

LACZHÁZI GYULA

A semmi Bethlen Miklós antropológiájában és önéletírásában

1. Bevezetés

A magyar irodalom története – hasonlóan más európai irodalmak történetéhez – arról tanúskodik, hogy az önéletrajzok és általában az ego-dokumentumok írásos rögzítése a 17–18. században egyre szélesebb körben terjedt el. A kora újkori önéletírások között Bethlen Miklósé sok más mellett azért is kitüntetett helyet foglal el, mert nemcsak az emlékező élettörténetét tartalmazza, hanem – a tulajdonképpeni önéletírás előtt álló terjedelmes bevezetőben – arra is vállalkozik, hogy filozófiai igénnyel rögzítse az emberi lét alapvető jellemzőit. A filozófiai előljáró beszéd átfogó vizsgálata eddig nem történt meg, és arra is kevés kísérlet akad, hogy az elemzők e gondolatokat az önéletírás egészének értelmezésében kamatoztassák. A filozófiai értekezés megírásának tényén túl az is figyelemre méltó, hogy Bethlen Miklós önjellemzéséhez és életének kronológikus elbeszéléséhez szorosan kapcsolódva foglalta össze elméleti igénnyel az emberre, ember és világ kapcsolatára vonatkozó legfontosabb nézeteit.¹ Az *Előljáró beszéd* átfogó elemzése e dolgozatnak sem célja, csupán Bethlennek a semmire vonatkozó megállapításait és azok korabeli kontextusát szeretném vizsgálni. Az esztétörténeti-filológiai elemzésen túl a dolgozat második része azt a kérdést tartja szem előtt: vajon a semmire vonatkozó teoretikus megállapítások milyen kapcsolatban állnak az önéletírással és az imádságoskönyvvel?

Irodalomtörténeti szempontból leginkább az *Előljáró beszéd* elején található, az önéletírás céljára és mintáira vonatkozó megjegyzések tűnhetnek fontosnak mint a voltaképpeni önéletírás értelmezése szempontjából is iránymutató megállapítások. Azok az elemzők, akik az *Előljáró beszéd*hez esztétörténeti szempontból közelítettek, eddig elsősorban a karteziánus eszmék szövegbeli jelenlétére fókuszáltak. Ezt hangsúlyozza Tóth Zsombornak a Bethlen értekezését Montaigne esszéivel összevető elemzése, s Nagy Levente is a „karteziánus ideológia” meglétét konstatálja az értekezésben.² Beth-

* A szerző az ELTE BTK Magyar Irodalom- és Kultúratudományi Intézetének habilitált egyetemi adjunktusa.

1 Ennek oka, hogy az önéletírás irodalomtörténész méltatói sokáig az emlékirás szépirodalmi kvalitásaira összpontosították figyelmüket. Az újabb értelmezők közül Nagy Levente e hagyománnyal szemben hangsúlyozza, hogy az előljáró beszéd az önéletírás szerves része. Nagy Levente, *Az emlékirat-irodalom = A magyar irodalom története*, I, szerk. JANKOVITS László, ORLOVSKY Géza, Bp., Gondolat, 2007, 555–567.

2 TÓTH Zsombor, *Montaigne és Bethlen (?)*: „Meztelen”(„tout nud”) moralista „magyar köntösben”, ItK,

len kétségtelenül ismerte Descartes filozófiáját, s a francia filozófus egyes gondolatait (így az emberi léleknek a gondolkodással való azonosítását) magáévá is tette, Bethlen karteziánusnak való minősítésekor azonban fontos figyelembe venni azt, hogy önéletírásának előljáró beszédében Descartes filozófiája mellett másfajta szellemi ösztönzések is felfedezhetők;³ valamint azt, hogy Bethlen általában – Descartes gondolkodásától eltérően – a teológiai érveket előnyben részesíti a filozófiaiakkal szemben, s az értekezésben a teológiai kérdések dominálnak.⁴

Az *Előljáró beszéd* semmi-fejezetének eddig csak Hermán M. János és Nagy Péter szentelt figyelmet. Hermán M. János szerint itt tapintható ki leginkább Bethlen eltérése Descartes rendszerétől, s ez az alapvető eltérés nem más, mint hogy Descartes szerint semmiből nem származhat semmi, Bethlen szerint viszont Isten a semmiből teremtette a világot.⁵ Nagy Péter annak a véleményének adott hangot, hogy a semmire vonatkozó eszmefuttatás a maga korában különös, egyedülálló gondolkodói teljesítmény, mivel a semmi csak a 20. századi egzisztencialistáknál válik a filozófia fontos tárgyává.⁶ A *creatio ex nihilo* kérdéséről még lesz szó e dolgozatban; előljáróban azt szükséges megemlíteni, hogy a semmiről való elmélkedés egyáltalán nem olyan egyedülálló a kora újkori gondolkodásban, mint azt Nagy Péter vélte. A következőkben egyrészt a semmi-fejezet eszmetörténeti kontextusának vázolásával szeretném ezt bizonyítani, másrészt arra szeretnék rámutatni, hogy a semmire vonatkozó megállapítások az önéletírás egésze szempontjából lényeges összefüggéseket ragadnak meg.

2. Eszmetörténet

A semmi kérdése a filozófia egyik alapproblémája, s a kora újkori gondolkodásban is sokrétű elemzés tárgya volt. A semmiből való teremtés teológiai dogmája mellett a semmi fogalma a metafizika (ontológia) részeként is jelentőségre tett szert, előbb a jezsuita szerzőknél (Fonseca), majd a protestáns metafizikai irodalomban is (Goclenius, Keckermann, Alsted, Timpler, Clauberg). A semmi problémája a vákuum előállítására vonatkozó kísérletekkel a fizikában is jelentkezett, de a 17. században

105(2001), 600–617; NAGY, i. m., Egy korábbi dolgozatomban már utaltam arra, hogy a Tóth Zsombor által karteziánusnak tekintett gondolatok nagy része valójában nem az. Vö. LACZHÁZI Gyula, *Szenvedély, jellem és morál Bethlen Miklós önéletírásában = Emlékezet és devóció a régi magyar irodalomban*, szerk. GÁBOR Csilla, BALÁZS Mihály, Kolozsvár, Egyetemi Műhely Kiadó-Bolyai Társaság, 2007, 247–258, ill. Uő, *Hősi szenvedélyek: A heroizmus és a szenvedélyek a XVII. századi magyar epikus költészetben*, Bp., ELTE Régi Magyar Irodalom Tanszék, 2009, 78–81.

3 A szenvedélyek értelmezésében például az ágostoni mintát követi. Vö. LACZHÁZI, *Szenvedély, jellem...*, i. m.

4 Test és lélek kapcsolatáról szólva például: „Mint cselekedjék együtt a bűnt, bizony azt is nehéz megfogni, és jobb a szentírásból tanulni, mint a filozófiából [...]”. BETHLEN Miklós *Önéletírása* = KEMÉNY János és BETHLEN Miklós *Önéletírása*, kiad. V. WINDISCH Éva, Bp., Szépirodalmi, 1980 (Magyar Remekírók), 469.

5 HERMÁN M. János, *Bethlen Miklós életének és gondolkodásának evangéliumi vonásai*, Nagyváradi, Királyhágómelléki Református Egyházkerület, 2003, 17.

6 NAGY Péter, *Bethlen Miklós*, ItK, 98(1994), 445–478; itt: 467.

az újjáéledő misztikus hagyományok folytatóinak spekulációiban is központi szerepet kapott.⁷ A semmire vonatkozó gazdag tudás részletes, minden álláspontra kiterjedő elemzése itt nem lehetséges, de nem is szükséges. Bethlen semmi-fejezetének elemzéséhez jó kiindulópontot nyújthat egy 1661-ben napvilágot látott kiadvány, amelynek feltehetőleg nagy szerepe volt az *Elöljáró beszéd* gondolatainak alakulására. A könyvet Martin Schoock (1614–1669) németalföldi polihisztor adta ki *Tractatus Philosophicus de Nihilo* címmel Groningenben 1661-ben. Schoock 1636-ban Voetiusnál szerzett filozófiai doktorátust, a deventeri és a groningeni egyetemen tanított, majd a brandenburgi választófejedelem történetírója és az Odera menti Frankfurt egyetemének tanára lett. Sok mindent írt, félszáz mű szerzője. Voetius tanítványaként Descartes ellenfele volt, közös írást is jelentettek meg Descartes filozófiája ellen (*Admiranda methodus novae philosophiae Renati Des-Cartes*, 1643). Nemcsak Descartes-nak, de a szkeptikus filozófiának is elszánt bírálója volt (*De Scepticismo*, 1652), és írt értekezést *A vajról* (ez volt a tárgy első tudományos igényű feldolgozása), valamint *A sajt utálatáról* is. Az 1661-es kiadvány három szöveget tartalmaz, Schoock a saját semmiről szóló írása mellett közli Jean Passerat *Poema de nihilo* című, először 1588-ban Párizsban napvilágot látott (és aztán még több kiadást megért) versét, továbbá Carolus Bovillusnak (Charles Bovelles) a 16. század elején keletkezett semmiről írt könyvét. A kiadvány tartalmazza még Schoocknak Passerat és Bovillus művéhez írt kommentárjait is.

A három szöveg közül Bovelles Schoock által újra kiadott, először 1510-ben Párizsban megjelent műve, a *Liber de nihilo* érdemel különleges figyelmet.⁸ A semmiről írt könyv teológiai-metafizikai értekezés, középpontjában a *creatio ex nihilo*, a világ semmiből való teremtésének problémája áll, Bovelles ezt a dogmát értelmezi filozófiailag újszerű módon. A bonyolult gondolatmenetű értekezés legfontosabb tételei a következőképpen foglalhatók össze. A *creatio ex nihilo* értelmezéséhez Bovelles négy különböző időfogalmat vezet be: *aeternitas*, *aevum*, *tempus*, *momentum*. Az *aeternitas* mindkét irányban, a múlt és a jövő felé is nyitott, végtelen; az *aevum* csak egy irányban, a múlt vagy a jövő felé végtelen; a *tempus* mindkét oldalról zárt, a *momentum* pedig kiterjedéssel nem rendelkező időintervallum. Az örökkévalóság (*aeternitas*) csak Isten ideje, a világ ideje az *aevum*, mivel csak a teremtéssel jött létre. A teremtés két *aevumot* jelöl ki: a teremtés előtti, és a teremtés utáni. Az elsőben Isten egyedül volt, a másodikban a teremtményekkel együtt létezik.

