Interkonfesszionalitás és irodalom a kora újkorban

Reciti konferenciakötetek · 8

Sorozatszerkesztő
Török Zsuzsa

Interkonfesszionalitás és irodalom a kora újkorban

Szerkesztette
Móré Tünde
Tasi Réka

reciti
Budapest
2020

A kötet az MTA BTK Lendület *Hosszú reformáció Kelet-Európában (1500–1800)* projekt keretében készült el, a Miskolci Akadémiai Bizottság, valamint a Bölcsészettudományi Kutatóközpont Irodalomtudományi Intézetének támogatásával

A borítón: Adriaen Collaert metszete Ambrosius Francken képe alapján: *A Hit Krisztus vérével tisztítja meg az emberek szívét,* 1575–1612 k. (London, British Museum)

BY-NC-SA

Könyvünk a Creative Commons *Nevezd meg! – Ne add el! – Így add tovább! 2.5 Magyarország Licenc* (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/2.5/hu/) feltételei szerint szabadon másolható, idézhető, sokszorosítható.

A köteteink honlapunkról letölthetők. Éljen jogaival!

HU ISSN 2630-953X
ISBN 978 615 5478 96 3

Kiadja a Reciti,
BTK Irodalomtudományi Intézet,
1118 Budapest, Ménesi út 11–13.
www.reciti.hu
Felelős kiadó: Kecskeméti Gábor,
a BTK Irodalomtudományi Intézetének igazgatója
Tördelés, borító: Szilágyi N. Zsuzsa
Nyomda és kötészet: Kódex Könyvgyártó Kft.

Tartalom

Szerkesztői előszó 7

Tóth Zsombor
Hosszú reformáció, konfesszionális pluralitás és felekezet(köz)iség (módszertani előtanulmány) 11

Hargittay Emil
„nem sajnálom ide általírni, minthogy annál jobbat én sem tudok írni"
Interkonfesszionalitás műfaji metszetben a 16–18. századi magyar irodalomban 51

Bajáki Rita
Imaszövegek, felekezetek, imakönyvek 63

Maczák Ibolya
Mindeneknek kedves méhek
Tyukodi Márton és a felekezetközi kompiláció 75

Förköli Gábor
Loci communes theologici
Egy melanchthoniánus modell interkonfesszionális használata? 87

Tasi Réka
Interkonfesszionalitás Pázmány Péter képteológiai érvelésében? 105

Szolnoki Zsolt
Egy jezsuitaellenes argumentum interkonfesszionális helyzetben 115

Papp Ingrid
A *Praxis pietatis* interkonfesszionális vonatkozásai 129

Gábor Csilla
Középkori lelkiségi hagyomány protestáns használatban:
példák a 17. század devocionális irodalmából 137

Gyulai Éva
Templomfoglalás Krasznokvajdán 1759-ben a református
és a katolikus narratívában 153

Nagy Kornél
Világosító Szent Gergely kultusza Erdélyben a 17–18. században:
elutasítás és elfogadás 189

Személynévmutató 201

A kötet szerzői 215

Szerkesztői előszó

Jelen kötet a 2019. november 13-án Miskolcon rendezett *Interkonfesszionalitás és irodalom a kora újkorban* című műhelykonferencián elhangzott előadásokra épül, amelyek középpontjában a kora újkori interkonfesszionális jelenségek álltak. A konferencia az MTA BTK Lendület – Hosszú Reformáció Közép és Kelet-Európában 1500-1800 Kutatócsoport, a Miskolci Egyetem Magyar Nyelv- és Irodalomtudományi Intézete, valamint a REFORC és a MTA Miskolci Területi Bizottság szervezésében valósult meg. A konferencián tíz kutató: irodalomtörténészek és történészek, a legkülönfélébb módszertani eljárások birtokában, sőt, eltérő interkonfesszionalitás-fogalmakkal, megközelítésekkel is dolgozva járultak hozzá a felekezetek közti irodalmi és kulturális cserekapcsolatok megragadhatóságának problémájához. Közös volt azonban az előadásokban, hogy fókuszukban az interkonfesszionalitás mint egyfajta felekezetek közötti kulturális transzfer fogalma állt, végeredményben pedig az, hogy megvalósulásának lehetőségei, korlátai, módjai és keretei miket árulnak el a máshoz, az idegenhez, a mindenkori szöveghez vagy annak hordozójához való viszonyról, legfőképpen pedig a mi, kései olvasók prekoncepcióiról. Az előadások és az azokat követő vita nyomán nyilvánvalóvá vált, hogy érdemes reflexív módon szembesülnünk az interkonfesszionalitás fogalmával, próbára tenni annak használhatóságát, a szélesebb, kultúratudományi értelemben való alkalmazás során jelentkező előnyeit. Bízunk abban, hogy a jelen kötetben jelentkező tematikai és módszertani *varietas* éppen ilyenfajta diskurzus elindítására lehet alkalmas.

A tartalomjegyzékre pillantva egyértelmű, hogy a kötetben szereplő írások egyrészt a nyomtatott, textuális forrásokat részesítik előnyben, más-

részt többségben vannak a 17–18. századdal foglalkozó tanulmányok. Az interkonfesszionalitást az irodalomtörténet érthető módon elsősorban a szöveghagyományok vizsgálatán és elemzésén keresztül vizsgálta. Egyik korai használata a fogalomnak – ahogyan azt Hargittay Emil tanulmánya is felidézi – Klaniczay Tibornál található meg: *Reneszánsz és manierizmus* című munkája az interkonfesszionalitást a kozmopolita elit kultúrájához kapcsolja, azonban az is nyilvánvaló, hogy az interkonfesszionalitás, vagyis a felekezetközöttiség jelensége nem csak a Klaniczay által meghatározott időszakban érvényesült. A Lendület kutatócsoport tagjainak és a kötet szerzőinek korábbi publikációi számos eredménnyel járultak hozzá a jelenség értelmezéséhez. A kötet tanulmányai részben egy újabb csokor esettanulmánnyal gyarapítják az eddigieket, részben pedig arra törekednek, hogy az interkonfesszionalitás jelenségének leírásán túl a folyamatot, a kapcsolatokat is részleteiben elemezzék, vagyis azt mutassák meg az elemzések, hogy működött az interkonfesszionalitás a szövegekben és a közösségekben. Szerkesztőként azonban fontosnak tartottuk azt is, hogy legyen olyan tanulmány a kötetben, amely szisztematikusan tekinti át a külföldi szakirodalmat és kutatásokat, valamint számot vet a további vizsgálati irányokkal és lehetőségekkel. Ezt a feladatot látja el a nyitótanulmány, amely a hosszú reformáció koncepcióját ajánlja értelmezési keretként, mérlegelve a konfesszionalizációs megközelítés kutatási hozadékait és azokat a területeket, amelyeknél nem működtethető a modell.

Ezekre a problémákra, kérdésekre reflektál Tóth Zsombor terjedelmes módszertani írása, ami a történeti antropológia fogalmai mentén gondolja végig az interkonfesszionális jelenségeket és ezek vizsgálatát. Módszertani áttekintése kitér a konfesszionalizáció modelljének használhatóságára, ezt követően a hosszú reformáció fogalmának a kora újkori Erdélyre történő applikációját veti fel. Az elméleti háttér után Cserei Mihály életútját mint olyan példát mutatja be, amely a nem textuális interkonfesszionális jelenségek vizsgálatának hozadékára hívja fel a figyelmet. A szövegközpontú vizsgálatok területén pedig a kéziratban maradt források elemzését sürgeti, ezek jelentőségének érzékeltetéséhez Rozsnyai Dávid fordítói tevékenységét hozza példaként.

A magyarországi zsoltár-, ima- és prédikációirodalom területén tapasztalható szövegvándorlással, valamint a felekezetközi kompilációval foglalkozik a kötet három tanulmánya. Az interkonfesszionális kapcsolatok áttekintését nyújtja Hargittay Emil a műfajiságot tárgyaló írásában, amikor sorra veszi azokat a tipikus eseteket, amelyek a népszerű szövegtípusokban – imakönyvek, zsoltárok, prédikáció, vallásos elmélkedés, fejedelmi tükör, tankönyv, halál-költészet – előfordultak. A 16. századi imakönyveket és imaszövegeket Bajáki Rita a felekezet-

közi intertextualitás szempontjából elemzi *Imaszövegek, felekezetek, imakönyvek* című tanulmányában. Az 1640-es évekbe kalauzolja el az olvasót Maczák Ibolya írása, amely a református Tyukodi Márton 1641-ben, Váradon megjelent *Az tiszta életü Joseph Patriarcha* című prédikációgyűjteményének kompilációs technikáját mutatja be David Pareus, Kelemen Didák, valamint Káldi György szövegeit összevetve Tyukodi munkájával.

A kötet tanulmányai az interkonfesszionális jelenségeket számos esetben európai összefüggésben vizsgálják. Tasi Réka a tágabb értelemben vett interkonfesszionalitás fogalmát mérlegeli a Pázmány Péter és Luther Márton közötti kapcsolat vizsgálatán keresztül. A polemikus irodalomban a szövegről szövegre vándorló vádakra hoz kiváló példákat Szolnoki Zsolt, amikor a jezsuiták ellen gyakran alkalmazott királygyilkosság vádját vizsgálja európai, illetve hazai kontextusban. Az argumentumok interkonfesszionális voltát mutatja ki Förköli Gábor írása is, azonban más korpuszon: a tanulmány a *loci communes*ek közül sorol elő olyan példákat, amelyek Philipp Melanchthon megközelítését applikálták saját teológiai előfeltevéseikhez igazítva azt. Az ima- és prédikációirodalom mellett jelen van két tanulmány erejéig a kegyességi munkák közötti interkonfesszionális kapcsolatok elemzése: Papp Ingrid egy korábbi írására építve ad lényegre törő elemzést a fordítások egymáshoz fűződő viszonyáról. Gábor Csilla pedig európai párhuzamokkal nyújt áttekintést Szent Bernát protestáns recepciójáról, Madarász Márton fordításának vizsgálata révén.

Az eddig említett tanulmányok nagyrészt a szöveges átvételek alapján vonták le következtetéseiket. Ugyanakkor az interkonfesszionalitás fogalmát érdemes próbára tenni a nem, vagy nem elsősorban szöveges felekezetközötti kapcsolatok területén is, amint ezt két tanulmány is bizonyítja: Nagy Kornél és Gyulai Éva a nem textuális interkonfesszionalitást elemzi. Előbbi az unitus, vagyis örmény katolikus egyház egyik kiemelt jelentőséggel bíró szentjének, Világító Szent Gergelynek a kultuszát és ennek alakulását mutatja be. Különösen izgalmas, ahogyan a római katolikus egyház megkísérli beilleszteni saját pantheonjába a hagyományosan örmény nemzeti jelleggel bíró Világító Szent Gergelyt. Ennek a törekvésnek az erdélyi szeletét tekinti át a tanulmány. Gyulai Éva a 18. századi borsodi rekatolizációs folyamatokat gyarapítja egy szerteágazó elemzéssel. Három családot – Fáy, Tiszta és Szent-Imrey – mutat be a szöveg első fele, hogy a rokoni, felekezeti és kapcsolati viszonyokkal felszerelkezve az írás második része a családokhoz kapcsolódó templomalapításokat, vagy éppen azok visszaszerzését és az ezekről fennmaradt forrásokat interpretálja.

Szándékaink szerint a jelen kötet írásai tehát felhívhatják a figyelmet azokra a kutatási területekre, amelyek kevésbé voltak eddig fókuszban, és hozzájárulnak ahhoz, hogy az interkonfesszionalitás vizsgálata később tágabb diszciplináris kontextusban folytatódjon. Ennek és a diskurzus termékeny folytatódásának reményében köszöntjük az olvasót.

Tóth Zsombor

Hosszú reformáció, konfesszionális pluralitás és felekezet(köz)iség (módszertani előtanulmány)

1. Bevezető

Egy 1903. április 4-én készült levélfogalmazvány őrizte meg az alábbi, „felekezeti elfogultságtól" terhes, valójában könyörtelen szavakat:

> Rózika áttéréséről. Nem avatkozom belé. Véleményem az, hogy ha ő szentképeket csókol, s kat(olikus) templomba jár, akkor már csak a keresztlevele unitárius. Minek gátolni az áttérést? Menjen inkább oda közülünk. [...] Most legföllebb az a szerepe, mint ami egy kosár ép alma közt a rothadónak. Legjobb kidobni, hogy ne rontsa a többit. [...] Az fáj, hogy háromszázados ősi vallásunktól elszakad, s azt szégyenlem, hogy újra keresztelik, mint valami istentelent. De azoknak szégyen ez, akik csak odáig emelkednek, hogy azt hiszik, hogy az Istennek ilyen komédiára szüksége van. Hagyják – hallgatólag – menni. Pusztulunk, de tisztulunk. Nem szabad végleg szakítani vele. A természet törvényei szerint gyermek s testvér marad számunkra – és egyházunk a Jézussal még ellenségeink iránt is szeretetre int.[1]

Nem akárkiről van szó e levélkivonatban, és nem akárki teszi e kijelentéseket. Rózika, született Kelemen Róza, Gálfalvy Antal felesége volt, de mindenekelőtt Kelemen Lajos húga, azé az unitárius tudósé, akit a szakmai emlékezet

* A tanulmány az MTA BTK Lendület Hosszú reformáció Kelet-Európában (1500-1800) Kutatócsoport keretében készült.

1 Kelemen Lajos, *Napló 1890–1920*, kiad. Sas Péter (Kolozsvár: Erdélyi Múzeum Egyesület, 2017), 227.

joggal az erdélyi múlt fáradhatatlan kutatójaként tisztel és őriz.[2] Félreérthető, Kelemen személyét dehonesztáló dekontextualizációkba nem akarok bocsátkozni, kifejezetten nem ez a célom. Hiszen ez az áttérés valójában egy belső családi ügy, amelybe csupán betolakodott az utókor, jogunk ítélkezni aligha van. Számomra másként fontos ez a szöveghely. Úgy látom, Kelemen felindult szavai mögött egy olyan felekezeti és nemzeti identitásartikuláció lüktet, amely a multikonfesszionális Erdély 300–350 éve bejáratott társadalmi és kulturális kompromisszumait, illetve az ezekből kifejlődött türelmet egy csapásra felülírja, szinte kora újkori diskurzussá lényegül át és ekként is jut érvényre. Ne feledjük, Kelemen Lajos nem egy provinciális vagy átlagos figura. Noha 1903-ban még csak huszonéves, az etnikai, nyelvi és konfesszionális pluralitást megtestesítő Erdély múltjának már ekkor egyik legjobb ismerője és legszorgalmasabb, elkötelezett *professzionális* kutatója. Jogosan adódik tehát a kérdés, hogy amennyiben a régió múltját értő és kutató elit (is) ily módon reagálja a felekezetek közötti interakciót, különösen a felekezetváltást, milyen lehetett korábban, a hosszú reformáció (1500–1800) ideje alatt a négy bevett vallás kompromisszumokon nyugvó konfesszionális egyensúlya.[3] Továbbá az sem lényegtelen kérdés, hogy a kölcsönhatások és kontrollmechanizmusok milyen eszközökkel szabályozhatták a felekezeti identitás kialakulását a multidenominális erdélyi társadalomban és kultúrában. A kompromisszumos megoldásokon, vagy a konfrontatív megnyilvánulásokon túl jutott-e szerep, és ha igen, milyen a konfessziók közötti interakcióknak?

Ez az előtanulmány arra tesz kísérletet, hogy a kutatás némely idevágó eredményét is felhasználva számba vegye azokat a módszertani lehetőségeket,[4] amelyek a

2 Kelemen Lajos kutatói életpályájának értékeléséhez lásd: Sas Péter, *Erdély legendás levéltárosa: Kelemen Lajos és az erdélyi magyar tudományosság* (Budapest: Lucidus, 2009).

3 Az ún. hosszú reformáció fogalmának értelmezéséhez és magyar alkalmazásaihoz lásd: Tóth Zsombor, „Hosszú reformáció Magyarországon és Erdélyben I.: konfesszionalizációk és irodalmi kultúrák a kora újkorban (1500-1800): Módszertani megjegyzések egy folyamatban lévő kutatáshoz", *Irodalomtörténeti Közlemények* 123, 6. sz. (2019): 719–739.

4 Gábor Csilla, „Elmélkedés – interkonfesszionális átjárás – nyelvi program: Három XVII. századi példa", in *Religio, retorika, nemzettudat régi irodalmunkban*, szerk. Bitskey István és Oláh Szabolcs, 384–400 (Debrecen: Kossuth Egyetemi Kiadó, 2004); Gábor Csilla, „Kegyesség és (inter)konfesszió", in *Medgyesi Pál redivivus: Tanulmányok a 17. századi puritanizmusról*, szerk. Fazakas Gergely Tamás és Győri L. János, 85–94 (Debrecen: Debreceni Egyetem, Egyetemi és Nemzeti Könyvtár, 2008); Varga Bernadett, „Interkonfesszionalitás és Kempis-recepció Keresztúri Pál *Mennyei társalkodás*ában", in *Crescit eundo: Tisztelgő tanulmányok V. Ecsedy Judit 65. születésnapjára*, szerk. Simon Melinda és Perger Péter, 209–214 (Budapest: Argumentum–OSZK–MOKKA-R Egyesület, 2011); Tóth Gergely István, „Evangélikusként a király hűségén: A felekezeti identitás szerepe Lackner Kristóf soproni polgármester életművében", *Soproni Szemle* 72, 3. sz. (2018): 240–247.

hosszú reformáció és a felekezetiség viszonyának értelmezését segítheti különös tekintettel az interkonfesszionális azaz felekezetközi kölcsönhatások kutatására. Kérdésfelvetésem annak a problémának a módszertani vizsgálatára irányul, hogy a multikonfesszionalitás miként befolyásol(hat)ta a kora újkori konfesszionális identitás egyéni kialakítását. Ebből adódóan arra keresem a választ, hogy a felekezetközi *textuális* és *non-textuális*, azaz kizárólag szövegekkel és szöveghasználattal összefüggő, csupán azokban megőrződött, illetve konkrét szöveges forrást nem eredményező társadalmi és kulturális interakciók mit mondanak el az interkonfesszionalitásról mint történeti jelenségről. A továbbiakban tehát arra vállalkozom, hogy körvonalazzam azokat a módszertani szempontokat, amelyek alapján a felekezetköziség kutatását megvalósíthatónak gondolom, végül javaslatomat konkrét, az interkonfesszionális interakció *textuális* és *non-textuális* változatait megjelenítő példákkal illusztráljam.

2. Módszertani szempontok

Vizsgálatom során nem az irodalomtörténet-írás szövegközpontú, a szövegszerűen kimutatható kölcsönzések és átvételek értelmezésére fókuszáló módszereit követem kizárólag, hanem a történeti antropológia ún. *cultural encounter*,[5] azaz a kulturális találkozás legtágabban értelmezett, komplex kulturális és társadalmi kontextualizációt implikáló értelmezési modelljét igyekszem alkalmazni. A konkrét szövegközpontú komparatív vizsgálat vitathatatlanul továbbra is fontos értelmezési eszköz, de ezt olyan mikro-, mezo- és makrokontextualizációkon keresztül érdemes elvégezni, amelyek a szövegfordítások, átvitelek és átvételek

5 E fogalom használata mind a szociológiában, mind az antropológiában jelentős előzményekkel bír. A *cultural encounter*t, tekintettel a magyar nyelvű szakirodalomra is, kulturális találkozásként fordítom, és ebben a formában, illetve jelentésben használom a tanulmányomban. (Vö. Lajos Veronika, Povedák István és Régi Tamás szerk., *The Anthropology of Encounters – A találkozások antropológiája* (Budapest: Magyar Kulturális Antropológiai Társaság, 2017). Értelmezésem során a találkozás/encounter fogalom főként antropológiai és történeti antropológiai alkalmazásaira építek. A szakirodalomban tetten érhető az is, hogy a koloniális és posztkoloniális kontextuson, illetve orientalista és occidentalista diskurzusokon túlmenően, a kontakt- és határzónák, illetve a kulturális idegenség és másság *(otherness)* diakrón szempontú vizsgálatában is termékenyen alkalmazták ezt a fogalmat: Fred Dallmayr, *Beyond Orientalism: Essays on Cross-Cultural Encounter* (New York: University Press, 1996); Elizabeth Hallam and Brian V. Street, eds., *Cultural Encounters: Representing Otherness* (London-New York: Routledge, 2000; Andrei Gandila, *Cultural Encounters on Byzantium's Northern Frontier, c. AD 500–700: Coins, Artifacts and History* (Cambridge: University Press, 2018); Svend Erik Larsen, „Interdisciplinarity, History and Cultural Encounters," *European Review* 26, no. 2 (2018): 354–367.

történeti antropológiai sajátosságait mind a kultúra, mind a társadalom vonatkozásában feltárják. A felekezetközötti interakciókat dokumentáló textusok mögött ugyanis kulturális és társadalmi kontextusok hatnak, amelyek az interakció és transzfer egyéni és kollektív változataiban egy sor, az adott szövegen túlmutató, abban nem feltétlenül megjelenített kulturális és társadalmi jelenséget implikálnak. Előítélet és tolerancia, társadalmi szerepek és pozíciók, történelmi események és politikai programok, az írástudás és medialitás egyéni vagy közösségi formái elegyesen befolyásolhatják a szövegszinten megragadható felekezetközi interakciót, mely érintkezés változatos formát ölthet a kulturális transzfertől a konfrontatív megnyilvánulásokig (pl. hitvita).

