

Válasz a *Hosszú reformáció jegyében Vallási perzekúció és tanúságtétel a református irodalmi hagyományban a gyászévtizedtől 1800-ig* című akadémiai doktori értekezésemről írt opponensi véleményekre

Tisztelt Elnök Asszony, tisztelt Bizottság, Hölgyeim és Uraim,

Mindhárom opponensemnek, Balázs Mihály, Monok István és Szabó András tanár uraknak, köszönetet mondok, hogy elolvasták és véleményezték az akadémiai doktori értekezésemet. Örömmel vettem tudomásul, hogy mindhárman egyetértenek abban, hogy a benyújtott dolgozat megfelel az akadémiai doktori értekezésekkel szemben támasztott elvárásoknak, továbbá alkalmas az akadémiai doktori cím megítéléséhez. Értékelésüket, beleértve a kritikájukat is, köszönettel és tisztelettel veszem tudomásul. Opponenseim bizonyára nem voltak könnyű helyzetben, hiszen egy 484 oldalas, 2023-ban publikált monográfiát *A hosszú reformáció jegyében. Vallási perzekúció és tanúságtétel a református irodalmi hagyományban a gyászévtizedtől 1800-ig* (HUN-REN BTK ITI: Budapest, 2023) kellett értékelniük, amely a *Hosszú reformáció Kelet–Európában (1500–1800)* Lendület-projekt keretében készült el, és szükségszerűen meg kellett jelennie 2023-ban. Ez utóbbi tény, vagyis, hogy egy már megjelent szöveget nyújtottam be értekezés gyanánt, megértő korrektséggel kezelték, amiért szintén hálás vagyok.

Az ún. hosszú reformáció (1500–1800) fogalmára épülő, ezt a magyar tudományos nyilvánosságban először bemutató értekezést a három opponensem eltérő módon olvasta és értelmezte. Szabó Andrásnak és Monok Istvánnak a *bizalom hermeneutikájára* hagyatkozó értő olvasata, fenntartások megjelölése vagy kilátásba helyezése mellett is, de elfogadni látszik a hosszú reformáció fogalmát és korszakalakzatát. Nem így Balázs Mihály, aki a *gyanú hermeneutikáját* követte, és sokkal inkább elutasító álláspontra helyezkedett. Ugyanis az összesen 17 oldalas bírálatának befejező részében (Balázs 2024, 9–17), azaz 9 oldalon keresztül részletezte, hogy a „korai újkori vallási útkeresés milyen izgalmas mozzanatait löki félre” (Balázs 2024, 9,) a hosszú reformáció kutatása. A terjedelmükben, céljaikban és diskurzusaikban is eltérő bírálatokat elsősorban a tematikus átfedések és centrális kérdések mentén válaszolom meg. Elkerülhetetlenül, Balázs tanár úr több és szétágazóbb felvetéseire kénytelen vagyok hosszabb és részletezőbb válaszokat adni, amiért a két másik opponensem megértését kérem. Mindenféle érdemi válaszadás előtt, néhány pontosítást meg kell tennem, valójában újra felidézmem a saját szövegemből, mert opponenseim, kivétel nélkül szem elől tévesztették ezeket, és néha olyasmiket kértek számon a szövegen, amelyek nem tartoztak az értekezés célkitűzései közé. Indokoltnak tűnik abból kiindulni, amit az értekezés záró összegzésében így fogalmaztam meg:

„Annak hangsúlyos megisméltésével kell kezdenem, hogy nem korszakmonográfiának szánom ezt a könyvet. Sem műfaji, sem kutatásmódszertani szempontból nem ilyen ambícióval láttam neki a megírásnak (...) Ennek a munkának a legfontosabb célkitűzése a *hosszú reformáció* fogalmának és lehetséges alkalmazásainak a bemutatása volt. Értelmezésem során a hosszú reformációnak legalább két jelentésére hagyatkoztam. Következésképp érvelésem során a hosszú reformáció mindenekelőtt egy *kutatási korszakalakzatot jelöl*, amelynek az időhatárait 1500 és 1800 közé tesszük ki. Ily módon mind a négy bevett felekezetre kiterjeszhető és alkalmazható. Ez azonban további kutatást és kidolgozást igényel, ami nyilván jelen értekezés egyetlen felekezet hagyományára korlátozott értelmezési fókuszán és narrációs lehetőségein túlmutat. Ebből adódik a hosszú reformáció második jelentése; olyan *irodalomtörténeti* kategória, amely a fenti korszakalakzat kontextusában és periodizációja értelmében működik, és itt ebben a könyvben elsősorban az *ortodox református konfesszionális környezetben produkált és disszeminált kéziratos és nyomtatott szöveghagyományra* vonatkoztatható. Ezt sem a teljesség igényével közelíti meg és értékeli, hanem elsősorban az ignorált, a többnyire kéziratban maradt

forrásokra fókuszál. A vallási perzekúció tapasztalata és az erre adott mártirologiai válasz dialektikája képezte azt a fő szelekciós elvet, amelynek alapján kialakítottam és összeválogattam a könyv vizsgálati korpuszát. Ily módon sikerült kirajzolni egy olyan szöveg és kultúra kontinuumot, amely az egész korszakalakzatot láthatóvá tette, illetve ennek érvényességét exponálta. Ebből adódóan a hosszú reformáció irodalmát mint *domináns hagyományt* jelöltem meg, amelyet elsősorban, a katolikus Mikest és az evangélikus Lanit kivéve, a református ortodoxia kegyességi kultúrájából táplálkozó szöveggörpusz alapozott meg.” (Tóth 2023, 298)

Mindezt szem előtt tartva következzenek a válaszaim a teljesség igénye nélkül a bírálóim által megjelölt azon problémákra, amelyek az értekezés kérdésfelvetéseinek és céljainak megfelelnek. Egy sor olyan kérdést, amelyek túlmutatnak az értekezés fókuszán, vagy relevanciájuk ellenére sem tartoznak az értekezés megjelölt célkitűzései közé, nincs módom itt megválaszolni, amiért az opponenseim megértését kérem.

Noha Balázs Mihály elmarasztal, amiért értekezésem címében (*A hosszú reformáció jegyében*) Horváth János klasszikusnak számító korszakmonográfiájára utalok vissza, szeretném tisztázni, ezt én egy tisztelgő gesztusnak, *hommage à Horvát János*-nak szántam. Nem először teszem, számos magyar és angol tanulmányom címének megalkotásában követtem ezt a megoldást. A Horváth Jánoséhoz képest, hangsúlyozom, eltérő koncepció, különösen a korszakalakzat historiográfiai körvonalazása, illetve elméleti megalapozása másik két bírálóból is némi ellenérzést váltott ki. Míg Szabó András a „lineárisan progresszív korszakalakzat nagyelbeszélését” kifogásolja és követeli azoknak megnevesítését lábjegyzetben, akik ezt használták (Szabó2024, 6), Monok István a „linealitás” terminust nehezményezi (Monok 2024, 2). Nyilván, opponensem ezt joggal teszi, mert ilyen terminus technicus nincs is, legalábbis az értekezésemben ez nem szerepel így leírva, tartok tőle, hogy ez csak egy félreértés, azaz *a lineáris/linearitás* sajnálatos félreolvasása. Szabó Andrásnak csak azt tudom válaszolni, hogy az egész magyar irodalomtörténeti paradigma alapvetően ezt a nagyelbeszélés-típust, azaz a kronológiai elvet leképező, a kezdetektől a jelenkorig terjedő narrációt preferálta. Vagyis kézikönyveink, sőt bizonyára a kora újkori magyarországi irodalmak kutatásával kapcsolatos szinte összes publikációink is erre hagyatkoznak, így képtelenség ezt egy vagy akár több lábjegyzetbe megjeleníteni. A lényeg, amint ezt az értekezésemben részletesen kifejtettem, az 1500 és 1800 közötti periódust nem a kronológiai elvet követve, azaz időrendben haladva mutatom be, hanem dekonstruálom, a gyászévtizedet tekintve origónak. A kronológiai perspektíváról és az általa implikált, szükségszerűen teleologikus korszakelbeszélésről mondtam le azért, hogy a gyászévtized (1671–1681) periódusát, mintegy vízvonalat vagy küszöböt használva, a hosszú reformáció irodalmának sajátos és gyakran rejtett strukturáltságát írhattam le. A korszakalakzat dekonstrukciója jobb rálátást engedett az irodalmi folyamatok korszakalakító törvényszerűségeire. A vallási perzekúció tapasztalatában véltem megtalálni azt a fő irodalmi témát, amely a hosszú reformáció irodalmát, korpuszát, kánonját és irodalmi nyilvánosságait megteremtette 1500 és 1800 között. Ezt a hagyományos kronológiai szerveződés logikája alapján artikulált nagyelbeszélés elfedte, ennek a dekonstrukciója megmutatta, hogy az 1671 és 1681 közötti periódust megelőző és a gyászévtizedet követő időszak is a hosszú reformáció irodalmát képezi. A gyászévtized (1671–1681) ilyen origóként, azaz konceptuális centrumként való használata, Szabó András tetszését is elnyerte (Szabó 2024, 1), amit megelégedéssel veszek tudomásul.