Isten a világot nem saját szubsztanciájából vagy a teremtés előtt meglévő anyagból hozta létre, hanem a semmiből teremtette: a teremtéssel a világ a semmi helyé-

7 Ezekről összefoglalásképp lásd a *Nichts* szócikket: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hg. Joachim RICHTER, Karlfried GRÜNDER, Gottfried GABRIEL, Basel, Schwabe, 1984, 805–825.

8 Bovillusról általában: Ernst CASSIRER, *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1963 [az 1927-es kiadás reprintje], 93–97. A *Liber de nihilo* értelmezéséről: Paul MAGNARD, *L'étoile matutine* = Charles de BOVELLES, *Le livre du néant*, ed. Pierre MAGNARD, Paris, Vrin, 1983, 1–35; Sergio GIVONE, *Storia del nulla*, Roma–Bari, Laterza, 1995, 155–160; Jan MIERNOWSKI, *Le Dieu Néant: Théologies négative à l'aube des temps modernes*, Leiden–New York–Köln, Brill, 1997, 71–89.

re került, mintegy kiszorítva, elűzve, megsemmisítve a semmit, amelynek így a teremtetés után nem maradt helye. Minthogy Isten a semmiből teremtette a világot, a teremtmények léte a semmin alapul; a semmi nem tűnt el a teremtetés után, hanem a teremtményekkel együtt létezik. A teremtmények alapvető jellemzője, hogy Isten végtelenségéhez képest végesek, így Istenhez képest az ember is semmi: „Homo ad Deum velut nullus et nichil”.⁹ Ez a semmiség azonban csak Istenhez képesti semmiség, tehát az ember relatív semmi, szemben az abszolút semmivel. Isten tehát nem törli el teljesen a semmit, és nem is változtatja teljesen létté. Ha így tenne, a teremtetett végtelen világ korlátozná mindenhatóságát. Csak Isten az igazi létező, a semmi nem létező, a teremtmények pedig a kettő között helyezkednek el, mert a létből és a nem-létből is részesülnek: semmiből teremtettek és semmivé lesznek. Bovelles szerint a vázolt gondolatmenet fordítva is bejárható, s talán legmeglepőbb állítása az, hogy a semmiből is lehet következtetni az ember és Isten létére: ha egy létezőről belátjuk, hogy teremtmény, akkor létéből következik a teremtető léte; hasonlóképpen a semmi létéből is következtethetünk a teremtmények, és végső soron Isten létére: „nichil est igitur et homo et deus est”.¹⁰ Az értekezés azonban nemcsak Isten létének igazolását adja, hanem – Dionüsziosz Aeropagita és Nikolaus Cusa által inspirálva – egyúttal a *docta ignorantia* és a negatív teológia melletti állásfoglalás is. Bovelles úgy látja, hogy a legmagasabb rendű tudás az emberi megismerés korlátozott voltának belátása. Míg az affirmatív teológia a legmagasabb rendű létezőtől halad az alacsonyabb rendűekig, a negatív teológia fordított utat jár: az ember végeességének, Istenhez képest semmi voltának belátásából jut el Isten megismeréséhez. A *docta ignorantia* álláspontját képviselő teológus így értekezése végén Szókratész bölcsességét állítja követendő példaként.

Jóllehet Bovelles az értekezés központi helyén hangoztatja az ember semmi voltát, filozófiai gondolkodásának egészét szem előtt tartva megállapítható, hogy abban az Istenre vonatkozó emberi tudás korlátozottságának belátása nem jár együtt az emberi tudás lehetőségeit illető általános negatív ítélettel.¹¹ Éppen ellenkezőleg: Bovelles – többek között Pico della Mirandola eszmei örököseként – az ember rendkívüliségének, nagyszerűségének hirdetője volt, s az emberi tudás lehetőségeiről a reneszánsz optimizmus szellemében nyilatkozott. Ezt bizonyítja a *Liber de nihilo*val egy időben írt *Liber de sapiente*, ahol Bovelles a mikrokozmosz–makrokozmosz analógiát felhasználva az ember egyedülállóságát a makrokozmoszhoz való hasonlóságából vezeti le. Minthogy az ember képes arra, hogy magában megteremtse a makrokozmosz mását, fogalmi úton megalkotva azt elméjében, ezért megérdemli, hogy ne csak kis világnak, hanem nagy világnak is nevezzük. Az így értett bölcsesség az ember tökéletesedésének

9 BOVELLES, i. m., 80.

10 Uo., 104.

11 Bovelles monográfiája, J. M. Victor, úgy vélte: a *De nihilo* fordulatot jelez, a teológia előtérbe kerüléséről tanúskodik a filozófus pályáján. Ezt azonban E. Faye meggyőzően cáfolja, rámutatva, hogy a *Liber de nihilo* kéziratát Bovelles néhány nappal a *Liber de sapiente* befejezése után zárta le, s aligha hihető, hogy e néhány nap alatt jelentős fordulat állt be gondolkodásában. Emmanuel FAYE, *Philosophie et perfection de l'homme de la Renaissance à Descartes*, Paris, Vrin, 1998, 128.

záloga, s ez a képessége más létezők fölé emeli, lehetővé teszi számára, hogy Istenhez váljon hasonlatossá.¹²

Az eszmetörténeti kontextus felvázolása szempontjából érdemes itt, az ember semmi voltáról és a tudás lehetőségeiről szólva röviden utalni két további filozófusra, Montaigne-re és Pascalra. Előbbire már csak azért is, mert Pierre Magnard szerint Montaigne a *Raimond Sebond* *mentségében* Bovelles értekezését visszhangozza, amikor a vélt bizonyosságokon alapuló túlzott elbizakodottságát bírálva az ember semmi voltára figyelmeztet:

Mire int az igazság, amikor arra int, hogy kerüljük az evilági bölcselkedést, amikor oly gyakran elménkbe vési, hogy minden hiúság között az ember a leghiűbb; hogy a tudásban elbizakodott ember még nem tudja, micsoda a tudás, és hogy az ember, aki semmi, önmagát ámtítja és csapja be, ha valaminek hiszi magát? A Szentlélek e mondásai olyan világosan és elevenen fejezik ki, amit bizonyítani szeretnék, hogy nem is kellene semmi más bizonyíték olyanokkal szemben, akik alázatosan és engedelmesen alávetik magukat tekintélyének.¹³

A Bovelles-nél jó fél századdal később alkotó Montaigne – a „korszellem” változásával, a század negatív történelmi tapasztalatai és a humanista művelődésszermény hanyatlásával összefüggésben – az emberi tudás lehetőségeit illetően sokkal szkeptikusabb volt, mondhatni Bovelles-lel ellentétes álláspontot foglalt el. A két filozófus gondolkodásában azonban nemcsak az ember semmi voltának állítása a közös pont, hanem (sok más mellett) az is, hogy az emberi tudás korlátozottságának felismerése mindkettejük gondolkodásában az emberi léptékű gondolkodás felszabadulását jelenti. Aligha véletlen, hogy a *Liber de nihilóban* példaként állított Szókratész alakja az esszéíró Montaigne számára is a legfontosabb viszonyítási pont és inspiráció volt saját – életelvként is értett – magatartásszerménye kialakításakor.

A semmiről való gondolkodás főbb kora újkori pozícióiról szólva Pascalt nemcsak azért szükséges említeni, mert saját, a semmire vonatkozó gondolataival kapcsolódott Montaigne-hez, hanem mert – mint majd látni fogjuk – elképzelései rokonságot mutatnak Bethlen felfogásával is. Pascal Montaigne filozófiájához való viszonyulására legélesebben a *De Saci úrral folytatott beszélgetés* vet fényt. Itt Epiktétosz és Montaigne két eltérő filozófiai álláspont következetes képviselőiként jelenik meg: míg előbbi az ember képességeit föltöbb optimistán ítélte meg, s éppen túlzott elbizakodottságáért marasztaltatik el, utóbbi az emberi képességek korlátozott voltát, az ember gyarlóságát tette meg gondolkodásának alapjává. Pascal maga nem egyik vagy másik nézet mellett foglal állást, nem is egy harma-

12 Charles BOVELLES, *Liber de sapiente* = CASSIRER, i. m., 321. A mikrokozmosz–makrokozmosz analógia részletes elemzését adja: Tamara ALBERTINI, *Der Mikrokosmos-Topos als Denkfigur der Analogie in der Renaissance aufgezeigt an der Philosophie Charles de Bovelles* = *Analogiedenken: Vorstöße in ein neues Gebiet der Rationalitätstheorie*, hg. Karen GLOY, Manuel BACHMANN, Freiburg–München, Alber, 2000, 204–210.

13 Michel de MONTAIGNE, *Esszék*, II, ford. BAJCSA András, CSORDÁS Gábor, Pécs, Jelenkor, 2002, 141. Montaigne bibliai locusokra hivatkozik, a semmi esetében: Gal 6, 3.

dik filozófiai pozíció mellett tör lándzsát, hanem a kérdést teológiai alapon közelíti meg, s rámutat a két álláspont együttes igazságára, az ember nagyságában és gyarlóságában a romlatlan emberi természet és a bűnös ember kettősségét ismerve fel.¹⁴ Az emberi természet kettős volta, az ember gyarlósága, semmisége és nagyszerűsége a *Gondolatok*ban is visszatérő téma.¹⁵ A nevezetes fogadás-gondolatban például ezt olvashatjuk: „A végtelességgel szemben elenyész a véges, merő semmivé válik. Ugyanez történik szellemünkkel Isten és igazságszolgáltatásunkkal az isteni igazságszolgáltatás előtt.”¹⁶ A fogadásra vonatkozó fejtegetések azt is jól mutatják, hogy Pascal gondolkodásában az ember semmisége nemcsak mint antropológiai tétel fogalmazódik meg, nem csupán az ember állapotát jelöli, hanem a *Gondolatok* szerzője által kívánatosnak tartott megtérés részeként folyamat jellege is van. Az igazi megtérés Pascal szerint ugyanis megsemmisülés (*anéantissement*) Isten előtt.¹⁷ A teremtmény-lét, a bűnösség, a semmiség belátása előfeltétele ennek a megtérésnek, amelyet az önszeretet megszüntet, az én kiüresedése, gyűlöletessé válása, a szív Istenhez fordulása jellemez. Az ember semmisége így a *Gondolatok* apologetikus irányultságába illeszkedik.¹⁸ Pascal az olvasó megtérésére apellál az ember semmiségének hangoztatásával, de magára is vonatkoztatja e tételt, s azt állítja: az írás célja számára tulajdonképpen az lenne, „hogyan megismerjem semmi voltomat (mon néant)”¹⁹

A semmi pascali felfogását tárgyalva Henri Gouhier a pascali spiritualitás jellegét François de Sales pozíciójával összehasonlítva világítja meg. Míg Pascal az ember bűnös voltát hangsúlyozza, de Sales az isteni akarat követését. Az egyén akarata egyesül Isten akaratával, sőt az egyén akarata teljesen feloldódik, megszűnik, s Isten akaratának adja át helyét. A lélek indifferenssé válik, maga nem akar semmit, csupán hagyja, hogy Isten akarata érvényesüljön, s Isten akaratát mindenben követi.²⁰ A két pozíció különbsége a 17. század végén, a 18. század elején a janzenista és a kvietista (Fénelon, Mme Guyon) felfogás különbségeként is artikulálódott.²¹ A közös a két po-

14 Blaise PASCAL, *Beszélgetés de Saci úrral Epiktétoszról* = B. P., *Írások a szerelem szenvedélyéről, a geometriai gondolkodásról és a kegyelemről*, Bp., Osiris, 1999, 78–98.

