

Nagy Levente

**Válasz *A román reformáció, mint magyar-román kulturális és irodalmi transzferjelenség a 16-17. században* (2018) című akadémiai doktori értekezéséről írt opponensi véleményekre**

Elsősorban szeretném megköszönni opponenseimnek, hogy elfogadták a bírálásra szóló felkérést, elolvasták és bírálták a disszertációm. Mindannyian tudjuk, hogy ez mennyi munkát és időt igényel. Nagyon köszönöm a javaslataikat, meglátásaikat, és kritikai észrevételeiket. Hasonlóképpen köszönöm a bizottság elnökének, tagjainak és titkárának, hogy vállalták a nyilvános vitában a részvételt. Válaszomat két részre osztottam: először opponenseim egyedi észrevételeire reagálok, a második részben pedig azokra a megjegyzésekre és kritikákra, melyeket bírálóim közül többen hasonló módon tettek szóvá.

Balázs Mihály a II. 8. alfejezet címét (*A fejedelem közbelép*) elhibázottnak tartja „mert azt a benyomást kelti, hogy a fejedelmi hatalom bekapcsolódásával folytatódnak a korábban elemzett fejlemények.” (3) Balázs Mihály, Ritoókné Szalay Ágnesre hivatkozva amellel érvel, hogy az 1560-as évek közepétől „egy politikailag erősen motivált küldetéstudat” jellemezte a fejedelmi valláspolitikát, melynek végső célja az volt, hogy az Erdélyi Fejedelemség a középkori katolicizmus intézményi maradványait felszámolva protestáns országgként lépjen Európa színpadára. Ezért a románság vallási és egyházi életét is mélyebben felforgatta ez a politika, mint ahogyan én azt disszertációmban jeleztem. Kétségtelen, hogy János Zsigmond idejében volt a legerősebb törekvés arra, hogy a két román fejedelemségben működő román egyháztól egy teljesen elszakított önálló erdélyi román kálvinista egyházat hozzon létre az erdélyi központi hatalom, úgy hogy minden fejedelemségbeli román a kálvinista püspök fennhatósága alá tartozzon. Az „óvatos reformkísérlet” szintagmát annak érzékeltetésére használtam, hogy minden küldetéstudat és kényszer ellenére az újjonnan felállított román püspökség, egyetértve Juhász Istvánnal, nem lett teljességgel reformátussá, legfeljebb csak reformáltta.

A központi (világi és egyházi) hatalom által irányított a románok vallásos és egyházi életébe való beavatkozás mértékével kapcsolatos Balázs Mihálynak másik két kritikai észrevétele is. Opponensem, Juhász Istvánnal egyet értve, úgy véli, hogy ha a román püspöki kinevezések alkalmával a vladikák számára előírt kondíciókat úgy a vladikák, mint a nekik alárendelt esperesek és papok betartották volna, akkor „valósággal református egyházzá” vált volna az erdélyi románok egyháza. (10) Egyszóval a kondíciók nem csupán a társadalmi fegyelmezés, hanem a görögkeleti egyház belső életébe való beavatkozásnak az eszközei is voltak. Ahhoz, hogy érthetőbb legyen érvelésem valóban világosabban ki kellett volna domborítanom a Geleji által megfogalmazott javaslatok, valamint végül a Simion Ștefan kinevezési okmányába bekerült konkrét kondíciók közti különbségeket. Geleji 1640-ben megfogalmazott és a fejedelemnek jóváhagyásra elküldött javaslatai az 1643. évi kinevezési okmányba jócskán megszelídítve kerültek be. Így Geleji javaslataiból a 16. és 24. pont (melyeknek részletesebb kifejtését hiányolja opponensem) jelentős változtatásokkal került be az 1643. évi oklevélbe. A 16. pontban Geleji ezt javasolta: „Hogy a cintermekben halottjok temetsége felett való gyertyaégetést, vajdagatást, a megholtakkal való beszélgetést, és komondorazást etc. [így!] a balgatag községgel elhagyassa.” Az 1643. évi oklevélben ez áll: „A halottak eltemetésénél a szertartást a keresztényeknél elfogadott szokás szerint szóval s ahol szükségesnek mutatkozik szent énekekkel fogja kísérni, de a vénasszonyos babonákat (*superstitiones autem illas aniles*), nem helyesli, és nem tanítja, és azt sem engedi, hogy mások helyeseljék és tanítsák.” Azaz, míg Geleji pontosan felsorolta, hogy milyen babonás szokásokat kell elhagyni, addig a fejedelmi diplomában csak általános megfogalmazást olvasunk. Mintha a feltételek írójának szándékosan az lett volna a célja, hogy az előírt szabályok alkalmazásában nagyfokú szabadságot engedélyezzen a temetési szertartást végző papnak. Azaz valójában a román pópára bízatik annak eldöntése, hogy mi is számít vénasszonyos babonának. És mindez nem pusztán véletlen, hisz a többi pont esetében is hasonló dolog történik: pl. a böjtről szóló 18.; a péntek megülnését tiltó 19.; „a templombéli misélét, füstölést, csengetést és aféle pópistáktól maradt babonázást” megtiltó 12.; „a képek, és az útféleken felállított keresztelők előtt való térdepelést, fészengést, és azoknak ölelgetéseket, csókolgatásokat” megtiltó 17. pontok fel se vétetnek az 1643. évi oklevélbe.

A Gelejinél szereplő 24. pont az 1643. évi oklevél 14. pontja. Geleji első, legfontosabb mondata az 1643. évi szövegből hiányzik: „Hogy az orthodoxus magyar püspöktől függjön, egyből másból tőle értsen.” Tehát az 1643. évi kinevezési okmány nem rendelte *expressis verbis* a magyar püspök alá a román vladikát. Csupán annyit írt elő a 11. pontban (mely a vladika és magyar szuperintendens viszonyát rendezte), hogy ha vallásos ügyekben valami

különösen súlyos kérdés merülne fel, akkor a vladika konzultáljon a magyar püspökkel és fogadja el annak a szóban forgó ügyben hozott határozatát. Geleji rendelkezésének második része viszont már bekerült az 1643. évi oklevélbe is. Itt arról van szó, hogy a román papok nem keresztelhetnek magyar gyereket, nem eskethetnek össze magyar párokat, valamint nem temethetnek el magyar halottakat. Az 1643. évi szöveg ez esetben is megengedőbb, mert abban az esetben, ha a férj román, akkor végezheti román pap is az esketést. E rendelkezés etnikai vetületével eddig sem a magyar sem a román szakirodalom nem foglalkozott, így kimerítő válasz csak újabb kutatások során adható a kérdésre. Az mindenesetre tény, hogy ez a kondíció nem érintette a román egyház és vallásgyakorlás belső lényegét.

