

Opponensi vélemény

NAGY LEVENTE: *A román reformáció, mint magyar-román kulturális és irodalmi transzferjelenség a 16-17. században*

című akadémiai doktori értekezéséről

Jelen akadémiai doktori disszertáció szerzője, Nagy Levente, az ELTE Román Filológiai Tanszékének tanszékvezető egyetemi docense, a magyar irodalom- és művelődéstörténet, illetve a magyar–román szellemi érintkezések történetének ismert és elismert kutatója. Munkásságának egyik fontos szelete az Erdélyi Fejedelemség román kultúrtörténetének sokat vizsgált, ugyanakkor ellentmondásosan megítélt és sok tekintetben enigmatikus jelensége, a román reformáció története, illetve annak egy új szempontú, úgynevezett kulturális transzferjelenségként történő értelmezése. A szerző a témáról az elmúlt években számos tanulmányt is közzétett, illetve egy önálló kötetet is publikált. Az értekezés ezeknek az eredményeknek a kibővített, több esetben újragondolt és lényegében monográfiává érlelt korpusza. A munka kiemelkedő erénye, hogy hosszú évtizedek hallgatása után mutat be a magyar olvasóközönség számára egy magyarországi, de nem magyar nyelvű vallási-kulturális jelenséget, amelynek Romániában megjelent, román nyelvű szakirodalma a magyar szakemberek túlnyomó többsége számára hozzáférhetetlen. Ugyanakkor a szintetizáló jelleg mellett a sokéves forráskutatás eredményei is beépülnek a disszertációba, tehát a szerző nemcsak összefoglalja a román reformáció történetét, hanem saját kutatásai alapján (a román tudományosság számára is releváns módon) tovább is építi az arról alkotott képet. Ennek értelmében az írás valóban egy klasszikus akadémiai doktori értekezés: egyszerre nyújt szintézist a vizsgált jelenségről, és ezzel együtt hoz tudományos újdonságokat is.

Az értekezés lényegében kronologikus rendben tárgyalja a román reformáció történetét, a forrásviszonyok miatt nagy hangsúllyal az irodalmi művekre és azok tanulságaira. A Bevezetésben rövid, de annál fontosabb áttekintést nyújt a román reformáció historiográfiájáról (4–15). A szerzők és művek bemutatása során kiemeli, hogy a románok közötti reformáció magyar és román értelmezése a régebbi kutatásokban markánsan különbözött egymástól: a magyarok a kulturális missziót, a románok pedig a magyarok részéről elszenvedett üldöztetést hangsúlyozták. Az elmúlt évtizedek kutatástörténeti mérlege is nagyon ellentmondásos. A román szakirodalom kitüntetett figyelemmel vizsgálta tovább a kérdést, és a szerzők egy része meghaladta a korábbi egyoldalú szemléletmódot, míg más kutatóknál (adott esetben vezető történészeknél is) tovább él a leegyszerűsítő, mártírológikus szemléletmód. A magyar kutatás viszont 1945 után alig foglalkozott a témával, lényegében csak Sipos Gábor és Ósz Sándor Előd munkáit vehetjük számba, mint Nagy Levente monográfiája közvetlen előzményeit. Az erdélyi magyar református egyháztörténetírás nagy egyéniségei közül a szerző Juhász István munkásságát tekinti a legfontosabb kiindulópontjának – meglátásom szerint is nagyon helyesen. Juhász a románok reformációját tárgyaló, mindmáig alapvető munkának számító monográfiája 1940-ben jelent meg. 1945 után ugyan ezzel a kérdéssel – egy tanulmányát leszámítva – nem foglalkozott, viszont pontosan ő volt az, aki későbbi írásaiban, korát sok tekintetben megelőzve, nagyon hangsúlyosan hívta fel

a figyelmet a felekezetek kialakulását megelőző és az azt követő korszakok és jelenségek pontos elhatárolásának szükségességére. Egyháztörténeti szempontból tehát Juhász István Nagy Levente módszertani kiindulópontjának, legfontosabb előzményének tekinthető.

A historiográfiai bevezető explicit módon ugyan nem említi, de a kérdéssel foglalkozó román szakirodalmat még egy sajátos, a forrásviszonyokból viszont egyenesen következő törésvonal jellemzi. A román ortodoxok közötti reformáció forrásanyaga ugyanis, akárcsak az ortodox egyházakra vonatkozó belső dokumentáció mindenütt ebben a korban, a nyugati keresztény egyházakéhoz képest rendkívül szegényes. Lényegében egy szóbeliségre épülő kultúráról beszélhetünk, amelynek a 18. századig praktikusán nincsen hivatali írásbelisége, történetírói vagy ún. én-dokumentumok is minimális mennyiségben maradtak ránk. Esetünkben éppen a református, vagyis a magyar fél részéről kiadmányozott iratok jelentenek némi fogódzót, de ezek száma sem igazán nagy. Ezekkel a sajátosan hiányos forrásviszonyokkal is indokolható a szerző egyébként szokatlan eljárása, miszerint a felhasznált kiadatlan forrásokat tételesen felsorolja az értekezés téziseiben. A belső forrásokat, akárcsak más ortodox egyházak esetében, leginkább a kéziratos, majd kisebb számban kiadott nyomtatott liturgikus művek és szentírási könyvek fordításai, illetve esetünkben (hiszen református misszióról van szó) katekizmus-fordítások jelentik. Ezeknek a forrásoknak a tudományos feldolgozása viszont elsősorban nem történelmi, hanem filológusi képzettséget és módszereket igényel. Így aztán a vonatkozó román szakirodalom két, markánsan szétváló részre oszlik: a román nyelv és irodalmi műveltség formálódása szempontjából jelentős fordításirodalom filológiai elemzésére, illetve a nemzeti szempontból alapvetően mégiscsak negatívan értékelt reformációs missziós törekvések történetírói bemutatására. Az eltérő értékítélet mellett ez a diszciplináris megoszlás színvonalában is erőteljesen nivellálódik: a magas színvonalú filológiai teljesítmények mellé odatehetjük a kifejezetten nacionalista irányultságú, összeesküvés-elméletekre hajazó, olykor történelemhamisításoktól sem visszariadó, és néhány mai szerzőt (Gheorghe Gorun, Ana Dumitran, Ovidiu Olar stb.) leszámítva kifejezetten alacsony színvonalú történetírói termést. A román historikusok szemléletmódját nagyrészt az európai, elősorban olasz kutatók (leginkább az egyébként igen termékeny és népszerű Cesare Alzati) is átvették, vagyis a nemzetközi diskurzus a két érintett nemzeti historiográfia közül (ebben az esetben is) a román mártírológikus szemléletmódot tette magáévá. Ez a dichotómia a disszertáció szerzőjének munkamódszerét és tárgyalási módját is nagyban meghatározza. Míg egyrészt jelentős mértékben épít a román filológusok eredményeire, addig a művön végigvonul a merőben ahistorikus, sokszor egészen mókás (vagy inkább riasztó) történelmi konstrukciókkal való hadakozás; olykor szinte minden oldalra jut egy téveszme cáfolata.