15 „Azt higgyem-e, hogy semmi vagyok? Vagy azt, hogy Isten vagyok?” = Blaise PASCAL, *Gondolatok*, ford. Pődör László, Bp., Gondolat, 1978, 93 (227. gondolat).

16 Uo., 95 (233. gondolat).

17 Uo., 186 (470. gondolat). Bérulle *Opusculs de piété* c. művéből kiindulva Henri Gouhier a semmi háromféle jelentését különböztette meg Pascal gondolkodásában. Metafizikai értelemben a semmi a (bűnbeesés előtti) embert mint teremtményt jelenti; a morális értelemben vett semmi a bűnös embert; aszketikus értelemben pedig a semmi a bűnért való aktív vezeklésre utal. Az első két jelentés egy állapotot jelöl, a harmadik egy folyamatot: a bűnősként és teremtményként való semmiség tudatosulása az aszketikus értelemben vett semmivé válás (*anéantissement*), és így a megtérés feltétele. Henri GOUHIER, *Blaise Pascal: Conversion et apologetique*, Paris, Vrin, 1986, 38–53. A megtérés és a semmi közötti összefüggést emeli ki Pavlovits Tamás is: Tamás PAVLOVITS, *Le rationalisme de Pascal*, Paris, 2007, 186.

18 Az apológia fogalmáról: PAVLOVITS Tamás, *Utószó: Blaise Pascal apologetikus gondolkodásáról = Írások...*, i. m., 283–306.

19 PASCAL, *Gondolatok*, i. m., 145 (372. gondolat).

20 GOUHIER, i. m., 46–47.

21 A kvietizmus nem valamiféle zárt irányzat, inkább egyfajta vallásos irányultságként fogható fel. A janzenizmussal szemben a kvietista felfogást teológiai szempontból az jellemzi, hogy az üdvözülést mindenki számára lehetségesnek tekinti.

zicióban az egyéni akarat, az önszeretet negatív értelmezése és tagadása, s ez nemcsak a janzenizmusra és a kvietizmusra jellemző, de a kora újkori puritanizmusra és pietizmusra is. Történeti szempontból éppen azt tekinthetjük e vallásos antropológiai elképzelések újdonságának, hogy alapvető – habár pusztán negatív – szerepet tulajdonítanak az önszeretnek, az egyén önreferencialitásának. Az egyén semmi voltának hangoztatása így (annak tagadásaként) az önreferenciális individuum koncepciójának kialakulásáról is tanúskodik.²²

Mindezt azért tűnt szükségesnek itt felidézni, mert – habár filológiai értelemben vett kapcsolat nem mutatható ki Bethlen és Pascal között – a puritánus eszméket magáévá tevő Bethlen felfogása az önszeretet és az ember semmi voltának kérdésében szintén a Pascal által is képviselt, s a kora újkorban elterjedt, sőt meghatározó negatív antropológia keretében helyezhető el. Bethlen álláspontjának elemzése előtt viszont térjünk még vissza a Schoock-féle kiadványhoz. Az abban található többi szöveg Bovelles-éhez képest kevésbé érdekes, ezért ezek jellegére és tartalmára itt csak röviden utalok. Passeratnak a maga korában nagyon népszerű verse a barokk semmi-irodalom azon szektorába tartozik, amely az 1630-as években bontakozott ki Velencében és Párizsban. A téma divatosságát mutatja, hogy néhány év alatt mintegy félszáz értekezés jelent meg ekkor a semmiről; ezek közül a legkiemelkedőbb talán Tesauro *A semmi metafizikája* című beszéde. Ezek az értekezések nem annyira filozófiai újszerűségükkel tűnnek ki, hanem a barokk retorika hatásos alkalmazásával. A semmi-téma népszerűsége az örökkévalóság és a földi lét mulandósága közötti ellentét iránti, a barokk irodalomban tapasztalható fogékonysággal magyarázható.²³ Passerat költeménye is nagy nyelvi leleményességgel és sok szellemességgel magasztalja a semmit, de új filozófiai tartalom nélkül, ezért részletesebb elemzése itt nem szükséges.²⁴ A kiadvány harmadik szövege, Schoock saját értekezése alaposan megírt tudós munka; létrejöttében Bovelles könyvének nyilvánvalóan ösztönző szerepe volt. Bevezetőjében azt hangsúlyozza, hogy a semmi megismerése Istenhez vezet el az olvasót, s a mindenhatótól való függés belátása a boldogság forrása lehet számára.²⁵ Schoock tehát teológiai-moralizáló keretbe

22 Niklas Luhmann nyomán a kora újkori antropológia alapvonásának az önreferencialitás gondolatalkazatának megjelenése tekinthető. Ezzel olyan antropológiai koncepció fogalmazódik meg, amely a funkcionálisan differenciált modern társadalom számára is hasznosítható – ennek részrendszereiben (gazdaság, politika stb.) ugyanis éppen az önreferencialitás, az önérdek válik alapelvvé. Az önreferencialitás megjelenése a kora újkori antropológiában ezért a dominánsan a funkcionálisan differenciálódás alapján szerveződő modern társadalom kialakulásának jele. Niklas LUHMANN, *Frühneuzeitliche Anthropologie: Theorietechnische Lösungen für ein Evolutionsproblem der Gesellschaft* = N. L., *Gesellschaftsstruktur und Semantik: Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft*, 1, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1980, 162–234.

23 Ez a tematika jelenik meg a magyar barokk költészetben Nyéki Vörös Mátyás *Tintinnabulum*-ában.

24 Vö. Emanuel TESAURO, *Metafisica del niente: Discorso sacro* = E. T., *Panegirici et Ragionamenti*, III, Venetia, 1671, 232–261. Az 1632–1635 között zajlott „querelle de niente” dokumentumait C. Ossola gyűjtötte össze: Carlo OSSOLA, *Le Antiche memorie del nulla*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2007³.

25 „Qui se cupit cognoscere, & Deum infinitis modis se perfectiorem, Nihilum cognoscat necessum est: ut cum se cognoverit non nisi Nihil esse, Deum ut Omne, seu Universum, comprehendat: [...]. Per hanc scalam in caelum ascenditur, atque beatus est, qui se ita Nihil esse agnoscit, ut duntaxat dependeat ab Illo, qui solus est Omnia.” Martin SCHOOCK, *Tractatus Philosophicus de Nihilo*, Groningen, 1661, 1.

illeszti értekezését, s célkitűzésében a Bovelles által kijelölt irányt követi, amennyiben a semmitől a tökéletesség felé haladó utat vizionálja. Ez a gondolat azonban az értekezésben magában kevésbé érvényesül, az leginkább a semmi különböző jelentéseinek, az ezekkel kapcsolatos tudásnak az áttekintésére, összefoglalására és rendszerezésére tett kísérletként fogható fel. A fő rendező elv a *nihil negativum* és a *nihil privativum* már a skolasztikus filozófiából ismert kettőssége.

Teljes bizonyossággal ugyan nem jelenthető ki, hogy Bethlen ismerte Schoock kiadványát, de ennek valószínűsége nagy. A könyv nem csak inspirálhatta Bethlent abban, hogy a semmiről való elmélkedést önálló és fontos filozófiai témának tekintse, de tartalmilag is támpontul szolgálhatott neki. A Schoock-féle kiadvány ugyanakkor nem tekinthető Bethlen kizárólagos forrásának: más szellemi ösztönzésekkel is számolnunk kell, itt azonban a cél nem ezek teljes körű filológiai feltárása, hanem csupán Bethlen gondolatainak betájolása a semmi-irodalomban.

3. Kommentár

Az eszmetörténeti vázlat után érdemes alaposabban is szemügyre venni az *Előljáró beszéd* semmire vonatkozó fejtegetéseit, mivel azok a mai olvasó számára nem mindig könnyen értelmezhetők. Tizedik, semmiről szóló része így kezdődik: „Noha non entis nullae affectiones, mindazonáltal nem valljuk kárrá az üdőt, ha a semmiről is egy kicsidet beszélünk”.²⁶ Windisch Éva fordítása szerint a latin szöveg jelentése: 'a nem létező mit sem érez'; véleményem szerint azonban helyesebb így fordítani: 'a nem létezőnek nincsenek tulajdonságai'. Azt is gondolhatnánk, hogy ez Descartes-ra utal, hiszen csaknem szó szerint megegyezik *A filozófia alapelveinek* egyik tételével (I, 11), mely szerint „a természetből lelkünkben levő világosság által nyilvánvaló, hogy a semminek nincs semmiféle minősége vagy tulajdonsága, melyeket magára öltene, s ha valahol észreveszünk ilyeneket, akkor ott szükségképpen kell lennie egy olyan dolognak vagy szubsztanciának, amelytől függnék”.²⁷ A Bethlen által használt, vagy ahhoz nagyon hasonló formula azonban sok más szerzőnél is megtalálható, többek között Schoocknál is felbukkan:²⁸ ő külön fejezetet szentel a kérdésnek, vajon a semminek (*non ens* vagy *nihil negativum*) lehetnek-e affekciói, természetesen tagadó választ adva.²⁹ Bethlen a szóban forgó megállapítást nem valamilyen filozófiai érvelés keretén belül fogalmazza meg, ezért nem kell különösebb jelentőséget tulajdonítani sem a megállapításnak, sem lehetséges forrásának. Ennél fontosabb, miért is véli hasznosnak a semmiről való elmélkedést.