A korszak alsó és felső határaival kapcsolatosan is kapok kritikát. Balázs Mihály félreértve érvelésemet, a huszitizmus hatásáról, feltételezett magyar recepciójáról mint egyfajta proto-reformációról tesz kijelentéseket, miközben nem veszi észre, hogy Teleki Sámuel olvasmányait és ezzel kapcsolatos vélekedését rekonstruáltam csupán. A célom az volt, hogy egy 18. századi, nem egyházi nézőpontot mutassak be a hosszú reformáció kezdetéről (Tóth 2023, 300–301),

opponensem viszont ezt nekem tulajdonította, és kritikával leplezte le „naivitásomat.” A korszakértést nem bírom elképzelni a források diskurzusának figyelembevétele nélkül, ha ez naivvá tesz engem, ám legyen, vállalom. A korszak másik végétéhez közeledve, az „epochalis 1772-es” esztendő értelmezését sem fogadják el opponenseim. Szabó András remek megfogalmazása szerint a „marxizmus döglött oroszlánját” rugdosom (Szabó 2024, 2), ami költői képként telitalálat, de tartók tőle, ennél egy bonyolultabb az ügy és másról is van szó. Mindhárom opponensem biztosít arról, hogy ők már nagyon rég tudták, hogy 1772 nem korszakhatár, így nem lehet a felvilágosodás kezdetének időpontja, de arról nem beszélnek, hogy ők vagy más irodalomtörténészek, tudták-e értelmezni 1772-öt önmagában, valami valós referenciát tudtak-e hozzá társítani. Mert 1772, nyilván nem a felvilágosodás kezdetének időpontja, de marad a kérdés, hogy ez a dátum vajon rekontextualizálható-e oly módon, hogy egy valós történeti referencia váljon láthatóvá általa. Az én válaszom erre az, hogy 1772 nem más, mint a Szent Bertalan-éji vérengzés (1572. augusztus 24.) 200 éves jubileuma, amely emlékhelyként a hosszú reformáció emlékezési politikájába mélyen betagozódott. Az értekezésemben az 1572-es eseményeket elbeszélő kéziratos korpusszal bizonyítom, hogy források is visszaigazolják ezt a felvetést. Az európai reformáció nagyelbeszélését azok a kardinális emlékhelyek határozzák meg, sőt tartják fenn, amelyek a legjelentősebb perzekúciós traumákhoz és közösségi emlékekhez kapcsolódnak 1500 és 1800 között. A modernitás előtti emlékezési kultúra kitüntetett közösségi emlékhelyek köré vagy ezek kontextusában pozicionálta és hozta létre az egyéni emlékeket, mindezt gyakran képzett teológusok vagy írástudók végezték el, akik egyfajta memóriaügynökként (*memory broker(s)*) jártak el (Tóth 2023, 100). A vallási perzekúció tapasztalatainak rituális megőrzésére, megörökítésére, közösségi emlékezetbe való integrálására vonatkozóan bírálóim semmilyen visszajelzést nem adtak, így ezt egyetértésük jeleként fogom fel.

Balázs Mihály kétségbe vonja, hogy a perzekúció tapasztalatának a teológiai és történeti reflektálása tette volna lehetővé a reformáció egyháztörténeti hagyományának a kibontakozását. Úgy véli, hogy ebben a historiográfiában nem a perzekúció tapasztalatának a mártirológiai keretben és értelmezésben történő elbeszélése volt a meghatározó, hanem az igazság keresése, annak leleplezése, hogy a katolikus hagyomány miként tért el az ősegyház tisztaságától. Vagyis:

„Az egyháztörténetírás vezérlő elvének, a testes veritatis keresésének és felsorakoztatásának említett igényét tehát egyetemesebb, szélesebb körben érvényesülő motivációnak tartom, s ennek következtében a reformáció jegyében kibontakozó törekvések belső dinamikáját szerintem nem a félelem és a vele párosult tanúságtevő heroizmus biztosította, hanem a katolicizmus intézményrendszerének alapjait is megkérdőjelező igaz tanrendszer meglelése, majd intézményesítése. (Balázs 2024, 7).

Opponensem, mindezt Matthias Flacius Illyricus két munkájára, a *Catalogus testium veritatis*-ra, illetve a *Centuriae Magdeburgenses*-re utalva teszi, noha kiadásokat és évszámokat egyik szöveg esetében sem említ. Nem osztom opponensem álláspontját, véleményem szerint, amit mond nem cáfolja az én tézisemet. Mert hát az igazság keresése, olyan igazságokra irányult, amelyeket a *tanúbizonyágtétel* szentesített, vagyis az igazság érdekében vállalt mártírium és konfesszorság. Ezt azért opponensemnek is el kell ismerni, így aztán megenged annyit, hogy: „Természetesen van összefüggés a mártirológia és az igazágkereső történetírás között” (Balázs 2024, 7). Ennél valójában többről van szó, elég a *Catalogus...* utóéletére rátekinteni. A *Catalogus* editio princepsét (Basel: 1556), illetve a második edíciót (1562) egy újabb kibővített kiadás követte 1597-ben, amelyet a mártirológus, teológus és Genfben letelepedett kálvinista menekült, Simon Goulart rendezett sajtó alá és bővített ki francia vonatkozású anyaggal. Ez a verzió két kiadást ért meg 1597-ben és 1608-ban. Továbbá a Goulart által kibővített kiadásnak a holland fordítása is elkészült, amit 1632–1633-ban adtak ki. Az opponensem által is