Ezen okok miatt véltem úgy, hogy annak ellenére, hogy Geleji szándékai szerint talán valóban teljességgel reformátusokká szeretne volna tenni a románokat, a gyakorlati kivitelezés során mindez már sokkal szelídebben valósult meg. Azon lehet, és kell is vitáznunk, hogy ez mennyiben múlt azon, hogy a román klérus nem sietett betartani az aláírt kondíciókat, és mennyiben azon, hogy az erdélyi központi hatalom se nagyon erőltette azt, hogy a románok vallásukat in fundamentalibus megváltoztassák. Ezért részesítettem előnybe Juhász István vélekedésével szemben, Sipos Gábor elképzelését, aki szerint az erdélyi románság és a kálvinizmus viszonyát az unió szó fedi le leginkább. Egyrészt, amint azt disszertációm VII. részében (*A kálvinista unió kudarca – a katolikus unió sikere*) magam is kifejtettem a kortársak is ezzel a szóval írták le a két vallás és egyház viszonyát. Másrészt az unió azt jelentette, hogy a vladika a kondíciók aláírásával ugyan de jure elfogadta a magyar püspök fennhatóságát (azaz az uniót), de facto azonban a görögkeleti szertartás változatlan maradt, már csak azért is, mert a kondíciók szelídített változata szinte teljes egészében a román klérusra bízta, hogy mit tart meg és mit vet el a keleti liturgiából. Sőt 1700-ban, immár a katolikus unió fenyegető árnyékában, az erdélyi Református Főkonzisztórium nyíltan ki is jelentette, hogy egyáltalán nem kívánja a románok rítusát megváltoztatni: „Hogy az minemű conditiokkal [a románok] magokat magok jó akaratja szerént az mi Ecclesiánkkal uniálták, azokban mi és a mi vallásunkon való püspök és az egész ministerium ő kegyelmeket megtartjuk, és vallásokban, rítusokban semmi erőszakot és változást tenni nem igyekezünk, hanem éljenek religiojoknak azon szabadságával, valamint eleitül fogva itt Erdélyben éltenek ő kegyelmek és ő kegyelmek eleik” (SIPÓS Gábor, *Reformata Transylvanica*, Kolozsvár, 2012, 213.)

A kondíciók kapcsán azért érveltem a társadalmi fegyelmezés mellett az egyház és felekezeti váltásra való kényszerítés ellenében, mert azokkal a román kollégákkal vitatkoztam, akik a kondíciókban etnikai diszkriminációt és megaláztatást látnak. Így például az a Ioan

Vasile Leb is, akire opponensem egy korábbi írásában annak igazolására hivatkozott, hogy „az 1560-as években elfogadott erdélyi törvények érzéketlenséget vagy megvetést tanúsítanak a késő középkori ortodox román kultúra egyéb komponensei iránt.” Ebben a kérdésben vitám valójában nem Balázs Mihállyal, hanem Ioan Vasile Lebbel van. Opponensem ezzel kapcsolatban bírálatában a következőket írja: „nagy kulturális vívmány a román nyelvű írásbeliség fellendítése, ám másfelől veszteség a rendkívül érzékletes és színes rítusok, továbbá a képek használatának kiiktatása. Érdemes tehát figyelni arra is, hogy egy új kultúra kialakulása milyen veszteségekkel járhat.” (13.) Ez kétségtelenül helyes, és minden mai hatalmi és döntéshozói pozícióban lévő egyénnek melegen ajánlandó figyelmeztetés. A kérdés csak az: vajon számon kérhetjük-e mindezt a 16. század végi erdélyi döntéshozókon is? És ha igen, akkor ők vajon csak a román ortodox kultúra egyes komponensei iránt voltak érzéketlenek és viseltettek megvetéssel? Vajon a saját, jelen esetben például a magyar katolikus kultúra egyes elemeit nem ugyanolyan hévvel szerették volna elveszejteni, mint a román ortodoxiát? Ha létezett is a 16. század végén kulturális érzéketlenség és megvetés, véleményem szerint annak nem volt etnikai színezete. Azaz az 1560-as években elfogadott erdélyi vallásügyi törvények semmiben sem vártak el mást a románoktól, mint a magyaroktól vagy a szászoktól.

Végezetül Balázs Mihály bírálatához még két apró megjegyzés: az 1581. évi Coresi-féle prédikációs kötet protestáns jellege valóban nem meggyőző, ezt a részt dolgozatom nyomtatott változatából ki is hagyom. Geszthy Ferencnek a Szászvárosi Ószövetség (1582) kiadásában játszott szerepének mozgatórugóit feltérképező eszmefuttatásom kapcsán pedig ismét megerősítem, ahogyan azt disszertációmban is írtam, hogy csupán egy óvatos hipotézisről van szó. Könnyen lehet, hogy Geszthyt csupán „kemény református elfogultsága” és nem a románellenes Kovacsóczy bosszantása vezérelte, akkor, amikor anyagilag támogatta a Palia megjelentetését.