A *cultural encounter* típusú értelmezés egyik legfontosabb célja, hogy a világi tapasztalatot is a vizsgálat tárgyává tegye, mert ez néha többet felfed a felekezetköziségből, mint a képzett teológusok és intézményes alkalmazásban álló aktív egyházi emberek textuális és non-textuális megnyilvánulásai. A világiak által performált, az egyházi-dogmatikai ellenőrzéstől mentes devóció[6] felekezeti szempontból gyakran hibrid természetét sokkal jobb eséllyel lehet feltárni és értékelni, ha nemcsak a felülről kijelölt felekezeti normákra és sztenderdekre figyelünk, hanem a világi emberek felekezetközi kapcsolataira is. Arról nem is beszélve, hogy a felekezetköziség jegyeit mutató szövegeken túlmenően az építészet,[7] a különféle tárgypopulációk, művészeti alkotások,[8] illetve a rítusok és szokások is nagymértékben bevonhatók egy olyan történeti antropológiai vizsgálatba, amely a *kulturális találkozás* módszertani lehetőségei alapján világítja meg a felekezetek közötti interakciók folyamatának komplex diakrón nézetét.

Néhány olyan megszorítást is kell tennem, amely a használt forrásokra és kontextusokra irányul, és ezek alapján körvonalazom azt a módszert, amely lehetővé teszi az általam elképzelt vizsgálatot. A vizsgálat tárgyát képező források korpusza nem hitvitairodalmunk konfrontatív textusaiból áll össze, hanem olyan *publikálatlan,* gyakran fel nem tárt *kéziratokból*, amelyek nem képzett teológusok

6 A késő középkori ún. *hóráskönyvek* példája megvilágosító e tekintetben. A világi emberek kegyességgyakorlásának értékes forrásai ezek a könyvek, ugyanis az egyéni használat során további szövegek, feljegyzések, rajzok és más személyes „kiegészítések" kerültek bele. Mondhatni, az egyházi ellenőrzéstől mentes, privát imádkozás és szöveghasználat egyéni lenyomatait őrizték meg lapjaikon. Virginia Reinburg, "Hearing Lay People's Prayer", in *Culture and Identity in Early Modern Europe: Essays in Honor of Natalie Zemon Davis*, eds., Barbara B. Diefendorf and Carla Alison Hesse, 19–40 (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1993).

7 Heinz Schilling, "Urban Architecture and Ritual in Confessional Europe", in *Cultural Exchange in Early Modern Europe*, ed. William Monter, 116–137 (Cambridge: University Press, 2006).

8 Alexandra Walsham, „Domesticating the Reformation: Material Culture, Memory, and Confessional Identity in Early Modern England", *Renaissance Quarterly* 69, (2016): 566–616.

vagy papi munka- és szerepkörben tevékenykedő szerzők alkotásai, hanem *világi*, profán embereké. Így gondolom megragadhatónak a világi tapasztalatot (*lay experience*) a felekezetközi kölcsönhatásokban. Ennek viszont természetes médiuma a *publikálatlan kézirat*, amely legfeljebb egy belső, privát vagy valamilyen mértékben behatárolt *kéziratos nyilvánosságban* létezik és terjed különféle variánsokban,[9] nem pedig a nyomtatott nyilvánosságban, amely gyakran az intézményes vagy személyes cenzúra tárgyává teszi a kéziratot.

A felekezetköziség történeti jelenségének *diakrón típusú kontextualizációja* során hármas léptéket követek. E hármas lépték makroszintje az európai reformációtörténet, mezoszintje az erdélyi reformációtörténet, végül a mikroszintet az egyes szövegek és szerzők/történeti szereplők életútjának értelmezése adja. A makro- és mezoszint esetében fontos kiemelni, hogy azt a sajátos *periodizációt* követem, amelyet a hosszú reformáció (1500–1800) fogalma implikál. Továbbá a mezoszint által megjelenített reformációtörténeti kontextus regionálisan behatárolt, kizárólag a 18. századi multidenominális Erdélyre korlátozódik. Végül mikroszinten a *vizsgált szövegek diakrón típusú kontextualizációja* során a publikálatlan kéziratokat a *privát* szférában, illetve a szerző íráshasználati habitusának valószerű rekonstrukcióiban próbálom elhelyezni. Meggyőződésem, hogy ez a hármas kontextualizáció és a nyomában kirajzolódó alakzatok a felekezetközi *kulturális találkozás* diakrón szempontú értelmezését erősítik.

2.1. Makroszint: perspektívák, korlátok és fehérfoltok

A felekezetközi textuális és non-textuális kölcsönhatásokról, az interkonfesszionális kulturális találkozásról semmit nem mondhatunk a kora újkori felekezetiség makrosztintjére történő reflektálás nélkül. Ennek térbeli megjelenítéséhez a kora újkori Európa vallási földrajzára kell hagyatkoznunk,[10] miközben periodizációs határokat is megjelölünk. A kora újkori multikonfesszionális kereszténységet mint kultúrát egy olyan (késő)középkori vallási diverzitás előzte

9 A kéziratos nyilvánosság fogalmához lásd: Tóth Zsombor, „Kéziratos nyilvánosság a kora újkori magyar nyelvű íráshasználatban: medialitás és kulturális másság. Módszertani megfontolások", *Irodalomtörténeti Közlemények* 119, 5. sz. (2015): 625–650. Kötetben lásd: *A kora újkori könyv antropológiája: Kéziratos nyilvánosság Cserei Mihály (1667–1756) írás- és szöveghasználatában,* Irodalomtörténeti füzetek 178 (Budapest: Reciti, 2017), 13–50.

10 A „religious geography of Europe" kifejezést Olivier Chaline-től kölcsönzöm, aki a fehérhegyi csata utáni cseh területeken végbement konfesszionalizációs folyamatok értelmezése során használja ezt a terminust. Vö. Olivier Chaline, „Religious Frontier in the Bohemian Lands after the White Mountain", in Monter, *Cultural Exchange...,* 50.

meg, amely nem felekezeti határok mentén szerveződött, hanem keresztény és nem keresztény közösségek, illetve kultúrák között tette lehetővé a kompromisszumokon nyugvó, gyakran kényszerű együttélést. Arról nem is beszélve, hogy a késő középkori kereszténység is kifejezetten heterogén kultúrájú volt. Mélystruktúráiban, intézményes és doktrinális szinten is, diszkontinuitások és megosztottságok léteztek, és e kereszténységet akár egyházszakadást is előidéző hatalomgyakorlási krízisek határozták meg. Később, a reformációk által megteremtett felekezeti alapon szerveződő pluralitás, a katolikus egyház megújhodása és restaurációja még komplexebbé tette ezt a vallási diverzitást, amelyet nem tudunk már kizárólag a lutheri reformáció megjelenésével magyarázni. Hiszen a lutheri reformáció is a késő középkori teológiai, spiritualitás és kulturális-társadalmi előzményekből táplálkozott, és ezek nyomán valósult meg. Így ha periodizációs határokkal is meg szeretnénk jeleníteni ezt a késő középkort és kora újkort átívelő plurális vallásos kultúrát, akkor egy olyan *hosszú reformációs korszakalakzatot* látszik ígéretesnek alkalmazni, amely Nyugat-Európában 1400–1800 közé, magyar történeti kontextusban valószínűleg 1500–1800 közé helyezhető.[11]

Ebben a hosszú reformációs korszakalakzatban (1400/1500–1800) megjelenített heterogén természetű vallásos kultúra további összetettséget mutat, ha felismerjük, hogy folytonos átalakuláson, megújhodáson megy át ez alatt a 300–400 év alatt. Ebben jelentős szerepet játszik a latin mellett a vulgáris nyelv és írásbeliség elterjedése, a középkori kéziratos kultúra továbbélése, illetve a nyomtatás révén kifejlődő olvasás- és könyvkultúra együttes hatása. Végül, mindehhez járul hozzá az a tény is, hogy a nyelvileg és etnikailag sokszínű európai keresztény közösségek különféle szóbeli és írásos médiumaikon keresztül rendkívül változatos módon disszeminálják a reformált teológia üzeneteit, vagy éppenséggel *a kora újkori katolicizmus* tanítását.[12] Kardinális jelentőséggel bír, hogy ebben a makronézetben megjelenített, három-négy évszázadon át változó, tehát képlékeny és szinkretikus európai multikonfesszionális kultúrában a felekezeti határok miként értelmeződnek és hol pozícionálódnak.[13] Noha makroszinten értelemszerű-

11 Tóth, „Hosszú reformáció…", 722–723.

12 A kora újkori katolicizmust terminus technicusként használom, amely a John O'Malley által javasolt „early modern Catholicism" fordítása. John W. O'Malley, *Trent and All That: Renaming Catholicism in the Early Modern Era* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2000), 8–10.

13 A francia és svájci eseteket lefedő kutatásban ez a kérdéskör a változó felekezeti határok (frontières confessionnelles) kutatása köré szerveződik. Vö. Wanegffelen Thierry, „Le Plat pays de la croyance: Frontière confessionnelle et sensibilité religieuse en France au XVIe siècle", *Revue d'histoire de l'Église de France* 81, (1995): 391–411; Bertrand Forclaz, ed., *L'Experience de la Difference Religieuse Dans l'Europe Moderne (XVIe -XVIIIe Siècles)* (Neuchâtel: Editions Alphil-Presses Universitaires Suisses, 2013).

en adódik a makrostruktúrák (állami és egyházi intézmények) és nagy entitások (nemzet, etnikai csoportok) tanulmányozása, ez nehezen tartható, mert veszélyesen leegyszerűsítő és félrevezető képet rajzolna ki a korszakról. A társadalmilag rétegzett, többnyelvű, multietnikus kora újkori állam, a multikonfesszionális egyházról nem is beszélve, elsősorban ezeknek a konfesszionális határoknak a képlékenységéről és ambivalenciájáról tanúskodik, hiszen mind az állam alattvalói, mind az egyházak látszólag konfesszionálisan elkötelezett hívei összetett, sőt, néha kimondottan hibrid vallási identitásról és kegyességgyakorlásról tesznek tanúbizonyságot.[14] A konfesszionális pluralitás olyan átjárhatóságot enged meg, amely a konfesszionális identitás fluiditását,[15] azaz egyéni érdekek szerinti alakítását és alkalmazását teszi lehetővé. Következésképp, az egyes konfesszionális hagyományok nemcsak makro-, hanem mikroszinten is erőteljes ambiguitást mutatnak. A több felekezetnek helyet adó, ezekkel gyakran kompromisszumok révén működő kora újkori államban a multikonfesszionalitás szükségszerűen elkerülhetetlen interkonfesszionális kölcsönhatásokhoz vezetett. Ezek az átvitelek, átvételek és transzferek egy olyan dialektikus folyamatot képeztek, amelyek a felekezetek közötti versengéssel, kizárólagossággal, sőt akár diszkriminatív, esetleg receptív, vagy éppenséggel agresszív megnyilvánulássokkal jártak együtt.[16] Ennek az interkonfesszionális viszonyokat leképező komplex dialektikus folyamatnak minden bizonnyal van egy történetileg leírható fejlődésíve, amely párhuzamosan fut a felekezetek alakulástörténetével. Finalitáshoz csupán akkor érhet, amikor a multikonfesszionális kultúrán belül adott felekezet részéről megszűnik a tanbeli ortodoxia vindikálása más felekezetek rovására, és egy felvilágosult intellektuá-

14 Howard Louthan a lengyel kálvinizmus esetében beszél konfesszionális hibriditásról a katolikus hagyományból átvett és megőrzött devócionális elemek (pl. a védőszentek és a Szűzanya továbbélő kultusza) miatt. Howard Louthan, „Multiconfessionalism in Central Europe", in *A Companion to Multiconfessionalism in the Early Modern World*, ed. Max Safely, 369–392 (Leiden–Boston: Brill, 2011), 379.

15 Egy 16. és egy 18. századi példával szeretném illusztrálni, hogy a felekezetiség állandó átalakulásban van a hosszú reformáció alatt az interkonfesszionális kölcsönhatásoknak köszönhetően: Martin Christ, „Catholic Cultures of Lutheranism? Confessional Ambiguity and Syncretism in Sixteenth Century Upper Lusatia", *Past & Present* 234, (2017): 165–188, 168; Marjorie Elizabeth Plummer „A View from the Choir: Forming Lutheran Culture in Pluriconfessional Westphalian Convents", *Past & Present* 12, (2017): 189–211, 202.

16 „...transfer and exchange between confessional cultures during the early modern period were dialectical processes – simultaneously competitive and exclusive, aggressive and receptive, similar and distinctive." Heinz Schilling and István György Tóth, „From Empire to Family Circles: Religious and Cultural Borderlines in the Age of Confessionalization" in Heinz Schilling and István György Tóth, *Cultural Exchange in Early Modern Europe*, Vol. 1., 25–46 (Cambridge: University Press, 2006), 35–36.

lis pluralizmus jegyében általánosan megengedett lesz az összes konfesszionális hagyomány és tanítás egyenértékű megjelenítése.[17] Periodizációtól függetlenül, úgy gondolom, ez az a pillanat, amikor a multkonfesszionális kora újkor véget ér, és elkezdődik a felvilágosodás.

Szem előtt tartva ezeket a megfontolásokat, szót kell ejtenünk a konfesszionalizációs tézisről és alkalmazhatóságáról, illetve ennek korlátairól. Nem célom megismételni azokat, a lassan két évtizede gyarapodó általános kritikai reflexiókat,[18] amelyekkel Schilling és Reinhardt téziseit illetik, beérem azzal, hogy olyan fókuszokat jelölök meg, amelyek kérdésfelvetésem felől, vagyis a felekezetiség alakulástörténete és a hosszú reformáció viszonyát illetően relevánsak. Azt mindenképpen tudatosítanunk kell, hogy a Schilling és Reinhardt által vizionált konfesszionalizáció, bár konkrét német katolikus (Reinhardt) és protestáns (Schilling) példákból indultak ki, historiográfiai szempontból *makroszintű magyarázatot* próbált kidolgozni. A konfesszionalizációnak a makroszinttel operáló értelmező modellje szükségszerűen hozta magával azokat a historiográfiai vakfoltokat, amelyek elsősorban a makroszintű magyarázat velejáró módszertani korlátai, főként, ha a *mikroszint* individuális eseteivel vetjük egybe őket. Fel kell ismernünk, hogy elsősorban módszertani szükségszerűség, hogy a makroszint általánosan érvényes igazságai nem feltétlenül igazolódnak vissza a mikroszintű esettanulmányokban, miképpen az egyes esetek mégoly mélyrehatóan mikroanalízisei sem tesznek lehetővé egy általános érvényű, átfogó, azaz makroszintű rálátást történeti folyamatokra. Így tehát fontos azt is kimondani, hogy a konfesszionalizációval kapcsolatosan megfogalmazott kritikák egy része nem a konfesszionalizáció tézisét, mint *történeti magyarázatot* cáfolják teljes egészében, hanem a választott *vizsgálati módszer* behatárolt lehetőségeit. Ez azonban nem változtathat azon a tényen, Balázs Mihály helytálló distinkcióját felidézve, hogy az ún. *Konfessionsbildung* mint a dogmatikai tanrendszerek és hitvallások kialakulása, illetve a *Konfessionalisierung* mint az előbbi hatására végbemenő

17 Schilling and Tóth, „From Empire…", 38.

18 Ute Lotz-Heuman négy nagy tematikus vonulatba rendezi a konfesszionalizációs tézist érintő kritikai diskurzust: 1. konfesszionalizáció és modernitás téves egybekapcsolása 2. a reformáció folyamatának konfesszionalizáció által kialakított vitatható periodizációja 3. az ún. konfesszionalizációs vakfolt, vagyis a kulturális folyamatok történeti antropológiájának (teológiai tanítás recipiálása, devóció, rítusok, felekezeti identitás alakulása stb.) teljes ignorálása a társadalmi folyamatok javára 4. a konfesszionalizáció és a kora újkori állam kialakulásának olyanfajta egybekapcsolása, amely a konfesszionalizációt a kora újkori társadalmi változás alapvető folyamatának állítja be. (Ute Lotz-Heuman, „Confessionalization", in *The Ashgate Research Companion to Counter-Reformation*, eds., Alexandra Bamji, Geert H. Janssen, and Mary Laven, 33–53 (Farnham: Ashgate, 2013), 36–37.

(makroszintű) teológiai, társadalmi és kulturális változás[19] érvényes és tanulmányozásra érdemes folyamatok, amelyek az európai reformáció történetének meghatározó összetevői.[20]

A makroszinten megjelenített konfesszionalizációs folyamatok periodizációja is jogosan kapott kritikát, hiszen ezek a reformáció nagyelbeszélésének időhatárait jelölték ki. Schilling protestáns német viszonyok alapján körvonalazott kronológiája 1550 és 1648 közé tette a konfesszionalizáció idejét. Reinhardt katolikus vonatkozások alapján kialakított időkezelése alaposan eltér az előbbitől, hiszen 1520 és 1731/1732 közé helyezi a konfesszionalizációs folyamatok végbementét. Amennyiben a konfesszionalizáció lezárulásával a reformáció korszakának a végét is jelöljük, akkor valójában egyik modell sem tartható, hiszen azok a konfesszionalizációs folyamatok és konfessziók közötti interakciók, amelyeket a kompromisszumokon nyugvó, jelentős előzményekre visszamenő kohabitáció tett lehetővé, a 18. századra áthúzódnak, ott is kitartóan jelen vannak. Ennek a folyamatnak nem jelentéktelen következménye és némiképp előzménye is a konfesszionális identitás *fluiditása,* amely ezt a különféle felekezetek közötti sajátos kohabitációt lehetővé tette.[21] Ezt az állapotot leginkább egy olyan korszakalakzatra építő elképzelés teheti értelmezhetővé, amely a késő középkortól a 18. század legvégéig terjeszti ki a reformáció, pontosabban a *hosszú reformáció* periódusát.

Az a vitatható periodizáció, amely poszt-reformációként kezeli a harmincéves háborút követő reformációtörténeti eseményeket, gyengíti a konfesszionalizációs tézis központi gondolatát is, miszerint a konfesszionalizációs egyház kialakulása az állam fejlődésével, különösen ennek centralizálódásával mutat szoros összefüggést. Állam és egyház ily módon elképzelt fejlődéstörténetét pedig egy felülről lefele ható intézményesülési és centralizációs folyamat segítségével jelenítették meg, amely a makrostruktúrákból indult ki és hatott ki az egész társadalomra, egészen az individuumok szintjéig. Ez a túlságosan merev modell nem számol kellőképpen azzal a ténnyel, hogy az állam és egyház intézményeinek néha nem a csúcson elhelyezkedő alintézményei járultak hozzá a konfesszionalizációhoz. Arról nem

19 Balázs Mihály, „Az alkalmazás dilemmái: A német konfesszionalizációs modell és az erdélyi reformáció", *Korall* 15, 57. sz. (2014): 5–26, 6.

20 Ebben a kontextusban bír relevanciával az a tény, hogy a *konfessionbildung* fogalmat Reinhardt és Schilling előtt Ernst Walter Zeeden jóval korábban megalkotta, és elsősorban a 16. századtól kezdődően, a katolikus, lutheránus és kálvinista egyházak esetében kimutatható felekezetépülést fedte le vele. Arra utalt ezzel, hogy a hitvallások megalkotásával elkezdődött a felekezeti egyház intézményes és spirituális kiépítése. Ernst Walter Zeeden, "Grundlagen und Wege der Konfessionsbildung im Zeitalter der Glaubenskämpfe", *Historische Zeitschrift* 185, (1958): 249–99.