A disszertáció módszertani kereteit az 1980-as években kidolgozott felekezetszervezési és konfesszionális elmélet jelenti. A Wolfgang Reinhard és Heinz Schilling német történészek által megalkotott értelmezési paradigma, némi késlekedéssel ugyan, óriási nemzetközi karriert futott be, bár az egyes országok és nyelvterületek különböző mértékben recipiálták a tanulságait. A 2000-es évek elejétől többen megkísérelték az elméletet Magyarország és Erdély felekezeti viszonyaira alkalmazni, talán nem is teljesen sikertelenül. Valamennyi szerző megegyezett abban, hogy a mono- vagy bikonfesszionális német fejedelemségekkel szemben az egykori Magyar Királyság területén létrejött államalakulatokban nem a konfesszionális erősen etatista, mondjuk úgy: a maga

teljességében megvalósult változatát kell keresnünk, hanem sokkal inkább a hasonló kihívások, modernizációs kényszerek mentén szerveződő felekezetek párhuzamos valóságait érdemes vizsgálni. Lényegében ebben az irányban halad Nagy Levente is, némi távolságot tartva Krista Zach *Gruppenkonfessionalisierung*-modelljétől, inkább Balázs Mihály és részben (ha jól értem) Ana Dumitran árnyaltabb látásmódjához és elemzéséhez kapcsolódva. Ez a distancia leginkább az etnikum/nemzet és konfesszió párhuzamosságát hangsúlyozó tétellel kapcsolatban érhető tetten, amelyet a szerző az erdélyi példák alapján teljesen jogosan hangsúlyoz. Nagy Levente ettől a leegyszerűsítő identitáskonstrukciótól tovább lépve a román reformációt a nemzeti kultúrák között formálódó, köztes identitású kulturális jelenségként tárgyalja, a református egyház befolyása alá került román egyházat transzkulturális egyházszervezetként határozza meg. Meglátásom szerint ez a kutatói alapállás minden tekintetben érvényes és az értelmezést elősegítő elméleti kiindulópontot jelent a disszertáció és a további kutatások számára.

Ugyanakkor úgy gondolom, hogy a szerzőnek világosabban meg kellett volna határozni saját álláspontját a konfesszionalizáció-teória erdélyi és főleg az ortodox egyházra való alkalmazhatóságát illetően, hiszen ebben a tekintetben azért a vélemények több tekintetben eltérnek egymástól. Ehhez a tisztázáshoz minden bizonnyal hasznos lenne szélesebb mederben tájékozódni a szóban forgó elmélet újabb nemzetközi irodalmában. Nemcsak arról van szó ugyanis, hogy a konfesszionalizáció-modell használhatóságáról széleskörű vita alakult ki a nyugat-európai történészek között, így bizonyos értelemben ma már kisebb entuziazmussal alkalmazzák ezt a fogalomkészletet az európai kollégák, hanem arról is, hogy mindeközben, első látásra talán paradox módon, a teória megkezdte hódító útját a nyugati keresztény *commonwealth*-en kívül. Sorra jelentek meg tanulmányok, konferenciakötetek, sőt monográfiák, amelyek az eredetileg a protestáns és római katolikus egyházak 16–17. századi fejlődésének értelmezésére megalkotott modellt, az alkotók által tudatosan hangsúlyozott korlátai ellenére, elkezdtek alkalmazni az ortodox, zsidó és muszlim vallások kora újkori változásainak értelmezésére is. Ez a jelenség egyrészt nyilván a felkapott elméleti modellek (az abszolutizmustól a fiskális államig, a hadügyi forradalomtól a gender-szemléletig) gyakran bekövetkező, határok nélküli diffúzióját és ezzel együtt járó kiüresedését szemlélteti, másrészt viszont mégiscsak felhívja a figyelmet arra az általános intézményesülési dinamikára és az ezzel együtt járó modernizációs kényszerre, amely valamennyi vallási szervezetben érzékelhető a kora újkorban. Ezeknek a kutatásoknak és értelmezéseknek az ismerete hozzásegítheti a szerzőt ahhoz, hogy pontosabban meghatározza saját álláspontját a konfesszionalizáció-teóriának a román reformációra való alkalmazhatóságával kapcsolatban.