A semmire vonatkozó eszmefuttatás már a kilencedik, a lélek halhatatlanságáról szóló fejezetben kezdődik, ahol is Bethlen leszögezi, hogy amit Isten teremtett, nem le-

26 BETHLEN, i. m., 436.

27 René DESCARTES, *A filozófia alapelvei*, ford. DÉKÁNY András, Bp., Osiris, 1997, 30.

28 A tétel elterjedtségéről, eredetéről és karteziánus formájának értelmezéséről: Ignacio ANGELELLI, *En torno al principio „Nihili nulla sunt attributa”*, Anuario Filosófico, 1977, 9–17. Angelelli Goclenius, Geulinx, Malebranche, Regis és Leibniz műveiben találta meg a formulát.

29 SCHOOCK, i. m., 75–76.

het semmivé, s ezért a lélek is halhatatlan. A semmi-fejezet főbb megállapításai szorosan kapcsolódnak ehhez a kérdéskörhöz, ami azt is jelenti, hogy Bethlen nem logikailag kívánja a semmit elemezni, sőt meghatározását eleve lehetetlennek tartja: „a semmit az elme magának gondolatra vagy ideára sohasem veheti, annál inkább discursusra”.³⁰ Bethlent a semmi fogalma elsősorban teológiai és morálfilozófiai szempontból érdekli, ezt rögtön az „in parenthesis” tett bevezető után leszögezi: „Hanem menjünk elébb, és lássuk, a semmiből tanulhatunk-e valamit a léleknek tökéletességei és erőtlenségeiről és a mű üdvességünkről, mert én avval merlek biztatni, hogy felette sokat”. A kiindulópontot ehhez a *creatio ex nihilo* dogmája szolgáltatja, pontosabban az ennek tagadásából származó eltévelyedések, az ateizmus taglalása és ostromozása. Mint azt már említettem, Hermán M. János véleménye szerint Bethlen álláspontja a *creatio ex nihilo* kérdésében különbözik Descartes-étól. Ez az állítás *A filozófia alapelveinek* azon kijelentésére alapozható, amely szerint az a tétel, miszerint semmiből nem lesz semmi, megkérdőjelezhetetlen filozófiai igazság.³¹ Descartes azonban ezt nem a teremtésre vonatkoztatja, hanem általános igazságként említi. Ez lehet a magyarázata annak, hogy a 17. századi antikarteziánus filozófiai irodalomban a teremtés kérdése a század közepéig nem is bukkant fel. A század második felében viszont a *creatio ex nihilo* dogmájának védelmezése mind fontosabbá vált az ortodoxia számára: 1650-ben Jacobus Revius *A filozófiai alapelvei* említett kijelentésére hivatkozva a semmiből való teremtés tagadásáért marasztalta el Descartes-ot, s néhány évvel később, 1656-ban Voetius (akinek Utrechtben Bethlen is tanult) egy holland nyelvű, álneven kiadott pamfletjében is ezt az álláspontot képviselte. Voetius szerint az „ex nihilo nihil fit” állítás csak a teremtet természetre alkalmazható, és úgy értendő, hogy semmiből nem keletkezik anyag.³² Egyáltalán nem biztos azonban, hogy Bethlen is e szerzőkhöz hasonlóan a semmiből való teremtés tagadásaként értékelte Descartes pozícióját; az önéletírás szövegében nincs utalás arra, hogy saját álláspontját a *creatio ex nihilo* kérdésében tudatosan a francia filozófussal, illetve a neki tulajdonított felfogással szemben határozná meg. Az azonban kétségtelen, hogy a semmiből való teremtés teológiai dogmájának középpontba állításával Bethlen olyan álláspontot foglal el, amely jelentősen különbözik Descartes gondolkodásától.

Néhány magyarázat talán nem felesleges az *Előljáró beszéd* teremtésre vonatkozó megállapításaihoz. „Nem tudták az együgyű hűt által az enssel, és amint az Aristoteles imádságában vagy, az entium enssel, annak mindenhatóságával elnyelezni a nincsent, semmit, vagy non enset.” Arisztotelész imádsága arra a *De pomo* című, a középkorban népszerű műre utal, amelynek egyes változatai szerint a filozófus halála előtt így imádkozott: „O ens entium miserere mei.”³³ Az *elnyelezni* kifejezés pedig va-

30 BETHLEN, i. m., 436.

31 DESCARTES, i. m., 50. (I, 49.)

32 A *creatio ex nihilo* ortodox védelmezéséről és a Descartes-kritikáról: Aza GOUDRIAN, *Reformed Orthodoxy and Philosophy 1625–1750: Gisbertus Voetius, Petrus van Mastricht and Anthonius Driessen*, Leiden–Boston, Brill, 2006, 84–106.

33 Hans Gerhard SEGNER, *Was geht Lambert von Heerenberg die Seligkeit des Aristoteles an? = Studien zur mittelalterlichen Geistesgeschichte und ihren Quellen*, hg. Albert ZIMMERMANN, Berlin–New York, de Gruyter, 1982, 293–311; itt: 306 (64. lábjegyzet).

lőszíniül itt a teremtésre utal, s a mondat így értendő: nem tudták elfogadni, hogy a teremtés során Isten eltüntette, átváltoztatta a semmit. „Ahonnét az jött ki, hogy sok enset, valóságot semmivé csináltak, meg még némelyek a semminek is valóságot tulajdonítottak s ma is tulajdonítanak.” Az *ensek*, a létezők „semmivé csinálása” a halhatatlan lélek tagadására utalhat. Ezt később is említi a szöveg: a sadduceusok tagadják a lélek valóságát, a fél-sadduceusok szerint pedig a lélek a testtel együtt megszűnik létezni a halálkor. A „semminek valóságot tulajdonítottak” fordulat, minthogy Bethlen nem mondja meg, pontosan kikre gondol, többféleképpen is érthető. Utalhat olyan fel fogásra, amely szerint a teremtés előtt is volt anyag; ám valószínűbb, hogy a 17. századi filozófia egyik hevesen vitatott kérdésére, a vákuum problémájára vonatkozik, s Bethlen azokra gondol itt, akik a vákuum létét lehetségesnek tartották (Torricelli, Pascal, Guericke, Schott, Boyle, Hooke).³⁴ Velük szemben Descartes álláspontja az volt, hogy üres tér nem lehetséges.³⁵ Ugyanezt a felfogást képviselte egyébként semmi-értekezésében Schoock, de korábban Bovelles is így vélekedett, habár egészen másként indokolta álláspontját: szerinte üres tér azért nem lehetséges, mert Isten mindenhol jelen van.

Az ateizmus osztorozása után teológiai-morálfilozófiai irányt vesz a semmiről való okfejtés, s a semmi itt az eddigiekhez képest más értelemben kerül elő. „Ez teszi az embert az Istenhez háládatlanná, mert minthogy a semmiségét nem tudja, úgy a teremtetőtől néki adatott valóságot nem tudja megbecsülni [...]”. Itt tehát nem az abszolút semmiről van szó, hanem relatív, valamihez képesti semmiről: az ember Istenhez képest semmi, miként Bovillus írja: „omnis creatura ad Deum sit ut non ens & nihil”.³⁶ Végül a semmi fogalma a bűnnel kapcsolatban is előkerül, itt Bethlen újra megismétli a fejezetet nyitó formulát, ezúttal konkrétan a teremtés előtti semmire vonatkoztatva azt. Ezt a semmit szembeállítja a bűnnel, amely szintén semminek gondolható, mivel nem test, de nem is lélek. A bűn semmiként való elgondolását azonban Bethlen végül elveti, s azt fogatkozásként határozza meg.³⁷

A semmire vonatkozó gondolatmenet folytatása – mint arra Bethlen is utal – az örökkévalóságról és az időről szóló fejezetekben található. Az örökkévalósággal kap-

34 A vákuum léte körüli viták Torricelli 1643-ban elvégzett higanyoszlopos kísérlete után bontakoztak ki. Az egyes álláspontokról és a vita történetéről: SIMONYI Károly, *A fizika kultúrtörténete*, Bp., Gondolat, 1978, 194–198.

35 „Ami a vákuumot illeti, abban az értelemben, amelyben a filozófusok használják ezt a szót, tudniillik olyan teret jelölve általa, amelyben egyáltalán nincsen szubsztancia, nyilvánvaló, hogy egyáltalán nincs olyan tér a világegyetemben, amely ilyen lenne, mert a tér vagy a belső hely kiterjedése nem különbözik a test kiterjedésétől. S mivel egyedül abból, hogy egy test kiterjedt hosszúság, szélesség és mélység tekintetében, azon az alapon, hogy felfogjuk, a semminek nem lehet kiterjedése, jó okunk van azt következtetni, hogy e test szubsztancia, ugyanezt kell következtetnünk a térről is, amelyet üresnek feltételeznek: tudniillik, hogy mivel van benne kiterjedés, szükségképpen van benne szubsztancia is.” DESCARTES, *i. m.*, 81. (II, 16.)