Heltai Jánosnak köszönöm azt a pontosítást miszerint a román reformáció, nem a magyar, hanem mégis csak a román irodalom azon része, mely a románul is tudó magyar anyanyelvű szerzők révén jött létre. Igaza van opponensemnek abban, hogy ez nagyon messzire vezető gondolat, ahogy abban is, hogy a sok nemzetiségű Magyarországon a több helyen is megjelenő lokális köztes kultúrákat az ország és a kultúra hivatalos nyelveként funkcionáló latin, valamint a jogi-politikai tartalmú hungarus-tudat kötötte egybe. A románok esetében viszont az a paradox helyzet állt elő, hogy bár (új)latin nyelvet beszéltek valójában nem volt latin középkoruk. A bizánci görög, valamint a Balkán-félszigeti ógyházi szláv

kultúra olyan mély nyomokat hagyott a románok életében, hogy még a Magyar Királyság területére (elsősorban Erdélybe, de Máramarosba, a Bánságba és Várad környékére is) a 12. századtól bevándorló románokat meg se érintette a magyar középkor latin kultúrája. Mivel a középkori Magyar Királyság politikai életéből a románok teljesen kiszorultak, a magas kultúra egyetlen színtere számukra az egyház maradt. A román kenézek által emelt kolostorok és fatemplomok falain azonban nem latin, hanem ószláv feliratok vannak. A kenézcsaládokat nemesítő királyi oklevelek versoján még a 15. századból is cirill betűs szláv feljegyzések olvashatók. Ilyen körülmények között már az is forradalmi tettnek számított, hogy a kálvinista énekeskönyveket, imádságokat, katekizmusokat latin betűkkel és magyar helyesírással jegyezték le. A latin nyelv és a hungarus-tudat egymásra találása tehát a reformációnak köszönhetően indult meg (erre a dolgozatomban hosszan elemzett Halicius esete a legmeggyőzőbb), ugyanakkor az is igaz, hogy a katolikus uniónak köszönhetően csak a 18. században teljesebben ki.

A Heltai János által a 60. lap 163. lábjegyzetben jelzett megfogalmazás valóban pontatlan: nem a Nyagovai Posztilla szerzője hagyott ki részeket a szövegből, hanem a későbbi másolók, akik az eredeti szövegből a pravoszláv egyházra vonatkozó kritikai megjegyzéseket kihagyták. A román fordítás viszont megőrizte az eredeti ruszin szöveget is, jóllehet épp a Méliusz-prédikáció esetében a román fordító terjedelmes saját részt töltött be a román szövegbe, ami úgy a Méliusz-féle magyar, mint a ruszin fordításból is hiányzik.

Joggal hívja fel a figyelmet arra is opponensem, hogy a románság esetében a reformáció társadalmi bázisa szinte teljeséggel hiányzott. Ezen a téren még további kutatásokra van szükség, ahhoz hogy tisztán és ugyanakkor árnyaltan is láthassuk a helyzetet. Mert igaz ugyan, hogy nem volt „egy, a latin kereszténység teológiájában képzett, viszonylag nagy létszámú román klérikus réteg”, de román katolikusok voltak Erdélyben és a Bánságban. Valahonnan kiemelkedett egy Oláh Miklós, egy Bujtul György (aki Rómában és Bécsben tanult, majd 1625-től haláláig a karánsebesi jezsuita misszió vezetője volt) egy Ivul Gábor (aki Nagyszombatban, majd Bécsben tanult, később tanított is Nagyszombatban, majd a kassai akadémia tanára lett). Valóban hiányoztak a román „társadalmi közép rétegek is, polgárság, végvári katonaság, nemesség, mintaadó arisztokrácia, melyek Magyarországon befogadóként vettek részt a reformációban.” Az elkövetkezőkben talán azt kellene megvizsgálnunk, hogy milyen lehetett Erdélyben ezeknek a társadalmi osztályoknak az etnikai összetétele. A reformáció által leginkább megérintett területeken, a fogarasi várban, a hátszegi nemesek közt, Lugos, Karánsebes városi polgárai közt, vagy Máramarosban, Biharban milyen lehetett a románok aránya azokban a társadalmi csoportokban, melyek

fogékonyak voltak a reformáció tanaira. Elsősorban nyilván a nyelvüket megőrző, vagy legfeljebb kétnyelvű, de nyelvileg semmiképp sem asszimilálódott románokról lenne szó. A források hiánya miatt a kutatás ezen a téren a legnehezebb, de úgy gondolom, hogy egyúttal a legérdekesebb eredményekkel kecsegtető is lenne egyben. Köszönöm azt is Heltai Jánosnak, hogy Kemény József egyéb hamisításaira is felhívta a figyelmemet. A Lukarisz-levélről a későbbiekben még lesz szó itt csak annyit említek meg, hogy Kemény hamisításai olyan szerteágazóak és változatosak (nem létező könyvkereskedő, fiktív nyomtatványok, sosem volt költő, oklevelek, nyelvművelő társaság fiktív alapítólevele stb.), hogy talán nem ártana egy alapos összefoglalót írni, és egy listát összeállítani ezekről, megkímélendő a kutatókat a jövőbeni felesleges időtöltéstől és vakvágányra futástól. Korábban jómagam is szorgosan kerestem a Kemény által említett Püspöki János, *A kereszténység védoszlopának megdőlése*, Debrecen, 1661 c. művet, melyről épp az RMNy szerzőinek köszönhetően derült ki, hogy az csupán Kemény hamisítása (RMNy IV, Appendix 232). Mentségemre legyen mondva Kemény tréfájának olyan filológusok dőltek be, mint Zoványi Jenő, Balogh Jolán, Herepei János, Kulcsár Péter és Fazakas Gergely Tamás.

Több mint jogos Heltai János részéről annak a kérdésnek a felvetése, hogy Petri Zobas Ferenc Bethlen Gábor heidelbergi alumnusa, később a gyulafehérvári gimnázium rektora, majd dési esperes, végül pedig fogarasi inspector, vajon rokonságban állhatott-e disszertációm egyik főszereplőjével, Ioan Zobával. Petri Zobas életének adatait itt most nem ismertetem részletesen, megtette ezt már Herepei János és opponensem is, csupán a fogarasi működéséről szólok, mert disszertációm témájához annak lehet a legtöbb köze. 1638-ban lelkészként (pastor) tűnik fel Fogarasban, 1640-ben a Gelejihez intézett üdvözlő verset fogarasi prédikátorként és a fogarasi református egyházak inspectoraként írta alá, 1642-ben pedig fogarasi elsőpapnak írta magát. Zoványi Jenő és később Fejér Tamás is úgy vélte, hogy a Petri neve mellett feltűnő inspector cím arra utal, hogy a fejedelem és Geleji egy újabb fogarasi református egyházmegyét szerettek volna kialakítani, amibe a fogarasi magyar eklézsia mellett beletartoztak volna a vidék lutheránus (Sárkány, Betlen) és a később megalakítandó román reformált egyházközösségek is. (FEJÉR Tamás, *A fogarasi református eklézsia egyházzjogi státusa a 17. században*, Erdélyi Múzeum, 2012/3, 134-135). Egyszóval Petri Zobas a fogarasföldi románok reformálásában is rész vett volna, ami mindenképpen közelítené őt a román reformációban kétségtelenül jelentős szerepet játszó Ioan Zobához. Mindezek ellenére biztosan nem jelenthetjük ki, hogy a Zobasnak és Zobának közvetlen köze volt egymáshoz. Petri Zobas 1631-ben dési esperes korában Gálospetri-nek írta a nevét, ami Herepei János szerint a Bihar megyei eredet mellett tanúskodik. Ioan Zoba családja viszont