21 Plummer „A View from the Choir...", 211.

is beszélve, hogy a német történeti kontextusból kilépve az angliai példa azt mutatja, hogy egy ilyenfajta anglikán konfesszionalizáció már a 15. században végbement.[22] Ebből nyilván nemcsak az következik, hogy a német történeti kontextuson kívül nem működik a konfesszionalizációs tézis,[23] hanem többek közt az is, hogy a konfesszionalizáció amúgy valós történeti folyamatát nem lehet makroszinten ezekre az érvekre hagyatkozva bizonyítani vagy kizárólag ezen érvekkel magyarázni.

A makroszinten elgondolt konfesszionalizációs tézis legnagyobb és elkerülhetetlen módszertani hiányossága, hogy érthető módon, nem teheti beláthatóvá az individuális vallási tapasztalatok mikroszintjét, ahol az egyéni döntések és az ezekkel való identifikáció történik. Szem elől veszik a felekezeti identitás asszimilálásának „mikromechanikája",[24] amely egy multikonfesszionális társadalomban és kultúrában azokkal az alapvető privát spirituális tapasztalatokkal függ össze, amelyek a konfesszionalitás makroszintű folyamatának meghatározó mikroszintű belső történései, a felekezetváltásától az egyéni konfesszionális identitás tudatos artikulációjáig. Ez utóbbit önkonfesszionalizációs (*self-confessionalization*) fo-

22 Peter Marshall a konfesszionalizációs tézis sikertelen angol recepcióját tárgyalva mutat rá, hogy az anglikán konfesszionalizáció valójában egyfajta proto-konfesszionalizáció (*proto-confessionalization*) volt. Álláspontja szerint már a 15. században láthatóvá válik a devócionális kultúra, illetve a nemzeti és territoriális identitás egybekapcsolása, miközben a király az egyház társadalmi ellenőrzést gyakorló mechanizmusait egyre inkább kisajátítja. Az egyház devócionális megújhodása és önállósodása az állam hasonló önállósodási és centralizációs fejlődésével egyszerre történt ez esetben. Peter Marshall, „Confessionalization, Confessionalism and Confusion in the English Reformation", in *Reforming Reformation*, ed. Thomas F. Mayer, 43–64 (Farnham: Ashgate, 2012), 49. Marshall tehát egy, a 16. századra koncentráló és vitatható periodizálással egybekapcsolt konfesszionalizációs folyamatokra redukált reformáció-felfogással helyezkedik szembe, és egy olyan (hosszú) reformációt vizionál, amely a késő középkorból táplálkozik és ennek természetes következménye. Legutóbbi angol reformációtörténetének teljes első részében, félreérthetetlen módon, a reformáció előtti reformációkról (Reformations before Reformation) értekezett. Peter Marshall, *Heretics and Believers: A History of the English Reformation* (New Haven and London: Yale University Press, 2018), 3–119.

23 Számos svájci, ír, holland, francia és kelet-európai példa jelzi a konfesszionalizációs tézis vitatható általános alkalmazhatóságát. Ezek áttekintéséhez lásd: Lotz-Heuman, „Confessionalization...", 40–41. A magyar applikáció lehetőségeiről a már hivatkozott Balázs Mihály-tanulmányon kívül: Kármán Gábor, „A konfesszionalizáció hasznáról és káráról: Egy paradigma margójára", in *Felekezeti társadalom – felekezeti műveltség: A Hajnal István Kör 2011. évi győri konferenciájának kötete*, szerk. Lukács Anikó, 27–40 (Budapest: Hajnal István Kör, 2013); Tusor Péter, „Felekezetszerveződés a kora újkorban", *Vigilia* 73, 1. sz. (2008): 12–18.

24 Max Safley kifejezése, amely a konfesszionális identitás kialakításának folyamatára utal: „The process of confessional identification – what one might call the individual or micro-mechanics of konfessionbildung..." Max Safley, „Multiconfessionalism: A Brief Introduction", in *A Companion to Multiconfessionalism in the Early Modern World,* ed. Max Safley, 1–19 (Leiden: Brill, 2011), 11.

lyamatként definiálja a kutatás,[25] amely beláthatatlan a makrostruktúrák felől induló és mindvégig a makronézet horizontját leképező Reinhardt és Schilling által kifejlesztett konfesszionalizációs teóriában. Ami mégis áttételesen kikövetkeztethető a konfesszionális identifikáció történeti folyamatának egyénekre alkalmazható részéből, azt Reinhardt konfesszionalizációs módszereknek nevezi, amelyek a kora újkori egyházak konfesszionális homogenitását tették lehetővé. A *konfessionalisierung* megvalósulásához a következő eljárások szükségesek: 1. az ortodox tanítás (*pura doctrina*) artikulálása és hitvallásban való megfogalmazása 2. az egyház működését lehetővé tevő azon egyházi és szekuláris emberek alkalmazása, akik ezen ortodoxia alapján élnek, tanítanak és dolgoznak 3. a propaganda és cenzúra alkalmazása a fenti normák megtartása és érvényesítése érdekében 4. A konfesszionális tanítás asszimilálása oktatáson keresztül 5. Az egyházközség ellenőrzésének megszervezése (vizitációk stb.) a konfesszionális homogenitás megteremtése érdekében 6. a felekezeti liturgia és rítusok, illetve az ezekben való részvétel szabályozása 7. A nyelvhasználat konfesszionális megfontolások alapján történő szabályozása. [26]

Összegzésképpen megállapítható, hogy a kora újkori modern állam fejlődésével és a modernizációval egybekötött konfessionsbildung és konfessionalisierung mint makroszintű modellek sem módszertani, sem historiográfiai szempontból nem nyújtanak kielégítő magyarázatot a multikonfesszionális társadalmi és kulturális kontextusban végbemenő reformációról. Miközben mind a felekezetépülés, mind pedig a konfesszionalizálódás mint kérdésfelvetések és vizsgálati folyamatok helytállók, a módszertani korlátok – a makroszint dominanciája – vitatható, túlságosan is merev társadalomtörténeti és (politikai) eszmetörténeti fókuszú történeti magyarázatot ajánlanak. A kora újkori multikonfesszionális

25 Robert John Clines a zsidónak született, de jezsuitává vált Giovanni Battista Eliano (1530–1589) élettörténetét feldolgozva határozta meg az önkonfesszionalizáció (*self-confessionalization*) jelenségét. Érvelése szerint a konfesszionalizáció több mint a makroszinten leírt, az intézményes konszolidációt mutató struktúrák alakulástörténete. Kétségtelenül van egy individuális szintje is, amelyen a vallási eszmecsere dialógusában implikált egyének a konfesszionalizáció *egyénileg kialakított* útját követik. A konverzió tapasztalatán átesett Giovanni Battista Eliano, amikor élettörténetét írta meg a rendfőnöke számára, az autobiográfia fikcionalizációs nyelvi eszközeit is bevonta keresztény és főként jezsuita identitásának ismételt és utólagos megteremtésébe. Ezáltal önmaga konfesszionalizációját próbálta utólagosan is oly módon hitelesíteni, hogy a kereszténység, azaz kora újkori katolicizmus tanbeli ortodoxiáját és a jezsuita rend intézményes elvárásait is kiszolgálja. (Vö. Robert John Clines, „How to Become a Jesuit Crypto-Jew: The Self-Confessionalization of Giovanni Battista Eliano through the Textual Artifice of Conversion", *Sixteenth Century Journal* 48, no. 1 (2017): 3–26. A német szakirodalom által tárgyalt *Selbstkonfessionalisierung* fogalom, noha önkonfesszionalizációnak fordítható, más jelenséget takar, fókuszában a kora újkori közösség áll, nem az individuum.

26 Lotz-Heuman, „Confessionalization ...", 35–36.

állam kénytelen volt azokat a kompromisszumokat megtalálni, gyakran politikai eszközök alkalmazásával, amelyek a konfesszionális diverzitást ellenőrzött pluralitássá szervezték. Ennek az együttélésnek a leggyakoribb megvalósulása az adott állam törvényei által támogatott multidenominális kohabitáció volt, amelynek kereteiben az interkonfesszionális kölcsönhatások textuális és non-textuális változatai rendkívül széles skálán mozogtak, de mindennaposak voltak. Mind a felekezetépülés, mind pedig a konfesszionalizálódás szükségszerűen ezeknek a kölcsönhatásoknak a következtében ment végbe. A konfesszionalizációs tézis legnagyobb hiányossága, hogy azt a komplex kulturális találkozást nem érzékeli, amely a konfesszionalizációnak gazdag repertoárját nyitja fel, és amely nem a mechanikusan leírható katolikus és nem katolikus interakciókban merül ki, hanem az átmenetiség és ambiguitás egyéni és közösségi eseteit is figyelemben részesíti. Mindez jelentős felismerést enged megtennünk, nevezetesen azt, hogy a kora újkori konfesszionális identitás létrehozásának, asszimilálásának és reprezentálásának vizsgálata a kora újkori multikonfesszionalitás kulturális és társadalmi kontextusaiban lokalizálható, és olyan történeti antropológiai értelmezést igényel, amely a mikroszintű rekonstrukciót részesíti előnyben. A makroszint legnagyobb tanulsága tehát az, hogy a (késő)középkortól megörökölt spirituális és devócionális diverzitás a 16. század folyamán olyan teológiai és politikai pluralitássá lényegül át,[27] amely természetesen egybefügg a felekezetépülés és a konfesszionalizálódás történeti folyamataival, de annak a Schilling és Reinhardt által vizionált koncepcionális és periodizációs korlátait meghaladja, és csupán egy hosszú európai reformáció kontextusában alakul át és funkcionál multikonfesszionalitásként a 18. század végéig. Ebből az körvonalazódik, hogy a késő középkori pluralitást a reformáció nem felszámolja, hanem multikonfesszionalitássá alakítja át. Tegyük hozzá, egy, a *longue dureé* értelmében vett nagyon hosszú időtartamú folyamatról van szó,[28] amely mind a felekezetiséget, mind a felekezetköziséget szükségszerűen non-textuális és textuális interakciókon keresztül engedi kiteljesedni.

27 Chaline, „Religious Frontier…", 49.

28 A francia társadalomtörténet-írásban a Braudel által proponált *longue durée* (hosszú idő/időtartam) fogalmára utalok. Braudel Fernand, „Histoire et Sciences sociales: La longue durée", *Annales. Economies, sociétés, civilisations* 13, no. 4 (1958): 725–753.

2.2. Mezoszint: magyar hagyomány erdélyi fókusszal

A kulturális találkozás mezoszintje néhány szűkítő behatárolást követel, hisz térben és időben a kora újkori (1500–1800) Erdélyre korlátozódik csupán. Meggyőződésem, hogy ennek a régiónak a reformációtörténetét leginkább egy hosszú reformációs korszakalakzatra hagyatkozó nagyelbeszéléssel lehetséges megjeleníteni. Mivel ezt már korábban másutt megtettem,[29] ennek ismételt részletes bemutatásától eltekintek. Elég lesz itt annyit felidézni, hogy az ily módon artikulálódó korszakalakzat a multidenominális, azaz többfelekezetű társadalom és kultúra alakulástörténetének elnyúló folyamatát képezi le.[30] A három évszázad reformációtörténetét érdemes a *hosszú* és *rövid századok* fogalmával megjeleníteni abból a megfontolásból is, hogy érzékelhetővé váljanak a makroszint és mezoszint, illetve az általánosnak tekinthető, az egész kora újkori Európát lefedő trendektől eltérő regionális sajátosságok különbségei. Hiszen az első szembeötlő különbség máris adott, régiónknak a hosszú reformációját csak 16. századi kiindulási ponttal lehet értelmezni. A Mohács (1526) utáni erdélyi és magyarországi kultúra és társadalom még mindig késő középkori történeti állapotokat tükröz, amelyben a reformáció is megjelenik. Az sem kevésbé érdektelen, hogy a magyar kutatástörténeti hagyományokkal ellentétben, de az európai korszerű kutatási irányokat követve, a 18. század végéig terjesztettem ki az erdélyi hosszú reformációt.[31] Ebben a tér- és időkeretben, ha a makroszint szempontjából is meghatározó felekezetépülésre és konfesszionalizálódásra figyelünk, az első adódó felismerés az, hogy ezek a folyamatok korántsem zárulnak a Schilling és Reindhardt által megjelölt időpontokban, hanem azokat messze túlhaladva, a leghelytállóbb becslések szerint is a 18. század legvégén fejeződnek be. Fontos felismernünk azt is, hogy mivel maga a magyar reformáció *recepciótörténeti folyamatok következménye*, érthető ez az időeltolódás, a nyugat-európai fejleményekhez viszonyított látszólagos megkésettség. Nyilván ehhez még az is hozzákívánkozik, hogy a recepció végbemenetele miatt lelassított vagy késleltetett folyamatok más kulturális és társadalmi előzmények és következmények kontextusában, alapvetően más, azaz a nyugat-európaihoz mérten *eltérő* tempóban mentek végbe. Ezt látszik igazolni az is, ahogy például a magyar kálvinista kultúrában a kálvinista jelző, mint a felekezeti identitás kizárólagos kifejezője, nagy késéssel, csupán a 17. század második felében kezd elterjedni. Itt is fontos azonban megjelölni, hogy a jezsui-

29 Tóth, „Hosszú reformáció...", 722–724.
30 Uo.
31 Uo., 722.

tákkal vívott hitvitairodalom szellemi kontextusában egy defenzív és felekezeti önazonosságot kényszerűen felmutatni kívánó gesztus értelmében hangzanak el a „mi kálvinisták"-típusú kijelentések.[32] Nem meglepő, hogy a kortárs kálvinista devócióban, ahol a felekezeti tanítás ortodoxiáját nem kell bizonyítani senki ellenében, az identitás performálásában a kálvinista felekezeti (ön)azonosság hangoztatása lényegesen kisebb hangsúlyt kapott, és ritkább előfordulású. Hasonlóképpen, az unitáriusok között végbement „megkésett" konfesszionalizációról jelentős szakirodalom referál.[33] A római katolikusok esetében szinte bizonyítani sem kell, hogy például az unitus egyház létrehozása egy olyan manőver, amely világosan jelzi azokat az udvari befolyással is támogatott 1690 utáni ún. késeikonfesszionalizációs[34] törekvéseket az erdélyi területeken, amelyek a protestáns vagy a nem-katolikus (*acatholici*) dominanciát hivatottak megbontani.

A négy bevett religió állama a tipikus közép-európai multikonfesszionalitás megtestesítője; talán szinkretikusabb és kaotikusabb vallási viszonyokkal, mint máshol, de itt is alapvetően politikai eszközökkel tartották fenn a konfesszionális pluralitást. Az erdélyi soknyelvű és vegyes etnikumú, négy felekezetet képviselő lakosságot egy olyan multikonfesszionális állam tartotta ellenőrzés alatt, amely a korszak gyakorlatát követve a fejedelem által támogatott felekezet dominanciáját biztosította a másik három elfogadott konfesszió ellenében. Ez különösképpen a 17. század folyamán vált egyértelművé, amikor az elenyésző katolikus kisebbséggel szemben hatalmas többséget jelentő protestáns felekezetek csoportján belül a kálvinista többség diszkriminatív módon viszonyult például az unitáriusokhoz. E diszkriminatív magatartást gyakran a kényszerűségből fakadó kohabitáció is hozta magával, hiszen a közös templomhasználat vagy éppenséggel a kolozsvári nyomdahasználat vitatható korrektségű sza-

32 Oláh Róbert tanulmányára hagyatkozom e tekintetben: Oláh Róbert, „A »kálvinista« jelző használata a 17. századi református teológiai irodalomban", *Református Szemle* 112, 5. sz. (2019): 567–580, 573.

33 Keserű Gizella, „Az erdélyi unitárius egyház megkésett konfesszionalizálódása és a lengyel testvérek a 17. század elején", in *Nem sűlyed az emberiség!... Album amicorum Szörényi László LX. születésnapjára*, szerk. Jankovics József, 429–449 (Budapest: MTA Irodalomtudományi Intézet, 2007), http://www.iti.mta.hu/Szorenyi60/Szorenyi60_teljes.pdf; illetve Keserű Gizella, „Kettős kötelékben: A 17. századi lengyel–magyar unitárius érintkezésekről", *Keresztény Magvető* 123, 2–3. sz. (2017): 305–330.

34 Forgó András, „A kései konfesszionalizáció magyarországi jellegzetességeiről", *Korall* 15, 57. sz. (2014): 92-109. Ennek alkalmazását bemutató esettanulmány: Muntagné Tabajdi Zsuzsanna, „Egy 18. századi katolikus esperes alakja és tevékenysége", in *Kutatástörténeti, -szemléleti és -módszertani tanulmányok*, szerk. Keszeg Vilmos és Szakál Anna, Kriza János Néprajzi Társaság Évkönyve 27, 411–436 (Kolozsvár: Kriza János Néprajzi Társaság, 2019).

bályozása[35] a kulturális találkozások intoleranciát vagy akár erőszakot implikáló vetületeit eredményezte. A 18. század folyamán, ezúttal a katolikus irányból ható növekvő nyomás alatt az összes protestáns felekezetet éri hasonló sérelem,[36] s ennek nem ritkán következménye a konverzió.[37] Ez esetben nem lényegtelen, hogy kik térnek át, hiszen a meghatározó társadalmi szereppel és adott felekezeten belül jelentős kapcsolati tőkével bíró nemesi vagy polgári státusú kulcsfigurák felekezetváltása az egész közösség szellemi életére és viselkedésére kihatott.

Mindennek kontextusában sem jelentéktelen, hogy a mezoszint felnagyítja az utólagos rekonstrukció logikája értelmében a történész által világosan elkülönülőnek gondolt, különálló, homogén entitásként tételezett konfesszionális kulturát és társadalmat, amelyről folyton kiderül, hogy heterogén és szinkretikus, továbbá belső inkonzisztenciákkal terhelt, gyakran esetleges és folyton változó struktúra. A mezoszintről belátható *intrakonfesszionalitás* erőteljesen cáfolja a Schilling és Reinhardt által javasolt mechanikusan és nagy struktúrák implikálásával elképzelt konfesszionalizációs folyamatot, hiszen arra mutat rá, hogy a felekezeti hagyomány is egy képlékeny és állandó átalakulást mutató esetleges és ideiglenes konstruktum, amely egyidőben több domináns trendnek is helyet ad. Erdélyi példáknál maradva a 16–17. századi sociniánusokat, nonadorantistákat, illetve szombatosokat egyetlen ideiglenes konfesszionális(?) közösségbe szervező eklektikus unitarizmus jól érzékelteti az intrakonfesszionalitás által felnyitott „befele" táguló spirituális és teológiai univerzumot.[38] A dési komplanáció utáni szűk évtizeddel az erdélyi kálvinizmuson belüli ortodox és presbiteriánus-puritánus álláspontok konfrontálódása, vagy az 1670-es és 1680-as években végbemenő

35 A kérdéskör érdemi tárgyalásához lásd: Molnár Dávid, „Unitárius könyvnyomtatás a református fejedelmek alatt", *Keresztény Magvető* 124, 1. sz. (2018): 3–20; Molnár Dávid, „Unitárius könyvnyomtatás a gubernium idején", *Keresztény Magvető* 124, 1. sz. (2018): 100–127.

36 Erdélyben soha nem érte el a vallási perzekúció azokat az extrém formákat, mint a Magyar Királyságban, de Szigeti Gyula István (1678–1740) kálvinista püspök és társainak 1738-as bebörtönzése elhozta a vallási perzekúció tapasztalatát Erdélybe is.

37 Gyakori előfordulású volt, hogy a 17. század folyamán meghatározó jelentőségű, a protestáns felekezetekben a társadalmi elitet képviselő erdélyi családok 18. századi leszármazottai a jobb érvényesülés vagy társadalmi felemelkedés érdekében (is) katolizálnak. A bethleni Bethlen családban Bethlen Sámuel (†1708), az emlékíró Bethlen Miklós féltestvérének 18. századi utódjai közül többen áttértek. Egyik nagy karriert futott és a katolizálás előnyeit kihasználó családtag a szintén Bethlen Miklós nevet viselő (1720–1781) volt, aki országos elnökséget is tudott szerezni. Lukinich Imre, *A bethleni gróf Bethlen család története* (Budapest: Athéneum Rt., 1927), 514–516).

