus Sacrum*, 1658, 1189). Úgy tűnik, hogy Raphael első kézből ismeri Schmied művét, ami azt jelenti, hogy szándékosan hallgatja el Enyedi nevét: Schmied ugyanis világosan olvasója tudtára adja, hogy mind a Héliodórosz-helyek, mind a *Ἀρπαγμὸν ἡγεῖσθαι* kifejezésnek a helyek alapján megállapított jelentése Enyeditől származik. Raphael ezután hoz két szöveghelyet Polübiosztól a ἔρμαιον ἡγεῖσθαι-ra, és úgy véli, hogy a két polübioszi jelentést köti össze Héliodórosz:

Raphael 1715, 554: Heliodorus haec duo conjungit lib. 7. ἀποθῆται, καὶ οὐχ ἄρπαγμα, οὐδὲ ἔρμαιον ἡγεῖται τὰ πρᾶγμα. Repellit? & non potius rapinam, ac insperatum lucrum ducit hanc rem?

Ismét Enyedi fordításába ütközünk az *Aethiop.* VII. 20. esetén: Enyedi 1598, 324: „[...] repellit? & non potius rapinam, ac insperatum lucrum ducit (arbitratur) hanc rem?” A német filológus a 18. század elején Xenophónt idézi még röviden a ἀρπαγμὸν ἡγεῖσθαι kifejezés általa felvázolt jelentésének alátámasztására, vagyis azon jelentésdefiníció mellett, melyet az 1590-es években Enyedi György állapított meg.

Amikor Lambert Bos 1713-ban kétségbeesett kísérletet tesz annak igazolására, hogy 1700-ban megjelent egzegetikai művében önmaga állította párhuzamba a Phil 2, 6. helyet a héliodóroszi *locus*okkal, akkor munkája első kiadásának Jean Leclerc által publikált recenziójára reagál.¹¹⁹ Bos apologizáló sorai jól árulkodnak a recenzens

117 „Quorum locorum sensu diligentius considerato, deprehendemus, 'rapinam ducere' seu 'arbitrari' esse, rei vehementer desideratae & amatae potiundae occasionem oblatam, avidissime arripere, neque pati, ut ullo modo ea elabatur, nullam moram interponere, sed statim rem optatam persequi [...]” *Explicationes*, 324.

118 Georg RAPHEL, *Annotationes philologicae ad Novum Testamentum*, Hamburg, 1715, 553–554 (kiemelés az eredetiben).

119 Tanulmányomat olyan, a Phil 2, 6. Enyedi-féle explikációjának történetére vonatkozó megjegyzések-

ekkorra már megkérdőjelezhetetlenné terebélyesedett tekintélyéről, aki Bos művét a *Bibliothèque choisie* 1708-ban megjelent 15. kötetének 348–456. lapjain méltatta. Idézzük a híres filológus vonatkozó sorait:

Ami pedig a szóban forgó kifejezést illeti, a szerző Héliodórosz Chariclée-jában talált passzusokkal illusztrálja azt, hogy ez [a ἄρπαγμὸν ἠγήσατο kifejezés – S. J.] arra utal, amit könnyen meg lehet szerezni, s hogy a Cicerónál olvasható *praedam ducere* latin kifejezés pedig azt jelenti: úgy vélni, hogy jogunk van birtokba venni valamit. Itt szerzőnkkel szemlátomást az történt, ami az antikvitást tanulmányozók mindegyikével megtörtént már: anélkül, hogy erre rájött volna, olyasvalamire bukkant, amire korábban már más is rátalált. Schmied már idézte Héliodórosz e passzusait Szent Pálhoz írott jegyzeteiben, s arra is utalt, hogy Enyedi György, az erdélyi unitárius egyház szuperintendense már felhasználta ezeket az Ó- és Újtestamentum néhány passzusához fűzött *Explicációiban*.¹²⁰

Látjuk, hogy Leclerc forrása ugyanúgy Schmied, mint a fent vizsgált Georg Raphelé. Enyedi zsákmány-értelmezésének recepciója nemcsak a kontinensen talál visszhangra, hanem beszűrődik a 18. század elejének angliai Újszövetség-egzegéizeibe is. Így ugyancsak Schmiedre támaszkodik az antitrinitarizmussal is hírbe hozott arminianus Daniel Whitby (1638–1726) értelmezése a Phil 2, 6. versével kapcsolatban, aki Újtestamentum-kommentárjában angol nyelvre fordítja a négy héliodóroszi helyet,¹²¹ majd tömören összefoglalja a Schmied által Enyedivel ekvivalensen megadott jelentést: „So that ἄρπαγμα ἠγείσθαι, saith *Scmidius*, is, *rem optatam persequi, & studiosissime occupare*”.¹²² Thomas Bennet, akit Whitbytől eltérően egyáltalán nem vádolhatunk eretnek nézetek iránti szimpátiával, 1718-ban szó szerint veszi át Whitby Héliodórosz-helyeinek angol szövegét, a Schmied-hivatkozással együtt.¹²³ Az arminianusból kálvinistává lett Richard Ellis 1727-ben kiadott *Fortuita sacra*¹²⁴ című latin nyelvű műve megfelelő helyein élesen elhatárolódik Enyedi – *acerrimus Socinianismi defensor Enjedinus*¹²⁵ – elemzésétől, ám teszi ezt oly módon, hogy név szerint hivatkozza a 130 évvel azelőtt elhunyt erdélyi tu-