36 BOVELLES, *i. m.*, 81.

37 Schoock értekezésében – Szent Tamásra hivatkozva – a bűnt privatív értelemben vett semmiként, a jó hiányaként határozza meg; *i. m.*, 110. Közelebb áll Bethlen Pierre Poiret meghatározásához, aki szerint a bűn éppen az, hogy az ember megfelelkezik semmi voltáról, tehát a semmi hiánya. PETRI POIRET, *Cogitationes rationales de Deo, anima et malo*, Amstelodami, 1685, 572.

csolatban megjegyzi, hogy erről „némely szép elmék egész könyveket írtak”, ő azonban csak röviden kíván szólni a kérdésről: a fő szempont itt sem metafizikai, hanem az örökkévalóságról való elmélkedés vallásos haszna.³⁸ A tizennegyedik és a tizenötödik fejezetben olvashatjuk a tempus, az örökkévalóság és a fél örökkévalóság – Bovelles időfogalmainak megfelelő – megkülönböztetését. Az időfogalmakkal kapcsolatban fontos kiemelni, hogy ezek értelmezése (mint Pierre Magnard rámutat) Bovelles újítása volt: a fogalmak maguk ugyan már Szent Tamásnál is megtalálhatók, de Tamás szerint a teremtmények lényegében semmi nem utal arra, hogy kezdetük lenne. Bovelles ezzel szemben azt emeli ki időfogalmaival, hogy a teremtés törés az időben, általa a világnak időbeli kezdete lett.³⁹

Bethlennek a semmire vonatkozó eszmefuttatása aligha részletesen kifejtettnek tekinthető, sok összefüggés csak utalásszerűen bukkan fel a szövegben. Legfontosabbnak a semmiből való teremtés és az ember Istenhez képest semmi volta közötti összefüggés tűnik számára, amely állítás ugyan megtalálható Bovelles-nél, azonban Bethlen a francia filozófustól eltérően nem az ember semmi voltából következtet Isten létre, hanem erősen polemikus jelleggel moralizál a semmi fogalmából kiindulva. Bethlen a teológiát fontosabbnak tartja a filozófiánál, s ez a semmire vonatkozó eszmefuttatásban is meghatározó. Hangsúlyozza ugyanakkor, hogy „emberi mód szerint” okoskodik, ami nemcsak azt jelenti, hogy kerüli a szörszálhasogatást és az elméleti absztrakciót, hanem azt is, hogy tisztában van az emberi értelem korlátaival, miként szépen megfogalmazza: a filozofálás, az okoskodás egyúttal vakoskodás is.⁴⁰ A megismerés korlátozott voltának belátása az előljáró beszédet rokonítja Bovelles, Montaigne és Pascal álláspontjával is, de végső soron azt láthatjuk, hogy az egyén Bethlen szerint – Bovelles és Montaigne felfogásától eltérően – nem abból a képességéből meríthet erőt, hogy képes semmi voltának, tudása korlátozottságának belátására, hanem teremtmény voltának és Isten nagyságának felismeréséből.

A Bethlen által a semmiről megfogalmazott gondolatok egy része (az ember por-szem Istenhez képest, a földi idő és örökkévalóság megkülönböztetése, a lélek halhatatlansága, a *creatio ex nihilo*) a korban általánosan ismertek és elfogadottak voltak, ezért ezekből önmagában nem lehet következtetni valamilyen konkrét mű ösztönzésére. Azonban a Bovelles művével mutatkozó párhuzamok, s az a tény, hogy Schoock könyve éppen akkor jelent meg, amikor Bethlen 1661 júliusa és 1662 májusa között Heidelbergben, majd utána 1663 végéig Utrechtben tanult, valószínűsíti, hogy az önéletírás szerzője ismerhette Schoock kiadványát.⁴¹ Emellett természetesen más művekben is olvashatott a semmi kérdéséről. Nem tudjuk, olvasta-e Pascal először 1670-ben kiadott *Gondolatait*, de ha Bethlen álláspontját nem pusztán filológiaiag értékeljük, hanem egy virtuális eszmetörténeti kontextusban helyezzük el, akkor az önéletírás

38 BETHLEN, i. m., 443.

39 MAGNARD, i. m., 13–14.

40 „Ha pedig ebben a nagy matériában szabad tovább okoskodnunk emberi mód szerint, vagy inkább ha tovább is vakoskodnunk tetszik [...]” BETHLEN, i. m., 477.

41 Utrechtben többek között Voetiusnál, a „vén nagyapósnál” tanult, és saját állítása szerint sok könyvet olvasott. *Uo.*, 575.

semmi-diskurzusának értelmezése szempontjából a francia filozófus felfogása is releváns viszonyítási pont lehet.

4. Az önéletírás értelmezésének irodalomtudományi keretei

Az eddigiekben Bethlen semmire vonatkozó gondolatainak eszmetörténeti háttérét igyekeztem vázolni. Az értekezésben, így a semmiről és az időről szóló fejezetekben is, Bethlen célja nem eredeti érvek, önálló filozófiai rendszer kialakítása volt. Traktátusa inkább az emberi lét alapfeltételeinek, az emberi természet és az ember világban elfoglalt helyének tisztázására tett összegző kísérlet – amely azonban a maga nemében mindenképpen figyelemre méltó, különösen ha tekintetbe vesszük, hogy keletkezésének idején a magyar nyelven való filozofálás még kivételnek számított. Az előszó olvasása után különösnek tűnhet, hogy az ember semmi voltát hangsúlyozó szerző több száz lapon keresztül önmagáról, saját földi cselekedeteiről ír. Azt is gondolhatnánk, hogy az előjáró beszéd csak a voltaképpeni önéletíráshoz illesztett, de azzal szervesen össze nem függő keret – ez azonban alighanem téves vélekedés volna. Miután az *Előjáró beszéd* semmi-fejezetének eszmetörténeti kontextusára már némi fény vetült, továbbblépve azt a kérdést kell feltennünk: mi az egész önéletírás szempontjából az ember semmi voltára vonatkozó tézisek jelentősége, s a bevezetőben körvonalazódó antropológia hogyan viszonyul az *Önéletíráshoz* magához, illetve az *Imádságoskönyvhöz*?

Kiindulásként érdemes lehet felidézni Mihail Bahtyinnek az önéletírással kapcsolatos fejtegetéseit, mivel ez lehetőséget nyújt arra, hogy elmélyítsük az *Önéletírás* és az *Imádságoskönyv* különbségét a semmi fogalmára vonatkoztatva. Bahtyin a számadó vallomást és az önéletírást vagy önéletrajzt „a hős értelmi egységét” vizsgálva különbözteti meg: a számadó vallomás az értékelésnek a kultúra szférájához tartozó sorát kiiktatva, morális szempontú reflexió a tettekre, az én tiszta viszonya önmagához, amely kizárja a másikat, a másik értékítéletét (a világi dicsőséget, az emberek előtti szégyent stb.). A vallomás e formájában az evilági igazolás tagadása átcsap a vallásos igazolás szükségletébe:

A tiszta magányos számadás lehetetlen [...]. Minél mélyebb a magányunk (értékirányultságunkban), s ebből következően, ahogy mélyül bűnbánatunk, és mind inkább meghaladjuk önmagunkat, annál világosabb és lényegibb lesz Istenre vonatkoztatottságunk. [...] Már az, hogy egyáltalán jelentőséget tulajdonítunk meghatározottságunknak, még ha végtelenül negatív is, az, hogy egyáltalán megítéljük, azaz a tény, hogy magunkra eszmélünk a létben, már arról vall, hogy nem vagyunk egyedül a számadásban, hogy valakiben értékelően tükröződünk, fontosak vagyunk neki, szüksége van jószágunkra [...].⁴²

A tiszta magányos számadás tehát csak elméleti konstrukció, a számadó vallomásnak pedig az abszolút másság, Isten iránti bizalom konstitutív mozzanata. A számadó vallomás gyónás jellegű, bűnbánat és könyörgés egyszerre van jelen benne. Jellemzője, hogy

42 Mihail BAHTYIN, *A szerző és a hős*, ford. PATKÓS Éva, Bp., Gond-Cura Alapítvány, 2004, 229–230.

alánya nem azonos önmagával, mivel „hiányzik egy kívülről ható erő, amely megvalósíthatná az azonosságot, hiányzik a »másik« értékelő pozíciója”.⁴³ A másik a tudat számára nem hozzáférhető, csak a hit által létezik. Az önéletrajzot ezzel szemben éppen e külső értékelő szempont határozza meg, a tudat mellett megjelenő másik, az egyén számára meghatározó más emberek, az önéletrajz potenciális címzettjeinek jelenléte. Bahtyin célja alapvetően e két típus, a számadó vallomás és az önéletrajz jellemzőinek fenomenológiai leírása, nem pedig történeti megjelenési formáiknak az elemzése. Néhány utalásból azonban az derül ki, hogy a két típust történeti indexszel is ellátja: a számadó vallomás mintapéldái Dávid zsoltárai és Szent Ágoston *Vallomásai* (ez utóbbi ilyenfajta besorolása kérdéses lehet, hiszen Ágoston Istennek és az embereknek egyaránt írja, az önéletrajz és a gyónás ugyanúgy része); Abélardnál már megjelennek életrajzi elemek; Petrarca határhelyzet: nála mindkettő eleme megtalálható, de a hangsúly eltolódik az önéletírás felé. Eszerint – nem meglepő módon – az önéletírás modern fejlemény, amely felváltja a számadó vallomást. Ha elfogadjuk Bahtyin kategóriáit, akkor Bethlen Miklós *Imádságoskönyvét* ilyen vallomásnak kell tekintenünk, amelyben a bűnbánat és a gyónás egyszerre jelenik meg. A számadó vallomás szükségszerű eleme, hogy a vallomás alánya a másikat abszolút másnak tekintse; ha pedig a másik Isten, akkor végtelenül, összemérhetetlenül negatívnak, semminek kell magát tekintenie a másikhoz viszonyítva. Az tehát, hogy Bethlen az *Elöljáró beszédben* semmiként, Istenhez képest semmiként határozza meg magát, az *Imádságoskönyv* könyörgésének feltételét teremti meg. Ha az *Imádságoskönyv* vallomástevője semmiként szól Istenhez, az önéletírás címzettjei más (relatív) semmik; jóllehet az *Imádságoskönyvben* is vannak önéletrajzi elemek, és az önéletírásban is megjelenik a gyónás, a vallomás, a bűnbánat, alapvető irányultságuk mégis különbözik. Ezt a különbséget fogalmazta meg Rákóczi Ferenc is *Emlékirataiban* az Örök Igazsághoz címzett levélben: „*Vallomásaim* könyveiben feltártam neked [t.i.: Istennek] az emberek előtt szívem belsejét. Itt az embereknek mondom el Teelőtted külső tetteimet. Az emberek *Vallomásaimból* megtudják majd, milyen indítóokok hajtottak a cselekvésre; ebből a könyvből megismerik azt, amit tettem”.⁴⁴ Az önéletírás Bethlen és Rákóczi által képviselt, a vallomás és gyónás elemeit is tartalmazó változata különbözik mind a kora újkori humanista önéletrajzoktól, mind a modernség szekuláris önéletírásaitól.