38 Keserű Gizella és Balázs Mihály, „Előfutárok vagy korán elhervadt virágok? Újabb eredmények és megfontolások a nemzetközi antitrinitarizmus-kutatásban", in *A felvilágosodás előzményei Erdélyben és Magyarországon (1650–1750)*, szerk. Bartók István és Balázs Mihály, 55–72 (Szeged: SZTE Magyar Irodalmi Tanszék, 2016), 58.

belső teológiai viták jelölnek ki egy intrakonfesszionális horizontot, figyelmeztetve arra, hogy a sajátként meghatározott felekezeti hagyományon belül is jelen van a pluralitás.[39] Következésképp, az individuális felekezeti identitás asszimilálása már eleve választások megtételével jár együtt, amelyhez hozzáadódnak azok a későbbi vagy ezzel egyidejű alternatívák is, amelyek során más felekezeti hagyományból kölcsönözve formálódik ki adott felekezethez való elköteleződés vagy éppenséggel eltávolodás.

Összegezve tehát a mezoszint nézete részint visszaigazolja, hogy a hosszú reformáció korszakalakzata alkalmas az erdélyi reformációtörténet diakrón megjelenítésére és értelmezésére, másrészt rámutat a *18. század* rendkívüli jelentőségére a reformációtörténet szempontjából. Másutt már tisztáztam, hogy a recepciótörténeti paradigmán keresztül elbeszélt, ennek narrációs lehetőségeit alkalmazó magyar historiográfiai hagyomány nem igazán ismerte fel azt, hogy a 18. századnak a magyar reformációtörténethez való hozzáadásával a reformációt lehetővé tevő töredezett vagy csonkolt átalakulás- és recepciófolyamat végre teljes egészében, korábban nem érzékelhető makro- és mikroszintjeivel együtt válik átláthatóvá és jobban tanulmányozhatóvá.[40] A 18. századi reformációtörténet, a nyugateurópaihoz képest lassabb tempóban fejlődő írásbeliség és könyvpiac ellenére is, lényegesen jobb és változatosabb forrásadottságokat tesz lehetővé a kutatás számára. Megjelennek azok a speciális, gyakran vulgáris nyelven keletkezett szövegtípusok is, amelyek az ún. „világi tapasztalat" (*lay experience*) kutathatóságát teszik lehetővé. E világi tapasztalat jelentős középkori előzményekből[41] táplálkozva bővül tovább a kora újkorban.[42] Ennek jelentőségét nemcsak a reformációtörténet recepciófolyamatként való jobb megértésében látom, hanem az individuális szinten végbemenő konfesszionális identitás kialakulásának az értelmezésében,

39 Számos példát láthatunk arra a 17–18. század folyamán, hogy a peregrinációból hazatért, majd jelentős pozíciót betöltő individuumok tanártársaikkal, esetleg az őket munkáltató oktatási intézménnyel, vagy magával az egyházzal konfrontálódnak bizonyos nézetekért, amelyek nem voltak összeegyeztethetőek az intézményesen fenntartott ortodox kálvinizmus diskurzusával. Csernátoni Pál (†1679), Dési Márton (1630–1691), Huszti András (†1755), Makfalvi József (†1745 után) stb. eseteire utalok.

40 Tóth, „Hosszú reformáció...", 729.

41 A világi tapasztalat tanulmányozása sajátos adalékokat biztosíthat a reformációtörténethez, különösen ennek recepciótörténeti alapokra helyezett értelmezésében. Susan Groag Bell, „Medieval Women Book Owners: Arbiters of Lay Piety and Ambassadors of Culture", *Signs* 7, no. 4. (1982), 742–768; Margaret Harvey, *Lay Religious Life in Late Medieval Durham* (Woodbridge: Boydell Press, 2006); Claire S. Schen, *Charity and Lay Piety in Reformation London, 1500–1620* (London: Routledge, 2002); Robert J. Christman, *Doctrinal Controversy and Lay Religiosity in Late Reformation Germany: The Case of Mansfeld* (Leiden: Brill, 2012).

42 Egy releváns angol példa: W. M. Jacob, *Lay People and Religion in the Early Eighteenth Century* (Cambridge: University Press, 2002).

illetve a kulturális találkozás kontextusában megtörténő felekezetközi interakciók kutatásában. Hiszen lehetőség nyílik arra, hogy a világi személyek és a teológusok eltérő felekezetközi interakcióit disztingválhassuk, illetve a kulturális találkozás folyamatának rejtett komplexitásait és rétegzettségét vizsgálhassuk.

Más-más felekezeti hagyományt követő, de képzett teológusok potenciális interakcióiban, esetleg nyílt dialógusában eleve adott a közös hagyomány és gondolkodás számos bibliai és patrisztikai előzménye. E közös hagyomány leegyszerűsítheti vagy éppenséggel magyarázza az interakció létrejöttét vagy az ehhez kapcsolódó potenciális motivációt. Miképpen az is igaz, hogy az intézményes keretek és konnexiók függőségében élő és munkálkodó teológusok gyakran, mint adott felekezeti egyház alkalmazottjai eleve nem dialogizálhatnak az intézményes szinten ellenfélnek kikiáltott *más* felekezet képviselőivel. Ehhez képest a világi személyek, a magukat gyakran autodidakta módon képző domidoctusok, függőségektől és az egyházi, tehát intézményes ellenőrzéstől mentesek. Úgy tűnik tehát, hogy textuális és non-textuális felekezetközi interakcióik egy másfajta kulturális találkozás történetileg rekonstruált lenyomatát teszik vizsgálhatóvá. A vulgáris írásbeliség és világi tapasztalat egybekapcsolódása a 18. századi erdélyi írásbeliségben minden bizonnyal lehetővé teszi, hogy a kéziratos nyilvánosságban megmaradt szövegek komplex vizsgálatán keresztül a felekezetköziség olyan narrációját fejtsük fel, amely túlmutat és mást mutat azon, amit az intézményesen elkülönülő vagy netán közeledő egyházi alkalmazásban álló teológiai elit magáénak tudhatott. A világi személyek kéziratos nyilvánosságban maradt, publikálatlan kéziratainak tanulmányozása a kulturális találkozás mediális sajátosságaihoz is többlettudást szolgáltathat. Ennek szemléltetéshez azonban újabb léptékváltásra lesz szükség, ugyanis a *mikroszint* teszi beláthatóvá majd, hogy a világi tapasztalat és a kéziratosság hogyan határozta meg a felekezetközi interakciókat a hosszú reformáció 18. századában, Erdélyben.

2.3. Mikroszint: non-textuális és textuális interakciók

A továbbiakban tehát, azon megfontolásból, hogy láthatóvá váljék az egyéni döntések és a csupán részlegesen rekonstruálható motivációk összefüggése, egy-egy példával azokat a non-textuális és textuális interakciókat mutatom be, amely a *18. századi, erdélyi, világi személyek* esetében felekezetközi kapcsolatok kialakulásához vezettek.

2.3.1. Non-textuális interakciók: Cserei Mihály rendkívüli életútja (1667–1756)

Cserei Mihály életútjának izgalmas dimenziója tárulkozik fel, ha felekezeti identitásának alakulását a felekezetközi interakciók társadalmi kontextusában szemléljük.[43] Cserei Mihály, akárcsak sok erdélyi és székely kortársa, legkorábbi éveitől szembesült a kora újkori Székelyföld sokszorosan rétegzett társadalmának sajátos konfesszionális pluralitásával. Az emlékíróként kanonizált Cserei családtagjai, beleértve a nagyszülőket is, változatos felekezeti kultúrát hoztak a közös családi életbe, hisz Mihály nagyapja, Cserei Miklós, unitárius, édesapja, Cserei János, kálvinista, míg édesanyja, Cserei Judit, katolikus volt. Egy vázlatos áttekintés is érzékelteti, hogy a felekezeti diverzitás és másság, amely nem intézményes módon, hanem adott családtag tekintélye révén nyilvánult meg, egyáltalán nem volt konfliktusmentes. Cserei példája azt sugallja, hogy a családon belüli hatalmi és érzelmi viszonyok összetettsége, felekezeti diverzitással párosulva, nem kevés problémát okozott a felekezeti önazonosságát kereső, vagy azt megérteni próbáló gyerek, majd ifjú, végül felnőtt Cserei Mihálynak. Az alábbiakban az életút vázlatos áttekintése és néhány releváns epizódjának felnagyítása révén Cserei esetén keresztül próbálom megmutatni a konfesszionális identitásnak és a felekezetközi interakcióknak a kora újkori individuumra tett együttes hatását.

Kevés adatunk van az 1667-ben született Cserei Mihály fogarasi gyermekéveit illetően, azt azonban az 1712-ben befejezett *História* világossá teszi, hogy a kálvinista Cserei János apaként rendkívüli szigorral viszonyult fiához. Ez azért sem lényegtelen, mert a kálvinistának keresztelt Mihály udvarhelyi tanulmányai alatt (1677/1678–1685), 12 éves korában, rövid időre áttért a katolikus hitre. Mivel Cserei János a Béldi-összesküvés miatt börtönbe került, a katolikus Cserei Judit a csíksomlyói ferencesek közreműködésével „lehetővé tette", hogy Mihályt áttérítsék. Bár Mihály ideiglenes konverziója hamarosan lelepleződött, és sikerült őt a „helyes" útra visszaterelni, mint látni fogjuk, ideiglenes áttérése egész konfesszionális identitására kihatott, sőt a más felekezetekhez való viszonyulását is meghatározta.

Ifjúkora (1685–1697) alatt a más felekezetekkel való érintkezése érezhetően bővült. 1693-tól a nagy befolyással bíró katolikus Apor István, a későbbi kincstartó familiárisa és bizalmi embere lett. Ez a munkakör néha azzal is együtt járt, hogy kénytelen volt patrónusa miatt katolikus szertartásokon is részt venni,[44]

43 Cserei Mihály élettörténetének vizsgálatához lásd: Tóth, *A kora újkori könyv...*, 53–81.

44 Cserei Apor István társaságában kénytelen volt 1693. május 21-én úrnapi misén és szertartáson részt venni, ami nagyon megviselte. Rövid kalendáriumi bejegyzésben emlékezett meg a számára furcsa

mely nem kevés ellenérzést váltott ki belőle. Az ifjúkorát lezáró első házassága (1697. október 22.) sem lényegtelen szempontunkból, hiszen az unitárius Kun Ilonát veszi feleségül. Felnőttkora (1697–1719), amennyiben első házasságának tragikus lezárulását tekintjük korszakhatárnak, újabb részletekkel gazdagítja a felekezeti önazonosság és kulturális-konfesszionális másság, türelem és intolerancia végletei között oszcilláló kulturális találkozások mikronézetű élettörténeti tapasztalatait. Cserei 1704-ig, tehát Apor István haláláig marad ennek szolgálatában, ám viszonyuk megromlik, többek között azért is, mert 1698 őszén a fiúutód nélküli Apor István felajánlja Cserei Mihálynak, hogy amennyiben katolizál, egyetlen törvényes örökösének teszi meg. Cserei – sajnos csak az ő beszámolója örökítette meg ezt a történést – elutasítja a csábító ajánlatot, hiszen felekezeti identitásán nem volt hajlandó változtatni. A lényeg, hogy a valós vagy feltételezett konverzió problémája komplex módon határozza meg Cserei ezen életszakaszát. Apor 1704. november 11-én történt halálhíre ürügyén például azon sajnálkozik, hogy nem került egy jó kálvinista prédikátor, aki a haldokló grófot az utolsó pillanatban megtéríthette volna. Másrészt, saját ifjúkori konverziója sem hagyja nyugodni, a kurucok elől Görgény várába húzódik (1703–1705), ahol a vallásos kétségbeesés szörnyű tapasztalatán esik át; e tapasztalat, meglátásom szerint, gyerekkori rövid idejű konverziójával függhetett össze.[45] Közben unitárius felesége megtérítésén is dolgozik, aki 1715 karácsonyán már kálvinistaként vesz úrvacsorát, sőt 1719-ben bekövetkezett halála pillanatában Cserei mindent megtesz, hogy unitáriusnak született neje „szép készülettel", azaz kálvinistaként távozzék az élők sorából.[46] Mindazonáltal az is egyértelmű, hogy Cserei, gróf Apor István halála után, nem riadt vissza attól, hogy újra katolikus patrónust szolgáljon, hiszen 1708-tól már Apor Péter familiárisa és bizalmi embere.

Cserei öreg- és aggastyánkora második házasságával (1720) kezdődik és halálával (1756) zárul. Erre a korszakra látszólag a megtalált bizonyosság, vagyis az erőteljesen megfogalmazott felekezeti identitás és konfesszionális lojalitás dominanciája jellemző, még akkor is, ha 1738-ban újabb, az 1704-est idéző lelki krízissel nézett szembe. A halálra készülődve, 1747-ben írt *Apologiá*ja,[47] illetve ak-

katolikus prédikációról: „praedikállot Vizköleti Pater nagi zelussal Praedikatioja rendinek volt uj es hallatlan mogya." Az eset részletes vizsgálatához lásd: Tóth, *A kora újkori könyv...*, 209–239.

45 Ennek az epizódnak bővebb bemutatásához lásd: Tóth, *A kora újkori könyv...*, 183–200.

46 Uo., 203–206.

47 Az *Apológia* autográf kéziratát a KvEK Kt.-ban őrzik, jelzete: Ms. 840. Cserei két testamentumot hagyott hátra. Az első, amelyet gyerekei számára írt és elsősorban ezek figyelmébe ajánlott, egyfajta intelem, és 1746 körül keletkezett. Ez Abafi Aigner Lajos kiadásából maradt ránk. Másik testamentuma 1746. január 10-i keltezésű, de további módosításokat is szenvedett 1746 és 1751 között. Szádeczky

kortájt készült két testamentuma már nemcsak azt bizonyítja, hogy maga Cserei kálvinista kegyességében és identitásában megingathatatlan, hanem gyermekeit is figyelmezteti, hogy ez az egyetlen üdvösségre vezető hit. Végrendeletében felszólítja őket, hogy nem szabad kálvinista hitüket elhagyniuk, de ha mégis megtennék, önszántukból vagy mások hitegetésének engedve, őket és csábítóikat egyaránt megátkozza.[48] Cserei életútjának a korabeli multikonfesszionális erdélyi társadalmi térben végbement korszakai és eseményei világossá teszik, hogy a különféle felekezetek nem elszigeteltségben éltek, hanem gyakran átjárhatóságot vagy éppenséggel *ambiguitást* implikáló végletes viszonyokat fejlesztettek ki. A felekezeti elfogultságot és előítéletet gyakran felülírhatták vagy éppenséggel megszüntethették politikai és társadalmi konvenciók, vagy a társadalmi felemelkedés írott-íratlan törvényei, amelyeket sajátos ellenőrzés alatt tartott a multikonfesszionális állam valláspolitikája. Cserei következetesen a katolikus Aporok bizalmi embere, hiszen familiárisként, a dúsgazdag kincstartó titoknokaként ígéretes előmenetelt remélhetett. Mivel Aporhoz távoli vérségi kapcsolatok is fűzték,[49] Cserei pedig átlagon felüli írástudó, továbbá eszes és alkalmas ifjú volt, eltérő felekezeti identitásuk nem gátolta meg a kölcsönös bizalmasság és familiárisi függőség kialakulását kettejük között. Csereinek második patrónusával, Apor Péterrel is hasonló volt a viszonya; e kapcsolatot, a meglévő felekezeti különbségek ellenére, még ifjúkori barátságuk is megerősítette. Cserei életútja arra figyelmeztet, hogy a kizárólag szövegközpontú, elsősorban az irodalomtörténet-írásra jellemző megközelítések, amelyek a felekezetközi kölcsönhatásokat szövegszinten megragadható, (inter)textuális jellemzők alapján értelmezhető átvételeken, kölcsönzéseken, fordításokon keresztül azonosítják, félrevezetők lehetnek. Az eltérő felekezetek közti interakció nem redukálható kizárólagos *szövegközpontú* vagy *szöveghasználati* gesztusokra és példákra, ennél lényegesen komplexebb folyamat ez. Fontos felismernünk, hogy a társadalmi és kulturális kontextusaikból kiragadott szövegekre való heurisztikus rácsodálkozás látszólagos egyedi és megismételhetetlen rendkívüliséget sugall, amelyeket a társadalomtörténeti megközelítések azáltal cáfolnak, hogy jelzik, egy multikonfesszionális társadalomban elkerülhetetlen a szinte mindennapos konfrontáció a felekezeti mássággal. Ezeknek a mindennapos találkozásoknak közösségi praxisai és egyéni habitusai alakulnak ki, amelyek

Lajos tette közzé. Vö. *Cserei Mihály végrendelete*, kiad. Abafi Aigner Lajos, *Történelmi Tár* 29, (1881): 148–157; illetve, *Cserei Mihály testamentaria dispositioja*, kiad. Szádeczky Lajos, *Erdélyi Múzeum* 13, (1895): 388–394; 429–444; 546–554.

48 Abafi Aigner, *Cserei Mihály...,* 148.

49 Cserei Mihály anyai nagyanyja, Apor Ilona, gróf Apor István féltestvére volt. Ugyanis a gróf, édesapja, Apor Lázár második házasságából született, míg Ilona az azt megelőzőből.

mindig és *szükségszerűen megelőlegezik* az irodalomtörténész által szövegszinten és szövegek formájában kiragadott felekezetközi interakciót. Az irodalomtörténész által preferált textuális interakciót szükségszerűen non-textuális, a kultúra és társadalom keretében végbemenő interakciók előlegezik meg, készítik elő vagy legalább kontextualizálják.

Cserei Mihály konfesszionális identitásában is jelen vannak a multikonfesszionalitás és a szuprakonfesszionalitás olyan jegyei, amelyek szöveghasználati gesztusokhoz és írásaktusokhoz köthetők,[50] ám ezek relevanciája kulturális és társadalmi cselekedetek, tapasztalatok és történések előzetes kontextusában válik igazán érthetővé. Cserei Mihály korai áttérését szöveg nem dokumentálja, csupán utólagos, anekdotaszerű említés örökítette meg. Áttérése mindazonáltal olyan kulturális találkozás volt számára, amely egész életében visszatérő módon határozta meg a felekezeti másság iránti viszonyulását. A felekezetek közötti kora újkori kulturális találkozás mikroszinten leírható történeti antropológiája egy olyan folyamatra utal, amelynek során a *non-textuális* kölcsönhatások dominálnak, ugyanis a multidenominális társadalom és kultúra, de főként kohabitáció mindennapjaiban ez elkerülhetetlen volt, hiszen csupán az írástudók kevés és kiváltságos hányada hagyatkozhatott textuálisan is érzékelhető interakciókra.

2.3.2. Textuális interakciók: a feltáratlan kéziratok jelentősége

Ha az előbbi részfejezet arra figyelmeztetett, hogy egy multidenominális társadalomban és kultúrában az elméletileg mindenki számára elérhető non-textuális interakciók a multikonfesszionalitás legalapvetőbb és szükségszerűen bekövetkező történései, a textuális interakciók vizsgálata további fontos felismeréseket tesz lehetővé. E textuális interakciók a más felekezettel való érintkezés és kölcsönhatás olyan szöveges eredményeit hozták létre, amelyek egy része (például az imádság),

50 Az evangélikus Georgius Cieglerus (?–?) sztoikus értekezésének Szenci Molnár Albert-féle magyar fordítását a kálvinista Cserei János és a katolikus Cserei Judit is elolvasta, majd 1681 után Cserei Mihály is. A fogságot elszenvedő férj kéziratos margináliáira gyakran az ennek kiszabadításán fáradozó feleség szomorú bejegyzései válaszolnak, mindezt egyszerre olvassa, értelmezi és kommentálja tovább fiuk, Mihály. Lásd. *Discvrsvs de Svmmo Bono, az legfőbb iorol mellyre ez vilag mindenkoron serényen és valóban vágyódik. Az Bibliai és Világi sokféle Historiákért és példákért olvasásra kedves és hasznos... Mellyet mostan némelyeknek kérésekre magyarrá fordított Sz. M. A,* (Lőcse: Brewer Lőrintz által, 1630). A könyv lelőhelye: KvAK, unitárius fond, jelzete: BMV.U. 74. Szintén erre az időszakra, vagyis a kényszerű brassói tartózkodás (1706–1712) idejére tehető a jezsuita Jeremias Drexel *Gymnasium Patientiae* című művének intenzív olvasása, amelyet Cserei az 1709-ben megírt *Compendium Theologicum et Politicum*... című írásába bele is dolgozott. Érdemi tárgyalásához lásd: Tóth, *A kora újkori könyv...*, 240–260.

mivel szóban hangzott el, már nem kutatható. A fennmaradt forrásértékű szövegek esetében is fontos különbséget tenni a nyomtatott nyilvánosságba került, publikált darabok és a kéziratban maradt textusok között. Ez utóbbiak esetében is érdemes egy további distinkciót megtenni. E különbségtétel a szövegek szerzőségére vonatkozik, hiszen a képzett teológusok vagy az egyházi szolgálatot ellátó, aktív egyházi affiliációjú szerzők szövegei mást mutatnak meg, mint a nem papi státusú, *egyházi szolgálatot nem teljesítő világi személyek* kéziratai. Mivel ezek a szövegek legfőképpen a 18. századra jelennek meg, példáim ebből a korszakból származnak. A következőkben tehát, folyamatban lévő, az erdélyi kéziratokra fókuszáló kutatásaim némely releváns példájával illusztrálom fejtegetéseimet, illetve egyetlen kéziratnál részletesebben is elidőzöm. Tehát világi személyek által készített, *a nyomtatott nyilvánosságtól eltérő, más szerkezetű, akár kimondottan privát használatot feltételező kéziratos nyilvánosságban maradt 18. századi kiadatlan kéziratos szövegekre* reflektálok.