Ugyancsak a vizsgált jelenség értelmezési keretének, kontextusának szélesebb és biztosabb kijelölése érdekében célszerű lett volna egy bevezető fejezet formájában bemutatni az erdélyi román ortodox egyház késő középkori és kora újkori fejlődésének történetét, hierarchikus és függelmi viszonyainak változásait. Ezt ugyan nagyon röviden megteszi az értekezés 69–70. oldalán, de ez szerkezetileg sem szerencsés, és tartalmilag sem elegendő. Ezt mindenekelőtt azért látom szükségesnek, mert az ortodox egyház volt az az egyházi intézmény, amelyre a protestáns missziós kísérletek irányultak, tehát ezek hatását, eredményességét csak a megcélzott befogadó intézmény alaposabb ismeretében tudjuk igazán értelmezni. A kérdéssel foglalkozó magyar kutatók szinte kivétel nélkül erdélyi református

egyház történések vagy romanista filológusok voltak, ez a szempont tehát a korábbi magyar nyelvű írásokban is alig van jelen. Az egyetlen kivétel éppen az egyébként ortodox teológiai tanulmányokat is folytatott Juhász István, aki majd 80 évvel ezelőtti monográfiájában – szintén a műve közepén – részletesebben kitér az ortodox egyházak fejlődési sajátosságaira, de ez nyilván nem pótol a disszertációban egy modern szemléletű összefoglalást. Másrészt pedig talán felesleges azt hangsúlyozni, hogy a magyar kutatásban a román ortodox egyház története sem számít lerágott csontnak, és a hazai egyháztörténészeink, nagyrészt nyelvi nehézségek miatt, még a román görögkatolikus egyháznál is kevésbé ismerik a román ortodoxiára vonatkozó új kutatási eredményeket. Egy ilyen témájú, akár a legkorszerűbb összefoglalásokra (mint pl. Mircea Păcurariu két kiadásban is megjelent szintézise) támaszkodó rövid összefoglalás fontos támpont lehetne a magyar kollégák számára.

A disszertáció első nagyobb egysége az erdélyi reformáció és a román ortodoxok 16. századi kapcsolatait tárgyalja (16–95). Már ebben a fejezetben is érzékeli az olvasó a legnagyobb kutatási nehézséget: a románok és a reformáció kapcsolatáról megőrzött, elszórt és összefüggéstelen adatszilánkokból, illetve általában megfelelő történeti kontextusra és háttérre utaló adatok nélkül ránk maradt könyvek egymásutánjából kellene valamilyen értelmes történetet összerakni. Teljesen természetes tehát, hogy – miként ilyen esetekben szinte mindig – elszabadul a fantázia, megfogannak a valószínűtlenebbnél valószínűtlenebb ötletek, amelyek általában kiszolgálják az aktuális (esetünkben román) nemzetpolitikai elvárásokat. A szerző becsülettel gyomlálja ezeket az eltévelyedéseket, rámutat az olykor teljesen nyilvánvaló hamisításokra, részleteiben és összességében kiegyensúlyozott képet és megbízható vezérfonalat nyújt azokról a momentumokról és forrásadatokról, amelyek alapján a románokkal szembeni erdélyi egyházpolitikáról beszélhetünk. Sorra veszi a korábbi irodalomból is ismert kapcsolódási pontokat, bemutatja az olykor homlokegyenest eltérő értelmezési lehetőségeket, és mindig kialakítja saját álláspontját az adott forrással, eseménnyel kapcsolatban.

A reformáció és az ortodoxia közötti korai érintkezésekkel kapcsolatban (Georg Stoltz hunyadi várnagy állítólagos szimpátiája a „román hit” iránt, Szapolyai román írnoka áthoszi levélváltása) joggal hűti le a nagyratekintő víziókat. A 16. század derekának reformátori tájékozódása mögött a szerző rámutat arra a nagy, Wittenberghez, Urach-hoz és Tübingenhez kötődő reformátori programra, amely a keleti, különösen az Oszmán Birodalomban élő keresztények felé irányult, és amelynek egyik oldalhajtása volt a románok iránt tanúsított reformátori érdeklődés és az ennek következményeként megjelent könyvek, illetve politikai motivációjú lépések. Teljesen természetes, hogy ebben a szellemi környezetben egy olyan tág látókörű és a keleti világ határán működő reformátor, mint Johann Honterus, élénk érdeklődést tanúsított a keleti kereszténység iránt, és perspektivikusan szemlélte az esetleges evangelizáció lehetőségeit. Azt ugyanakkor mégsem hinném, hogy az ortodox kereskedők oltárokkal és képekkel kapcsolatos állítólagos kritikája befolyásolta volna reformátori programját, véleményem szerint ezt inkább csak tetszetős érvként használta fel híres reformációs iratában (*Reformatio Ecclesiae Coronensis*, 1543) (25–26). Nagyon fontosnak érzem a szerző azon megállapítását, miszerint ezek a korai tájékozódások, ideértve még a csúfos véget ért Heraklidész moldvai vajda működését is, nem jelentettek aktív reformátori programot a románság irányába. Mintaszerű Coresi diakónus könyvprogramjának bemutatása

(51–67, 81–95), a korábbi historiográfia „fantasztikus elképzeléseinek” kigyomlálása és a források beazonosítása.

A korai román (pl. szebeni) nyomtatványokkal kapcsolatban ugyanakkor érdemes lenne analógiaként bevonni a vizsgálatba az ortodoxok számára máshol (pl. Velencében, Cetinjében, Goraždén, a mileševai kolostorban vagy Belgrádban) kiadott könyveket, ezeknek a történeti kontextusa ugyanis hozzásegíthetne a sokszor bizonytalan és olykor kényszeresen reformátori háttérrel kereső értelmezések helyzetéleléséhez. A balkáni ortodox egyházi közösségek nagy igénye a nyomtatott szentírási és liturgikus könyvek iránt a lelkipásztori küldetésen túl komoly üzleti lehetőséget jelentett a könyvkiadásra vállalkozó személyek számára. Nyilván ez a konjunktúra magyarázza, hogy a katolikus Velence a görög és örmény nyomtatott könyv mellett a szláv ortodox könyvkiadás központja lett. Ugyancsak nyilvánvaló üzleti érdek motiválta Trojan Gundulić raguzai kereskedő belgrádi nyomdaalapítását. A Raguzai Köztársaság intranzigens katolicizmusa ellenére Gundulić vállalkozása mögött nem katolikus prozelitizmus, esetleg unionizmus, hanem pusztán üzleti megfontolás állt.