megbecsült Irena Backus ezt a *Catalogus...* konfesszionalizációjának nevezte (*Medieval History and the Catalogus Testium Veritatis of Matthias Flacius Illyricus Revised by Simon Goulart*, 2012, 2), és arra utalt, hogy a helvét irányhoz közelítő, francia Kálvin-követők Flacius munkáját betagozták a hugenotta perzekúció által életre keltett mártírológiai irodalomba. Hiszen Jean Crespin már az 1560-as és 1570-es években felhasználta Flacius munkáját, különösen ennek tényanyagát, amikor latin és francia nyelvű mártírológiáját a *Martyrum historia*-t (1563), illetve a francia nyelvű *L'Histoire des Vray Tesmoins*-t (1570) publikálta. A források azt mutatják, hogy az opponensem által kiemelt és Flaciusnak tulajdonított „igazságkereső historiográfia” nagyon is kompatibilis volt például a vallási üldözés hugenotta áldozatai által működtetett kálvinista mártírológiával. Ezt a szakirodalom is visszaigazolja, hiszen Flacius legutóbbi monográfiája, Luka Illic azt hangsúlyozza, hogy a horvát származású reformátor egész egyháztörténeti munkássága a protestáns reformáció érvényességét és legitimitását igyekezett bizonyítani. Fő célja az volt, hogy igazolja azt a tanbeli kontinuitást, amely az Ósegyházat Lutherrel egybekötötte, és amelyet a folyamatos vallási üldözés sem szakíthatott meg (Luka Illic, *Theologian of Sin and Grace: The Process of Radicalization in the Theology of Matthias Flacius Illyricus* (Vandenhoeck & Ruprecht: Göttinge, 2014), 120). A perzekúció történeti tapasztalata és az általa implikált mártírológia mint tanúságtétel tehát centrális kategória Flacius egyháztörténeti diskurzusában, amelyet egy olyan pápa-ellenesség határoz meg, ami abból táplálkozik, hogy az Evangélium igazságát, a Krisztus által tanított romlatlan kereszténységet a pápisták elvetették (Illic 2014, 120). Ezt a források is igazolni látszanak, hiszen a Flacius és munkatársai által kompilált *Centuriae Magdeburgenses* historiográfiai-módszertani és történetteológiai bevezetője világossá teszi, hogy az evangéliumi igazság keresése, ennek történeti nagyelbeszélésben való megjelenítése olyan szükségszerűen tárgyalandó tematikus csomópontok mentén beszélhető el, mint az egyház üldözése, illetve a mártírok tanúságtétele. Az igazság keresésének egyháztörténete egyszersmind a tanúbizonyosság, vagyis a perzekúcióra adott mártírológiai válasz nagyelbeszélése. Ha a magyar hosszú reformáció felől tekintünk erre, innen válik érthetővé, hogy a 18. század kéziratos és nyomtatott egyháztörténeti munkáiban miért jelenik meg *tanúbizonyosságtevő egyházként* az üldözött *ecclesia*. (Tóth 2023, 202–220).

Az értekezésemben legalább 12 olyan kézirat vizsgálatát végeztem el, amelyekről vagy nem tudott a kutatás, tehát saját felfedezéseim, vagy pedig regisztrált létük ellenére is, érdemi szakmai méltatást eddig nem kaptak. Ez a Balázs Mihály terminológiájával élve „forrásfeltáró munkálkodás” (Balázs 2024, 1), illetve az ezzel járó komparatív szempontú szoros olvasatok elvégzése, úgy tűnik, mindhárom bírálóm tetszését elnyerte, amit örömmel állapítok meg. Szabad legyen ezen a ponton Balázs Mihályt tisztelettel emlékeztetnem arra, hogy Beregszászi István Friedrich Adolf Lampe *Synopsis historiae sacrae et ecclesiasticae* című munkáját fordította le 1731-ben, nem a Debreceni Ember Pál latin nyelvű egyháztörténetét, amint azt opponensem tévesen állítja (Balázs 2024, 1). Problémásnak tűnt viszont valamiképpen mindhárom bírálóm számára a kéziratos nyilvánosság fogalma, illetve azok a funkciók, amelyeket, opponensem értelmezése szerint, én indokolatlan módon vagy módszertanilag következtetlenül (Monok 2024, 3) rendeltem hozzá, esetleg valamiféle vitatható nívumként (Balázs 2024, 4) mutattam be. Monok István arra emlékeztet, hogy Szelestei N. László, Stoll Béla, Jankovics József milyen erőfeszítéseket tett ezirányban, amiket én magam sem tagadok, de azért jó tisztázni ezen a ponton, hogy az 1945 után, határon túlra szorult gyűjtemények kéziratos anyagát sokkal kisebb mértékben ismeri a kutatás, mint az anyaország gyűjteményeiben fellelhető és a Szelestei N. László által szerkesztett katalógussorozatban listázott kéziratos korpuszt. Továbbá, a határon túli gyűjteményekben fennmaradt értékes kéziratokról való irodalomtörténeti tudás sem megbízható mindig, elég itt Mikes Kelemen *A*

Keresztnek királyi uttya (1747) című autográf kéziratára gondolni, amelyet mind a kritikai kiadás, mind a Mikes-bibliográfia állítása szerint Désen őriznek az 1. sz. Általános Iskolában, holott erről szó nincs, a kézirat már 1962 óta a kolozsvári Egyetemi Könyvtárban található. Magyarországi gyűjteményből is tudok olyan példát említeni, amikor a kéziratok listába gyűjtése eredményeként Charles Drelincourt hugenotta szerző művének magyar fordítása azért nem kapott szakmai figyelmet, mert a gondos katalogizálók *Trelincourtnak* olvasták ki a kézíraton szereplő francia nevet, ez pedig érthető módon nem keltett érdeklődést...

Ennél lényegesebb viszont, hogy a kézíratos nyilvánosságot értekezésemben az ún. *szöveghasználat-történet* (Tóth 2023, 395) kutatásával kapcsolom össze, aminek gyakori velejárója az ún. klandesztinitás (Tóth 2023, 277). Ez utóbbit mind a francia (*clandestinité*), mind az angol kutatás (*clandestinity*) kiemelt jelentőségüként kezeli, hiszen a reformáció komplex medialitásának egyik lényegi dimenzióját tárja fel, a titkosságot, amely a jellegzetesen protestáns tanúségtételnek az egyik lehetséges formája volt a katolikus oldalról érkező perzekúcióval szemben. Legutóbb erről a genfi reformáció kontextusában Balserek professzor értekezett 2024-es könyvében: Jon Balserek, *Geneva's Use of Lies, Deceit, and Subterfuge, 1536–1563* (Oxford University Press, 2024). Ez a titkosság és „underground jelleg” a magyar kézíratos korpuszon is kimutatható, az értekezésem VIII. fejezete (Tóth 2023, 277–327) számos példával igazolja ezt. A klandesztinitásnak/titkosságnak a figyelemre méltó eredményességét leginkább az igazolja, hogy gyakran két református fordító is ugyanazt a szöveget fordította le magyarra, nem lévén tudomásuk egymás kézíratos munkájáról. Ez történt a Lampe-t fordító Pálfi Jánossal és Beregszászi Istvánnal, illetve a Drelincourt bestsellerét, a *Les Consolations de L'Ame Fidele contre Les Frayeurs De La Mort*-t magyarító idős Zágoni Aranka Györggyel és Szathmári Király Ádámmal. A szöveghasználat-történet jelentősége, amint ezt az értekezésem is hangsúlyozza, kettős: részint mikroszinten az egyéni szövegprodukción, az ezzel járó írás vagy szöveghasználati habitusokat, tehát a szöveg genezisének írás- és olvasás aktusokból létrejövő folyamatát teszi valamilyen mértékben kutathatóvá. Másrészt, a mezzo- vagy makroszintű kontextualizációt segítheti, hiszen a szövegek révén továbbított eszmék asszimilációját teheti láthatóvá. A tudástranzfer nem redukálható arra, hogy az eszmék a „levegőben vannak” és majd az irodalomtörténet szereplői azokat „magukba szívják,” hanem olyan kulturális, nyelvi tranzsferek, amelyek kézíratos jegyzetek, netán részleges vagy teljes, de elsősorban kézírásban fennmaradt fordítások, tehát írás- és olvasásaktusok következtében mentek végbe. Ehhez képest a kutatás, az eszmetörténeti és irodalomtörténeti kontextualizáció folyamán, szinte kivétel nélkül a nyomtatásban megjelent forrásokra hagyatkozik, azaz a nyomtatásban elérhető tételekből konstruálja meg a kora újkor korszakainak, alkorszakainak eszme- vagy irodalomtörténetét. Ha olyan gazdag forrásadottsággal bíró korszakra figyelünk mint a 17. század, akkor ennek a kritikátörténetében a homiletika-történet gondosan kikutatott és kifogástalanul megírt monografikus munkákon alapszik. Ha a református homiletikát választjuk példának, akkor látható, amint a kutatás elsősorban a puritánus William Ames (1576–1633), azaz Amesius magyar recepciója mentén érvel, hiszen Medgyesi Pál 1650-es magyarul latin homiletikájával (*Doce nos orare, quin et praedicare ...*) kezdődően egészen Szilágyi Tönkö Márton 1684-es *Biga pastoralis*-áig jelentős könyvtermés kommentálja és értelmezi az amesiánus teológiát és homiletikát. Tehát volt anyag, miből megírni a vonatkozó homiletika fejezetet. Persze már itt tetten érhető a nyomtatott szövegekre való kizárólagos koncentráció, hiszen Tholnai István kolozsvári teológiai professzor 1670-es, rendkívül népszerű amesiánus homiletika jegyzete (*Medulla Amesianae theses methodo concionatoria disposita*) még csak említésre sem kerül. Pedig a jegyzet másolataival találkoztam Kolozsváron, Enyeden és Sárospatakon, tehát pont úgy tudott hatni, mint egy kora újkori, speciálisan az iskolai használatra készült nyomtatott tankönyv. Ennek ellenére nem része annak a kritikátörténeti diskurzusnak, amely a korszak prédikációs gyakorlatát, illetve elméletét mutatja be. Mivel Szilágyi Tönkö 1684-es munkáját követően pontosan 100 évig a református prédikációs