A 18. századi hosszú reformáció az erdélyi konfesszionális berendezkedés egyensúlyának az újrapozicionálását siettette. A konfesszionális ajánlat bővült az unitus egyház megjelenésével, de a katolikus és nem katolikus konfesszionális és politikai erőviszonyok is módosultak a protestáns egyházak rovására. Ha el is tekintünk azoktól a példáktól, amikor egy liminális élethelyzetben, fogságban vagy száműzetésben, tehát az olvasmányanyag korlátolt volta miatt is keletkezhetnek interkonfesszionalitást mutató szövegek,[51] már a kora 18. századi kéziratos korpusz is látványos felekezeti átjárásokat rajzol ki. Ha a protestáns felekezeteken belüli kölcsönzések nem is meglepőek, hisz mindig is tudtuk, hogy például Luther erőteljes hatással volt a kálvinista devócióra és annak további spirituális képződményeire,[52] érdekes azt látni, ahogy Erdélyben kálvinista kegyességi szövegek unitárius használatba kerülnek. A kálvinista Szőnyi Nagy István (1641–1709) unitárius recepciójának kéziratos korpusza,[53] bár ennek körvonalazása némi

51 Komáromi János kéziratban maradt Drexel-fordítására utalok, amelyet a török emigrációban, Konstantinápolyban készített 1699-ben. A kéziratban maradt fordítás értékeléshez lásd: Tóth Zsombor, „Extra Hungariam non est? Komáromi János törökországi experienciája", in *Identitás és kultúra a török hódoltság korában*, szerk. Ács Pál, 505–523 (Budapest: Balassi Kiadó, 2012).

52 A kálvinizmuson belüli Luther-recepció témáját Refo500-as konferencia is (*Luther and Calvinism: Image and Reception of Martin Luther in the History of Calvinism*) tárgyalta, amelyet 2015 szeptemberében Emdenben rendeztek meg. A konferencián elhangzott előadások írott változata megjelent: *Luther in Calvinism: Image and Reception of Martin Luther in the History and Theology of Calvinism,* ed. Herman Selderhuis (Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 2017).

53 Túri Tamás alapos szövegelemzésen keresztül mutatta ki, hogy Ajtai Kovács Jakab a kálvinista Szőnyi Nagy István *Mártyrok Coronája* (1675) című művének egész fejezeteit átvette és bedolgozta

korrekcióra szorul,[54] valójában szinte érthető példája a felekezetközi szöveghasználatnak, különösen, ha az unitáriusok korlátozott könyvkiadási lehetőségeire is tekintetettel vagyunk. Ez a megfontolás azonban nem magyarázza a katolikus szövegek unitárius használatát. Dersi Gergely István még kolozsvári tanulmányai alatt,[55] 1709-ben, tehát jóval ordinálása előtt, fordította le latinból az ír származású belga jezsuita Guilielmus Stanihurstus *Veteris hominis per expensa quatuor novissima metamorphosis et novi genesis* című művét, ennek is az 1674-es kölni edícióját.[56] A fordítás a magyaroszági Stanihurstius-recepciót is újabb értékes adalékkal gazdagítja, de ennél is fontosabb, hogy az elsősorban a katolikus hagyománnyal asszociált négy végső dolog témáját egy unitárius szerzőségű, mondhatni világi literátus tollán szólaltatja meg magyarul. A felekezetközi textuális interakció látványos példája ez, amelyet leginkább a halál, a pokol, az utolsó ítélet és a mennyország megjelenítéséhez kapcsolódó szuprakonfesszionális érdeklődés magyarázhat. A személyes keresés és érdeklődés a konfesszionális tanítás ortodoxia vindikációját háttérbe szorítja ez esetben is; a példa számomra inkább a *saját* devoció akkomodált és applikált diskurzusának a körvonalazását idézi. Ez a (még) világi diskurzus annál is értékesebb, mivel 1709-ben még nem sajátította

prédikációiba: Túri Tamás, *Textustól a kontextusig. Unitárius Apokalipszis-kommentárok Erdélyben a 16–18. század között* (Kolozsvár: Magyar Unitárus Egyház, 2018), 262–271.

54 Lakó Elemér megállapítása a Ms. U. 86 jelzetű kéziratról, mely szerint a *Kegyes lélek vezér csillaga...* című Szőnyi Nagy-féle imádságoskönyv másolata lenne, nem helytálló. A katalógus vonatkozó leírása, miszerint a kézirat „prayers and Sermons by István Nagy Szőnyi" félrevezető: Bálint Keserű, ed., *The Manuscripts of the Unitarian College of Cluj/Kolozsvár in the Library of the Academy in Cluj-Napoca* (Szeged: k. n, 1997), 28. A kéziratot, bár más megfontolásokból, tanulmányoztam magam is, és a szövegkonfrontáció alapján egyértelműen arra a megállapításra jutottam, hogy nem kizárólag Szőnyi Nagy-imádságok másolata. Ez a megállapítás csupán a kézirat 1–20. oldalára érvényes, ugyanis az 59-től a 73-ig terjedő oldalakon már Medgyesi Pál *Doce nos orare...* című munkájában közzétett imádságminták másolatát tartalmazza.

55 Dersi Gergely István életútjához és munkásságához lásd: Sebestyén Mihály, „A székelykeresztúri unitárius gimnázium könyvtáráról", *Keresztény Magvető* 88, 1. sz. (1982): 22–29, 25; Kovács Sándor, „Adalék Gejza József életéhez", *Keresztény Magvető* 110, 2. sz. (2004): 160–170, 161; illetve legutóbb Túri, *Textustól...,* 32–33.

56 *Az Ó Embernek négy utolso végeknek megh fontolása által el változása, és az Uy Embernek születése. mellyet Szerzett R. P. GVILIELM STANIHURSTIUS Coloniában. 1674 Eszten: es mostan Magjar nyelvre fordítot egy Anonymus Ifju sc(i)l(ice)t T(oga)t(u)s Ders i G. István Uram 1709 Esztendőben.* A kéziratot a KvAK Kt.-nak unitárius fondjában őrzik, jelzete: Ms. U. 1121/E (colligatum). Ugyanebben az állományban fennmaradt a szövegnek egy újabb másolati variánsa is (Ms. U. 476/B). Itt mondok köszönetet Ősz Sándor Elődnek a kézirat egy problémás helyének feloldásához nyújtott segítségéért.

ki az az egyházi intézmény, amelynek kiszolgálására hivatott a fordító, azaz Dersi Gergely István az ordinálás után.[57]

A hosszú reformáció 18. századi fejezetéhez kapcsolódó, ezen belül is a *világi tapasztalatot* leképező felekezetközi kulturális találkozásoknak egy másik látványos példáját Rozsnyai András kéziratban maradt kiadatlan fordítása szolgáltatja.[58] A kálvinista Rozsnyai András a spanyol sarutlan karmelita szerzetes, Juan de Jesús María vagy latinosan Ioannes á Jesu Maria[59] *Stimulus compunctionis* című művét[60] 1716-ban részlegesen magyarra fordította a következő címmel: *Stimulus*

57 Dersi Gergely István életútjának állomásait papi szolgálatvállalása alapján rekonstruálja a szakirodalom; 1716-ban Szőkefalván, 1717-ben Széplakon, majd 1736-ban Tordán szolgál, legvégül pedig 1751-ben Mészkőn bukkan fel, ahol meg is hal.

58 Rozsnyai Dávid (1641–1718) író, versszerző, portai diák és tolmács, András fiáról van szó, akinek életéről sajnos nagyon keveset tudunk sokkal híresebb apja, sőt még féltestvére, Sámuelhez képest is. A Rozsnyaiak kalendáriumokban megörökített feljegyzéseihez András is hozzájárul, ezek publikálásra kerültek: Simonfi János, „Rosnyay Dávid naptári följegyzései", *Erdélyi Múzeum* 9, 2. sz. (1914): 108–126. A kutatásnak ebben a korai fázisában elsősorban Papp Kingának a Rozsnyai családról írt, levéltári forrásokra alapozott kitűnő angol nyelvű tanulmányára hagyatkozom. Kinga Papp, „Dávid Rozsnyai's 'Orphans': A Stepfamily through Divorce in Seventeenth-Century Transylvania", *Hungarian Historical Review* 8, no. 4 (2019): 726–756. Itt mondok köszönetet szóbeli közléseiért is, amellyel Rozsnyai András (1676?–1750 körül) életútjának részleges rekonstrukcióját segítette.

59 Juan de San Pedro y Ustarroz (1564–1615) spanyol szerzetes, aki életének nagy részét Olaszországban töltötte. Termékeny egyházi író volt, a karmelita misztikus teológia képviselője, aki latinul és olaszul is publikált Giovanni di Gesù Maria szerzői név alatt. Teológiai és filozófiai stúdiumokat folytatott, illetve a latin, görög és héber nyelveket tanulmányozta. 1582-ben lépett be a rendbe, és akkor kapta a Juan de Jesus María nevet. 1584-ben Olaszországba, Genovaba küldték. Szerzetesi és írói tevékenysége végleg Itáliához kötötte, 1615-ben, miután visszavonult, Montecompatriban halt meg. Gazdag életművet hagyott maga után, melynek darabjai számos edíciót megértek és különféle nyelvekre fordították le. Életéhez és munkásságához lásd: Pier Paolo Di Berardino, *Un Carmelitano per la nuova Europa* (Roma: Edizioni O.C.D., 1994); *Bibliografia generale di P. Giovanni di Gesù Maria o.c.d. Calaguritano*, 1564–1615, ed. Giovanni Strina (Bruxelles: Label, 2007); Laura Isotton, *Giovanni il Calagorritano: Storia di un carmelitano scalzo* (Morena: Edizioni OCD, 2010).

60 A szöveg első kiadása Rómában, 1600-ban látott napvilágot. Ezt számos további kiadás követte: Köln (1610, 1611, 1632), Luzern (1643), Róma (1700) stb. A 18. századi, 1716 után készült kiadásoktól most eltekintek. A *Stimulus…* francia fordítását már 1614-ben publikálták, angolra 1706-ban fordították le. Töretlen népszerűségét a 18. századi örmény (1724) és az abból készült arab (1735) fordítások is igazolják. Vö. Francisco del Rio Sanchez, *Arabic Manuscripts in the Maronite Library of Aleppo (Syria)* (Barcelona: Publicacions i Edicions de la Universitat de Barcelona, 2017), 244. Rozsnyai 1716-os fordításáról ebben a pillanatban lehetetlen megállapítani, hogy melyik edíciót használta. A szövegkonfrontációhoz és a hivatkozásaimhoz az 1611-es kölni kiadásra hagyatkozom: Ioannis a Jesu Maria, *Stimulus compunctionis et Soliloquia Verbis Sacrae Scripturae intertexta* (Coloniae: Antonium Böetzerum, 1611).

Compunctionis: az az: Szorongató Ösztön, Mellyet Deákbol magyarul forditott s tulajdon kezével le irt M: Járai Rosnai András.[61]

A Rozsnyai Dávid első házasságából 1676 körül született András hányatott gyermekkora apja görgényi és szamosújvári fogságával, illetve a szülők emiatt tönkrement házassággal függött össze. András az 1680-as évek végén valamikor Teleki Mihály udvarába került, nem kizárt, hogy a szintén ott szolgáló Cserei Mihállyal is találkozott, ám 1690 augusztusa után II. Apafi Mihály szolgálatába állt. Az ifjú fejedelem bécsi internálásig (1696) maradt itt, utána Bethlen Miklós féltestvére, Bethlen Sámuel (1663–1708) környezetében látjuk viszont, akit 1708 februárjáig szolgált. 1708-tól a katolikus Mikes Mihály szolgálatába állt, ám nem tudjuk, hogy a fordítás pillanatában, 1716 májusában, milyen státusban szolgálta Mikest. Úgy tűnik, hogy ideiglenesen a család marosjárai birtokán tartózkodott,[62] amelyet még I. Apafi Mihály adományozott a Rozsnyaiaknak. Hosszú életútjának utolsó évtizedeiről szinte semmit nem tudunk; talán az 1740-es években elkezdődött betegsége miatt halála valamikor 1750 előtt következett be.[63] E töredékes életút még kevesebbet árul el Rozsnyai András tanulmányairól és elsajátított műveltségéről. Bár apja, Rozsnyai Dávid, fogsága alatt is a gyerekek feltétlen taníttatását sürgette,[64] az 1687-ben bekövetkezett válás után nem tudni,

61 Rozsnyai András, *Stimulus Compunctionis: az az: Szorongató Ösztön, Mellyet Deákbol magyarul forditott s tulajdon kezével le irt M: Járai Rosnai András, ugyan ott maga, ideig valo házánál. In Anno 1716*, a KvEK Kt-ban őrzik, jelzete: Ms. 1367. 19. századi másolat, Rozsnyai István kézírásával, akinek a dédnagyapja volt Rozsnyai András. Utólagosan körbevágott kézirat, amely Hantz György könyvkötő műhelyében készült. A kézirat 16. r., 120 lap terjedelmű, fekete bőrkötésű. Az oldalakon utólagos, gépi számozás látható, mindig csak a recto oldalakon van oldalszám és szöveg. A kéziraton pecsét található a következő felirattal: Az Erdélyi Orsz. Múzeum Könyvtára, Kézirattár, 1906. Ez a dátum a kézirat EME állományába való kerülésének idejét rögzíti, amit a gyarapodási napló is visszaigazol. Kelemen Lajos sajátkezű bejegyzésében ez áll: 1906-ban került a könyvtárba, Pálffy Mihály adománya. (Itt mondok köszönetet Luffy Katalinnak, a kolozsvári Lucian Blaga Egyetemi Könyvtár munkatársának, aki a kézirat állományba kerülésének adatait szolgáltatta.) Bár Kelemen Lajos naplójában és levelezésében is felbukkan gagyi és tarcsafalvi Pálffy Mihály (1843–?), a kézirat megszerzésének és átadásának a részleteire nem derül fény. Ez ügyben tudásunk arra korlátozódik, amiről Kelemen tesz említést a kéziratról publikált rövid beszámolójában: Kelemen Lajos, „Rosnyai András", *Erdélyi Múzeum* 23, 3. sz. (1906): 234–235.

62 Rozsnyai fordítása címében is reflektálja állapotát, nem érdektelen tény, hogy a Marosjárai (Rozsnyai) előnevet használja: „tulajdon kezével le irt M: Járai Rosnai András, ugyan ott maga, ideig valo házánál." Rozsnyai, *Stimulus Compunctionis...*, 2.

63 Papp, „Dávid Rozsnyai's...", 743–747.

64 Rozsnyai Dávid leveleit Koncz József adta ki; a fogsághoz és az 1680-as évek történéseihez kapcsolódó misszilisek közt maradt fenn néhány, gyerekei taníttatására vonatkozó levél. Szamosújvári börtönéből 1682. április 5-én kelt levelében írja feleségének: „A gyermek iskolában járjon mindennap, kúthoz s lóhoz nem kell bocsátani, legyen elég tanúság a bélyeg, melyet visel." Majd válásuk után 1688. július

hogy segítette őket. Vélhetően nem nagyon, mert András egy 1748 körüli levélben keserűen emlegette fel nélkülözésekkel teli gyermekkorát, mondván, hogy neveltetéséről apja egyáltalán nem gondoskodott, hanem sokkal inkább a Telekiek, II. Apafi Mihály, illetve Bethlen Sámuel, akiknek az udvarában szolgált. Rozsnyai András bizonyára nem peregrinált, de talán apja literátori tehetségét örökölve olyanféle domidoctusi pályát futhatott, mint Cserei Mihály (1667–1756), aki magyarul és latinul jól és szépen író, eszes ifjúként „titoknoki" munkakört bírt ellátni olyan befolyásos emberek mellett, mint gróf Apor István. Rozsnyainak, hasonló adottságokkal birtokában, úgy tűnik, a vármegyei tisztviselők közé sikerült felküzdenie magát, Kerekes Ábel legalábbis *perceptor*ként, tehát a vármegye pénzügyeit (adó, pénztár stb.) ellátó hivatalnokként utal rá.[65] Ezt valamilyen mértékben az a tény is igazolni látszik, hogy Rozsnyai András latinul (is) írt és olvasott, valamilyen szintű iskolázottsággal bírt, amely lehetővé tehette számára e munkakör ellátását.

A kutatásnak ebben a korai fázisában még nincs megbízható válaszom arra, hogy a *Stimulus Compunctionis* milyen körülmények folytán került a kálvinista Rozsnyai kezébe,[66] hisz a másként népszerű mű és szerzőjének magyarországi recepciója többnyire 1716 után adatolható. Noha már a 17. század folyamán több főúri könyvtárban vagy katolikus egyházi elöljárók gyűjteményeiben találunk példányokat a mű különféle edícióiból,[67] magyarországi kiadások csak jóval

25-i levelében megismétli: „Az Istenért intlek, s kérlek, a gyermekek a templomot és a scholát ne tágítsák, úgy az ingemet is odafizetem érettek." Koncz József, „Oklevelek Rozsnyay Dávid fogsága történetéhez", *Magyar Történelmi Tár* 3, (1883): 155–169, 165, 166.

65 Kéziratos munkájában Kerekes Ábel a Rozsnyai Dávid első és második házasságából születettek előszámlálásakor említi a két fiút, Andrást és Sámuelt, akiknek a társadalmi státusát is megjelöli: „[Dávid] qui habuit ex Anna Nagy, filiam Rebeccam, ex altera vero conjuge [Rebeccam Fogarasi] filios α) Andream Rosnyai perceptorem β) Samuelem, qui Viennae concipistam agens, ibid. a. 1746 sine semine deficit." Vö. Kerekes Ábel, *Genealogica Deductio Inclitae Familiae Rosnyai de Maros-Jára*, V. kötet., 35v. A kéziratot a KvEK Kt-ban őrzik, jelzete: Ms. 576.

66 Rozsnyai szűkszavúan utal a könyvvel való találkozásra: „Csak e' minap akadván egy kis munka kezemben, Deák nyelven, melynek teljes Titulussa: Szorongato ösztön..." Rozsnyai, *Stimulus Compunctionis...*, 5. Apja, Rozsnyai Dávid könyvei között sem találjuk ezt az opust, legalábbis két fennmaradt, 1680-as és 1723-as könyvjegyzék egyikében sem bukkan elő: Monok István, Németh Noémi és Varga András, s. a. r., *Erdélyi Könyvesházak III., 1563–1757*, Adattár XVI–XVIII. századi szellemi mozgalmaink történetéhez 16/3 (Szeged: Scriptum Kft., 1994), 222–223.

67 Egy 1600-as római edícó megjelenik Batthyány Ádám 1642-es könyvlistáján. Koltai András, *Batthyány Ádám és könyvtára*, A Kárpát-medence kora újkori könyvtárai IV. (Budapest–Szeged: OSZK–Scriptum Kft., 1992), 212. Luby István kanonok 1743-as könyvjegyzékén is felbukkan egy beazonosíthatatlan, évszám nélküli edíció egyik példánya. Czeglédi László, Kruppa Tamás és Monok István, s. a. r., *Magyarországi magánkönyvtárak V., 1643–1750*, Adattár XVI–XVIII. századi szellemi mozgalmaink történetéhez 13/5 (Budapest: OSZK, 2010), 40.