A reformáció és a román ortodox egyház közötti első intézményes kapcsolatok János Zsigmond fejedelemsége idejére datálhatók. Nagy Levente, Juhász István véleményét követve, joggal hangsúlyozza, hogy az 1560-as években a fejedelem által kinevezett püspököket (Szentgyörgyi György, 1566; Tordasi Pál, 1569) nem tekinthetjük „református”, hanem legfeljebb „reformált” főpapoknak, hiszen a felekezetek, így a református is, még csak formálódóban voltak (68–76). A román egyházzal és papokkal kapcsolatos országgyűlési határozatok, zsinatok, püspöki rendelkezések és főleg a nyomtatványok (a kálvinista szellemű prédikációskötet és agenda) célja egyértelműen a nagyszámú erdélyi románság egyházi intézményeinek és hitéletének reformátori szellemben történő megújítása, illetve az erdélyi román egyházi hierarchia átstrukturálása volt, amelynek értelmében a fejedelem egy független püspökséggel rendelkező román egyházszerkezet kialakítására törekedett. Mindez a fejedelem általános egyházpolitikájának szerves része, logikus következménye volt, akár a hallás utáni hit lényegére rámutató és az ígehirdetés szabadságát kimondó híres tordai országgyűlési határozatra, akár az 1560-as évek második felében formálódott három püspökség (erdélyi szász, erdélyi magyar, partiumi szász) struktúrájára gondolunk, amelyek mellé tulajdonképpen szervesen illeszkedett negyedik egyházkormányzati egységként az erdélyi román püspökség is. Ennek előzményei lehettek Izabella királyné azon rendelkezései, amelyekkel 1557-ben Kristofort, 1559-ben pedig Szávát kinevezte az erdélyi görög rítusúak püspökének. Ez utóbbi talán Szentgyörgyi György kinevezése után is gyakorolt joghatóságot az erdélyi (nem román?) keleti rítusú hívek felett. Különösen izgalmas a reformáció peremvidékét jelentő román és ruszin művelődés kölcsönhatásainak kimutatása az Evangélium-magyarázat forrásvidékének vizsgálatában. A Melius-hatás a ruszin Nyagovai Posztillán keresztül, egy máramarosi fordítás révén érkezett a román reformációs irodalomba, ezt a kéziratot írták át Dél-Erdélyben és adta ki Coresi Brassóban (51–62).

Nagyon kiegyensúlyozott Báthory István egyházpolitikája román vonatkozásainak bemutatása is, ugyanis a szerző beilleszti a fejedelem egyházi stratégiájának egészébe a románokkal kapcsolatos intézkedéseit (76–80). Báthory valláspolitikájának lényege a meglehetősen zavaros erdélyi egyházi viszonyok között az intézményes konszolidáció elősegítése volt, ennek legjobb példája a szász felekezetszervezés elősegítése, amint azt Walter Dausch kitűnő tanulmányban bemutatta. Ennek a valláspolitikai stratégiának a része,

hogy lényegében Báthory alatt alakul ki az erdélyi ortodox egyházszervezet abban a formájában, ahogy majd a következő században működik: a gyulafehérvári érsek alá tartozott a révi és az algyógyi püspök, mindhármát a román papság választja és a fejedelem erősíti meg. Emellett megmaradt a fejedelemség délnyugati szegletében a reformált püspökség is. Az ortodox püspökök moldvai vagy havasalföldi szerzetesek voltak, felváltva az ipeki vagy a konstantinápolyi pátriárkával szenteltették fel magukat. A szentelő pátriárka kiválasztásának én a szerzővel ellentétben nem tulajdonítanék politikai jelentőséget, pláne nem a fejedelem részéről, inkább a püspökjelölt egyházi hovatartozása, kapcsolatrendszere lehetett döntő az orientációban. Ezzel nemcsak az erdélyi román ortodox egyházszervezet szilárdult meg, hanem a román református püspökség is teljesen marginalizálódott, és megszűnt a János Zsigmond által elgondolt független és egységes, a reformáció tanai szerint megújuló erdélyi román püspökség lehetősége is. Mindez, ahogyan Nagy Levente is megjegyzi Ana Dumitran és Cesare Alzati állításait cáfolva, közvetetten persze a román reformáció esélyeit rontotta, ugyanakkor a fejedelem elsődleges célja nyilván nem ez volt, hanem az erdélyi románság egyházi intézményeinek strukturálása, legfontosabb következménye pedig valóban a két vajdasággal szoros kapcsolatokat kialakító, egyházi életében is megerősödő ortodox egyházszervezet kialakulása lett. Ez utóbbit világosan mutatja a nagyszámú román vonatkozású kiadvány megjelenése Erdélyben 1571 és 1588 között. Báthory a rekatolizációt csak intézményalapításokkal és mecenatúrával, nem pedig politikai intézkedésekkel támogatta, a szerző teljesen jogosan ezzel magyarázza az uniós kísérletek hiányát a románság között.