Bahtyin fejtegetései az önéletírás újabb elméletei felől tekintve túlzottan is idealistának tűnhetnek. A számadó vallomás nyitottságát, alanyának nem önazonos voltát hangsúlyozva nem vet számot azzal, hogy az ilyenfajta vallomásban, például Bethlen imádságoskönyvében a gyónás és a bűnbánat nagyon is kontingens, kulturálisan meghatározott minta és értékrend figyelembevételével történik. E tekintetben sokat nyújthat az *énformálás* (*self-fashioning*) fogalma. Habár e fogalom használata mára az önéletírással összefüggésben általánosan elfogadott, talán nem felesleges itt röviden felidézni jelentését és kijelölni tudománytörténeti helyét. Jacob Burckhardtnak a reneszánszról írt könyvét követően, amelyben az önéletrajzi emlékezések növekvő számát

43 Uo., 229.

44 RÁKÓCZI Ferenc, *Vallomások – Emlékiratok*, kiad. Horp Lajos, Bp., Szépirodalmi, 1979, 190.

mint a modern individuuum megjelenésének jelét értelmezte, lehetővé vált az önéletírás elterjedését beilleszteni az individualizmus fokozott kiteljesedésére vonatkozó nagy történelmi elbeszélés keretei közé. Az utóbbi időben nemcsak az ilyenfajta teleologikus elbeszélések kérdőjeleződtek meg, hanem erőteljes kritika érte azt az elgondolást is, miszerint az önéletrajz egy, a szövegtől függetlenül létező szubjektivitás leképezése lenne. A különböző elméleti előfeltevések mentén megfogalmazódó kritikák közül Michel Foucault és Stephen Greenblatt gondolatait szükséges kiemelni, minthogy a történeti elemzésekben ezek hatása mutatkozik a legjelentősebbnek. Foucault szerint a vallomástétel mindig hatalmi viszonyokba szövídik, mivel az „olyan nyelvi szertartás”, amelyben „a vallomástevőnek nélkülözhetetlenül szüksége van egy társ (legalábbis virtuális) jelenlétére; ez a társ – aki nem egyszerűen beszélgetőpartner, hanem a vallomást megkövetelő fórum képviselője – kényszerít, értékkel, ítélt és büntet, feloldoz és megbékít”.⁴⁵ E felfogás szerint az önéletírásban – miként a vallomásban, a gyónásban is – a (mindenhol jelenlévő) hatalom által életre hívott normalizáló, fegyelmező technikát, annak történeti változatait lehet látni. Az önéletrajz nem egy szubjektum lelki világának feltárulása vagy leképeződése, hanem a szubjektumot létrehozó gyakorlat.

Amennyiben Greenblatt nyomán az önéletírást az éinformálás részeként értelmezzük, ez szintén valamilyen hatalomnak, autoritásnak való kényszerű alávetettséget, megfelelést involvál. Az éinformálás koncepciója ezen túlmenően nyomatékosan felhívja a figyelmet az önéletírásban megformálódó identitás konstruált voltára, s arra, hogy az önéletírásokban megjelenő szerepek, identitásminták preformáltak, az önéletírás szubjektuma különböző diskurzusok összjátékaként teremődik meg. Az éinformálás újhistorista koncepcióját Tóth Zsombor alkalmazta Bethlen Miklós önéletírásának elemzésére: a puritánus eszmék és lelkiismeret-vizsgálati praktikák kontextusában kísérelve meg az önéletírásban mint én-performanciában kifejeződő szerepkörök vizsgálatát.⁴⁶ Nagy Levente szintén éinformálásnak tekinti az önéletírást, de nem Greenblattet követi, hanem az önéletírás igazságának retorikailag konstruált voltát hangsúlyozza: Gisèle Matthieu-Castellani nyomán a tulajdonképpeni önéletírást és az imádságoskönyvet egyaránt a törvényszéki beszéd kategóriájába sorolja, rámutatva, hogy míg az önéletírás a külső ember védőbeszéde a külső nézőknek, az imádságoskönyv a belső ember története, s e történet bírója Isten.⁴⁷

Az önéletírás aligha vezethető vissza egyetlen mintára, diskurzusra, sőt éppen az jellemzi, hogy megírásával Bethlen ezekből mintáitól eltérő s a kora újkori európai önéletírások között is egyéni szöveget hozott létre.⁴⁸ A semmire vonatkozó eszmefuttatást

45 Michel FOUCAULT, *A szexualitás története*, I. Bp., Atlantisz, 1998, 65.

46 TÓTH Zsombor, *EGOizmus: Az énreprezentáció mint én-performancia (self-fashioning) Bethlen Miklós emlékiratában*, Egyháztörténeti Szemle, 2(2003)/4, 57–86; Uő, *A koronatanú: Bethlen Miklós. Az „Élete leírása magától” és a XVII. századi puritanizmus*, Debrecen, Kossuth Egyetemi Kiadó, 2007 (Csokonai Könyvtár).

47 NAGY, i. m.

48 Sem a puritánus lelkiismeret-vizsgálati előírásokból, sem Bethlen karteizianizmus-recepciójából, de a törvényszéki beszéd szabályaiból sem következik például az a mód és az a részletesség, ahogyan Bethlen önéletírásában önmaga mását megalkotja. E tekintetben a reneszánsz humanista önéletírás

is az önéletírás énfomálásában felhasznált diskurzusok, mégpedig a vallásos jellegű diskurzusok között kell számon tartanunk: mint láttuk, a reneszánsz filozófiájában megjelent gondolatmenet egyes elemeit Bethlen saját vallásos-moralizáló céljainak megfelelően építi be szövegébe. Az *Előljáró beszéd*ben ugyan a filozófiai általánosság szintjén fogalmaz meg az emberre és a világra vonatkozó kijelentéseket, de ezek joggal tekinthetők az énfomálás részének is, hiszen olyan tézisekről és értékítéletekről van szó, amelyek a szerző saját értékrendjének kijelölését szolgálják. A semmire vonatkozó gondolatmenet nemcsak az önkép konstruálása szempontjából veendő számba, hanem polemikus élének is jelentősége van, hiszen – mint Greenblatt is hangsúlyozza – az énfomálás mindig valamilyen ellenséggéppel szemben valósul meg. A semmi-fejezet teológiai-moralizáló eszmefuttatása segítségével Bethlen önmagát erkölcsös, istenfélő egyénként jeleníti meg, elhatárolva saját (konstruált) énjét az ateizmusként megbélyegzett álláspontok képviselőitől.

Bahtyin elemzésének felidézése azért mutatkozhat hasznosnak, mert – eltérően azon újabb elméletektől, amelyek az önéletírások énfomálásának konstruált voltát hangsúlyozzák – azt a kérdést igyekszik megvilágítani, hogy az önéletíró énje szempontjából milyen jelentőséggel bír a vallomás. Ebből a szempontból az önéletrajzi elbeszélés az értelemadás egy olyan formájának tekinthető, amelynek népszerűsége a modern kor sajátos követelményeivel függ össze. Az európai fejleményeket szem előtt tartva általánosságban azt állapíthatjuk meg, hogy az önéletrajzi elbeszélések akkor válnak elterjedtté, amikor az egyén világban elfoglalt helye (összefüggésben a társadalmi folyamatok komplexitásának növekedésével) értelmezésre szorul. Életrajzok és önéletrajzok írása akkor válik funkcionálisan motiválttá, amikor az egyéni életutak jelentős különbségeket mutatnak, az életutakban nő a választások és a véletlenek szerepe. Másképp fogalmazva: amikor az egyének hasonló kiinduló helyzetből eltérő utakat futhatnak be, illetve amikor hasonló helyzetben lévő egyének eltérő történetre tekinthetnek vissza. Minthogy az egyéni életutak kialakulásáért jelentős mértékben a társadalmi mobilitás lehetőségeinek növekedése, az egyén társadalmi szerepköreinek sokszorozódása felelős, az önéletrajzi elbeszélések iránti szélesebb körű érdeklődés a tágran értett modernség jellemzőjének tekinthető.⁴⁹ Az öntematizálás, az önéletrajzi elbeszélés kialakítása, valamilyen koherens én, illetve

hagyománya vagy a fiziognómia és a humorálpatólógia orvosi tudása tekinthető fontos ösztönzőnek. A reneszánsz életrajzokban és önéletrajzokban jelent meg (pl. Petrarca *Utókorhoz* írt levelében vagy Boccaccio Petrarca-életrajzában) az a később széles körben elterjedtté vált önéletrajzi szerkezet, amelyben az írás két, jól elkülönülő részre oszlik: az életút kronológiai rendben haladó elbeszélése az életrajzban vagy önéletrajzban megjelenő személyiség legfontosabb vonásainak bemutatását követi. Ez utóbbiban Bethlennél az orvosi-fiziognómiai tudás fontos szerepet kap, így temperamentumának, hajlamainak, diétájának leírásában is. Vö. LACZHÁZI, *Szenvedély, jellem...*, i. m., 247–258.

49 Vö. ARMIN NASSEHI, *Die Zeit der Gesellschaft. Auf dem Weg zu einer soziologischen Theorie der Zeit*, Wiesbaden, Verlag für Sozialwissenschaften, 2008², 318. Nassehi a modern társadalmat Luhmann nyomán funkcionálisan differenciált társadalomként írja le: az önéletrajzi elbeszélés szerepe e társadalomban az, hogy a részrendszerekből kizárt egyén számára öazonosságát biztosítsa az életrajzi elemek időbeli rendszerezésével. A kora újkori önéletrajzi elbeszélések jellemző módon még nem lélektani értelemben vett fejlődéstörténetek, az ilyen elbeszélések a 18. század végén jelennek meg.

elbeszélés megteremtése ilyen szempontból egyúttal kényszer is: aki nem tudja elmondani az élete történetét, az bolond.