gyakorlat nem hagyatkozhatott új (magyar nyelvű) publikált homiletikai kézikönyvekre a cenzúra miatt, az érvényben lévő módszertan alapján aligha lehetne megírni a 18. századi magyar református homiletika-történet fejezetét. Mivel Gombási István homiletikai elméletet is tartalmazó Ostervald-fordítása (*A' Papi Szent Hivatal' Gyakorlásáról valo Traktának első Darabja*, Kolozsvár) csak 1784-ben jelenhetett meg, ennek a 100 évnek a homiletikatörténete elsősorban kéziratosságon alapján és az ún. *kéziratosság* fogalma által implikált *szöveghasználat-történeti* módszer alapján írható meg. Meggyőződésem, hogy ezzel az értekezésem bírálói sem vitatkoznak. Ugyancsak a kéziratosság ürügyén hívta fel a figyelmemet Monok István arra, hogy nemcsak a katolikus cenzúra okolható a terjedelmes, nagy példányszámú, protestáns szerzőségű szövegek kiadásának elmaradásáért, hanem a kevés papír, a kezdetleges könyvtechnika, a szegényes könyvpiac (Monok 2024, 4–5). Ebben természetesen egyetértünk, más helyütt magam is ezzel magyarítottam Cserei Mihály vagy Bethlen Miklós szövegeinek a nagyon kései kiadását (*Bethlen Miklós élettörténetének használata a kéziratosság kultúrában, 1710–1858/60.*, ItK 120, 3. sz. (2016): 279–298, 297). Mindkét szöveg kb. 150 évet töltött el a kéziratosságban, de míg Cserei esetében az *Erdély Históriajának* autográf kézírata fennmaradt (Jókai Mór erre hagyatkozott az *Erdély Aranykora* c. regényének a megírásához), addig sajnos Bethlen Miklós kézíratainak sanyarúbb sorsa volt, az autográf élettörténeti beszámolóknak csupán egy pár oldalas töredéke maradt ránk.

Az értekezés egyik legfontosabb eredménye annak bizonyítása, hogy a hosszú reformáció korszakalakzatán belül tanulmányozhatóvá válik 1680-nal kezdődően az erdélyi majd a magyarországi hugenotta recepció. Az első, bevallottan francia szövegből készült magyar fordítás Pápai Páriz Ferenc 1680-ban publikált *Pax Animae* alkotása. Igazat adok Balázs Mihálynak (Balázs 2024, 2), egy részletes, teológiai érvelést tartalmazó szövegelemzés ide illett volna, de én inkább azzal voltam elfoglalva, hogy a francia-magyar fordítások kánonját rajzoljam meg. Mindazáltal, ismételten igazat adva opponensemnek, aki jelzi, hogy a vallási perzekúció témája nem nyer érdemi kifejtést Pápai Páriz diskurzusában (Balázs 2024, 13), úgy gondolom, hogy az enyedi professzornak a református ortodoxiához való elkötelezettsége, ennek ellenére is, vitán felüli. Másrészt, Pápai Páriz, legalábbis én így értelmeztem, nem a konkrét perzekúciós tapasztalatok leírását és ezek kommentálását vélte célravezetőnek, hanem sokkal inkább azt a fajta tanúságtételt, amely az *afflictio*, *patientia*, *constantia* hármására épült, és amelyet értekezésemben részletesen bemutattam az ún. „vérontás nélküli” mártíromság teológiájának leírásában (Tóth 2023, 111–113). Ebből adódóan a lélek békességére törekvő kegyességi munka, noha nem használja a mártírológiai terminológiát, egy olyan magatartásmintát javasol, amely közelíthető a *patientia* és *constantia* devocionális referenciáihoz. Szabó András pozitívan értékelt a hugenotta recepció-tézisét, két helytálló kiegészítést is tett (Szabó 2024, 6), amit köszönettel el is fogadok. Hiszen Szenci Molnár Albert zoltárfordítását örömmel beveszem ebbe a most formálódó kánonba, és nyilván osztom a bírálom megállapítását az 1648 utáni Bázelyre vonatkozóan, miszerint ez a francia művelődés közvetítő centrumává vált. Továbbá itt van annak a helye és ideje, hogy formálisan is megkövessék bírálómat, aki teljesen jogosan teszi szavá, hogy 2003-as Szenci Molnár *Napló*-kiadásáról elfeledkeztem, és Dézsi Lajos 1898-as változatát hivatkoztam csupán (Szabó 2024, 6). Monok István, anélkül, hogy kétségbe vonná a recepció tényét és jelentőségét, némi visszafogottságnak ad hangot a hugenotta szerzőségű szövegek elterjedtségét illetően. Ezt a kijelentését reflektálom röviden, de mindenekelőtt felidézem opponensem megállapítását:

„Fontos aláhúzni ugyanakkor, hogy a felsorolt hugenotta szerzők és művek ismertsége – a korabeli katalógusokon nem szerepelnek, a korabeli szerzők idézeteit pedig ebből a szempontból (tudtommal) nem vizsgálták – nem igazán lehetett elterjedt a XVIII. században. A teljes irodalomtörténeti képbe való elhelyezésük tehát csak ehhez hasonló kétségek megfogalmazása mellett javasolt. [Monok 2024, 7].”