A Báthory-korszak bemutatását Nagy Levente a két reformációval rokonítható Coresi-nyomtatvány, az evangélium-magyarázat és a Szászvárosi Ószövetség (Palia) bemutatásával zárja (81–95). Az előbbi egy felekezetiileg inkább semleges, átmeneti szöveg, amely azonban semmiképpen sem tekinthető „támadásnak” a reformáció ellen, miként azt a román kutatók egy része gondolja. Sokkal markánsabban protestáns jellegű a Mózes első két könyvének román fordítását tartalmazó Palia, amelynek forrása Heltai Gáspár 1551-ben kiadott magyar Ószövetsége volt. Izgalmas kérdés a mecénások motivációja, ami általában homályban marad, és ez a körülmény számtalan, olykor egészen vad kombinációra csábítja a kutatókat.

Végezetül szellemesnek és logikusnak gondolom Nagy Levente okfejtését a román (român) népnév és a *religio romana* latin kifejezés értelmezésével kapcsolatban (91–95). Az utóbbi esetben meggyőzően cáfolja Ioan-Aurel Pop tézisének, miszerint itt a román vallásról lenne szó, sokkal inkább a görög és római (azaz katolikus) hiten levő románokra utal az 1574. évi püspökkinevező oklevél. Ez az inadekvát értelmezés egyébként a moldvai katolikusok etnikai identitásának kérdésében bukkan rendszeresen fel, ahol a román kutatók a római katolikust fordítják előszeretettel román katolikusnak. Az viszont valóban izgalmas kérdés, hogy Báthory hogyan nevezhette ki 1574-ben Kristóf püspököt a római és görög hiten levő románok püspökévé. Pop szerint a görög (Graeca) jelenti a rítust, a római (Romana, azaz szerinte román) pedig a nációt, hiszen a katolikus fejedelem a katolikus vagy unitus románok számára soha nem nevezett volna ki ortodox püspököt. Alexandru Simon és Nagy Levente szerint a Hátszeg, Karánsebes és Lugos környéki katolikus románokról szól az oklevél, Kristóf ezzel az ő püspökük is lett; Nagy szerint Báthory rendelkezése a románok katolizálása vagy uniója irányába tett „egyszeri, bátortalan kísérlet” volt (95). Én még ilyen messzire sem mennék a gesztus értelmezésében. Egy működő katolikus hierarchiával rendelkező ország

esetében ez az aktus nyilván hallatlan és értelmezhetetlen lett volna a felekezetek Európájában. Erdélyben ugyanakkor 1542 óta nem rezideált katolikus püspök, vagyis a katolikus hívek évtizedek óta nélkülözték a főpásztori gondoskodást, ami az egyházi intézmények széteséséhez vezetett. Báthory tett ugyan kísérleteket az erdélyi püspökség visszaállítására, de nem járt eredménnyel. Ilyen körülmények között a román katolikus kisebbség számára (akár az ortodox többség katolizálásának vagy uniálásának hátsó szándéka nélkül is) sokkal megnyugtatóbb szervezeti és lelkipásztori megoldást jelentett, ha egy ortodox püspök joghatósága alá tartoznak, mintha egyáltalán nincsen és belátható időn belül nem is lesz főpásztoruk. Báthory konszolidációs egyházpolitikájának nyilvánvalóan ez a fajta gondoskodás felelt meg leginkább, különösen egy olyan erdélyi közegben, ahol a román ortodoxok és katolikusok közötti konfliktusok sem voltak jellemzőek, eltérően a balkáni bosnyák katolikusok és szerb ortodoxok közötti súlyos viszályoktól.

Nem kevésbé izgalmas és számos kérdést vet fel a Bethlen Gábor és Kirill Lukarisz konstantinápolyi pátriárka közötti levélváltást elemző fejezet (97–125). A református Bethlen lényegében nagyon keveset tett a románság reformációja érdekében. Az ő uralkodása alatt kerültek a román reformált gyülekezetek a magyar református püspökök joghatósága alá, amely struktúra a fejedelemség megszűntéig fennmaradt, hiszen a Rákóczi Zsigmond által a reformátussá vált vajdafalvi románok számára engedélyezett püspökválasztásból (1608) minden bizonnyal nem lett semmi. A szerző azt is meggyőzően bizonyítja, hogy a román szerzők mártírológiai diskurzusába illeszkedő bethleni „protestáns Dácia”, azaz a református Erdély égisze alatt egyesülő román vajdaságok terve igencsak messze állt minden történeti realitástól. Bethlen és Lukarisz kapcsolata teljes mértékig illeszkedik a protestáns tábor oldalán a harmincéves háborúba bekapcsolódó fejedelem nagyon széles külpolitikai tájékozódásába, illetve az isztambuli protestáns követekkel szoros kapcsolatokat ápoló, az európai protestáns politikában számon tartott pátriárka diplomáciai tevékenységébe. Lukarisz és protestáns levelezőpartnerei nagyon hasonló, olykor még motívumaikban is egyező nagyívű terveket szőttek az Oszmán Birodalom görög és török lakóinak kálvini hitre térítéséről, akárcsak a korszak jezsuita misszionáriusai (pl. a kortárs Bartol Kašić) ugyanezen szakadárok és pogányok katolizálásáról.