biztosan a Fehér megyei Alvincről származott. Zoba címerlevele a család eredetéről semmit sem szól, csupán annyit tudunk meg belőle, hogy a testvérét, aki vele együtt kapott nemességet, Oprának hívták. A fenti adatok alapján jómagam inkább azt mondanám, hogy Petri Zobas Ferenc és Ioan Zoba nem voltak rokonok, de ugyanakkor teljeséggel nem zárnam ki a valamilyen fokú rokonság lehetőségét sem. Heltai Jánosnak a szöveg szerkezeti javítására (névhasználat, névmutató, térkép stb.) vonatkozó javaslatait külön köszönöm.

Molnár Antalnak a konfesszionizáció-teória erdélyi is főleg az ortodox egyházra való alkalmazhatóságát érintő észrevételeire a következőket mondhatom. A konfesszionizációs modellnek a nyugati keresztény világon túli kiterjesztése engem a reneszánsz és barokk Kárpátokon túli jelenlétét bizonyítani törekvő igyekezetekre emlékeztet. Egyes román irodalomtörténészek (pl. Dan Horia Mazilu) vaskos monográfiákat írtak a román humanizmusról és barokról, míg mások (pl. Nicolae Manolescu) határozottan cáfolták azt, hogy egyáltalán létezik reneszánsz, avagy barokk román irodalom. Érdeemesnek tartom Leonyid Batkint idézni e furcsa helyzet jellemzésére: „Nézetem szerint hasonlóképpen járnak el egyes szovjet keletkutatók is, akik térben szórják szét a reneszánszt, mikor azt állítják, hogy megtalálható a 8-12. századi Kínában, a 12-13. századi Grúziában, a 15. századi Közép-Ázsiában, Örményországban, Iránban, Északnyugat-Indiában stb. Minden megtalálható mindenütt. Mielőtt azonban keresni kezdenénk a 'humanizmust' és a 'reneszánszt' Bukharában, tisztáznunk kell mit jelent a reneszánsz Firenzében.” (Leonyid BATKIN, *Az itáliai reneszánsz*, Budapest, 1986, 37). Ha a reneszánsz és a humanizmus szavakat a fenti idézetben a konfesszionizációval helyettesítjük be, akkor azt hiszem adekvát választ adhatunk azoknak a kutatóknak, akik a nyugati keresztény világon túl keresik annak megnyilvánulási formáit. A román kollégák leginkább az erdélyi vallási viszonyok leírásakor használják ezt a kifejezést, de általában csak mint közönséges főnevet, és nem próbálják meg azt ellenőrizni, hogy a konfesszionizációs modell mennyire érvényes az erdélyi vallási helyzet leírására, és mennyire nem. Legnagyobb sikere a kellőképpen tág és még tovább tágítható társadalmi fegyelmezés fogalomnak van. Születetett már román szerző tollából is olyan tanulmány, mely szerint a fentebb emlegetett kondíciók a társadalmi fegyelmezés eszközei voltak. („A fejedelem és a nemesség meg volt győződve arról, hogy szent kötelességük a tudatlanság és a babonaság felszámolásával a románokat egy református állam keretei közé integrálni, és végső célként őket fegyelmezni.” Claudia Septimia PETEANU, *Preoții români din Făgăraș în secolul al XVII-lea*, Arhiva Someșeană, 2(2003), 170.)

Nem tudok viszont arról, hogy született volna olyan írás, mely teljességgel a görögkeleti vallási környezetre alkalmazta volna ezt a konfesszionizációs modellt. Rafael

Dorian Chelaru megpróbálta ugyan a moldvai katolikusok és ortodoxok viszonyát e modell segítségével bemutatni, feltérképezve azt, hogy miként próbálták fegyelmezni és engedelmes alattvalókká nevelni a 18. században a Moldvába érkező misszionáriusok az ottani katolikusokat (*Catholicism și disciplinare socială în Moldova secolului al XVIII-lea în surse misionare* in *Miscellanea historica in honorem Professoris Marcel–Dumitru Ciucă septuagenarii*, ed. de Cristian LUCA, Claudiu NEAGOE, Marius PĂDURARU, Brăila-Pitești, 2013, 463-486). A tanulmányban egy szó sem esik arról, hogy ekkor ezek a katolikusok még nagyon az elején jártak a nyelvi és a kulturális asszimilációnak, így döntő többségükben magyarok voltak, így aztán igaz az, hogy a társadalmi fegyelmezés ortodox környezetben ment végbe, de az érintettek mégsem az ortodox hívek voltak. Chelaru végkövetkeztetése az, hogy társadalmi fegyelmezésről lehet beszélni (ezt tették ugyanis a misszionáriusok), de konfesszionalizációról nem, mivel a moldvai központi hatalom a katolikus misszionáriusok fegyelmezési és felekezetépítési munkáját egyáltalán nem segítette. Valljuk be, más eredményre nagyon nem is juthatott volna a szerző, hisz nehéz lett volna elvárni a 18. századi görögkeleti moldvai fanarióta uralkodóktól, hogy a csángó-magyar katolikus felekezetépítést támogassák.