Ezúttal is megfontolandó, amit Monok István felvet, de attól tartok ez a kijelentés ebben a formában nem tartható. Mindenekelőtt azért, mert például az értekezésemben elemzett, a hugenotta Pierre Du Bosc tollából eredő prédikáció magyar fordítása, bár kéziratban maradt, a fordítás forrását szolgáltató francia szöveg számos kiadása nem kevesebb mint 17 példányban maradt fenn, Kolozsváron, Enyeden, Debrecenben, Egerben és nyilván a budapesti nagy könyvtárakban is. Ezt a tényt az értekezésem 309. és 310. oldalán táblázatban is megjeleníttem. Az Erdélyben fennmaradt példányok a 18. század folyamán kerültek be a református kollégiumok könyvtáraiba, és korabeli könyvlisták tanúsítják ezt (Tóth 2023, 309–310). Mivel itt a recepció történeti ténye a tét, legyen szabad azt is jelezni, hogy bár a könyvlisták, és főként ezek tartalma, nyilván kardinális jelentőséggel bírnak, ha adott kor könyv- és olvasáskultúráját vizsgáljuk, azt is be kell látnunk, hogy a forgalomban lévő könyvek valós száma nem redukálható a könyvlistákon megjelenített korpuszra. A könyvlisták másik nagy problémája, hogy a címléírások gyakran pontatlanok, hibásak, sőt bosszantóan semmitmondóak, amikor azt olvassuk néha, hogy *liber gallus* vagy *frantzia könyv*. A francia mint idegen nyelv kötelező tanítása a református kollégiumokban csak a 18. század végén következik be, így nem lehetünk igazságtalanok a könyvtárosokkal, vagy az összeírást végző diák írnokokkal. De itt még másvalamivel is számolnunk kell, nevezetesen a már tárgyalt klandesztinitással, azaz titkossággal, illetve titoktartással, amely a francia könyvekre és ezek korabeli használatára vonatkozik. Az 1750-es években Margitai János a debreceni nyomdából több olyan franciából készült magyar fordítást is kiadott, amelynek a címlapján sem a magyar fordító neve, sem a könyv francia eredete nem volt megjelölve. A hugenotta Jean La Placette munkáját úgy nyomtatták ki 2000 példányban, hogy sem a francia szerző, sem a magyar fordító(k) identitása nem lett felfedve:

[s. n.], *A keresztyén ethikának vagy erköltsök tudományának rövid summája* (Debrecen: Margitai János, 1750).

Arra is akad példa, hogy csupán egy angol szövegváltozatot jelöl meg, elhallgatva szándékosan (?) a francia eredetét, amelyből a magyar fordítás készült. Tatai Csirke Ferenc Dominique Bouhours (*Pensées chrétiennes pour tous les jours du mois*, Louvain, 1672) francia nyelvű, de számos nyelvre lefordított munkáját magyarította 1748-ban. A ma is megtekinthető autográf kéziratban Tatai Csirke utal önmagára mint fordítóra és a szöveg francia-angol hagyományozódására is:

A' Holnapnak minden napjaira intéztetett keresztyéni elmélkedések, elsőben Angliai nyelvből Francia Nyelvre fordítottak. R. LUKÁCS Szent Írás magyarázo Doktornak az Erkölcsökrül írt Evangyéliomi Munkájából. Most ismét magános haszonra Magyar Nyelvre fordítottak. F. a' Sz. E. L. P által. 1748dik Esztendőben.

Margitai műhelyében viszont egy olyan nyomtatott verzió készült, amelynek címlapján sem a magyar fordító neve, sem a munka francia eredete nincs megemlítve:

A' Holnapnak minden napjaira való keresztyéni elmélkedések, melyek Angliai nyelven irattattak volt néhai LUKÁCS Richárd, Sz(ent) Í(rás) M(agyarázo) D(oktor) által. Mostan pedig Magyar Nyelven ki-botsáttattak, MDCCXLVIII. Esztendőben.

A református klandesztinitás hatását vélem ebben is megnyilvánulni, ami azt jelenti, hogy maguk a református könyvtulajdonosok, olvasók és fordítók gondoskodtak arról, hogy az általuk használt francia nyelvű könyvkorpuszból minél kevesebb váljék láthatóvá. Ezt pedig

magyarázza az a tény is, hogy számos fordítás kizárólag kéziratban készült és ily módon disszeminálódott, hiszen a kéziratosság sokkal biztonságosabb volt mind a szövegek, mind használóik számára. Opponensem a könyvkatalógusokat kitűnően ismeri, így afelől sincs kétségem, hogy van egy olyan könyvlista, amelyet gyakran kézbevesz, főként, ha nem-katolikus szerzőségű könyveket kutat. Ha megnézzük az *Index Librorum Prohibitorum* 1596 és 1786 között kiadott listáit, akkor, ha csak azokra a hugenotta szerzőkre korlátozzuk a figyelmünket, akiknek legalább egy szövegét magyarra lefordították, döbbenettel tapasztaljuk, hogy ezek nagyrésze a listákon jelen van. Néha adott szöveg, de leginkább az *Opera omnia* kiadások kerültek ismételt indexre. Következzen néhány példa: Pierre du Moulin Sr. (1681, 1757, 1758) Pierre du Moulin le Fils (1668), Charles Drelincourt (1630, 1681, 1758), Jean La Placette (1757, 1758), Jean Claude (1681, 1758) Jacques Lenfant (1757, 1758), Jacques Basnage (1757), Pierre Jurieu (1758).

Mindezek fényében, azt merem állítani, hogy a hugenotta szövegek jelenléte és hatása a 18. századi magyar református kultúrában lényegesen nagyobb volt, mint amit a könyvlisták mondhatni szerény előfordulású adatai sejtetnek. Biztatom opponensem, Monok Istvánt, hogy szavazzunk hitelt a kutatásnak, és reménykedjünk közösen abban, hogy további kéziratok, fordítások kerülnek elő és ezt a némiképp lappangó hagyományt tisztábban láthatjuk és jobban értékelhetjük.

Utaltam már rá, hogy Balázs Mihály 17 oldalas bírálatában 9 oldalon keresztül részletezte, hogy a „korai újkori vallási útkeresés milyen izgalmas mozzanatait löki félre” (Balázs 2024, 9,) a hosszú reformáció kutatása. Ez a 9 oldal túllépi az opponencia műfaji kereteit, de a legnagyobb baj az, hogy nem veszi figyelembe az értekezés célkitűzéseit és vállalásait. Még az általam végzett Bethlen-kutatás azon munkafázisát is számon kéri rajtam, amelyet, szeretnék emlékeztetni rá, egy 2007-es monográfiában tárgyaltam. Valójában ezzel sem lenne gond, hiszen privilégium opponensem az egész kora újkor irodalmáról és kultúrájáról vitatkozni, de attól tartok ennek nem ma és nem itt van az ideje és helye. Gond van viszont azzal, hogy opponensem gyakran ignorálja az érvelésem bizonyos szegmenseit, nem veszi figyelembe bizonyos forrásaimat és az azokhoz kapcsolódó okfejtéseimet. Tekintsünk egy példát: a magyar református mártírológiai paradigma leírásában fontos alfejezet a Szőnyi Nagy Istvánt követő 18. századi mártírológiai diskurzus bemutatása, amelynek kulcsszövege a Szikszai György által írt *Mártírok oszlopa* c. munka, amely 1789-ben jelent meg és amely szinte megismétli Szőnyi Nagy István mártírológiai tanítását, amint ezt részletesen ki is fejtem az értekezésben (Tóth 2023, 142–143). Balázs Mihály ezt teljesen figyelmen kívül hagyja, bírálatában le sem írja Szikszai nevét, a *Mártírok oszlopát* szintén nem említi, pedig Szikszai mártírológiája megelőzi Péczeli *Hendriásának* a második bővített kiadását (1792), így erre nem kizárt hatással is volt. Következésképp, az ordinált református pap, Péczeli mondata tehát, miszerint Krisztus az őt követőnek, tehát a hitvalló konfesszornak „*Mennyben font koszorút fejére itt térszen*” tökéletesen illik a Szőnyi Nagy Istvánnal kezdődő, de a 18. század végén Szikszai által még elevenen tartott mártírológiai hagyományba, hiszen ez nem más, mint a vérontás nélküli mártíromság példája. Opponensem teljesen ignorálta mind a Szikszai-féle textust, mind a vértelen ellenreformáció, mind a vérontás nélküli mártíromság tanításának egyháztörténeti kontextusát.