A szerző teljesen jogos gyanúja szerint ebbe a konfesszionális alapokon álló politikai kapcsolatba sehogyan sem illik Lukarisz 1629. szeptember 2-án Bethlenhez intézett levele. Nem ismertetem ehelyütt Nagy Levente alapos érvelését, amellyel bizonyítja, hogy ez a levél minden valószínűség szerint Kemény József egy újabb hamisítványa, és a román kutatók teljesen félreértették az ordítóan 19. századi okfejtést tartalmazó szöveget, amely sem Bethlen, sem Lukarisz gondolatvilágával nem egyezhetett. Csupán néhány olyan pontra hívom fel a figyelmet, ahol a szerző hiperkritikus volt, és amely elemeket én az egyébként meggyőző érvelésből törölnék. Mindenekelőtt nem anakronisztikus az egyvallású ország idealizálása Bethlen levelében, és nem csak a jegyzetben idézett Kaspar Schoppe tartotta ezt kívánatosnak a korban (113), hanem más teoretikusok, például Jean Bodin is. Erdélyben a többfelekezetés nem tudatos értékválasztás, hanem politikai szükséghelyzet volt. Lukarisz pátriárka katolikus-ellenessége történeti tény, amelyre a szerző több bizonyítékot is felsorol. Ettől azonban az idézett latin levélrészletben a pátriárka (vagy a hamisító Kemény) mégis azt írja, hogy a református vallás jobban eltér lényegi dolgokban a keleti egyház által vallottaktól, mint a Rómában hirdetett vallás (114). Nagy Levente két román és egy magyar fordítást idéz,

és az utóbbi helyessége mellett tör lándzsát, nyilván azért, mert az jobban megfelel Lukarisz eszmevilágának. A mondat gerincét jelentő *magis... quam* (jobban... mint) szerkezet azonban egyértelműen középfokú összehasonlítás, tehát a szövegrészletet sajnos Lupaş fordította a legpontosabban, de Popescu átültetése sem rossz, Jancsó Benedek viszont annyira erőlködött, hogy Lukarisz kálvinista szellemét megőrizze, ezért inkább megerősakolta a mondatot és alacsony fokú hasonlításnak fordította le (115). Így a szöveg ugyan Lukarisz vélt gondolataival jobban kvadrál, viszont a latin eredetihez nem sok köze maradt és magyarul is elég zagyva lett. Jancsó eljárását még csak érteni vélem, hiszen zavarta a szöveg ellentmondásossága. Viszont Nagy Levente elgondolását, miszerint a levél anakronisztikus ellentmondásoktól hemzseg és ezért hamisítvány, éppen a latin szöveg valós jelentése és a román (helyes) fordítások igazolják: Lukarisz nemcsak a román nemzeti egységről nem értekezhetett a 17. század elején, hanem valószínűleg azt sem írta le, hogy a katolikus vallás közelebb van az ő keleti egyházának tanításához, mint a református, amelynek igazságáért végül az életét áldozta.

A Kemény-féle kollekción fennmaradt egyetlen eredeti Lukarisz-levélen levő feljegyzés sem bizonyítja, hogy a gyűjtemény egykor több levelet őrzött a pátriárkától a románok reformációjáról, hiszen a *litterae* a többes szám ellenére egyetlen levelet is jelenthet (*littera* egyes számban betűt, és nem levelet jelent) (119). A véleményem tehát, éppen a fentebb elmondottak értelmében, még sarkosabb, mint a szerzőé: Bethlen egészen biztosan nem kért segítséget Lukarisztól a románok reformációjára; gondoljunk csak bele: erre ugyan mi szüksége lett volna, ha valóban lett volna ilyen szándéka? De erre vonatkozó tervéről egyáltalán nem tudunk. Ennek következtében nem is írt emiatt Lukarisznak, és a pátriárka sem bújt ki a feladat alól ironizálva és a románok nemzeti egységét hangoztatva. A Kemény hamisításai mögött levő személyes érdek és szemlélet, illetve a románsághoz való több mint ellentmondásos viszonya valóban izgalmas kérdéseket vetnek fel, és akárcsak a szerzővel ebben a kérdésben vitatkozó Ana Dumitran, én sem igazodom ki rajta, de jobb híján elfogadom Nagy Levente konklúzióját: pszichológiai rejtély, amelyet igazán megérteni valószínűleg sohasem fogunk. Végezetül a fejezet záró eszmefuttatása Lukarisz, illetve a reformációhoz csatlakozó kevés román pap és értelmiségi személyes kálvinizmusának analógiájáról számomra nem igazán meggyőző, ugyanis a pátriárka életútja és tevékenysége, és emiatt vallási attitűdje éppen a nagypolitikában játszott szerepe miatt nem összevethető a reformációval rokonszenvező román papok és értelmiségiek horizontjával, tájékozódásával és tapasztalataival.

A román egyházzal kapcsolatos 17. századi valláspolitikai alapjai Bethlen Gábor uralkodása idején szilárdultak meg. A román esperességek a magyar református püspökhöz vagy a román ortodox püspökhöz tartoztak, a joghatósági határok meglehetősen képlékenyek voltak. Az ortodox közösségek fegyelmét a különböző görög és szláv forrásokból kompilált szabálygyűjtemények, a pravilák szabályozták, míg a református egyházi vezetés az ortodox esperesekkel és vladikákkal kinevezésük előtt egy szintén egyházfegyelmi tartalmú kötelezvényt, ún. „conditiókat” íratott alá. Ezzel ugyan formailag a református püspök joghatósága alá került az ortodox egyház, de ez nem jelentett tényleges beavatkozást és még kevésbé erőszakos térítést a román papok és hívek irányába. Nagy Levente alaposan körüljárja a református–ortodox viszonyrendszer 17. századi alakulását, és ismét bemutatja a román és magyar kutatás ezzel kapcsolatos eltérő álláspontját. Teljesen egyetértek a

szerzővel, amikor a fejedelmi valláspolitikai és a református egyházi vezetés irányító és ellenőrző szándékait, vagyis a conditiókat, a vizitációkat, sőt igazából a fogarasi iskolaalapítást is kiemeli az anakronisztikus „nemzeti és vallási elnyomás” narratívából, és visszahelyezi a konfesszionális paradigma társadalmi fegyelmezés kategóriájába. A pravilák, a korabeli missziós és útibeszámolók, illetve a Codex Sturdzanus elemzésével joggal mutat rá arra a tényre, hogy minden állami és egyházi fegyelmezési kísérlet végső soron igen csekély befolyást gyakorolt román közösségek vallási életére, egyébként nyilván függetlenül attól, hogy ezek közvetlenül a református püspök vagy pedig az ortodox vladika alá tartoztak. Ez a tény és a magyar református egyházi vezetés irénizmusa merőben cáfol minden, a román ortodoxok erőszakos kálvinizálására vonatkozó román történetírói konstrukciót (138–168).