Amint disszertációmban is írtam „a felekezetépítés-konfesszionalizációs paradigmát Reinhard és Schilling elsősorban azért alkották meg, hogy megpróbáljanak a marxista „vallásszociológiai redukcionizmus” (Schilling) és a Max Weber-i idealizálás mellett egy új értelmezési keretet (főként a Niklas Luhman-i rendszerelmélet alapján) adni annak a folyamatnak, mely révén a reformációnak köszönhetően Nyugat-Európában a homogén katolikus egyházi és vallási rendszer több felekezetűvé vált, és ezzel párhuzamosan, megtörtént a „vallás átpolitizálása” (*Politisierung des Kirchlichen*, Schilling) valamint az egyház állam általi monopolizálása is, mely az engedelmes, fegyelmezett, hivatalnok-szerű alattvalókból álló modern állam kialakulásához vezetett.” Mindezt figyelembe véve termékeny lehet a felekezetképződés korszakában összehasonlítani a keleti és a nyugati egyház helyzetét. Míg Nyugaton az „egyetemes” és egyetlen létező egyház szakadt több felekezetre, addig Keleten az autokefáliára épülő ortodox egyház egyben maradt. Az úgy Rómához, mint Wittenberghez és Konstantinápolyhoz viszonyítva perifériának számító Erdély azért különösen érdekes terep, mert megvolt a lehetősége annak, hogy a keleti ortodoxia is több felekezetre szakadjon, de ezt a reformáció nem volt képes teljes mértékben megvalósítani. Az igazi felekezeti szakadást az erdélyi románok életében csak a katolikus unió hozta el. Ugyanakkor teljesen egyetértek Molnár Antallal abban, hogy az nem lehet véletlen, hogy a keleti ortodoxiában is épp akkor jelent meg „az intézményesülési dinamika”



és a „modernizációs kényszer”, amikor nyugati konfesszionalizációs mozgásoknak a hatása nemcsak Gyulafehérvárig, hanem Konstantinápolyig is elért. Kirill Lukarisz sorsa jól bizonyítja, hogy a keleti ortodoxiának a katolikus és protestáns uniós ajánlatokra valamilyen formában válaszolni kellett, és ez a reagálás valóban elindított egyfajta ortodox megújulást is, ahogyan azt Juhász István és később Ana Dumitran is jelezte. Ebből a szempontból jogos opponensem azon észrevétele, hogy az erdélyi román ortodox egyház késő középkori és kora újkori fejlődésének történetét érdemes részletesebben bemutatni, mert akkor jobban érthetővé válik a reformáció kihívásaira adott válasz is. Erre csak annyit mondhatok, hogy a magyar kutatás számára jó hír az, hogy Miskolczi Ambrus a románok történetéről szóló most készülő nagy szintézisében részletesen foglalkozik ezzel kérdéssel, de jómagam is folytatok újabb kutatásokat ez irányba. Izgalmas kérdés például az, hogy ez első román nyomtatott könyv a szebeni szláv-román evangélium (1551-1553, RMNy 99a) esetében kik lehettek azok a román fordítók, akik két korai cseh (a Drezdai és az Olümtzi Biblia), valamint Johannes Mentelin 1466-ban megjelent német nyelvű bibliafordítását használták a román szöveg végleges formájának kialakításához. A kérdés tisztázásához valóban fontos, amint arra opponensem is felhívta a figyelmemet, bevonni a vizsgálatba az ortodoxok számára máshol (Velencében, valamint a szerb nyomdahelyeken) megjelent kiadványokat is.

Molnár Antal arra figyelmeztet, hogy nem kell politikai jelentőséget tulajdonítani annak, hogy Simion Ștefan 1651-ben Gyulafehérvárott püspökké szentelte az uniót elfogadó máramarosi Parteniust. Opponensem érvelését megköszönve ezt már magam is így látom, főleg annak fényében, hogy a máramarosi püspökök kinevezéskor előírt egyik kondíció szerint a máramarosi püspököt nemcsak az erdélyi magyar, hanem a gyulafehérvári román vladika fennhatósága alá is helyezték ezáltal nyilván teljesen logikus lépésnek tűnik az, hogy Partenius Simion Ștefant kereste meg a felszentelés végett. Honterus kapcsán is elfogadom Molnár Antal árnyaló megjegyzését: a brassói reformátor valószínűleg csak hatásos retorikai érvként hozta elő az ortodox kereskedők oltárokkal és képekkel kapcsolatos állítólagos kritikáját, és nem azért, mert ez a tény befolyásolta volna a konkrét reformációs programját. Logikusnak tartom opponensemnek arra vonatkozó magyarázatát is, hogy a reformációval kapcsolatba került román prédikátorok, vladikák, értelmiségiek vagy a román énekeskönyveket másoló, és román kálvinista istentiszteleteket tartó magyar prédikátorok (Viski, Istvánházi) azért nem hozták szóba a román nép és nyelv latin eredetét, mert a kor reformátusai számára Róma a pápaság központját jelentette. Molnár Antalnak disszertációm utolsó fejezetéhez írt lényeglátó, további kutatásokra inspiráló megjegyzéseit, pedig nagyon köszönöm.