A vallásos önvizsgálat intenzívebbé válása, s ezzel együtt a vallásos önéletrajzi elbeszélés népszerűsége a 17. század végén és a 18. század első felében szintén azal függ össze, hogy az öntematizálás ezen formái a történelmileg és társadalmilag meghatározott kontingencia-tapasztalat feldolgozásában nyújtanak segítséget.⁵⁰ Az önéletrajzi elbeszélések elterjedésére vonatkozó szociológiai tézisek természetesen legfeljebb tendenciákat jelezhetnek: az önéletírók egyéni motivációi és az önéletrajzi elbeszélések egyéni változatai nagy különbségeket mutathatnak. Habár a kora újkori magyarországi társadalom esetében a modernség említett jelei csak nagyon korlátozott mértékben jelentkeztek, a társadalmi lét nyújtotta lehetőségek növekedése mellett a történelem és a politika is olyan alapvető, az egyéni életutat alakító kontingencia-forrás lehet, amely az események és az egyéni életút közötti összefüggés értelmezését teszi szükségessé.⁵¹ Ez az önértelmezés társadalmilag kódolt minták segítségével történik.⁵² A kora újkori vallásos önéletírás is ilyen, az én tematizálását lehetővé tevő minta, amely az egyes önéletrajzi elbeszélésekben egyéni változatokban jelenhet meg. A vallásos önéletrajzi elbeszélés kedvelt változata volt az ágostoni mintát követő konverziós narratíva, de ettől eltérő minták is kialakultak.⁵³ Az önéletrajzi elbeszélés tehát az értelemadás egy formája, az egyén számára azzal a funkcióval rendelkezik, hogy valamilyen módon értelmezhetővé teszi számára saját helyét a világban. Az, hogy az önértelmezés kulturálisan preformált minták alkalmazásával történik, azt is jelenti, hogy az önéletrajzi elbeszélésekben megjelenő történet nem azonos az egyén által megélt életúttal.⁵⁴

50 Vö. Magnus SCHLETTE, *Die Selbst(Er)findung des neuen Menschen: Zur Entstehung narrativer Identitätsmuster im Pietismus*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2005, 335.

51 Az én narrativizálásának tendenciája nemcsak az önéletírások sokasodásában mutatkozik meg, hanem a fikciós önéletrajzi elbeszélések térnyerésében is. Az önéletrajzok mellett olyan irodalmi szövegek is jelentős számban keletkeztek e korszakban, amelyek az önéletrajzi elbeszélésre épültek, vagy legalábbis felfedezhető bennük valamilyen önéletrajzi történet váza. Petrarca *Daloskönyve* és az ezt követő petrarkista versgyűjtemények is fiktív önéletrajzi történet köré szerveződnek, s e hagyományhoz kapcsolódik Zrínyi *Syrena*-kötete is. A narratív szerkezeteknek a lírikus költészetben belüli megjelenéséről: Gerhard REGN, *Torquato Tassos zyklische Liebeslyrik und die petrarkistische Tradition: 1591–1592*, Tübingen, Narr, 1987, 32–36; Marshall GROSSMANN, *The Story of All Things: Writing the Self in English Renaissance Narrative Poetry*, Durham, Duke University Press, 1998, 34–55.

52 Alois Hahn ezeket a mintákat életrajz-generátoroknak nevezi, Foucault által is inspirálva azt hangsúlyozva, hogy az öntematizálás a társadalmi intézmények közvetítésével történik, életrajz-generátor alatt pedig az öntematizálás, a saját létre való reflexió intézményesen lehetővé tett vagy kikényszerített formáit érti. Ilyen életrajz-generátor Hahn szerint a gyónás és az önéletrajzi elbeszélés mellett a modern korban a pszichoanalízis is mint a vallomás formalizált módja. Vö. Helga SCHWALM, *Das eigene und das fremde Leben: biographische Identitätsentwürfe in der englischen Literatur des 18. Jahrhunderts*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2007, 127.

53 Lásd pl. Gisela METTELE, *Neue Kreaturen: Wiedergeburt und kommunikative Praxis in einer pietistischen Gemeinschaft = Menschenformung in religiösen Kontexten*, hg. Manfred HETTLING, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2007, 77–112.

54 Az önéletrajzi elbeszélés nem lehet teljesen hű leképezése az egyén életének: a múlt rekonstrukciójára tett kísérlet mindig konstrukció is. Ennek oka egyrészt az emlékezet kreatív, szelektív működése,

5. A semmi-diskurzus és az önéletírás

Már Bethlen előljáró beszédének eszmefuttatásáról megállapítható, hogy nagyon is személyes filozofálásról van szó, olyan nézetek megfogalmazásáról, amelyeket az önéletíró saját személyiségének értelmezésére használ fel. A semmi fogalma később, immár egyértelműen önmagára vonatkoztatva – nem meglepő módon – az *Imádságoskönyv*ben is megjelenik:

Azt parancsolod, édes Istenem, hogy én szeressem Felségedet teljes szívvel, lélekkel, minden erőmből, indulatomból és érzékenységeből, és hogy szeressem felebarátomat szintén úgy, mint magamat. De jaj, édes Istenem! Az én semmiségem és az én természeti vesztettségem miatt én annyira vagyok attól, amely messze vagyon a semmi a valóságtól.⁵⁵

Amikor Bethlen azt állítja, hogy semmi voltából következően nem tudja eléggé szeretni Istent és felebarátait, olyan álláspontot foglal el, amely ellenkezik azzal a felfogással, mely szerint éppen semmi voltunk belátása teremtené meg a lehetőséget Isten szeretetére. Ez utóbbi nézetet képviseli Bethlen az *Előljáró beszéd*ben, ahol leszögezi, hogy csak az szeretheti Istent és felebarátait, aki nem önmagát szereti: itt tehát – Pascalhoz hasonlóan – az önszeretet megszüntében látja Isten szeretetének alapját. Az ellentmondás azonban csak látszólagos, hiszen az imádságoskönyv gyónása is azon az elképzelésen alapul, hogy az Isten előtti megalázkodás, a bűnök megvallása, az ember bűnös teremtmény voltának elismerése lehet Isten szeretetének záloga. Az ember semmi voltának elfogadása így az alávetettség pozícióját jelenti, de paradox módon éppen e pozíció teszi lehetővé, hogy az imádságoskönyv alanya pozitív hőssé váljon, hiszen éppen semmiségének belátása által felel meg az *Előljáró beszéd*ben vázolt erkölcsi eszménynek.

A semmi-diskurzusnak ez a kétarcúsága megfeleltethető a kiszolgáltatottság és a győzedelmeskedés Nagy Levente által megfogalmazott kettősségének, mely szerint „az *Imádságoskönyv* a belső ember története, aki a puritánus-kegyességi üdv történet alapján mártírizálja magát, és ebben a belső világban Isten színe előtt győzelmet arat”.⁵⁶ A Nagy Levente által használt törvényszéki metaforikát – amely magában az *Imádságoskönyv* szövegében is megjelenik⁵⁷ – két szempontból tartom árnyalandónak. Egyrészt, mert Bethlen a predesztináció tanának megfelelően feltételezi, hogy ez a döntés már megtörtént, s így helyzete különbözik a perét megnyerő vádlottétól. A döntés kifürkészésére irányuló igyekezet figyelhető meg az imádságoskönyvben számba vett

valamint a tények és összefüggések szándékos elhallgatása; másrészt, hogy az önéletírás nyelvileg megalkotott konstrukció.

55 BETHLEN, i. m., 1008.

56 NAGY, i. m., 565. Nagy Levente szerint az imádságoskönyv szerzője végső soron saját énjéhez szól, s előtte arat győzelmet; mindennek pedig praktikus célja van (hírnévformálás). Ezzel szemben itt azt tételezem fel, hogy a vallomás mindig egy (valós vagy hipotetikus) Másiknak szól, s célja Bethlen szövegében sem (vagy nem kizárólag) a hírnév formálása.

57 A „bírák bírójá”-hoz fordulva: „bírói ítélőszéked eleibe appellálok az én peremet”. BETHLEN, i. m., 1017.

álmodás értelmezésében. Ezeket Sárdi Margit behatóan vizsgálta, s a „jósálmok kitartó és olykor a tapasztalati tényeknek is ellentmondó hitét” összefüggésbe hozta a kálvini predesztináció szigorú determinizmusával, melyben az isteni akarat kifürkészése, értelmezése nagy szerepet kapott. Bethlennek saját álmaihoz való viszonyára Sárdi Margit szerint alapvetően az jellemző, hogy erősen hitt, mert hinni akart ezek teljesülésében.⁵⁸ Az álmodás azonban nemcsak az evilági események szempontjából releváns, hanem az üdvözüléssel összefüggésben is. Az Istentől eredő álmodás Bethlen szerint nagyon ritkák, csak a különösen erős hitű, istenfélő hívek részesülnek belőlük. Magát e kevesek közé sorolja, s így az álmodásokat (legalábbis egy részüket) a kiválasztottság jeleként, isteni vigasztalásként is értelmezi.⁵⁹ Az álmodás eredetét illetően azonban kételyek is megfogalmazódnak, s Bethlennek komoly erőfeszítést kell tennie azon álláspont bizonyítására, hogy azok Istentől származnak. Az álmodás, amennyiben isteni eredetűek, kétségtelenül az üdvözülésre utaló jeleknek tekinthetők; ám a kiválasztottságot leginkább talán az bizonyítja, hogy Bethlen saját erkölcsi elveit és tetteit a kíváncsúnak tartott mintával, tehát egy kulturálisan meghatározott magatartási móddal egyezőnek tartja.⁶⁰ (Éppen ezért – legalábbis a számadó vallomás szövegében – nincs szó az önazonosság hiányáról, a vallomás nyitottságáról, mint azt Bahtyin állítja: a vallomástevé megítélése jól körülírható és kulturálisan preformált értékek alapján történik.)⁶¹

A valós törvényszerű tárgyalástól az imádságoskönyv beszédhelyzete abban is különbözik, hogy Isten már eleve mindent tud. Azt a kérdést, vajon miért szükséges vallomást tenni Istennek, aki a vallomástól függetlenül mindenről tud, már Ágoston is feltette (*Vallomások*, XI. könyv, 1. fejezet). A válasz alighanem az, hogy a vallomás esetében nem a közlés információtartalma a lényeges, hanem maga a performatív aktus, a kimondás. A vallomás alanya bűnösségének, semmi voltának megvallása után már nem viselkedhet úgy, mintha nem lenne az (jóllehet Isten korábban is tudta, hogy bűnös és semmi).⁶² A beszéd célja tehát nem a bíró tájékoztatása, hanem a bűnös teremtményi lét vállalása. Az *Imádságoskönyv*ben Bethlen „megtérti igyekező bűnös”-ként jeleníti meg magát,⁶³ s a megtérést többek között az önszeretettől való szabadulásként,

58 S. SÁRDI Margit, *Jóslat és álmolátás a XVI-XVIII. századi emlékirtnál = Extázis, álom, látomás*, szerk. Pócs Éva, Bp.–Pécs, 1998, 475–487.