A szerző képzettségét és munkásságát tekintve elsősorban irodalomtörténész és filológus, nem meglepő tehát, hogy a disszertáció gerincét a román filológiai és irodalomtörténeti elemzések alkotják. Történészként és a román filológiában különösen is idegenül mozgó kutatóként nem érzem magam illetékesnek ezen fejezetek egyenletesen elmélyült bírálatában. Ezért az alábbiakban a román reformáció irodalmi emlékeivel kapcsolatban csak néhány, számomra izgalmas összefüggésre utalok. Mindenekelőtt a kultúrák közötti párbeszéd nehézségeit (vagy szinte lehetetlenségét) mutatja be a 17. századi román ortodox–katolikus hitvitairódom kezdeteit bemutató alfejezet (126–137). A hitvitákról a modern kutatások alapján tudjuk, hogy ez a műfaj nem igazán a másik fél meggyőzését célozta, hanem a saját tábor megerősítésére törekedett. Ennek a tételnek a teljesen eltérő teológiai és kulturális valóságban létező református és ortodox hitviták még a katolikus–protestáns vagy protestáns–protestáns hitvitáknál is világosabb bizonyítékát nyújtják. Az orosz antilutheránus vitairat 1640 körüli román fordítása és főleg az erdélyi református kátéval vitatkozó, Varlaam moldvai érsek által összeállított polemikus mű nem tanúskodik a reformáció tanításának mély megértéséről, ez talán nem is volt a szerzők szándéka, hanem csupán ebben a retorikus keretben kívánták híveiket megerősíteni a fenyegetőnek érzett idegen (esetünkben protestáns) veszéllyel szemben, saját világképük összefoglalásával.

Számomra meggyőző Nagy Levente alapos és több szempontú érvelése Csulai Györgynek és gyulafehérvári munkatársainak a román Újszövetség-fordításban való aktív közreműködéséről és a Biblia-fordítás módszeréről (180–203). Az Újszövetség fordításában részt vevő Simion Ștefan püspök és a katolikus unió kapcsolatával való találkozásokat (171–173) viszont megalapozatlannak érzem. Az uniós törekvések eltérő nyugati és keleti percepciójáról magam is többször írtam. Ennek lényege, hogy a latin egyház képviselői teljesen másképpen értelmezték az egyesülési szándékot, mint keleti partnereik, és ezért általában a felekezeti kizárólagosság mentén működő értelmezések sem érvényesek. Az egyesülési ígéreteket tevő papok nagyon gyakran keleti püspökökkel vagy pátriárkákkal szenteltették fel magukat, amiben ők nem láttak ellentmondást, és latin tárgyalópartnereik is elfogadták ezt. Ștefan felszentelhette tehát Partenius Pétert Gyulafehérváron, nem valószínű, hogy II. Rákóczi György fejedelem vagy akár Lippay György érsek ezzel különösebben foglalkozott volna, és főleg nem keresnék emögött nagyívű politikai koncepciót. A szentelő püspök uniós hajlandóságára vonatkozó értesülést pedig valószínűleg tényleg Partenius konfabulálásának tekinthetjük.

A dolgozat terjedelmes fejezete foglalkozik a kéziratos román énekeskönyvekkel (204–247), a műfaj hat darabját mutatva be. Az összehasonlító vizsgálat erénye nemcsak az, hogy erről a magyar és román szakirodalomban régóta vizsgált forráscsoportról a modern kutatások alapján átfogó képet nyújt, hanem azt is bizonyítja, hogy a 17. század második felében léteztek olyan román gyülekezetek, amelyek valószínűleg magyar származású, de románul is tudó lelképásztoraik vezetésével román nyelvű református szellemiségű istentiszteleteket tartottak. Szintén nagyon érdekes a latin betűs és a magyar helyesírást követő, illetve a cirill betűs román kiadványok összehasonlítása topográfiai, műfaji és mecenatúra-szempontról (244–247). A magyar nyelv hatása a Magyar Királyság végein élő nem magyar nyelvű népek írásbeliségére mindenesetre egy összehasonlító vizsgálatot is megérne, gondoljunk csak a 17–18. századi kaj-horvát irodalom magyaros helyesírású szövegeire. A latin eredetre való hivatkozás hiányát a románok között működő református román vagy románul is tudó magyar prédikátorok részéről (247) én nem tartom különösnek. A latin eredet, a rómaiaktól való leszármazás, vagyis tágabban a Rómához kötődés a magyar kálvinizmus (akár magyar, akár román) képviselői részéről teljesen idegen gondolat, hiszen Róma a kor reformátusai számára a pápaság, az Antikrisztus központját jelentette. Ezzel szemben a görög katolikus román értelmiségnek, akik egy része éppen Rómában végezte tanulmányait, Róma és a latinitás identitásuk egyik legfontosabb igazodási pontja volt. A szerző által jórészt saját korábbi kutatásai alapján alaposan bemutatott, többes identitású Michael Halicius (248–276) nyilván a kivételt jelenti: a hungarus tudatú kálvinista értelmiségi Halicius humanista műveltsége okán határozhatta meg magát *civis Romanusként*.