Válaszom második része egy kérdéskör – melyet két opponensem, Balázs Mihály és Molnár Antal is egyaránt szóvá tett – köré csoportosítható. Ez pedig nem más, mint Bethlen Gábor és Kirill Lukarisz konstantinápolyi pátriárka kapcsolata. E kapcsolatnak a legneuralgikusabb pontja Lukarisz 1629. szeptember 2-i, a fejedelemnek írt levele. Dolgozatomban azt a hipotézist vetettem fel, hogy a levél egyes részeit Kemény József átírhatta. Balázs Mihály szerint „még ehhez a nagyobb fokú valószínűséghez is erősebb érvek kellenének” (7), Molnár Antal pedig „a szerző teljesen jogos gyanújáról” (7) beszél. Az opponensi reakciók is világosan jelzik, hogy nagyon ingoványos talajon lépkedünk, ahol nagy óvatosságra van szükség. Épp ezért disszertációm mintegy előtanulmányaként megjelent könyvemben (*Lehetséges küldetés?* Eötvös Kiadó, Budapest, 2013, 93-94) a nyomtatott nyilvánosság előtt a levél szövegéből még jómagam is csupán két érvet hoztam fel: a három külön országban élő románoknak a vérségi összetartozás-tudatát, valamint azt, hogy az erdélyi románoknak semmiféle hitük sincs ezért jobb lenne, ha felvennék a kálvinista hitet, még ha az téves is a keleti ortodoxia szempontjából. Disszertációmiban azonban már többet is felsoroltam. Ezzel természetesen kockázatot is vállaltam, de úgy gondoltam, hogy a disszertáció egésze ezt talán elbírná, és mi más lehetne a legalkalmasabb fórum arra, hogy ezen hipotézisek a tudományos nyilvánosság előtt is megmérettessenek, mint egy akadémiai doktori vita. Opponenseim egybehangzó véleményét elfogadva úgy vélem magam is, hogy kettőt a Lukarisz-levél hitelességét megkérdőjelező érvek közül el kell hagyni. Az egyik a levélnek az a része, melyben Lukarisz arról ír, hogy a kálvinista vallás jobban különbözik a keleti ortodoxiától; a másik pedig az, ahol arról van szó, hogy azok a boldogabb országok, ahol legkisebbek a vallási különbségek, ezért a fejedelemnek az egyvallású ország kialakítására kell törekedni.

Ami a kálvinista és keleti ortodoxia közti különbséget illeti jómagam Jancsó Benedek fordítását részesítettem előnybe, aki a „religionem illam, quam Serenitas Vestra majorque popularium pars sequitur, esse omnino christianam, non autem paganam, ea tamen a fide, quam orientalis profitetur ecclesia, [...] in essentialibus magis plane differt, quam ipsa ea, quae Romae traditur” azzal a sugalmazással fordította, hogy a római katolikus vallás legalább annyira különbözik a görögkeleti vallástól, mint a kálvinista: „az a vallás, melyet Fenséged és a nép nagyobb része követ, mindenesetre keresztény és éppen nem pogány – de az attól a hittől, melyet a keleti egyház vall, s melynek itt e földön mi vagyunk a Főpapja nagyon lényegesen eltér, valamiként az is, melyet Rómában adnak elő.” A román történészek (Mihai Popescu és Ioan Lupuş) helyesen fordították a szöveget, mert abban valóban arról van szó,

hogy az a vallás melyet Bethlen és népének nagyobb része követ (azaz a kálvinizmus) még a római katolikus vallásnál is jobban eltér a keleti ortodoxiától. Azaz, Lukarisz szerint a római katolicizmus közelebb áll a görögkeleti valláshoz, mint a kálvinizmus. E gondolat bizarr volta miatt engedtem a Jancsó Benedek által felkínált csábításnak, hisz sehogy sem tudtam összeegyeztetni azt, hogy 1629 nyarán Lukarisz egy ízig-vérig kálvinista hitvallást tesz közzé, majd szeptemberben, ugyanaz a Lukarisz azt állítja, hogy a kálvinizmus jobban eltér a keleti ortodoxiától, mint a római katolicizmus. Ráadásul úgy, hogy a katekizmusban nem a személyes hitvallását, hanem az egész keleti egyház (*de religione Ecclesiae Orientalis, id est Graecae*) és az ortodox hit tételeit (*quid credamus videlicet sentiamus de articulis orthodoxae fidei*) tette közzé jó lelkiismerettel és színlelés nélkül (*sine simulatione, sed bona conscientia*). És ez így hírlett már a kortársak között is. Philipp de Harlay comte de Césy, például, a jól informált konstantinápolyi francia követ az 1629. május 13-i jelentésében – ekkor Lukarisz hitvallása még meg sem jelent csupán a holland követ, Cornelius Haga és a mellette működő prédikátor, Antoine Léger küldött szét néhány kéziratos példányt 1629 márciusában-áprilisában) – a következőket írta: „jó helyről tudom, hogy Kirill Angliába és Hollandiába küldött egy hitvallást, melyben nem csak személyét illetően jelenti ki, hogy eretnek, hanem azt állítja, hogy a hitvallásban foglalt összes tételt a görög egyház is magáénak vallja (*il se déclare hérétique non seulement quand à sa personne, mais il dit que l'église grecque tient tous les articles contenus en ladite profession de foi*), aminek az angol és a holland kálvinisták módfelett örülnek, és néhány példányt a hitvallásból Genfben és Sedan-ba [itt jelenik meg a latin változat 1629 júniusában], valamint más svájci és németországi helyekre küldtek.” (Bibliothèque Nationale de France, Fonds français 16153, fol. 162<sup>r-v</sup>).

Ugyancsak ehhez kapcsolódik Lukarisznak az a furcsa megnyilatkozása is, miszerint a kálvinizmus, mely „mindenben keresztény és éppen nem pogány” (*esse omnino christianam, non autem paganam*), de mégis csak „téves hit” (*judicio ecclesiae nostrae erroneam*). Ha a pátriárka ezt valóban így gondolta, akkor a Bethlennek küldött levél megírása előtt néhány hónappal ő maga is egy tévedésektől hemzsegő hitvallást tett közzé. Mi értelme lett volna megírni és közzétenni a nyugat-európai értelmiség számára latinul, majd négy év múlva 1633-ban a keleti ortodoxia számára görögül is egy olyan hitvallást, melyről maga a szerző gondolja azt titokban, hogy az tévedésekkel van tele? A színlelés ugyan Lukarisztól nem állt távol, de ez az alakoskodásnak olyan mesterfoka volna, melynek magyarázatát a jelenlegi helyzetben magam sem találom. Ezért gondoltam arra, hogy a Lukarisz-levél ellentmondásosságaira és következetlenségeire talán Kemény Józsefnél kellene keresnünk a választ. Egyébként, amint arra Molnár Antal is figyelmeztet, a levél ezen részének épp a

román szerzők által hozott helyes fordítása bizonyítja azt, hogy „a levél anakronisztikus ellentmondásoktól hemzseg és ezért hamisítvány” és, hogy Lukarisz „valószínűleg azt sem írta le, hogy a katolikus vallás közelebb van az ő keleti egyházának a tanításához, mint a református” (8).