Illetlenség lenne Balázs Mihályt kioktatni a Bethlen-textológia rejtelseiből, de mert 20 éve nagy *állhatatossággal* Bethlen Miklós leveleket, kéziratokat, dokumentumokat és ezek másolatait gyűjtöm, szabad legyen annyit mondanom, hogy e levéltári forrásfeltáró munka felől kissé másképp fest a Bethlen-kutatás horizontja és kutatási prioritásai, mint ahogy opponensem vizionálja. Miközben Laczházi Gyula, Simon József és nyilván Jankovics József kutatásait és publikált eredményeit igen nagyra tartom, ezek egyike sem publikált olyan szöveget, amelyek

az értekezésemben tárgyalt Bethlen Miklósról vonatkozó fejezet kérdésfelvetéséhez, vagyis Bethlen Miklós börtöntapasztalatához bármit is hozzátettek volna. Nagyon izgalmas, de a Bethlen-kutatás más kérdéseit fejtegető írásaikat értekezésemben nem kellett reflektálnom. Opponensem újfent olyasmit kér rajtam számon, ami itt nem volt feladatom. Továbbá opponensem nem érzékeli azt a filológiai-textológia problémát, ami Bethlen Miklós fennmaradt töredékes kéziratok korpuszát jellemzi. Fontoljuk meg ezt: egy valakik által, valamikor 1716 decembere után szerkesztett, Bethlen Miklós szerzői szándékait maradéktalan hűséggel visszaadni már nem tudó „ős-Bethlen-kódex” kései 18. századi másolatát alapul vevő szövegkiadást (*Kemény János és Bethlen Miklós Művei*, kiad. V. Windisch Éva (Budapest: Szépirodalmi Könyvkiadó, 1980) használ a Bethlen-kutatás, továbbá ennek is a dekontextualizált, majd tévesen rekontextualizált szövegét a *Praefatio*-t (Bethlen 1980, 403–483) olvassa a kancellár filozófiai testamentumaként. Ebben a textológiai és filológiai nem reflektált megközelítésben, sajnos, az értelmezőknek még az sem okoz gondot, hogy ezt a „Bethleni filozófia quintessenciáját” exponáló szöveget Bethlen Miklós 14 éves kisfiának Józsefnek és a latinul nem tudó feleségnek, Rhédey Juliának szánta. Noha Bethlen Miklós könyvtárát nem ismerjük, de ebben a *Praefatio*-ban, amely csupán a másolás és a kódex kialakításának következtében ékelődött be a kancellár élettörténetébe, sok tudós irodalomtörténész értelmező lát bele, olvas bele, vagy „fedez fel” fel benne olyan szövegeket, amelyek ismeretét Bethlen Miklósról a legjobb esetben is csak feltételezni tudja, bizonyítani viszont nem. Ahogy Balázs Mihály mondaná, perdöntő bizonyíték ezen szövegek ismeretére és Bethlen Miklós által történt használatára nincs! Hihetetlen számomra, hogy Balázs Mihály mennyire elfogadja ezeket a nagyon is vitatható feltételezéseken alapuló értelmezéseket, amelyek Bethlen Miklós majdnem 50 évvel korábbi peregrinációjából fabrikálnak indirekt bizonyítékokat és sugallnak nehezen valószínűsíthető téziseket. Persze kiszolgálják azt az elképzelést, hogy Bethlen Miklós valami előfelvilágosult figura lenne, aki rég maga mögött hagyta az ortodox kálvinizmust, így erősítik azt a narratívumot, miszerint 1650-nel kezdődően az (elő)felvilágosodással kell számolnunk, így a kor aktorai „előfutárokként” a felvilágosodás eljövételének nagyelbeszélésébe zökkenőmentesen besimulnak. Opponensem is, ennek megfelelően, egy sor tézist fogalmaz meg Bethlen Miklósról, amelyeket magam alapvetően eltérő módszertani és forrásismereti megfontolásaim alapján itt vitatni nem kívánok, hiszen nem is képezik értekezésém szorosán vett tárgyát. Egyet viszont nem tudok szó nélkül, hagyni. Hallgassuk opponensemét:

„(...) Bethlen távol kerül az ortodox predestináció-tantól azáltal, hogy szerinte a jó és rossz megkülönböztetésének képességét megőrzi az ember a bűnbeesés után is.” (Balázs 2024, 15)

Nem derül ki opponensem szövegéből, hogy ez saját felismerés-e, vagy pedig kölcsönzött tudás, ez szinte nem is lényeges, mert ennél fontosabb, hogy Bethlen Miklóstól származó szöveghellyel nem igazolja ezt a kijelentését. Opponensem nem idéz olyan locust Bethlen Miklós ránk maradt szövegeiből, amelyek visszaigazolják a tézist, miszerint a kancellár „távol kerül az ortodox predestináció-tantól.” Az igazság az, hogy nehéz ilyen szöveghelyet találni. Mégis amennyiben Bethlen Miklós predestinációval kapcsolatos felfogására vagyunk kíváncsiak, jó ötletnek bizonyulhat, ha például *Imádságoskönyvét* vizsgáljuk meg, ahol Bethlen a következő mondattal kezdi el a „böjti és vasárnapi” imádságát:

„Áldassál (...) én Uram (...) hogy engemet világ fundamentomának felvettése előtt az Úr Jézus Krisztusban ingyen kegyelmedből választál a szent, fegyhetetlen és azután az örök életre.” (Bethlen 1980, 985)

Ha értelmezzük ezt a mondatot, szembeötlik az, hogy Bethlen nemcsak hisz az ortodox református, mondjuk a dordrehti zsinat értelmében kodifikált predestináció dogmában, hanem

az ún. *supralapsarius* álláspontot követi. Mindez abból a teológiai iskolázottságból adódik, amely a *szövetség/föderális teológiai paradigmát* követi. A szövetség teológia a cselekedeti szövetség (*foedus operum*) és a kegyelmi szövetség (*foedus gratiae*) köré építette fel azt az érvelést, miszerint Ádám a bűnbeesés által elbukta az első, azaz cselekedeti szövetséget, így a kiválasztottak számára Krisztus megváltó áldozatára mint új kegyelmi szövetségre volt/van szükség az üdvösség elnyeréséhez. Ezt az álláspontot illusztrálja Bethlen is:

„Mondod tovább: de minek teremtette Isten azt a mérges fát: nem lehetett volna-é az a kert anélkül a fa nélkül? Ez bolondság. Mert hiszen nem abban fában vagy annak gyümölcsében volt halálos méreg, mint hogy némely füvek, gyökerek, mérgesek, halálosak, *hanem az a fa volt az Isten és az ember között való szövetségnek jele, symboluma* (...) (Bethlen 1980, 479).”

Illetve:

„...az ember tisztí az engedelmesség, melyet abban a templomban gyakorolván az ember, érdemlette, megkereste és el is érte volna *osztán azt a boldogságot, (...) melyet már a Krisztus az ő engedelmességével szerzett münékünk vissza*. Hogy azt a tökéletességet először mindjárt nem adta, arra való is volt, hogy az ember tanulja meg magára hogy mind annyi ajándékival is az Istennek, az ő maga erejével *az ember nem volt elégséges az üdvességnek megszerzésére, nagyobb kellett ahhoz: az Isten fia;* és hogy az Istent annál inkább becsülje, szeresse az ő maga megalázásával és annak akaratjának való engedelmességével, minthogy ma is ez valóságos isteni tisztelet: engedelmesség, alázatosság és szeretet.” (Bethlen 1980, 479).