kel zárom, melyek meghaladják a Jülicher által idézett szerzők körét. E recepció németalföldi, francia és angol szellemtörténeti közegének elemzése későbbi kutatások feladata.

120 „Pour l’expression, l’Auteur fait voir, par quelques passages de la Chariclée d’*Héliodore*, qu’ ἄρπαγμα signifie ce qu’on peut prendre, sans peine, & qu’en Latin *praedam ducere* est dans *Ciceron*, croire qu’on a droit de se saisir de quelque chose. Il est arrivé ici apparemment à notre Auteur ce qui arrive à tous ceux qui étudient l’Antiquité; c’est qu’il a recontré, dans ses lectures, la même chose que d’autres avoient trouvée avant lui, sans le savoir. *Scmidius* avoit déjà cité ces passages d’*Héliodore*, dans ses notes sur cet endroit de S. Paul, & avoit dit que George Enjedine, Superintendant des Eglises Unitaires en Transsilvanie, les avoit rapportez dans son Explication de quelques passages du Vieux & du Nouveau Testament.” Jean LECLERC, *Bibliothèque choisie*, 15, Amsterdam, 1708, 352–353 (Balázs Péter fordítása).

121 Daniel WHITBY, *A Paraphrase and Commentary on The New Testament*, II, London, 1703, 337–338.

122 *Uo.*, 338.

123 Thomas BENNET, *A Discourse of the Everblessed Unity in Trinity...*, London, 1718, 40–41.

124 Richard ELLIS, *Fortuita sacra*, Rotterdam, 1727.

125 *Uo.*, 196.

dóst. Ellis hozza a Héliodórosz-helyeket, valószínűleg Leclerc nyomán haladva Schmied alapján *betűhíven* közli Enyedi latin nyelvű jelentés-definícióját ἀρπαγμὸν ἡγεῖσθαι-ra, és saját interpretációt fűz a héliodóroszi 'szerencsés véletlen' jelentéshez: „quam ludicro quidem sensu [...] nos lingua Anglica a Catch vocamus”, így a páli versrészletet ebben a szellemben „dos not reckon it a Catch” fordulattal kellene fordítani. A hajdani parlamenti képviselő az általa angolul a *Catch*-ként összefoglalt Enyedi-féle jelentésről sommás véleményt alkot: „Mindezt összegezve bevallom, hogy sohasem tudtam rávenni magam, és nem is tudom rávenni most sem arra, hogy úgy véljem, Pál e helyét azon frivol írás alapján kellene explikálni.”¹²⁶ Amikor a kontinensen Johann Christian Wolff 1734-ben kísérletet tesz a Phil 2, 6. Héliodórosz felőli értelmezéseinek összegyűjtésére, már igen széles anyagra támaszkodhat.¹²⁷ Wolff már világosan látja, hogy az egyébként általa szintén helytelenített héliodóroszi jelentés Enyeditől ered, és tisztában van azal is, hogy Schmied interpretációja milyen nagymértékben támaszkodik erre. Enyedi cáfolata érdekében Ellis *Fortuita sacrá*jához utalja olvasóját, míg Whitbyvel szemben a kálvinista John Edwards Whiston-kritikáját¹²⁸ ajánlja figyelmünkbe. Wolff röviden utal Enyedi pozitív recepciójára Leclercnél, Bosnál és Raphelnél.