A másik, az egyvallású ország előnyeit hangoztató érvet, viszont magam is úgy vélem, hogy ki kell vennünk a Lukarisz-levél egyes részeinek hamisítvány voltát igazolni hivatott tézisei közül. A szóban forgó passzusban arról van szó, hogy Bethlen szerint azok az országok a boldogabbak, melyekben a lehető legkisebbek a vallási különbségek és erre úgy a ráció, mint a politika törvényei alapján a fejedelemnek törekedni is kell (*nonnisi illa sint feliciora regna, in quibus quam paucissimae religionum vigent discrepantiae, idque assequi sit regnantium principum politica lex et ratio.*) Lukarisz egyetértett ugyan ezzel a nézettel, de azt válaszolta, hogy ezt a politikai parancsolatot az egyház soha sem teheti a magáévá, mivel a hitet nem lehet a politikai érdekek oltárán feláldozni (*non licet [...] fidem nostram politicis rationibus immolare*), mivel a lelkek megváltása előbbre való a földi javak megszerzésénél (*salus enim animae praecellit salutem terrenam*). Dolgozatomban azért véltem „modernnek” Bethlen Gábor gondolatát, mert nehezen tartottam beilleszthetőnek a négy recepta religiót törvénybe iktató erdélyi politikai közgondolkodás kontextusába. Ugyanakkor az is furcsának tűnt, hogy épp az autokefáliára épülő és a világi hatalommal a legszorosabban összefonódott egyház pátriárkája értekezett az egyház és az állam szétválasztásának kérdéséről, és érvelt a vallási és a felekezeti pluralizmus mellett, holott épp a keleti ortodox világ volt vallási szempontból a leghomogénebb.

Mindezek ellenére opponenseim észrevétele jogos: nemcsak a Bethlen Gáborhoz is köthető propaganda-irodalom egyik képviselője, Kaspar Schoppe, a *Secretissima instructio* szerzője (ahogyan azt magam is említettem disszertációmiban) hanem Schoppénál jelentősebb és Erdélyben is sokkal ismertebb gondolkodók hangoztatták azt, hogy az uralkodónak a vallási homogenitás elérésére kell törekedni. Molnár Antal Jean Bodin-t, Balázs Mihály a Lipsius-Coornhert vitát említi ezzel kapcsolatban. Véleményem szerint a további kutatásokat inkább Lipsius, semmint Bodin irányába kellene folytatnunk. Ezen a téren azonban olyan szédítő mélységek és magasságok nyílnak, hogy azokat csak egy külön monografikus jellegű kutatás révén lehetne megnyugtatóan áthidalni. E válasz keretében csupán e jövőbeni kutatás irányvonalait van módomban kijelölni. Lipsius *Politica*jának a negyedik könyv II-III. részében értekezett arról hogy „egy országban egy vallást kell tartani.” Lipsius magyarországi és erdélyi recepciójának tárgyalása közkezdvelt téma, de úgy vélem, hogy e kutatások során épp a vallási homogenitásról vallott lipsiusi nézetek fogadtatásáról esett kevés szó. Ennek

talán az lehet az oka, hogy a Lipsius-recepció egyik alapidokumentuma, Rimay János 1592. augusztus 20-án Lipsiuhoz írt levelének épp a vallási kérdéseket tárgyaló része esett a felrefordítás áldozatául, nagyjából úgy, ahogyan az itt tárgyalt Lukarisz levél esetében is történt Jancsó Benedeknek köszönhetően. Bene Sándor monumentális tanulmányban mutatta ki, hogy a félrefordításnak köszönhetően a magyar irodalomtörténet-írásban az rögzült, hogy Magyarország az a hely ahol a keresztények sem testben sem lélekben nincsenek biztonságban, és nagyobb nyomorúságban sínylődnek, mint francia és belga hittársaik. Rimay azonban ennek épp az ellenkezőjét írta, és a levélben Magyarország már-már a vallásszabadság hazájaként jelenik meg: „mi csupán testi javainkra azaz vagyonunkra áhító természetes ellenségünket [a törököt?, a németet?] tartjuk fel, miközben megmaradt szabadságunk, hogy Isten tiszta igéjét hallgassuk.” Bene Sándor meggyőzően mutatta ki, hogy a levélnek ezt a részét úgy is lehet értelmezni, hogy Rimay szerint a magyarok lelkiismereti és vallásszabadságát még a pogány törökök sem lehetetlenítik el. Rimay ugyan nem ismerte még a Lipsius-Coornhert vitát, de úgy tűnik ennek ellenére sem értett egyet mesterének az egy ország – egy vallás elvével. A kérdés mindezek után az, hogy milyen lehetett Erdélyben e lipsiusi elv recepciója. Az erre vonatkozó adatok szisztematikus feldolgozása még nem történt meg. E válasz keretében csupán arra van mód, hogy a Bethlen Gábor környezetében tevékenykedő értelmiségiek ilyen irányú törekvéseit jelezsem. Milotai Nyilas István például a Bethlen Gábornak ajánlott *Szent Dávidnak huszadik soltárának rövid prédikációk szerint való magyarozatja*, Kassa, 1620 c. művében ezt írja: „Honnan lött veszedelme ennek az darab országnak? Honnan lészen ennek utána is? A sok hitre vetemedés miatt. Mert az sok elegy-belegy hüttől ugyan megrészegedett ez az föld, és az fejedelemségeknek változások közben úgy csúsza-másza bé s-ám mire jutott: amaz régen megsentenciázott eretnekséget recepta religiúnak írták az Istennek nagy bosszúságára. No, ezért szükségesek a tiszték, mert az igaz religiót, Isteni tisztelet ők oltalmazzák” (19. l.) Milotai ugyan itt csak az unitáriusokra utalt, de azért az is világos a szövegből, hogy a sok elegy-belegy hitet károsnak tartotta az országra nézve, és szerinte a világi hatalomnak nem minden vallást, hanem csak az igaz religiót kellene támogatnia. A Milotaitól idézett rész igazolja Balázs Mihály azon észrevételét, hogy Bethlen komoly lépéseket tett a katolikusok és unitáriusok visszaszorítására. Ugyanakkor azonban ott vannak a disszertációmban idézett korabeli megnyilvánulások is. Így, például Don Diego de Estrada, Bethlen udvari gitárosa szerint a fejedelem halálos ágyán azt mondta, hogy „ő valójában katolikus, ám ha ezt az alattvalói megtudnák, elevenen égetnék meg.” Velence konstantinápolyi követe 1629. május 12-én azt írta jelentésében, hogy céljai elérése érdekében (a lengyel korona megszerzése) Bethlen kész lett volna katolikussá lenni. Talán azt is érdemes