A 16–17. századi előzményekből (Zacharias Ursinus, Theodor de Béze, William Perkins) táplálkozó hagyomány az angol William Ames és később a holland Johann Coccejus révén válik a református ortodoxia meghatározó dogmájává. Ames vagy Amesius újítása abban állt, hogy a Perkinstől megörökölt *ordo salutis* folyamatot a két szövetség egységének és hatásának bizonyítására használta fő művében a *Medulla Theologiae*-ban. A predestinációból kiindulva az egyéni lelki megújulás, átalakulás, sőt újjászületés etapaival párhuzamosan a régi szövetség, azaz a cselekedeti szövetség elérvénytelenedését az új kegyelmi szövetség fokozatos érvényesülésével cserélte fel (Jan Van Vliet, *The Rise of Reformed System: The Intellectual Heritage of William Ames* (Paternoster: 2013), 40). Így tehát a kiválasztott egyén miközben a *predestinatio, vocatio, iustificatio, adoptio, sanctificatio, glorificatio* (Amesius 1685, 101–330) fázisain átmegegy, Jézus Krisztus ingyen kegyelmi áldozatának köszönhetően az üdvösség ajándékát kapja meg. De most hallgassuk Bethlen Miklóst, amint saját lelkéhez szól: „Így veté az Isten a te nyakadba amaz üdvességnek minden arany és drágakövek felett való láncát, *eleve elválaszta, elhíva, megigazíta*, Szent Fia testével, vérével az örök életre táplála, Szent Lelkének templomává fogada, *megszentele*, zsengeben *meg is dicsőíte*.” (Bethlen 1980, 1069).

Miközben opponensem sem hivatkozással, sem konkrét Bethen Miklós tollából származó szöveghellyel nem igazolta kijelentését, miszerint a kancellár „távol kerül az ortodox predestináció-tantól,” az általam megmutatott Bethlen-locusok olvasata ennek pontosan az ellenkezőjét igazolják. Az igazság az, hogy Bethlen Miklós az ortodox református álláspontot soha nem adta fel, Amesius hatására a szövetség teológia terminológiájára hagyatkozva értelmezte önmaga számára és örökítette meg írásban is a meggyőződését, hogy Isten ingyen kegyelemből választotta ki őt az örök életre, Jézus Krisztus üdvözítő keresztdozata által. Ezt nevezzük az üdvözülés bizonyosságának (*certitudo salutis*). Módszertani szempontból nem érdektelen, hogy Bethlen Miklós Apáczai Csere János jóvoltából nemcsak Amesius *Medulláját*, hanem ennek kivonatolt magyar fordítását is, vagyis a *Magyar Enciklopaedia* 11. fejezetét (*Az Istenről és az ő dolgairól*) tankönyvként használta. Az Apáczai révén elsajátított Amesianus teológiát Bethlen esetében bizonyára a *Medulla* latin változatának többszöri elolvasása követte, arról nem is beszélve, hogy hollandiai peregrinációja alatt 1664-ben Burmann Ferenc „híres theologiae doctor és proffessornál Amesiusra collegiumot tartatott” (Bethlen 1980, 574), azaz

magánórákat vett. Teológiatörténeti és dogmatörténeti megközelítésben az emlékirat szolgáltatta direkt bizonyítékok alapján csak megerősíteni tudom, hogy Bethlen Miklós *egyáltalán nem* távolodott el az „ortodox predestináció-tantól.”

Köleséri Sámuelnek és mostoha fiának, Lázár Jánosnak nagy tisztelője vagyok, de sem életútjukat, sem írásaikat olyan behatóan nem tanulmányoztam, mint Bethlen Miklósét. Opponensem érvelése Lázár János életrajzát, majd a wolffiánus hatást mutató szövegeit sorolja elő, Földesi Ferenc tanulmányainak érvelését reprodukálva. A tétje mindennek egy olyan *theologia naturalis*-t felvázolni, amely cáfolná, hogy a *revelatio*, azaz a kinyilatkoztatás továbbra is az észérvekkel, a *ratio*val szemben bírna primátussal. A radikális felvilágosodás hozta racionalizmus, melynek egyértelmű hatását sem Lázár János szövegein, sem úgy általában az erdélyi és magyar református teológusok gondolkodásában radikálisan hatni nem látom, csak nyugat-európai viszonyok közt éri azt el, hogy a szentírás megszűnik egyetlen *principium cognoscendi theologiae* lenni. A szentíráshoz mérten a ráció már többé nem csupán segédeszköz (*ancilla*), hanem a *revelatio*val, azaz a kinyilatkoztatással teljesen egyenértékű lesz (Richard Muller, *Post-Reformation Reformed Dogmatics...* (Baker Academic: Grand Rapids, 2003, 305). Jean Alphonse Turretini érvelése szerint mihelyt Isten a kinyilatkoztatásnak és az ésszerűségnek is egyaránt szerzője, a kinyilatkoztatás semmi olyasmit nem taníthat, ami ellentmond a rációnak:

„Cum Deus, qui Revelationis auctor est, sit etiam auctor Rationis, fieri nequit ut Revelatio quicquam doceat quod Rationi adversetur. (Turretini, J. A., *Cogitationes...*, Genevae:1737, 4.)

Balázs Mihály Gyalakuti Lázár János két szövegét hozza szóba, az *Okos Teremtett állat...*, illetve a *Preces philosophi ad Deum* című munkát, amelyek sem együttesen, sem külön-külön nem elégségesek annak a tézisnek az igazolására, miszerint a *theologia naturalis* a kinyilatkoztatás teológia rovására érvényesülne. A kéziratban terjedt *Preces...* c. munka ürügyén szóvá kell tennem, hogy opponensem nem említi Keserű Gizella 2014-es tanulmányát, aki ezt a szöveget Körmöczi Jánosnak tulajdonította, és nem is tud arról, hogy ifj. Aranka György, a Drelincourt fordító református püspök, id. Aranka György fia egy olyan szövegverziót őrzött meg, amelyhez 18. századi magyar fordítást is mellékeltek. Nem vagyok Lázár János szakértő, de Földesi Ferenc tanulmányait és inspirált fordítását olvasva azt látom, hogy ő többnyire visszaigazolja Juhász István korábbi megállapításait Christian Wolfnak az erdélyi református teológusokra tett hatásáról, nevezetesen azt a tételét miszerint a felvilágosodás és a református ortodoxia viszonyát a csendes ellentét és a fokozatos egymáshoz hasonulás jellemezte (*Hitvallás és türelem. Tanulmányok az erdélyi református egyház és teológia 1542–1792 közötti történetéből* (Kolozsvár, 1996, 102–115). Másrészt, Gyalakuti Lázár János esetében is, ebből adódóan az nyer megerősítést, hogy a *theologia naturalis* nem cáfolja, még csak nem is opponálja a kinyilatkoztatás teológiát. Tehát Lázár János nem biztos, hogy ideális jelölt egy újabb radikális-felvilágosult előfutár típusú gondolkodó megtestesítésre, mert sem élete, sem cselekedetei és a tollából született szövegek sem indokolják ezt. Ebben a kontextusban volt zavarba ejtő azzal szembesülni, hogy opponensem visszakereshető hivatkozás nélküli utalása Földesire vagy nem hűen adja vissza Földesi kijelentését, vagy pedig egy olyan Földesi-szövegre megy vissza, amit én nem találtam meg. Ismétlem, opponensem nem volt segítségemre használható hivatkozással. Íme Balázs Mihály szövege, amelyben látszólag „idézi” Földesi Ferenc megállapítását:

„Földesi a szöveg magyar fordítását is adó tanulmánya szerint az előbb a doktrínáról, majd az emberről beszélő mű első része úgy használja a *theologia naturalis* toposzait, hogy azok „egyetlen ponton sem mondanak ellent a kinyilatkoztatás-teológiának, *de nem is tekintik szükségesnek az arra való hivatkozást.*” (Balázs 2024, 15)