Jülicher a Jaegernek adott válasz megfogalmazásakor 1916-ban azokat a felvilágosodás-korabeli kézikönyveket ütötte fel, melyeket a 20. század elején is alkalmasnak tekintett a történeti Biblia-kritika művelésére. Wettstein 1752-es utalásainak forrását az 1710-es évekbeli kiadványokban jelöli meg, majd ezek vezették vissza őt a 17. századi Schmiedhez, és rajta keresztül a 16. századi Enyedihez. Ám Enyedi recepciójának köre még ennél is tágabb. A Héliodórosz-tézis térhódítása minden bizonnyal sokat köszönhet Leclerc Bos-recenziójának, azonban Whitby 1703-ban még „közvetlenül” Schmied alapján olvassa Enyedit. Mindazonáltal igazat adhatunk Jülicher 1916-ban megfogalmazott implicit sejtésének: Schmied *Opus sacram*án keresztül a felvilágosodás-korabeli Szentírás-kritika egésze, majd Jaegeren keresztül a 20. századi értelmezések is Enyeditől öröklék azt a dilemmát, hogy Phil 2, 6. olvasható-e Héliodórosz felől. Ez alól csak Lambert Bos 1700-as *Exercitationese* jelenthet kivételt, amennyiben hitelt adunk későbbi mentegetőzésének. Világos, hogy Enyedi recepciója még annál is szélesebb körben valósul meg, mint amit Jülicher Jaeger-kritikája alapján körvonalazhatunk. Leclerc és a *Bibliothèque choisie* 15. kötete minden bizonnyal kulcsszerepet játszik abban a folyamatban, ahogy Enyedi stilisztikai felfedezése részévé válik a 18. század elején jelentkező egzegetikai irodalomnak, jóllehet a kor klasszika-filológiában járatos egzegetái Leclerc nyomán fellapozzák Schmied *Opus sacram*ának megfelelő lapjait is. Annyi mindenesetre megállapítható, hogy a szóban forgó Héliodórosz-helyeket legalább nem kevés filológus Enyedi fordításában olvasta latinul.

126 „Ad summam; animum, fateor, nunquam inducere potui, nec adhuc possum, ut crederem, Pauli haec ex frivolo hoc scripto explicanda esse.” *Uo.*, 198.

127 Johann Christian WOLFF, *Cvrae Philologicae et Criticae*, IV, In X. *Posteriores S. Pavli Epistolas*, Hamburg, 1734, 212–220. Wolff hivatkozásai alapján világos, hogy Enyedi 18. század eleji recepciója a Phil 2, 6. explikációját illetően még szélesebb körű, mint ahogy azt jelen tanulmányom érzékeltetni képes.

128 John EDWARDS, *Some Brief Observations and Reflections on Mr. Whiston's Primitive Christianity Reviv'd*, London, 1712. Edwards művét sajnos nem sikerült megszerezniem.

Összegzésképp elmondhatjuk, hogy a Phil 2, 6. Héliodórosz felől történő értelmezése Enyedit a magyar humanista filológia története legnagyobb alakjai közé emeli.¹²⁹ Különösen igaz ez akkor, ha figyelembe vesszük, hogy tanulmányom *kizárólag* az *Aethiopica*-olvasat lexikográfiai tanulságainak egzegetikai alkalmazására korlátozódott. Ekkor ugyanis még egyáltalán nem utaltunk az antik – különösképp görög – profán irodalom- és értelmezés- (értsd: lexikográfia-) történet briliáns kezelésére az Újszövetség-explikációk során. Enyedi recepciója ráadásul egyéb meglepetésekkel is szolgál: a magyar klasszika-filológus teológusnak az egzegézis mindezen technikai-praktikus aspektusai mellett módszertani szempontból is van mondanivalója a következő századok számára. Erre Richard Simon – a felvilágosult egzegéta – figyel fel, aki minden konfesszionális különbség ellenére Enyedi művét kifejezetten *metodológiai* szempontból ajánlja olvasói figyelmébe.¹³⁰

Egyfelől tehát nagyon jellemző az, ahogy a 17. század közepéig megjelenő, Enyedivel polemizáló lutheránus, kálvinista és katolikus irodalom teljesen érzéketlen az újszövetségi és profán görög szövegek Enyedinél megvalósuló komparatív vizsgálatára. Másfelől arra kell felhívunk a figyelmet, hogy az európai Újszövetség-egzegézis vezető alakjai (Simon, Leclerc) és szorgalmas közmunkásai (Raphel, Whitby stb.) jóval később fedezik fel maguk számára az *Explicationest*. Talán nem tévedünk akkor, ha azt állítjuk, hogy Enyedi egzegetikai praxisának és elméletének van egy olyan rétege, melynek sokkal inkább természetes szellemi közege a 17–18. század fordulója, semmint a konfesszionalizmus kora.

129 Kiváló összegzés e témában: KECSKEMÉTI Gábor, *A humanista filológiai hagyomány és Magyarország = Filológia és textológia a régi magyar irodalomban: Tudományos konferencia, Miskolc, 2011. május 25–28.*, szerk. KECSKEMÉTI Gábor, TASI Réka, Miskolc, Miskolci Egyetem BTK Magyar Nyelv- és Irodalomtudományi Intézet, 2012, 13–51.

130 Richard SIMON, *Histoire Critique du Texte du Nouveau Testament*, Rotterdam, 1689, 184–185, 248–249 és 310.