Az utolsó fejezet (A kálvinista unió kudarca – a katolikus unió sikere) már átvezeti az olvasót a következő történelmi korszakba, a fejedelemség utolsó és a Habsburg uralom első évtizedeibe (277–345). Ez a rész nagyon fontos lezárása a dolgozatnak, hiszen a katolikus unió bemutatása kontextualizálja igazán a románok reformációjával kapcsolatban elmondottakat. A két jelenség együttes vizsgálatának legfontosabb tanulsága, hogy összefüggésrendszerében látjuk egy többszörös felekezeti határhelyzet működését. Az erdélyi ortodox egyház szűkebben a moldvai és havasalföldi román ortodox egyházszervezet, tágabban az ipeki és a konstantinápolyi pátriárkátus peremvidékét jelentette, amely egy református (Erdélyi Fejedelemség), majd katolikus (Habsburg Monarchia) államvallású országban létezett. Ugyanakkor Erdély a protestantizmus és a római katolicizmus keleti határvidékét is jelentette. Ezek a végvidéki felekezeti kultúrák léptek reakcióba egymással. A meglehetősen képlékeny szervezetű, az egyházi központokkal gyenge kapcsolatban álló ortodox egyházi struktúra törvényszerűen vált függővé előbb a református, majd a katolikus felekezeti intézményrendszerrel. Úgy is fogalmazhatunk, hogy mindkettővel unióra lépett, csakhogy ennek a két egyesülésnek, nem függetlenül a református és a katolikus egyház uniós történelmi tapasztalatainak különbségeitől, mások voltak az egyházi–gazdasági–társadalmi feltételei és következményei. A református egyház, de lényegében az egész protestantizmus történetében az erdélyi eset az egyetlen olyan precedens, amikor egy reformált egyházszervezet a fennhatósága alá vont egy ortodox egyházat. Bizonyos értelemben az egész román reformáció ennek az egyediségéből és tapasztalatlanságból eredő tanácstalanságnak a története. A 17. századtól lényegében államvallásnak számító református egyház nem tudta helyzetét az európai felekezeti logika szerint kamatoztatni, és ebben a konfesszionális gyengeségben az erdélyi rendek partikuláris érdekeik miatt partnereknek is bizonyultak. Ezzel

a rendi szűkkeblőséggel magyarázza a szerző, teljesen jogosan, hogy a reformációhoz való csatlakozás az Erdélyi Fejedelemségben semmilyen gazdasági és társadalmi előnnyel nem járt a román papok és hívek számára, és így tömeges sikert sem érhetett el. Ugyanakkor véleményem szerint ugyancsak a rendi politizálás érdekei és a felekezeti provincializmus okozták 1680-ban az egyházi és politikai téren is nemzetközi terepre kimerészkedő Brankovics II. Száva vladika bukását. Az erdélyi református világrend a filokálvinista Ioan Zoba püspökké választásával állt helyre. Zoba prédikációs kötetében a református hatás körülbelül olyan súlyú és jellegű, mint a román nyomtatványok szókincsében és helyesírásában a magyar nyelvi befolyás: a keleti ortodoxia határvidéki egyházának műveltségébe, nyelvébe és tanításába észrevétlenül beszivárogtak azon állam nyelvének és vallásának elemei, amelyben papjai és hívei éltek (310). Mindez nem jelent kevesebbet, mint hogy az erdélyi román ortodox egyház a konfesszionális elhatárolódás nyugat-európai értelmében mégsem számított teljes értékű felekezetnek, amint a román nyelv standardizációja is erősen kezdetleges állapotban volt még ekkor, ahogyan erre a kortársaknak a román nyelv sokféleségére vonatkozó panaszai többször utaltak. A református unió gyengeségével szemben a katolikus uniót nem a helyi hatalom, hanem a Habsburg Birodalom egyházi és világi vezetői és a jezsuita rend vezényelték le, egyrészt évszázados előzmények ismeretében, komoly gyakorlati tapasztalat birtokában, másrészt a helyi rendi-társadalmi szempontoktól teljesen függetlenül. A nagyobb egyház kormányzati profizmus és a politikai nagyvonalúság, vagyis az unióra lépő papságnak adott, a helyi rendi érdekekkel nem törődő jelentős kiváltságok magyarázzák a két unió sikere közötti óriási különbséget. Így válik érthetővé, hogy a többi balkáni ortodox nemzettől (görögöktől, szerbektől és bolgároktól) eltérően a román nemzeti ideológia számára az unió értékelése miatt válhatott pozitívvá, a nemzetépítés elősegítőjévé, míg a reformáció emlékezetét a magyarosítás és az elnyomás paradigmájában őrizték meg.

Nagy Levente disszertációja az egész folyamatot a kezdetektől a katolikus unió győzelméig a maga teljességében, számos filológiai elemzéssel alátámasztva, a román történetírás eredményeire mindvégig figyelve és azokat kritikailag szemlélve mutatja be. Csak egyetérthetünk a szerzővel, miszerint nagyon fontos lenne, hogy ez a józan és a nemzetközi kutatásokkal lépést tartó szemlélet bekerülhessen az európai szakirodalomba, és hatékony ellensúlyt képezzen a román nemzeti mártírológikus narratívával szemben. Végezetül még egyszer szeretném leszögezni, hogy Nagy Levente értekezését a magyar reformációtörténet és a magyar-román kapcsolattörténeti kutatás nagyon fontos új eredményének, saját szakterületén belül egyértelműen megkerülhetetlen alaplátványnak, módszereit, szemléletmódját és új adatait miatt pedig a nemzetközi reformációkutatásban is mértékadó munkának tartom. Ennek értelmében javaslom az értekezés vitára bocsátását és a pályázónak az akadémiai doktori cím odaítélését.

Budapest, 2019. március 12.

MOLNÁR ANTAL

Molnár Antal

igazgató (MTA BTK TTI)
egyetemi docens (ELTE BTK)