A dőlve szedett tagmondatot sehol nem találtam Földesi tanulmányaiban, viszont azt remélem, hogy sikerült Földesi eredeti (?) mondatát visszakeresni:

„A legtökéletesebb létező; a jó adományozója; mindenható; végtelenül bölcs, igazságos és szent, fensége csodálatra méltó. A theologia naturalis hagyományos locusai, melyek egyetlen ponton sem mondanak ellent a kinyilatkoztatás teológiának.” (*A felvilágosodás előzményei Erdélyben és Magyarországon (1650–1750)*, Szeged, 2016, 272)

Nekem ezek alapján úgy tűnik, hogy miközben Földesi beérte annak kimondásával, hogy a *theologia naturalis* locusai nem mondanak ellent a kinyilatkoztatás teológiájának, Balázs Mihály látszólag hozzátoldta azt, hogy „de nem is tekintik szükségesnek az arra való hivatkozást.” Én ezen a ponton feladom a tudományos érvelést, várom, hogy opponensem magyarázza el, itt mi is történt. A dolognak nem lehet ekkora tétje, főként azért, mert Gyalakuti Lázár János 1764. február 14-én keletkezett *Preces Philosophi ad Deum* szövegét, amint már utaltam rá, ifj. Aranka György is lemásoltatta, a latin verzió mellé magyar nyelvű fordítást mellékel, majd saját kezével, mintegy értékítéletet mondva a latin-magyar versekre, jól olvashatóan oda írta: *Curiosum!*

Összegezve a fentieket, Gyalakuti Lázár János azért sem jó példa a perzekúcióközpontú reformációtörténeti nagybeszélés 18. századi hatásának a cáfolatára, mert ő maga is a vallási üldözés áldozata volt. Meglepő módon, opponensem Lázár János életrajzából pontosan az 1738-as történések maradnak ki. Abban az esztendőben Szigeti Gyula István püspököt tisztázatlan okok alapján bebörtönözték. A közvetlen kiváltó ok, hogy II. Rákóczi Ferenc fiát, Józsefet a Porta Erdély felé indította. Ebből Bécs összeesküvésre következtetett és az erdélyi református elit néhány tagját, köztük a tudós gróf Lázár Jánost, illetve ennek sógorát, Bethlen Sámuelet, a szerencsétlen püspökkel együtt letartóztatta és fogva tartotta. A Habsburg-adminisztráció ilyen jellegű, nyíltan protestánsellenes fellépésére Erdélyben nem volt példa, tehát a református papi és társadalmi elit, ideértve Gyalakuti Lázár Jánost is, joggal érezhette, gondolhatta, illetve hirdethette, hogy a vallási perzekúció a „négy bevett religió” egykori hazájában is érezteti pusztító hatását. Ebben a kontextusban (is) releváns a tény, amit opponensem szintén elhallgat, hogy Lázár János nemcsak Wolff, hanem Voltaire fordító is volt, hiszen latinra ültette át a francia filozófus 1763-as értekezését a toleranciáról (*Traité sur la Tolerance, a l'occasion de la mort de Jean Calas*), amelyet a vallási üldözés egyik áldozata, az 1762-ben ártatlanul kivégzett hugenotta Jean Calas ügye inspirált (Tóth 2023, 244–245). A latin nyelvű fordítás, melynek címe *De Tollerantia (!), liber à Domino de Voltaire gallice scriptus*, kéziratban több változatban is fennmaradt. Egy olyan szövegváltozatot találtam ebből, amelyről Lázár János sem korábbi (Tolnai Gábor, *Gróf Lázár János a Voltaire-fordító*, EME, 1942, 3–12), sem utóbbi (Pócsi Katalin, *Az állam és egyház viszonyának értelmezése Lázár János Voltaire-fordítása tükrében*, MK, 2000, 162–174) méltatói nem tudnak. (Itt nyilván kizárólag azokra a szakirodalmi tételekre gondolok, amelyek Lázár Jánost mint Voltaire-fordítót méltatják). E kézirat másolat Voltaire híres értekezésének latin verziójáról a Kolozsvári Református Kollégium könyvtárából származik, így opponensem engedelmével megkockáztatnék egy feltételezést: azt hiszem, hogy legalább annyian olvasták és másolták le, mint a másik Lázár-szöveget, a filozófusok imáját megőrkítő *Preces philosophi ad Deum*-ot.

Opponenseim jelezték fenntartásaikat az értekezés tudományos nyelvvel szemben. A túlságosan sok idegen szó használata, a sajátosan egyoldalú lábjegyzetelés és szakirodalom összeválogatása (Szabó 2024, 5, illetve Monok 2024, 1–2) elrettentő stílus következményekkel járt. Ezeket az építőszándékú megjegyzéseket megköszönöm, mindazáltal, férfiasan be kell vallanom, hogy ez az én értelmezői nyelvem és ez már nem lesz jobb. 50 éves

vagyok, a további fejlődés legkisebb jelét sem vélem felfedezni magamon. Másrészt amiatt nem szeretnék magyarázkodni, hogy a 2004-ben megvédett irodalomtudományi tárgyú doktori értekezésem után folytattam tanulmányaimat magyarul, illetve angolul, olyan további diszciplínákat sajátítva el mint a néprajz, antropológia és történelemtudomány. Azt hiszem, itt és most ki kell mondanom, amit bírálóim tapintatosan elhallgatnak, én valóban egy reménytelen eset vagyok.

A „glokalitás” terminus, amint azt Monok István jelzi (Monok 2024, 1-2), valóban magyarul nem kifogástalan hangzású, de hát ennek megítélése, úgy vélem, eléggé szubjektív. Hiszen a legszebb magyar szavunk, a „hosszú reformáció” is kelthet ellenszenvet sok, magyarul énnálam is jobban tudó hallgatóban, olvasóban. Komolyra fordítva a szót, azért azt ne feledjük, hogy az interdiszciplinaritásnak csak úgy van értelme, ha multidiszciplinárisan képzettek vagyunk, illetve engedjük a különféle (társ)tudományok megtermékenyítő hatását, ahol és amikor indokolt, érvényesülni. Egy olyan irodalomtörténetben hiszek, amelyben a történetiség megértéséhez a társadalom- és kultúratudományok kreatív módszereit is felhasználjuk. Ugyanis a glokalitás (glocality) több mint McDonalds marketing stratégia, lehetővé teszi annak modellezését, hogy egy olyan *globális* jelenség mint a pl. a helvét irányú reformáció hogyan nyer *lokális* alkalmazást Magyarországon és Erdélyben. De a glokalitás, mint a globális és lokális jellemzők, kontextusok, eszmék és intézmények közötti applikáció és akkomodáció termékenyen alkalmazható a kora újkori katolikus hagyományra is, amint ezt egy 2024-es kiadvány igazolja:

Birgit Emich, Daniel Sidler, Samuel Weber, and Christian Windler (eds.), *Making Saints in a “Glocal” Religion: Practices of Holiness in Early Modern Catholicism*, Cologne: Böhlau Verlag, 2024.

Szembe kell néznünk annak lehetőségével, hogy a *glokalitás* fogalma és módszertanai, illetve applikációs lehetőségei nemcsak a reformáció, hanem az egész *kora újkori kereszténység* jobb megértéséhez biztosíthatnak új többlettudást.

Befejezésül pedig ismétlem ki szeretném fejezni a hálámat a három bírálómnak az elvégzett munkájukért. Mint mindig, ezúttal is sokat tanultam tőlük és általuk. Meggyőződésem, hogy szakmai ítéletük, kritikájuk és bátorító elismerésük együttesen segítik majd a hosszú reformáció komplex kutatását. Köszönöm szépen!

Budapest, 2024. december 12.



Dr. Habil. Tóth Zsombor