1716 után készültek. Egy 1778, 1779 és egy 1805-ös kiadásról van tudomásom.[68] Ugyanakkor egy pálos környezetben keletkezett, de kéziratban maradt ismeretlen horvát fordításról is maradt fenn adat.[69]

A Rozsnyaiak marosjárai földbirtokosokként a 17. századtól kezdve a református egyház elkötelezett támogatói voltak. Egyik kései utódnak, Rozsnyai Ferenc (1843–1907) táblabírónak, jótékonyságát megörökítendő címeres táblát is készítettek a templomba. Szempontunkból fontos, hogy egyháztámogatói munkáján túlmenően ő volt a tárgyalt kézirat egyik utolsó tulajdonosa. Valószínűnek tűnik, hogy Ferenc 1896-os törvénybírói kinevezése Szászrégenben tette lehetővé, hogy a szintén ügyvéd gagyi és tarcsafalvi Pálffy Mihállyal megismerkedjen, aki Rozsnyai Ferenc Dávid nevű fiától utólag megszerezhette a kéziratot és az Erdélyi Múzeumnak adományozta.[70] A kéziraton Rozsnyai Ferenc nagyapjának, Rozsnyai Istvánnak a bejegyzése olvasható:

> Ezen ritkán látható Kézzel irt Könyvetskét irta vólt 1716^{ban} Május 28^{kán} a' már régen élni meg szünt nagy érdemű Szüle Apám Rósnyai András tulajdon kezével, a' kinek el hunytával maradott Nagy Apámra Rósnyai Ábelre, – erről maradott az édes Apámra, Rózsnyai Györgyre, – onnan jutott Kezemre alább írt Rósnyai Istvánra, én pedig adtam kedves Únokám Rozsnyai Ferentznek, *oly meg hagyással, hogy ö is bántodatlan adja a' Következendő Maradékának emlékezetűl, és igy örökre a' Rozsnyai Familia Kezekből idegen Kezekre ne adódjék, a' mi iránt figyelmeztetem a' következendő utódaimat is*. Írtam Maros Járába 1863^{ba} Julius 1^{ső} napján.
> Rósnyai István mpr. Világi életemnek 74^{k} esztendejében.[71]

68 Joannes a Jesu Maria, *Stimulus compunctionis et soliloquia verbis Sacrae Scripturae intertexta* (Posonii–Cassoviae: Landerer, 1778); Joannes a Jesu Maria, *Stimulus compunctionis et soliloquia verbis Sacrae Scripturae intertexta* (Posonii–Cassoviae: Landerer, 1779); Joannes a Jesu Maria, *Stimulus compunctionis et soliloquia verbis Sacrae Scripturae intertexta* (Posonii: Belnay, 1805).

69 Vincze Gábor egy 1755-ös, a Pálos rendhez köthető könyvjegyzék általa felfedezett kéziratát tette közzé. A jegyzék harmadik része a kéziratokat sorolja elő, a 113-as tételnél pedig ez áll: „113. Anonymus. Croatus, idiomate illyrico vertit pium libellum, cui titulus: Stimulus compunctionis. Servatur Lepoglavae." Vincze Gábor, „A pálosok irodalmi munkássága a XIV–XVIII. században", *Magyar Könyvszemle* 3, 1. sz. (1878): 21–44, 44.

70 Kelemen Lajosnak a kéziratról készített 1906-os rövid tudósítása szerint: „A XVIII. század elejéről való irodalmunk e tudtunkkal eddig ismeretlen terméke Rozsnyay Ferencz nyug[almazott]. kir[ályi]. táblai biró fiánál, Rozsnyay Dávidnál van." Kelemen, „Rozsnyai András", 235. Mivel a cikk valamikor 1906 szeptembere táján került publikálásra (ezt Kelemen Lajos Erdélyi Pállal váltott leveléből tudjuk), és a gyarapodási napló 1906-os beszerzést jelöl, valószínűleg 1906 őszén került be a kézirat az Erdélyi Múzeum gyűjteményébe. (Vö. Kelemen Lajos, *Levelezése I., 1889–1909*, kiad. Sas Péter (Budapest: Balassi Kiadó, 2016), 725.

71 Rozsnyai, *Stimulus Compunctionis...*, 118–119. Kiemelés tőlem. T. Zs.

A kiadatlan kézirat tehát 1716 és 1906 között egy olyan belső családi, szinte rituálisan fenntartott kéziratos nyilvánosságban létezett, amely az olvasást, esetleg másolást, tehát magát a szöveghasználatot is a privát szférára korlátozta. Valójában az 1906-os letét vagy adomány sem feltétlenül szüntette meg ezt a sajátos használati módot, melynek a tervezett szövegkiadás vet majd véget.[72] Komplex módon tevődik egymás mellé a fordítás ego-dokumentum jellege, a devoció privát, családi perfomálása, illetve maga a felekezetközi interakció. Eleve kizárhatjuk azt, hogy esetleg Rozsnyai ne ismerte volna fel, hogy a számára oly érdekes szöveg katolikus szerzőségű lenne. Ezt igazolja az a tény is, hogy jellegzetes katolikus formulákat hagy ki a szövegből.[73] További bizonyíték, hogy maga a nem túl terjedelmes fordítás valójában részleges átültetés, hiszen Rozsnyai elhagyja az eredeti első 37(!) fejezetét,[74] csupán a 38-ikkal kezdi, amelyben, hűen a latin szöveg struktúrájához, alfejezetek formájában tárgyalja a *penitentiára való serkentgetés* 12 okát.[75] Ioannes a Jesu Maria latin szövege a 20 fejezetre tagolt *Soliloquia*-résszel folytatódik,[76] amelyet fegyelmezetten és teljes terjedelemben fordít le Rozsnyai is *Az jó léleknek magános beszélgetési; húsz Részekre osztva* címmel.[77] Összegezve tehát, a 169 lapnyi terjedelmű latin szöveg első 1–115. oldalait elhagyja Rozsnyai, de a hátralévő részt, mintegy 54 oldalnyi terjedelemben, pontosan fordítja le. A fordítást illetően nem tűnik valószerűnek az a felvetés, miszerint az első terjedelmes rész elhagyását eltérő felekezeti teológiai irányultsága motiválta volna, hiszen ez általános témákat tárgyal, az Isten attribútumait, Jézus szenvedését, a lélek állapotait, a kegyelmet és a feltámadást. Sokkal inkább arról van szó, hogy a fordító saját devóciós kultúrája felől olvasta és fordította a szöveget; Rozsnyai az elsajátított és vélhetően gyakorolt kálvinista típusú kegyességgyakorlás teológiai és műfaji mintái alapján emelte ki a teljes szövegből a hozzá legközelelebb álló részt. A szövegátvitel kulturális átvitel is, a katolikus misztikus teológia szemléletében fogant latin munkát a magyar kálvinista kegyességgyakorlás spirituális hagyományára és textuális mintáira fordította le, valójában akkomodálta és applikálta a fordító.

72 Ezt a kéziratot a *MTA BTK Lendület Hosszú reformáció Kelet–Európában (1500–1800*) elnevezésű projekt keretében szándékozom kiadni.

73 A hagyományos a „ Mi urunk Jézus Krisztusnak és a Boldogságos Szűz Máriának" (*Laus D. N. Iesu Christo& Beatis. Virg. Mariae*) ajánlott dicséreti formulával ér véget a latin szöveg. Rozsnyai ezt elhagyta, és helyette egy saját mondatot illeszt be: „Segilyen az Úr minden büntöl meg terheltetteket s világi gondokkal küszködö sziveket s engemet is ennek a' dicsösséges állapotnak el nyerésére örökké dicsirendö Szent Nevéért. Amen." Rozsnyai, *Stimulus Compunctionis...*, 117.

74 Jesu Maria, *Stimulus compunctionis...*, 10–127.

75 Rozsnyai, *Stimulus Compunctionis...*, 8–32.

76 Jesu Maria, *Stimulus compunctionis...,* 127–169.

77 Rozsnyai, *Stimulus Compunctionis...*, 32–117.

Ezt látszik igazolni az a tény is, hogy a 38. fejezet egy olyan önmagában különálló részt képez, amely műfajilag (*epistola*) elkülönül az azt megelőző 37 fejezettől,[78] de szervesen illeszkedik a műfaji szempontból *Soliloquia*-ként definiált hátralévő egységhez. Mind az *epistola*, mind a *soliloquia* a kora újkori kegyeséggyakorlás és homiletikai hagyomány ismert és bejáratott műfajai voltak, amelyek közös antik hagyományból származtak, s ezekbe találóan illeszkedett a részleges fordítás magyar szövegvariánsa. Rozsnyai a fordításhoz írt *praemissá*ban kifejti, hogy részint a kálvinista kegyességgyakorlási hagyományban kiemelt jelentőséggel bíró *penitentia-tartás* miatt fordította le a szöveget, részint pedig az üdvözülés bizonyságát (*certitudo salutis*) igyekezett kívánatossá tenni a kálvini predestináció értelmében kiválasztottak számára: [79]

> Csak e' minap akadván egy kis munka kezemben, Deák nyelven, melynek teljes Titulussa: Szorongato ösztön, olvasgatván, két kiváltképpen valo okot találtam benne, mellyért magyarul fordítottam: elsö. hogy olly kiváltképpen válogatott szokkal tellyes erösségekkel hijja a' kegyes és szelíd Jésus a' bünös embert a' penitentiára, hogjha ércz szíve volna is valakinek, lágyulni s hajlani kellene, ellenben olly rettentő dolgokat ád elö ezen írás a' meg általkodtak eleiben, hogy csak a természeti okoskodás is megretten tölle, annyival inkáb a' jo lélek, a'ki az Isten szeretetiben kiván meg maradni. akár (sic!) mellyiket szabja magára az idvességet kiváno lélek, lehetetlen, hogy meg ne törje magát, és ne győzedelmeskedgyék álnok practikáju ellenségén. Második ok ez inditott: hogy a' boldogult léleknek állapottyát húsz részekbe(n) olly gyönyörüségesen meg irja, hogy nincs *olly bünben buborékoló ember*, a' ki arra a' dicsősséges állapotra ne kivánkozék (: noha nem a' megtérhetetleneknek igirtetett :). Ha mi hiba ezen csekély munkámban találtatik erötelenségemnek kell tulajdonitani, ha mi jó benne vagyon, nem kívánok érette senkitöl se adományt se dicséretett; dicsirjen meg az; s adgyon jutalmat mindenekenek, a' ki minnyájunktol örökké dicsirendö Szent Isten. Amen.[80]

A fordítás jellegének, de a fordító spirituális habitusának kálvinista és különösen amesiánus teológiai kontextualizáltságát sugallja egy olyan szószerkezet is, ame-

78 A bűnös embert bűnbánattartásra buzdító, erre rábíró levélnek (*Epsitola haec nihil aliud est, quam exhortatio peccatoris, ad agendam poenitentiam*) nevezi Ioannes a Jesu Maria. Jesu Maria, *Stimulus compunctionis...*, 115.

79 Az amesiánus közvetítéssel egybekapcsolt kálvini kettős predestináció a *homo reprobus* és *homo electus* fogalompárral jelölte a kiválasztott és megvetett embereket. Ez utóbbiakat nevezi Rozsnyai „megtérhetetleneknek."

80 Rozsnyai, *Stimulus Compunctionis...*, 5–7. Kiemelés tőlem. T. Zs.

lyet Rozsnyai saját fogalmazású előszavába illesztett: „bűnben buborékoló ember." Nem egyéni leleményről van szó, hanem a kora újkori kálvinista kegyességben ismert kifejezésről. Komáromi Csipkés György (1628–1678) már félévszázaddal korábban is használta,egyfajta meghatározását is adva: „meg-térni nem akaro, *bünben buborékolo* gonosz ember."[81] A kifejezés szinte terminus technicus, hiszen Apáczai Csere János, a puritánus Amesius alapján,[82] a lelkiismeret (*conscientia*) formáinak áttekintésekor a bélyeges lelkiismeret, vagyis a *conscientia cauterizata* tárgyalásánál állapítja meg: „A bélyeges [lelkiismeret] az, amely se egyképpen, se másképpen, se nagy, se kicsiny bűnben fel nem serken; mely az olyanokban találtatik, akik a megvilágosíttatás után magokat megint a bűnben buborékolásra adták."[83]

Anélkül, hogy ennek a szószerkezetnek a jelentését túlbecsülnénk, fontos megállapítani, hogy nem lehet véletlen, hogy az Amesiust fordító Komáromi Csipkés azonos teológiai kontextualizáltságú értelemben használta a *bűnben buborékolás*t. Magától adódik tehát a felismerés, hogy amire Rozsnyai a 18. század elején a latin szöveggel találkozik, a magyar amesiánus hagyomány nemcsak egy devócionális magyar diskurzust,[84] hanem egy magyar és latin szövegekből álló teológiai korpuszt hozott létre az ún. *pentientia-tartás* és lelkiismeretvizsgálat kérdéseinek a tárgyalására.[85]

Figyelemre méltó, ahogy a magyar fordító a latin szöveg misztikus teológiai referenciákat tárgyaló szövegpasszusaival megbirkózik. Rozsnyai pontos és szö-

81 Komáromi Csipkés György, *Igaz Hit…* (Szeben: Szenci Kertész Ábrahám,1666), 778.

82 Amesius a lelkiismeretről szóló, latin és angol változatban is publikált művében tárgyalja a *conscientia cauterizata/seared conscience* fogalmát. A latin és angol nyelvű definíciók a bűnben buborékolás korabeli jelentésének lehetséges rekonstrukcióját engedik meg. Ennek értelmében a *bűnben buborékolók* azok, akik magukat a gonosz életre („scelerate vitae sese dediderunt" / „doe giue up themselues to a wicked life") adták. Vö. Guilihelmus Amesius, *De conscientia et ejus jure vel casibus* (Amstelodami: Ioan. Ianssonium, 1631), 34, illetve William Ames, *Conscience with the Power and Cases Thereof* (h. n.: k. n., 1639), 43.

83 Apáczai Csere János, *Magyar Encyclopaedia,* kiad. Szigeti József (Bukarest: Kriterion Kiadó, 1977), 434.

84 E paradigma világi írástudókra kifejtett termékeny hatásának illusztrálására talán az egyik legjobb példa Bethlen Miklós fogságban keletkezett élettörténete és imádságai. Nem tévesztethetjük szem elől azt sem, hogy a puritánus auktoritások magyar fordításai mellett Amesius lelkiismeretről írott munkájának egy debreceni kiadása is elkészült, amely érdemben segíthette az Amesius-recepciót a magyar kálvinisták között. Vö. Amesii, Guilielmi, *De Conscientia et ejus jure, vel Casibus libri quinque*, (Debrecini: Stephanum Töltési, 1685).

85 Tóth Zsombor, *A koronatanú: Bethlen Miklós. Az „Élete leírása magától" és a XVII. századi puritanizmus*, Csokonai Egyetemi Könyvtár. Bibliotheca Studiorum Litterarum 40, (Debrecen: Kossuth Egyetemi Kiadó, 2007), 53–98.

veghű fordítása újfent azt igazolja, hogy a kálvinista felekezeti kultúrában a fordítónak sikerült felismerni és megtalálni azt az eredetihez legközelebb eső teológiai hagyományt és nyelvet, amely lehetővé tette a fordítást mint kulturális átvitelt. Ezt szemlélteti a következő szöveghely:

> Vajha egészszen beléd oltatnám Istennek egy szülött Fia, hogj az ujjá születés által a'te dicsősséges testedhez által változott alázatos testem nem csak ujjitva találtatnék, midön el jüsz e'világot itilni, hanem most mindgyárt míg el nem jü ama nagy és keserves nap, szivem is által változnék a' te szived hasonlatosságára. Oh jó példa, kicsoda adhatna én nékem szárnyakat, mint az epe nélkül valo galamb repülhessek te hozzád és lakhassam a köszikláknak hasadékiban és az egyedül valo eszterhának hézagjában ott meg látnám az ó Ádámot, ujjat veszek fel, tudniillik a' te szépséges ábrázatodat, mellyel én a'ki meg holtam vala, elevenitö lelket nyerek a te tiszta és elevenitö lelked által.[86]

A misztikus hagyomány és különösen az *unio mystica* gondolata erőteljesen jelen volt a 17. századi magyar kálvinista, angol mintákat asszimiláló devócióban is,[87] és mély hatást gyakorolt a magát puritánusnak mondó kegyességgyakorlókra. Sőt, a 17. század végén, a 18. század elején a világi elit, az írástudó hívők a misztikus élményeket hajlamosak az öregkorban készült élettörténeti beszámolókban vagy imádságokban is megörökíteni. Bethlen Miklós álmai és látásai olyan misztikus élmények lenyomata, amelyek mögött a kiválasztottság (*electio*) és az üdvbizonyság

86 Rozsnyai, *Stimulus Compunctionis*..., 63–65. A fordított rész latin eredetije: „Vtinam totus in te muter, O Vnigenite Fili Dei, vt non solum reformetur corpus humilitatis meae configurantum corporis claritatis tuae, in regeneratione, cum veneris iudicare terram; sed nunc, antequam veniat dies magna, & amara valde, cor meum reformetur ad exemplar cordis tui. O exemplar! quis mihi det, vt quasi columba felle carens volem ad te, & habitem in foraminibus petrae, & in solitaria cauerna maceriae? Ibi contemplabor exemplar meum, & ablata vetustate veteris Adam, accipiam nouam, & pulcherrimam formam tuam: qua ego, qui mortuus fui, fiam in animam viuentem de purrissimo, & vitalissimo spiritu tuo." Jesu Maria, *Stimulus compunctionis*..., 143.

87 Két, angol szövegeket fordító puritánus teológus, Medgyesi Pál és Kézdivásárhelyi Matkó István is az úrvacsora kontextusában írják le az „unio cum Deo" misztikus élményt. Medgyesinél olvashatjuk: „Az kenyérnek megh-étele, és az Bornak megh-itala után, igyekezzél azon, hogy az miképpen azok az külső jegyek az emésztő meleghség által te testeddel lesznek: Azonképpen te az Hit és Szent lélek munkálkodása által, eggyé lehes az Christussal, az Christus is te veled, erezhessed az Christussal való közösülésednek meg erösitesenek naprul napra való öregbülését." Medgyesi Pál, *Scala coeli, avagy egynehány bizonyos időkre alkalmaztatott Istenes elmélkedések* (Debrecen: Fodorik Menyhárt, 1632), 126. Kézdivásárhelyi Matkó pedig így fogalmaz: „...midőn ő beléje oltatunk in unione mystica, lévén ő testéből való testekké. Mert az ő testének tagjai vagyunk." Kézdivásárhelyi Matkó István, *Kegyes lelkeket idvességre táplálló mennyei, élő kenyér* (Kolozsvár: Veresegyházi István, 1691), A7v.

(*certitudo salutis*) feltétlen igénylése áll.[88] Rozsnyai fordítása számára adva volt az a teológiai azaz kálvinista-puritánus, főként amesiánus előzmény, amelynek diskurzusát orálisan vagy olvasás útján asszimilálhatta. Nem lehet nem észrevenni, hogy a puritánus kegyességgyakorlás kanonizált szövegeinek szókincse visszaköszön a fordításban. Ebből kifolyólag a kulturális találkozásként értelmezhető felekezetközi interakció a fordítás sajátosságaiból adódóan a kulturális átvitel és átvétel történeti antropológiai folyamatát teszi láthatóvá. A felekezeti tanítás kulturális másságként meglévő különbségei háttérbe szorulnak, mert a fordító a saját kultúrájából azokat a kulturális kódokat, illetve teológiai-devócionális elemeket részesíti előnyben, amelyek az azonosságot vagy a hasonlóságot, tehát a kompatibilitást erősítik, nem pedig a különbségek hangsúlyozásából adódó másságot, idegenséget, azaz devianciát. Nyilván Rozsnyainak itt nagy segítségére van a közös patrisztikai tradíció, a soliloquia hagyománya,[89] ez ugyanis jelen van és hat a kora újkorban valamilyen mértékig elkülönülő konfesszionális devócionális gyakorlatban. Mindazonáltal a penitencia-tartás, a misztikus tapasztalatok vagy az üdvbizonyság keresésének praxisa olyan közös és kompatibilis eleme a kora újkori multikonfesszionális kereszténységnek, amely a felekezetközi textuális interakciót egy szuprakonfesszionális horizonthoz közelíti.