59 BETHLEN, i. m., 1031. Vö. Tóth Zsombor, *Puritánus kegyesség és retorika Bethlen Miklós „Imádságoskönyv”-ében*, It, 81(2000), 210–234; itt: 219–220.

60 Ez általában is jellemző a puritán önéletírásokra. Vö. Linda ANDERSON, *Autobiography*, London / New York, Routledge, 2001, 32.

61 Nincs okunk azt feltételezni, hogy a kora újkori empirikus személyek koherensebbek voltak, mint a maiak – csupán az önéletírás technikái változtak, s az újabb időkben nagyobb teret kapnak olyan írásmódok, amelyek az önéletíró önazonosságának hiányát jelenítik meg.

62 Vö. Slavoj ŽIŽEK, *Less than nothing: Hegel and the Shadow of Dialectical Materialism*, London, Verso, 2012, 76–77. Mint Žižek hangsúlyozza, az Istennek tett vallomás éppen a kimondás tényéből a szubjektumra vonatkozó következmények okán nem olyan, mint az adóbevallás (a hatóság ugyan mindent tud, mégis kell adóbevallást készíteni, s ezt a hatóság összeveti saját adataival).

63 BETHLEN, i. m., 1006. Valószínűleg az ilyen megfogalmazásokra alapozva alakította ki Molnár Attila azt a véleményét, hogy Bethlen életében nem követte a puritánus életeszményt, csak idős korában, a börtönben tért meg. MOLNÁR Attila, *A „protestáns etika” Magyarországon*, Debrecen, Ethnica, 1994, 111–114. Az önéletírásból és az *Imádságoskönyvből* azonban a valós Bethlen világi és lelki életének

az Isten iránti szeretet felébredéseként értelmezi.⁶⁴ Ebből a szempontból az önéletírás semmi-diskurzusa hasonlóságot mutat Pascal megsemmisülés-fogalmával, tehát a bűnért való vezeklés aktív vállalásával. Ez a hasonlóság nem azt jelenti, hogy Bethlen Pascalt követi – felfogásukban számos különbséget lehetne kimutatni –, hanem azt, hogy olyan mintáról van szó, amely a puritánus lelkiségben és a janzenista vallásosságban egyaránt meghatározó volt.

E megfigyelések azt az állítást erősítik meg, hogy a semmi-diskurzus az önéletírásban nemcsak filozófiai vagy teológiai állítások megfogalmazását teszi lehetővé, hanem a semmi fogalmát az önéletíró magára is vonatkoztatja, és ezt semmi voltának megvalósásával is megerősíti. Saját semmiségének elfogadása ugyanakkor élete mintaszerűségének és üdvözlésének alapjaként is szolgál.

6. Összegzés

Az elemzést összefoglalva filológiai szempontból azt állapíthatjuk meg, hogy Bethlen ugyan nagy valószínűséggel ismerte a Schoock-féle kiadványt, s az ebben szereplő Bovelles-szöveg inspirálta a semmire vonatkozó gondolatait, de a magyar önéletírónál a semmiről való gondolkodás tétje egészen más, mint Bovelles-nél: nem Isten létét akarja bizonyítani, hanem önmagát és saját világához való viszonyát értelmezi a fogalom segítségével. Az önéletírás antropológiáját az önreferencia negatív megítélése jellemzi; az önszeretetet, a földi dolgok szeretetét – az ágostoni sémát használva Isten szeretetével szembeállítva – negatívumként értelmezi. Az önéletíró semmiként való

történetére nem lehet egyértelműen következtetni. Az önéletírás szövege maga – szemben az ágostoni mintára épülő vallásos önéletrajzi írásokkal – nem az egyszeri konverzió, újjászületés sémája köré szerveződik. A konverzió puritánus mintája (ahogy például Perkins *The Golden Chaine* c. írásában megfogalmazódik) négy fő elemből áll: a lélek vaksága; a bűnösség ébredő tudata által kiváltott rémület és kétség; bizalom Isten kegyelmében; küzdelem a további bűnök ellen. Vö. SCHWALM, *i. m.*, 240; Jeffrey SHOULSON, *Fictions of conversion: Jews, Christians and Cultures of Change in Early Modern England*, University of Pennsylvania Press, 2013, 21. Az önéletrajzi elbeszélések közül Bunyan *Bővelkedő szeretetét* (1666) szokás e minta legnevezetesebb megvalósulásának tekinteni, habár az újabb elemzések arra is rámutatnak, hogy Bunyan elbeszélése sem értelmezhető lineáris fejlődésként, sokkal inkább a konverzióért folytatott állandó, visszaesésektől sem mentes küzdelemről van szó. Vö. Michael DAVIES, *Grace Abounding and Spiritual Autobiography = The Cambridge Companion to Bunyan*, ed. Anne DUNAN-PAGE, Cambridge, Cambridge University Press, 2010, 67–79; Crawford GIBBON, *Lay Conversion and Calvinist Doctrine = The Rise of the Laity in Evangelical Protestantism*, ed. D. LOVEGROVE, London, Routledge, 2002, 36–46. Az ágostoni Vallomásoknak kétségtelenül ösztönző szerepe lehetett Bethlen önéletírásának keletkezésében, de élettörténet narratívája azonban végső soron nem a megtéréstörténet mintájára épül, nem az Istenhez megtérő bűnös alakja bontakozik ki belőle, hanem sokkal inkább a megvallott bűnei és kísértései ellenére is erényes, a közjó érdekében munkálkodó, jogtalanul meghurcolt politikus képe; ezért inkább a mártírsors tűnik domináns, az élettörténet értelmezésére alkalmas gondolatalkazatnak.

64 Például: „az énbenem lévő jégnél hidegebb szívet, lelket a te mennyei szent szeretetednek tüzével gerjesszed és éleszgedd” (BETHLEN, *i. m.*, 1008); „nem viselt engem egyenesen a tehozzád való fiúi engedelmség, szeretet és fiúi félelem [...], hanem a magam szeretete” (Uo., 1011).

önmegjelenítése ugyanennek a negatív (de a szubjektum önreferencialitásával már számot vető) antropológiának a keretei között értelmezhető.

Az önéletírások irodalomelméleti értelmezése szempontjából a semmi-diskurzus kettős arculata szolgálhat tanulsággal. Az önéletírás énfomálásként való felfogása, az önéletírásokban megjelenő diskurzusok, kódok, kulturális konvenciók vizsgálata a szövegek és a bennük megformálódó én-alakzatok történetiségét állítja előtérbe. Ezáltal különbözik azoktól a korábbi elemzésektől, amelyek a vallomásokban és önéletírásokban elsősorban alapvető emberi, lelki késztetések megjelenését látták. A két szempont azonban nem feltétlenül érvényteleníti egymást, inkább hangsúlybeli különbségekről van szó. Az énfomálásként való felfogás a szöveg alkotójáról a szövegre, a benne megjelenő, az individuum felett álló diskurzusokra helyezi a hangsúlyt, ez azonban nem jelenti azt, hogy az önéletírásban csupán a különféle egyén feletti diskurzusok összességét kellene látnunk. A diskurzusok használata, a hozzájuk kapcsolódás nem csupán azoknak való passzív alávetettséget jelent, hanem egyúttal lehetőséget is kínál az egyéniség valamilyen módon való artikulálására.⁶⁵

Az önéletírás történeti alakzatait szem előtt tartva a Bethlen-szövegben a semmi-diskurzussal összefüggésben tapasztalt kettősség a kora újkori vallásos önéletírások általános jellemzőjének tekinthető. Más önéletrajzi, vagy önéletrajzi elemeket is tartalmazó szövegekben szintén a hasonló vallásos létértelmező diskurzus teszi lehetővé, hogy az emlékiró saját kiszolgáltatott helyzetét erkölcsi győzelemként értelmezze: Bethlen Kata önéletírása, Rákóczi Ferenc vallomásai, vagy Mikes leveleinek létértelmező diskurzusa példázza e séma elterjedtségét. E létértelmező diskurzus teszi lehetővé az önéletrajzban megjelenő élettörténet hasznos példaként való értelmezését is: „úgy hiszem, tanulhatnak sokat belőle” – írja Bethlen Miklós; „én mindenekelőtt példa lehetek” – olvashatjuk Bethlen Katánál; s Rákóczi is azt szeretné, hogy benne „a te [azaz Isten – L. Gy.] irgalmad művét, csodálatos és kifürkészhetetlen gondviselésed példáját lássák”.⁶⁶ Ezek az önéletírások ugyanakkor egymástól nagy mértékben különböznek; a semmi-diskurzus elemzése Bethlen önéletírásának is csak egy aspektusát világíthatja meg, de nem adhat számot a szöveg teljes komplexitásáról. A semmi-diskurzus az *Elöljáró beszéd*ben és a sok önéletrajzi elemet tartalmazó *Imádságoskönyv*ben jelenik meg, de a világi ember életét elmondó szűkebb értelemben vett önéletírásban nem kap teret, s ezt csak közvetett módon jellemezheti.⁶⁷

65 Vö. Sara MILLS, *Discourse*, Routledge, London, 2001, 85–86. A vallomás történeti alakzatait részletesen elemzi: Chloë TAYLOR, *The Culture of Confession from Augustine to Foucault: A Genealogy of the Confessing Animal*, Routledge, London–New York, 2009. A dolgozat célja annak a kérdésnek az elemzése volt, hogy Bethlen énfomálásában a semmi fogalmának, a semmire vonatkozó diskurzusoknak milyen szerepe van. Azzal, hogy ez a vallomás mai formáihoz, vagy a semmire vonatkozó mai spekulációkhoz hogyan viszonyul, nem foglalkozik – de fel lehetne tenni ilyen kérdéseket is.

66 BETHLEN, *i. m.*, 407; BETHLEN Kata *Önéletírása = Magyar emlékirók 16–18. század*, szerk. BITSKEY István, Bp., Szépirodalmi, 1982 (Magyar Remekírók), 851; RÁKÓCZI, *i. m.*, 546.

67 Jellemző, hogy az „ex nihilo nihil fit” fordulatot itt politikai eseményekre alkalmazza. BETHLEN, *i. m.*, 705.