megemlíteni, hogy Bethlen valamilyen módon támogatta a Káldi-féle katolikus Biblia megjelenését is (az ügy ellentmondásosságáról legutóbb Hargittay Emil írt). Esterházy Miklós követe, Gál Péter 1623. júniusában ezt jelentette urának az erdélyi vallási helyzetről: „Az pápisták most ott benn jó állapotban vadnak, az ő templomok rakva hallgatókkal, ő maga is az fejedelem most ez pünkösdi ünnepére oda adta vala minden muzsikásit az mi [azaz a katolikus] templomunkban mindennap az nagy misékre. Azt mondja [a fejedelem], hogy ő nem gondol vele, akárki mit higgyen. Én megesküdtem arra ide bejöttömben az fejedelemségre, úgy mond, hogy minden rendnek szabad religiója legyen. Én az ariánusokat fölötte gyűlölöm, és ha mit cselekedném fogadásom ellen, tehát legörömbestben őket úzném ki ez országból, de maradjon helyén fogadásom.” (EOE, VIII, 143).

A fentiek alapján egy dologban lehetünk biztosak csupán, mégpedig abban, hogy semmi sem biztos. Azaz nehéz eldönteni mikor beszél a fejedelem csupán szándékról, gondolatról, mikor van szó hitbeli meggyőződésről, és mikor csupán politikai manőverről. Értékelni csak a tetteket érdemes, azok szerint pedig az unitáriusokat végül nem úzte ki az országból, ahogy, ezt a szóban forgó levelet leszámítva, a konstantinápolyi pátriárkához sem fordult segítségért az erdélyi románok megreformálása ügyében. Hasonló a helyzet Lukarisz esetében is, akit már a kortársak is alakoskodónak, kételtűnek, és a hittel üzletelőnek tartottak (leghíresebb talán ezek közül, amint azt a disszertációmban is említettem, Grotius, aki egyébként levelezett is a pátriárkával). Ezen nem is lehet csodálkozni, mert Lukarisz szinte mindennek amit leírt, leírta az ellenkezőjét is. Miután latinul és görögül is kiadta kálvinista hitvallását a leMBERGI ruszinok azzal a kérdéssel fordultak a pátriárkához, hogy valóban kálvinistává lett-e. Íme néhány részlet Lukarisz válaszából (1634. december 4): „mi mindig állhatatosan megtartotuk a Keleti Egyház ortodox hitét”, „ellenségeink azzal vádolnak, hogy kálvinistává és eretnekké lettünk, de ezzel csak saját álnokságukat és rosszakaratúkat akarják leplezni [mivel ezzel a kijelentésükkel] Isten és az igazság ellen beszélnek” „minden eretnekségnek [értsd a kálvinizmusnak is] ellen álltunk”. (Rev. archimandrite Chrysostome A. PAPADOPOULOS, *Une Apologie de Cyrille Lucar*, Revue International de Théologie, 14 (1906), 329.) Írta ezt úgy a pátriárka a leMBERGI ruszinoknak, hogy néhány hónappal korábban (1634. március 15.) Tenedosz szigetéről (ahol épp száműzetését töltötte) ezt írta Antoine Lèger-nek: „ha meghalok, ortodox katolikusként, a mi Urunk Jézus Krisztus hitében, és az evangélikus tanításban halok meg, mely hit a *Confessio Belgica*, az én, valamint a többi evangélikus egyház hitvallásával egyezik; irtózok a pápisták tévedéseitől és a görögök babonáitól, osztom és támogatom a legkitűnőbb tudós, Kálvin János, és az őt követők, tanait” (*se io moro, moro come Catholico Ortodoxo nella fede del Nostro Signore Jesu Cristo nella*

*dottrina evangelica, conforme la Confessione Belgica, la confessione mia, e le altre delle Chiese Evangeliche, che sono tutte conformi, abhorisco li errori delli Papisti, e le superstitioni delii Greci provo et abbraccio la dottrina del Dottor meritissimo Gioanni Calvino, e di tutti che sentono con lui.*) (Ovidiu Olar, , *La boutique de Théophile. Les relations du patriarche de Constantinople Kyrillos Loukaris (1570-1638) avec la Réforme*, PhD-disszertáció, Paris, École des Hautes Études en Sciences Sociales 2016, 233).

Lehet ezek után Lukariszt Próteusznak, nikodémusnak, elvtelen balkáni fanariótának tartani, ahogy azt némi kultúrfőlényes pozícióból már a nyugat-európai kortársai, Daniel Tilenustól Grotiusig is megtették, de nem árt felhívni a figyelmet a Lukarisz sorsában rejlő tragikumra se. Lukarisz levelének egyes részeit, tehát a 17. század eleji kontextusba nagyon is beleillőnek tarthatjuk, dolgozatom nyomtatot változatában és a most készülő román fordításban is sokkal árnyaltabban és óvatosabban igyekszem majd megközelíteni a kérdést és még erőteljesebben fogom hangsúlyozni, hogy csupán hipotézisről van szó. Az mindenesetre az eddigiek alapján is nyilvánvaló, hogy Lukarisz levele Bethlen egyház- és kultúrpolitikájának, valamint a pátriárkának az olyan európai értelmiségiekkel (Justus Lipsius, Andreas Rivetus, Hugo Grotius stb.) való kapcsolathálójának a felderítése, akik szorosan kötődtek a 17. század eleji erdélyi és magyarországi értelmiségiekhez, a magyar kutatás számára is elsőrendű fontosságú. Ez azonban már egy másik még megírásra váró dolgozat tárgya lehetne.



Nagy Levente

Budapest, 2019. június 17.