Rozsnyai fordításának legnagyobb jelentősége, azon túlmenően, hogy egy újabb ismeretlen forrást nyertünk a felekezetközi kapcsolatok és a megélénkülő 18. századi fordításirodalom tanulmányozásához,[90] hogy felnyitja azt a mód-

88 Tóth, *A koronatanú…*, 74–78.

89 A kora újkor folyamán egy az Ágoston neve és tekintélye alatt cirkuláló, de nem általa írt szövegkorpusz teremtette meg a soliloquia-hagyományt. Tizenharmadik századi Ágoston-rendi szerzetesek kompilációjaként készült el a kora újkorban együttesen többször kiadott és különféle nyelvekre fordított: *Soliloquia, Meditationes* és *Manuale*. Noha Ágoston *Vallomásai*nak és a valóban általa írt *Soliloquium libri duo*nak bizonyos tartalmi és formai elemei, illetve műfaji jellemzői egyértelműen bekerültek a Pseudo-Ágoston szövegbe, ez mégiscsak egy olyan kompiláció volt, amely Szentviktori Hugó, Anselmus, Clairvaux-i Bernát és Jean de Fécamp hatását mutatja. Ennek ellenére ez a Pseudo-Ágoston elválaszthatatlanul hozzánőtt a kora újkor folyamán az ágostoni szövegkorpuszhoz, ennek szerves részeként publikálták. (Julia D Staykova, „Pseudo-Augustine and Religious Controversy in Early Modern England" in *Augustine beyond the Book Intermediality, Transmediality, and Reception,* ed. Karla Pollmann and Meredith J. Gill, Religious History and Culture Series vol 6 (Leiden: Brill, 2012) 147–165). A magyar recepció is hasonló útvonalat követett. Pécsi Lukács katolikus fordításán kívül elkészült egy kálvinista fordítás is, amelyet Rozsnyai akár ismerhetett is: Erdődi János, *A léleknek Istennel való magános beszélgetési…,* (Debrecen: Kassai Pál, 1689). A magyar fordítások értékeléséhez lásd: Péntek Veronika, „Magányos beszélgetések Istennel. (A pszeudo-ágostoni Soliloquia két magyar fordítása)", *Irodalomtörténeti Közlemények* 115. 3. sz. (2011): 340–354.

90 Legutóbb e kérdéskörről: Lengyel Réka, szerk., *Nunquam autores, semper interpretes: A magyarországi fordításirodalom a 18. században* (Budapest: MTA BTK Irodalomtudományi Intézet, 2017). Hasznos eligazítást ad Hegedűs Béla bibliográfiája (*Magyarra fordított művek bibliográfiája 1700–*

szertani perspektívát, amely az egyéni konfesszionális identitás artikulálásának vizsgálatában a mikroszintű vizsgálatok előnyeit kamatoztatja. Új lehetőségek tárulnak fel, legalábbis a jellegzetesen 18. századi világi írástudók és kéziratban maradt szövegeik esetében, hiszen ily módon az önkonfesszionalizáció és a személyes, egyházi intézmények által nem vagy kevésbé befolyásolt választások dialektikájának *privát* mikrotörténete válhat bizonyos mértékig tanulmányozhatóvá.

2.3.3. A mikroszint tanulságai

A makroszinten megjelenített konfesszionális pluralitást a mezoszint részint visszaigazolta, részint pedig felnyitotta azt az intrakonfesszionális dimenziót, amely világossá teszi, hogy a felekezeti interakciók vizsgálata nem választható el az egyéni konfesszionális önazonosság létrehozásának individuális történéseitől. Ezt a felismerést viszont igazolni csupán mikroszinten lehet, hiszen itt tanulmányozhatók azok a non-textuális és textuális természetű kölcsönhatások, amelyek a kulturális találkozás történeti antropológiáján keresztül mind a felekezeti identitás artikulálását, mind pedig a felekezetközi interakciókat értelmezhetővé teszik. Az egyéni konfesszionális identitás megteremtése az önazonosság és másság, a normalitás és deviancia, a közösségi normák és egyéni választások olyan komplex összjátékára hagyatkozik, amelyet a konfesszionalizáció sematikus, a nagy struktúrák felől leírt mechanikus folyamata nem tud hitelesen visszaadni. A konfesszionális hagyomány és az én-képzet konfrontációjának mikroszintjén az identifikáció és elhatárolódás szimultán érvényesülő késztetéseit, bár a felekezeti kultúra és társadalom praxisok, habitusok és rituális tartalmak révén valamelyest alakíthatja, lényegi kvintesszenciájuk *beláthatatlan egyéni döntések, dilemmák, előítéletek és vágyak* szövetéből kristályosul ki és válik láthatóvá a (multi)konfesszionális nyilvánosságban. Ez a folyamat a kora újkori individuum életében lehet egyszeri előfordulású vagy akár életreszólóan ismétlődő, megcélozhat egy vagy több felekezeti hagyományt, esetleg ezeket elegyesen érvényesítve és egyéni lehetőségekhez alkalmazva járulhat hozzá a bikonfesszionális,[91] interkonfesszionális vagy

1806), amely online elérhető és letölthető az alábbi linken: http://plone.iti.mta.hu/rec.iti/Members/HegedusBela/magyarra-forditott-muvek-bibliografiaja-1/ford18sz-b1.pdf.

91 Safley, „Multiconfessionalism...", 12. Max Safley Franke Volkland kutatásaira hivatkozva a kora újkori Bischofzell (Svájc) példáját említi, ahol a kálvinista és katolikus közösség tagjai kettős, tehát bikonfesszionális identitást alakítottak ki az együttélés folyamán. Látszólag ez a közösség a felekezeti határok tudatosításán, elismerésén és figyelembevételén túlmenően egy közös vallás(os) kultúrán osztozott meg. Mindez az állam és egyház, tehát a makroszinten elképzelt konfesszionalizációs folyamatoktól függetlenül ment végbe. Ez a megközelítés alapvetően megkérdőjelezi a konfesszionális

transzkonfesszionális felekezeti identitás-konstrukcióhoz.[92] A mikroszint végre láthatóvá teszi, hogy az individuum szintjén a felekezeti önazonosság legfontosabb attribútuma az ambiguitás és az átmenetiség.[93] Ez a felekezeti önazonosság szinte soha nem lényegül át a konfesszionális egyház ortodox tanításának tökéletesen reprodukált, azzal mindenben azonos duplikátumává. Továbbá ez az egyéni konfesszionális identitás többszörösen is rétegzett, és állandó (át)alakulást mutat, élethossziglan viszonyul és reagál az individuumot ért intellektuális és spirituális ráhatásokra és implicit módon a más felekezeti hagyományból érkező impulzusokra is.[94]

Ebben a kontextusban a végleges vagy időleges konverzió, illetve az aposztázia jelensége kétségtelenül erős összefüggésben volt a kora újkori vallási identitás kialakításával vagy a konfesszionalizáció mikroszintű tapasztalatával.[95] Az

identitás fogalmát, ehelyett az egyénenként eltérő felekezeti önértelmezésre teszi a hangsúlyt, amelyet viszont az akár mindennapos felekezetközi interakciók és az ezekből kifejlődő kohabitációs gyakorlatok határoznak meg.

92 A kérdésnek a konfesszionalizációs tézis kontextusában történő reflektáláshoz, illetve a transzkonfesszionalitás és interkonfesszionalitás meghatározásához: Thomas Kaufmann, „Einleitung", in *Interkonfessionalität–Transkonfessionalität – binnenkonfessionelle Pluralität: neue Forschungen zur Konfessionalisierungsthese*, eds., Kaspar von Greyerz, Manfred Jakubowski-Tiessen, Thomas Kaufmann und Hartmut Lehmann (Gütersloh: Gütersloher VerlagsHaus, 2003), 14–15. A kora újkori transzkonfesszionalitás globális perspektívájához: Elizabeth Bouldin, „In Search of 'Fellow Pilgrims': Radical Protestants and Transconfessional Exchanges in Europe and the British Atlantic, c. 1670–1730" *Church History* 83, no. 3 (2014): 590–617.

93 A lutheránus felekezeti kultúrában inherens módon ható ambiguitásról: Kat Hill, „Making Lutheran", *Past and Present* 12, (2017): 9–32.

94 Ezt a kora újkorban is hasonlóképpen ítél(het)ték meg. Kemény János élettörténetében az unitárius Mikó Ferencről nyilatkozott így: „religiójában névvel unitárius, de valósággal semmi religiójú ember nem vala. Az pápistaságban az purgatóriumot és ceremóniákat javallotta, zsidóságból az szombatot, kiből egyet, kiből mást, és az millenárius időket hitte, s voltak szegénynek sok superstitiói." (Kemény János és Bethlen Miklós, *Művei*, kiad. V. Windisch Éva, Magyar Remekírók (Budapest: Szépirodalmi Könyvkiadó, 1980), 57.

95 A kora újkori konverzió érdemi tárgyalása a kora újkori magyarországi és erdélyi társadalomban, kevés kivételtől eltekintve még várat magára, pedig egy sor jelentős figura (Pázmány Péter, Haller Gábor, Otrokocsi Fóris Ferenc, Mikes Kelemen stb.) akár ego-dokumentumokban is megőrzött tapasztalatát lehetne feldolgozni. A konverzió multidiszciplináris tárgyalásához csupán tájékoztató jelleggel: Andrew Buckser and Stephen D. Glazier, eds., *The Anthropology of Religious Conversion* (New York: Rowman and Littlefield Publishers, 2003); D. Bruce Hindmarsch, *The Evangelical Conversion Narrative: Spiritual Autobiography in Early Modern England* (New York: Oxford University Press, 2005); Jan N. Bremmer, Wout J. van Bekkum, Arie L. Molendijk, eds., *Paradigms, Poetics, and Politics of Conversion* (Leuven: Peeters, 2006); Molly Murray, *The Poetics of Conversion in Early Modern English Literature: Verse and Change from Donne to Dryden* (Cambridge: University Press, 2009); Oliver Wort, *John Bale and Religious Conversion in Reformation England* (London: Pickering and Chatto, 2013).

önkonfesszionalizáció, sőt, Cserei Mihály esetében, különösen ifjúkori rövid katolizálása alapján ítélve, a *rekonfesszionalizáció* folyamatáról beszélhetünk. Csereinél ezt sajátos írás- és szöveghasználati habitusa kéziratainban és az olvasmányaihoz illesztett margináliákban örökítette meg.[96]

Másrészt, azt is tudatosítanunk kell, hogy nemcsak percepció és asszimiláció, hanem az elhatárolódás, az elutasítás is reflektált interakció. Olyan individuumok esetében, akiknél ego-dokumentumok teszik lehetővé a mentális világ némely dimenziójának valószerű rekonstrukcióját, mint például Cserei Mihály, kirajzolódik az a szinkretikus, sőt multikonfesszionális hagyomány, amely spiritualitásukat, devóciójukat vagy a nyilvánosságban perfomált kálvinista identitásukat jellemezte. A kálvinista Cserei nemcsak Kálvin János *Institutió*ját olvasta, hanem az evangélikus Johann Gerhard meditációit és a jezsuita Jeremias Drexel *Gymnasium patientiae* című munkáját is; ezek együttes jelenléte és ismételt használata alakította életvitelét, kegyességét és élettörténeti beszámolóit.[97] Arról nem is beszélve, hogy a mikroszint az intrakonfesszionális rétegzettséget is megjeleníti, elég itt arra utalni, ahogy Cserei Mihály esetében is az ortodox kálvinizmus teológiai és dialektikai hagyománya (pl. Keckermann) egyidőben van jelen az ezt felülírni hivatott rámista-amesiánus paradigmával és meghatározó szövegeivel.[98] Mindezt pedig alapvetően határozza meg a patrisztikai hagyomány némely kanonizált szövegeinek asszimilálása és használata. Cserei maga teszi ezt világossá, amikor elősorolja, hogy amennyiben a koporsóban, a föld alatt lehetne olvasni, akkor a deák biblia, Amesius, Pápai Páriz Ferenc, Nádudvari Péter és Szent Ágoston olvasásával töltené legszívesebben az idejét.[99] Ezzel a választással aligha szállhat vitába az irodalomtörténet-írás.

Végül fontos megjelölni, hogy a kéziratok a felekezetközi interakciónak olyan, a privát szférához tartozó vetületeit és összetevőit őrizték meg, amelyek eleve nem kerülhettek be a nyomtatott nyilvánosságba. Másrészt ez a kéziratos korpusz a kulturális találkozás számára egy sajátos medialitást hozott létre, amelybe a szöveg-

96 Tóth, *A kora újkori könyv...*, 161 –208.

97 Cserei Mihály legnagyobb jegyzőkönyvébe *(Könyveim regestruma. mind a kik brassai ládámban vadnak, mind a melyek ide haza vadnak)* meglévő könyveiről, kéziratairól 231 tételt tartalmazó listát készített, amelyet Szádeczky Lajos publikált a jegyzőkönyv részleteivel. Mindhárom szerző megjelenik ezen a listán is. Vö. Szádeczky Lajos, „Cserei Mihály jegyzőkönyve", *Történelmi Tár* 4, (1903): 569–572.

98 Tóth, *A kora újkori könyv...*, 82–98.

99 Cserei az 1690-es években beszerzett Amesius-kötete címlapjára jegyezte fel ezt a furcsa óhaját. Guilielmus Amesius, *Anti-synodalia scripta vel animadversiones in Dogmatica illa, quae Remonstrantes in Synodo Dordracena, exhibuerunt et postea divulgarunt* (Amstelodami: Typis Joannis Iansonii, MDCXXXIII). A könyv lelőhelye: KvAK, unitárius fond, jelzete: U 63803.

használatnak olyan speciális formáit vonhatták be, amely a nyomtatott szövegek esetében fel sem merül. Az apáról fiúra szálló, 1716-tól 1906-ig a Rozsnyai családon belül őrzött fordítás releváns példája ennek. A kulturális találkozás kéziratos forrásai a sajátos szöveghasználat és medialitás által magát az interkonfesszionális érintkezések praxisát és egyéni habitusait határozták meg.

3. Konklúziók és kitekintés: felekezet(köz)iség és hosszú reformáció

Tanulmányomban arra tettem kísérletet, hogy a kora újkori felekezeti identitás alakulásának történeti antropológiai folyamatáról értekezzek. Ennek érdekében vizsgálódásaim a hosszú reformáció korszakalakzatára (1500–1800), ezen belül pedig a felekezetek közötti kulturális találkozás (*cultural encounter*) által lehetővé tett textuális és non-textuális interakciók értelmezésére fókuszáltak. Ezek makro-, mezo- és mikroszintű vizsgálatának módszertani lehetőségeit mutattam be, annak érdekében, hogy az irodalomtörténeti és dominánsan szövegközpontú megközelítések ellenében újabb, ezeket kiegészítő kontextualizációs lehetőségekre hívjam fel a figyelmet. A makro-, mezo- és mikroszintű vizsgálat együttes alkalmazása a felekezetközi interakciók kontextualizáló, diakrón szempontú értékelésének vizsgálatát újíthatja meg. Mindazonáltal e csupán vázlatos és elsősorban módszertani javaslatokat megfogalmazó írás is lehetővé tesz néhány fontos felismerést a felekezet(köz)iségről.

A *makroszint* nemcsak a hosszú reformáció korszakalakzatának használhatóságát igazolta, hanem azt is megmutatta, hogy a késő középkori kereszténység devócionális diverzitása a reformációk folyamatában konfesszionális pluralitássá lényegül át. E konfesszionális pluralitás kialakulása a 18. század végéig eltart, ezért meghatározza a felekezetépülés és a konfesszionalizálódás történeti folyamatait, de nem feltétlenül azon a módon, ahogy azt Schilling és Reinhardt konfesszionalizációs tézise körülírja. Ez a kritikai reflexió különösen érvényes a tanulmányban *mezoszint*ként körülhatárolt 1500–1800 közötti erdélyi viszonyokra is. Aligha szorul bizonyításra a kijelentés, hogy a multikonfesszionális erdélyi államban, a recepciófolyamatként végbemenő és megvalósuló reformáció(k) más időzítéssel és főként más tempóban realizálódtak mint Nyugat-Európában. A dolgozatban a legnagyobb teret a mikroszint bemutatása kapta, illetve az ennek a kontextusában feltárt non-textuális és textuális interakciók leírása. Fontosnak találom, hogy Cserei Mihály élettörténetének mikrokontextusai révén, továbbá ismeretlen, feltáratlan kéziratos források bemutatásával új, irodalomtörténetileg releváns konkrétumokkal is bővítettem azt az ismeretanyagot, amely a kulturá-

lis találkozás mikroszintű, privát tapasztalatát teszi értelmezehetővé. Továbbá módszertani relevanciával is bír az a vizsgálati forrásokra alkalmazott megszorítás, hogy csupán 18. századi, kéziratban maradt és világi személyek által írt szövegekre korlátoztam értelmezésemet, annak érdekében, hogy az ún. *világi tapasztalatra* kapjunk mediálatlan rálátást. Ez a partikuláris megközelítés, a világi tapasztalatot rögzítő kéziratos anyag preferálása a képzett teológusok publikált, esetleg kanonizált szövegeihez képest, továbbá a vizsgálódás kiterjesztése a 18. századra mint poszt-reformációs korszakra, már önmagában is módszertani újítás lehet a reformációtörténeti vizsgálatokban. Ráadásul, ez a sajátos megközelítés lehetővé tesz néhány fontos belátást. Az erdélyi kora újkori hosszú reformáció alatt, de különösen a 18. század folyamán, egy olyan multikonfesszionalitás jellemző mind társadalmi, mind kulturális vonatkozásban, amely elkerülhetetlenné teszi a felekezetek közötti kulturális találkozást, a maga textuális és non-textuális kölcsönhatásaival és következményeivel együtt. Ebben a multidenominális társadalomban és kultúrában az egyéni konfesszionális identitás kialakítása egy történeti antropológiai folyamat. E folyamat során az individuum, amennyiben írástudással és némi, nem kizárólag teológiai iskolázottsággal is bír, gyakran reflektált, szóbeli vagy írásbeli szövegek produkcióját vagy használatát implikáló, hosszan eltartó vagy egyetlen konverzióként megélt alkalomhoz köthető, néha racionális vagy ezeket meghaladó döntések, választások és hezitálások révén jut el a konfesszionális identitás önmagára applikált és egyéni igényeihez akkomodált változatához. Ez pedig egyszerre több és kevesebb, mint adott felekezet teológiai tanításának teljes asszimilálása és tökéletes reprodukciója. Nagy bizonyossággal a tanbeli ortodoxia próbáját sem mindig állja ki, hiszen mind intrakonfesszionális nézetben, mind szuprakonfesszionális tekintetben átmenetiségre és hibriditásra utaló jegyeket mutat, amelyek nagyon gyakran felekezetközi non-textuális és textuális interakciók következményei. *Felekezetköziség* nélkül tehát nem értelmezhető és nem rekonstruálható a *felekezetiség*. Mindez csak annak a felismerésnek a kontextusában tartható, amit a recepciótörténetként elgondolt reformációtörténet makro- és mikroszintű kritikája sürget. A recepciótörténeti paradigma segítségével modellezett magyar reformációtörténet egy olyan sematikus leíró folyamatot jelenít meg, amelyben a recepciót megelőző, sőt azt lehetővé tevő helyi tudás, meglévő hagyomány jelentősége reflektálatlan marad. Holott egy ilyen történeti folyamat hiteles leírásához elengedhetetlen a *meglévő hagyománynak* a viszonya és viszonyítása az *asszimilált hagyományhoz*. Hogyan befolyásolták a helyi viszonyok nemcsak az applikálandó tudást és magát az applikációt, hanem azokat az előzetes választásokat, amelyek meghatározták az elsajátítandó újdonságot? A meglévő hagyomány milyen szerepet játszott az asszimilált hagyomány

megválasztásában és transzferében? Van-e kontinuitás a meglévő hagyomány és az asszimilált hagyomány között?[100]

A reformációtörténet makroszintje azt látszik igazolni, hogy soha nem mechanikus átvételről van szó, hanem gyakran a helyi viszonyok közt megvalósítható, azok által megengedett vagy befolyásolt legéletképesebb verzió létrehozására kerül sor. Érdemes azt felidézni, hogy az első, Genfben megvalósult, Kálvin személyes jelenlétében, majd halála után de Béze által tovább fejlesztett kálvinizmusnak mennyi változata jött létre Európában.[101] Az erdélyi kálvinizmus továbbra is olyan sajátos megkülönböztető jegyeket mutat, amelyek egyértelművé teszik, hogy a kálvini gondolatokat vagy egyházszervezési modelljének recepcióját a fejedelemkori Erdély politikai, társadalmi és kulturális helyi viszonyai felülírták oly módon, hogy mai napig észlelhető releváns különbségeket eredményeztek. A recepció során valójában az történik, amit a szociológia a glokális (*glocal*) terminussal és a glokalizáció (*glocalization*) fogalmával jelöl.[102] Ebben az értelemben a hagyományosan recepciótörténeti paradigmában megjelenített reformáció-

100 Tóth, „Hosszú reformáció…", 725–726.

101 Mack P. Holt így ragadta meg ezt a folyamatot: „It was these various adaptations of Calvinism, […], that allowed for the growth of the Reformed tradition and its ultimate success as the most vibrant and most successful of the Protestant confessions by the early seventeenth century. Particularly in the Netherlands, England, Scotland, southern France, parts of the German empire, and in eastern Europe, Calvinism took root and flourished. While there was every effort on the part of many reformers to try to duplicate the kind of community that Calvin and Beza had established in Geneva, there is no question that these Reformed communities only managed to succeed by adapting to the particular political and cultural landscapes in which they found themselves. The result was that in terms of institutions and doctrines, not to mention the success in establishing the kind of rigorous moral discipline Calvin had sought in Geneva, the Reformed churches elsewhere differed markedly from Calvin's Geneva in explicit ways. And even in Geneva itself Beza began moving away from some of Calvin's original teachings and practices." Mack P. Holt, „Introduction", in *Adaptations of Calvinism in Reformed Europe: Essays in Honour of Brian G. Armstrong*, ed. Mack P. Holt, 1–6 (Aldershot: Ashgate, 2007), 1.

102 A fogalmat az 1980-as években már japán közgazdászok emlegették, ám elterjedéséhez és széles körű használatához Ronald Robertson amerikai szociológus értelmezése segítette hozzá a *glokalizáció/glokális* terminuspárral visszaadott jelenséget. Vö. Roland Robertson, *Globalization: Social Theory and Global Culture* (London: Sage, 1992); Roland Robertson, „Globalisation or Glocalization?", *The Journal of International Communication* 18, no. 2, (1994): 33–52. Legutóbbi érdemi kritikai reflektálása a glokalizáció témakörének: Victor Roudometof, *Glocalization: A Critical Introduction* (London: Routledge, 2016). A kérdéskör magyar nyelvű tárgyalásához lásd: Bakonyi Eszter, „A glokalizáció kiáltványának kritikai olvasata", *Információs Társadalom* 5, 3. sz. (2005): 95–104. A fogalom interdiszciplináris és főként általános vallástudományi alkalmazására is láthatunk példát, a *Religions* című folyóirat különszámot szentelt a kérdés tárgyalásának. Victor Roudometof bevezetője áttekinti azokat a tudományterületi és módszertani továbbágazásokat, amelyeket a glokalizáció és vallás összefüggésének (*glocalization–religion nexus*) kutatása tesz lehetővé történeti,

történetet valójában egy olyan glokalizáció jellemzi, amely feltárja, hogy a globális hatások a helyi, lokális feltételekhez igazodnak, így magát a felekezetépülést és a konfesszionalizálódást is az univerzalizmus és a partikularizmus, az általános és az egyedi szimultán jelenléte határozza meg és formálja egyedi jelenséggé. Ezt a típusú glokalizációt vagy glokális jellemzőt látom visszaigazolódni abban is, ahogy például az erdélyi kálvinizmus úgy alakította ki *saját* egyházszervezési modelljét,[103] hogy a receptált nemzetközi mintát a helyi viszonyokhoz alkalmazta. Így vált lehetségessé, hogy a presbiteriánus modellel szemben megőrizte az episzkopális egyházszervezést, dacára a külső, sőt nemzetközi, illetve a belső egyházi-politikai nyomás hatására, amit a puritánus-presbiteriánus csoportosulás kudarcaként jelenít meg a szakirodalom.

Összegezve mindezt, módszertani szempontból fontos tudatosítanunk, hogy a glokalizáció, a fénytöréshez hasonlóan, nemcsak azt ábrázolja, hogy a globális mindig lokális összetevők szövetéből konstituálódik, hanem azt is, hogy a globális és lokális komplex és folytonos kölcsönhatásban áll, hibridizálódik, elkülönül, majd azonosul egymással, végül közösen lényegül át, egy új *glokális* jelenséget eredményezve.[104] A hosszú reformáció korszakalakzatának keretében értelmezett reformáció eszméinek disszeminációja, asszimilációja és akkomodált applikációja ezzel analóg recepciótörténeti folyamatot feltételez. Az ennek szerves részét képező, a kulturális találkozás modelljéből levezethető felekezetközi kölcsönhatások és ezek reflektált tapasztalata mikroszinten is visszaigazolja mindezt, hiszen az egyéni felekezeti identitás létrehozása során is azonos mikrotörténések mennek végbe. Az individuum, főként kellő írástudás és műveltség birtokában, nagy valószínűséggel *saját egyéni* igényeihez alkalmazza és akkomodálja a konfesszionális tanítást, amely folyamattal nem összeegyeztethetetlen egy másik felekezeti hagyományból átvett tudás ugyancsak applikált és akkomodált felhasználása. Kutatásmódszertani szempontból a legjelentősebb korlát, hogy az egyénileg elképzelt, megélt vagy gyakorolt felekezetiség mikroszinten pontosan nem meghatározható. Ennek az egyénben megképző-

---

néprajzi és antropológiai vetületek mentén. (Victor Roudometof, „Introduction", *Religions* 9, (2018): 1–9, https://doi.org/10.3390/rel9100294).

103 Az erdélyi és kelet-európai kálvinizmus sajátos, a mainstream-től eltérő egyéni jellegéről lásd: Edit Szegedi, „Calvinisms in Early Modern East Central Europe (1550–1650)", in *More than Luther: The Reformation and the Rise of Pluralism in Europe*, ed., Karla Apperloo-Boersma and Herman J. Selderhuis, Refo500 Academic Studies 55 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2019), 59–73.

104 Kirstie McAllum, „Coming 'Home' to Do Glocal Engaged Scholarship? A Reflexive Account of Managing Competing Commitments During an Organizational Ethnography", *Journal of Organizational Ethnography* 7, (2018): 147–163, 150, https://doi.org/10.1108/JOE-12-2017-0066.

dő, személyenként eltérő határait, érthető módon, nem tudjuk kijelölni, sőt, be kell látnunk, magát a felekezetiséget csak hozzávetőlegesen érzékeljük a történeti távolság és az ebből adódó kulturális másság miatt. Ennek jobb megértését szolgálhatja, amit e tanulmány konklúziójaként és további perspektívaként megjelöl, a konfesszionális pluralitás mikroszintjének intenzív tanulmányozását a 18. századi Erdélyben, a hosszú reformáció kontextusában.

Hargittay Emil

„nem sajnálom ide általírni, minthogy annál jobbat én sem tudok írni"

Interkonfesszionalitás műfaji metszetben a 16–18. századi magyar irodalomban

Klaniczay Tibor *A reneszánsz válsága és a manierizmus* című emlékezetes tanulmányában az interkonfesszionalizmust a késő reneszánsz irodalom egyik sajátosságaként említi meg.[1] Az utóbbi évek kutatásai nyomán nyilvánvalóvá vált, hogy az interkonfesszionalitás jelensége jóval tágabban értelmezhető mind időben, mind a felekezeti határátlépések számát tekintve.

Egy 2018-as előadásomban számszerű áttekintés nyomán arra a megállapításra jutottam,[2] hogy – leszámítva a kalendáriumokat és az egyetemi libellusokat – a kora újkori magyarországi irodalom legnépszerűbb, mert legtöbbet kiadott műfaja a tágan értelmezett hitvita, amely számos mű műfaji besorolhatóságát is befolyásolta. A dolgozat forrásanyagát tekintetbe véve meglepetéssel tapasztal-

1 Klaniczay Tibor, „A reneszánsz válsága és a manierizmus", in Klaniczay Tibor, *A múlt nagy korszakai*, 226–282 (Budapest: Szépirodalmi Könyvkiadó, 1985), 272–280.

2 *Egy megkésett „dialógus": Pázmány Péter* Kalauz*a és Pósaházi János* Igazság istápja. Elhangzott *A dialógus formái a magyar régiségben (1450–1750)* (Tudományos konferencia, Kolozsvár, 2018. május 3–5.), megjelenés alatt. A 16. század közepétől a 17. század utolsó negyedéig terjedő szűk másfél évszázadban a legtöbbször kiadott, tehát legnépszerűbb műfajcsoport Magyarországon a *Régi magyarországi nyomtatványok* retrospektív bibliográfiában a „vallási vitairatok" címszó alá besorolt, pontosan 346 nyomtatvány. A csaknem másfél évszázad alatt kinyomtatott vallási vitairatok számban megelőzik a bibliakiadásokat, bibliai kommentárokat, teológiai értekezéseket, kátékat, imádságos könyveket, iskoladrámákat és a világi irodalmi műfajokat is.
A tárgyszómutatókban a „vallási vitairat" előfordulása:
RMNy 1: 119 tétel. (A 119-ből magyar nyelvű: 40.)
RMNy 2: 74 tétel (A 74-ből magyar nyelvű: 60.)
RMNy 3: 59 tétel. (Az 59-ből magyar nyelvű: 26.)
RMNy 4: 94 tétel. (A 94-ből magyar nyelvű: 67.)
RMNy 1–4.: Az összes vallási vitairat: 346. Ebből magyar nyelvű: 193.

tam, hogy az interkonfesszionalitás gyakran felbukkanó jelenség irodalmunkban, az előadás tárgykörébe tartozó elsődleges szövegforrások számos műfajban megjelennek, látszólag a hitvitákkal mintegy ellentétes tendencia bizonyítékaként. Az alábbi műfaji metszetben ennek jellemző megvalósulásait sorolom elő jórészt a korábbi kutatások alapján, lehetőséget adva a későbbi értelmezésnek. Az interkonfesszionalitást jelen dolgozatban a felekezetszerveződés kora újkori irodalmi lenyomataként a felekezetek egymásra hatásának tekintem.

1) Imaszövegek. Az, hogy a Wittenberget megjárt Mihálykó János eperjesi prédikátor 1609-ben megjelent imakönyvének anyaga jórészt Pázmány Péter három évvel korábban kiadott *Imádságos könyv*éből való, régóta ismert, a *Régi magyarországi nyomtatványok* cím szerint felsorolja a legfontosabb imaátvételeket.[3] Bajáki Rita megállapítása szerint Mihálykó imakönyve annak első kiadásában 221 lap, ebből 196 oldalnyi a Pázmánytól átvett imák mennyisége, némi szerkezeti változtatással. Pázmány *Imádságos könyv*e hosszabb, így annak kb. egyharmada került át a lutheránus kiadásba.[4] Az is ismert, hogy Pázmány saját *Imádságos könyv*e második, 1610-ben megjelent kiadásában felháborodva írt a lutheránus prédikátor eljárásáról.[5] Ahhoz, hogy igazolva lássuk Pázmány véleményét, Mihálykó imakönyvével kapcsolatban van még tennivalónk, részletesebb szövegösszevetések szükségesek. Ha a később közölt szövegeket alaposabban összevetjük Pázmány eredeti szövegeivel, találunk különbségeket, mégpedig nemcsak kötetszerkezeti eltéréseket. Jellemző, hogy Mihálykó átvett olyan imaszövegeket is, amelyek elkülöníthetnék a két felekezet álláspontját. Ilyen *A' Tévelygések ki-*

3 MIHÁLYKÓ János, *Kereztien istenes es aitatos imadsagok*, Bártfa, 1609, BORSA Gedeon, HERVAY Ferenc és HOLL Béla munkája FAZAKAS József, HELTAI János, KELECSÉNYI Ákos és VÁSÁRHELYI Judit közreműködésével, szerk. BORSA Gedeon és HERVAY Ferenc, *Régi magyarországi nyomtatványok 2, 1601–1635*, (Budapest: Akadémiai Kiadó, 1983), 976. sz.

4 BAJÁKI Rita, „Pázmány *Imádságos könyv*ének utóéletéhez", in *Pázmány Péter és kora*, szerk. HARGITTAY Emil, Pázmány Irodalmi Műhely. Tanulmányok 2, 285–291 (Piliscsaba: Pázmány Péter Katolikus Egyetem, Bölcsészettudományi Kar, 2001), 287. Úgy vélem, egyharmadnál nagyobb arányról van szó, hiszen Pázmány *Imádságos könyv*ének 1606. évi kiadása 268 oldal. BAJÁKI Rita és BOGÁR Judit, „Pázmány *Imádságos könyv*ének hatása", in *Jubileumi emlékkönyv Pázmány Péter egyetemalapításának 375. évfordulója tiszteletére*, szerk. MACZÁK Ibolya, 195–201 (Budapest: Pázmány Péter Katolikus Egyetem, 2010), 196; PÁZMÁNY Péter, *Imádságos könyv (1631): Jegyzetek a szövegkiadáshoz*, szerk. SZ. BAJÁKI Rita és BOGÁR Judit, Pázmány Péter művei 6 (Budapest: Universitas Kiadó–EditioPrinceps Kiadó, 2013), 13.

5 Ahogy többek között írja: „Mikor pedig oluasny kezdettem volna, eszembe vöm hogy sok helyen meg szaggatta, és az eo foltos teczésének rongyáual béis tatarazta az én irasomat [...] Annak okáért nem hogy jauallanám ezt az Eperjesi Predikátor munkáját, de söt inkab az benne való sok fogyatkozásokert gyalazom, es enymnek nem ismérem." PÁZMÁNY, *Imádságos könyv (1631): Jegyzetek*..., 60.

gyomlálásáért,[6] *Az igaz hitért*[7] vagy *Az egész Anyaszentegyházért*. (Ez utóbbi *Az Anyaszentegyházért* címre módosult.)[8] Figyelemre méltó, hogy *Az igaz hitért* cím a Mihálykó-féle imakönyv 1630. évi kiadásában már nem szerepel, ez a Pázmány-imádság a *Lelki javainkért való könyörgések* cím alá van besorolva.[9] A cím elhagyásán kívül figyelemre méltó még, hogy a lutheránus kiadás átalakítja Pázmány szövegét, elhagyva belőle az anyaszentegyházat. Pázmánynál ezt olvassuk (1606): „Hiszem és tekelletesen vallom en Istenem, valamit az Aniaszentegyhaz által, az Apostoloc hely tartoi altal, eleombe attal”;[10] míg a lutheránus változatban: „Hiszem és tökélletessen vallom én Istenem, valamit az Próphétác, Evangelistác, és az Apostaloc írási által elömbe adtál…”.[11] *Az Anyaszentegyházért* című imában a cím megváltoztatásán kívül szintén találunk szövegszerű eltérést: Mihálykó Pázmánynak ezt a mondatrészét az egyházról: „a’ szegletbéli erös kö sziklán, éppen megh maraggion a te éppületed.”[12] úgy egészítette ki, hogy „szegletbéli erös köszíklán az Jesus Christuson, éppen megmaradgyon.”[13] Ezzel a Máté evangéliuma szerinti kijelentést, a kősziklára (petrosus = sziklás, köves), azaz Szent Péterre, vagyis a pápaság kezdetére vonatkozó részt magára Krisztusra értette a kőszikla és Krisztus azonosításával.[14] Mihálykónak ezek az eljárásai így már nem egyszerű szövegátvételek, hanem a parafrázis kategóriájába tartoznak. Úgy gondolom, hogy az interkonfesszionalitás körébe tartozó átvett eredeti szövegeket a későbbiekben aprólékosan össze kell vetni a másodlagos szövegekkel, így alkothatunk teljes képet az interkonfesszionalitás irodalmi módszeréről és jellegéről.

6 Mihálykó, *Kereztien istenes…*, 18–24; *Keresztyeni Istenes és áhitatos imadsagoc* (Csepreg: Farkas, 1630), 22–23. E csepregi kiadás (RMNy 1459. sz.) a Mihálykó-féle imádságos könyv harmadik kiadása. Digitalizált másolatát Bajáki Ritának köszönöm. Pázmány Péter, *Kereztyeni imadsagos keonyv* (Graz: Georg Widmanstandius, 1606), 124r–126r (RMNy 945); Pázmány Péter, *Imádságos könyv (1631)*, s. a. r. Sz. Bajáki Rita és Hargittay Emil, Pázmány Péter művei 3 (Budapest: Universitas Kiadó, 2001), 185–187.

7 Mihálykó, *Kereztien istenes…*, 26–30; Pázmány, *Kereztyeni imadsagos keonyv*, 84v–85v; *Keresztyeni Istenes és áhitatos imadsagoc*, 33–38.

8 Mihálykó, *Kereztien istenes…*, 24–26; Pázmány, *Kereztyeni imadsagos keonyv*, 126r–126v; *Keresztyeni Istenes és áhitatos imadsagoc*, 30–33.

9 *Keresztyeni Istenes és áhitatos imadsagoc*, 33.

10 Pázmány, *Kereztyeni imadsagos keonyv*, 85b.

11 *Keresztyeni Istenes és áhitatos imadsagoc*, 37. Ugyanez a korábbi kiadásban: Mihálykó, *Kereztien istenes…*, 30.

12 Pázmány, *Kereztyeni imadsagos keonyv*, 126v.

13 *Keresztyeni Istenes és áhitatos imadsagoc*, 32. Ugyanez a korábbi kiadásban: Mihálykó, *Kereztien istenes…*, 25.

14 Mt 16, 18: „Én is mondom neked: Péter vagy, erre a sziklára építem egyházamat.”

2) A zsoltárok interkonfesszionális felhasználása. Ebben a vonatkozásban kiemelt helyen kell kezelni a hét bűnbánó zsoltár többféle felekezethez tartozó kiadásait. Most csak egy módszertani kérdésre hívnám fel a figyelmet: itt is szükségesnek látszik a szövegváltozatok mélyre ható összevetése. Például *Imádságos könyv*ében a margón Balassit szerzőként megjelölő Pázmány az 50. (51.) zsoltár közlésekor a bűn alóli feloldozásról ezt a szövegváltozatot hozza: „S' Eggiüt az rut hirrel, Mint rut bűzt, ***enyczd***el", majd a második kiadásban (1610) már emendálja a szót: „S' Eggyüt az rút hirrel, Mint rút bűzt ***enhícsd* el**"-re, s az utolsó, negyedik kiadásban is ez az alak marad meg. (Pázmány emendálásának jelentőségére először Vadai István hívta fel a figyelmemet.) Egyébként a szöveg Rimay Balassi-epicediumában az „***enízd* el**" alakban szerepel. A bűnök eltörlése („enyészd el") vagy enyhítése („enyhítsd el") között jelentős teológiai különbség lehet.[15] Az evangélikus Mihálykó Pázmány első kiadása alapján megmarad a korábbi kiadás alakváltozatánál („***eniczd el***"),[16] de vajon hogyan szerepel ez a későbbi protestáns (református) kiadásokban? Hasonlóképpen az eredeti bűnnel kapcsolatban Pázmánynál és Mihálykónál a lélek bűnbeesése így szerepel: „Mert mégh létem elött, Lelkem megh fertözöt", ám Rimay Balassi-epicediumába egy teológiailag szintén nem közömbös szövegváltozat került: „Testem meg fertezött",[17] s már ez az egyetlen különbség két különböző szöveghagyományra utalhat.

A zsoltárhasználat interkonfesszionális volta kapcsán mindenképpen meg kell említeni Illyés István esztergomi kanonok *Soltari énekek a magyar anyaszentegyház vigasztalására és halottas enekek a szomorú temetések alkalmatosságára* című munkáját (Nagyszombat, 1693).[18] Bár a Széchényi György esztergomi érseknek szóló ajánlásában és előszavában Illyés elmarasztalóan szól a korábban megjelent „eretnek" kiadványokról, saját gyűjteményében számos olyan szöveg szerepel, amely korábban protestáns használatra készült. Ahogyan azt Bogár Judit kimu-

15 Palásthy Krisztina, „Végtelenül Irgalmatlanul: Az LI. zsoltár világi és vallásos szöveghordozókban való megjelenése", in *Szöveg, hordozó, közösség: Olvasóközönség és közösségi olvasmányok a régi magyar irodalomban. Fiatalok Konferenciája 2015*, szerk. Gesztelyi Hermina, Görög Dániel és Maróthy Szilvia, 75–95 (Budapest: Reciti, 2016), 88–89. Theodor de Bèze latin szövegének szóhasználatában az *Ah deus immensum clemens miserere precantis*...-ban az „evanescere" ige jelenik meg, ami az eltűnik, elenyészik megfelelője (Uo., 89).

16 Mihálykó, *Kereztien istenes*..., 172; *Keresztyeni Istenes és áhitatos imadsagoc*, 224; Pázmány, *Kereztyeni imadsagos keonyv*, 180v; Pázmány, *Imádságos könyv (1631)*, 261; *Epicédium a Balassi fivérek, Bálint és Ferenc halálára*, szerk., s. a. r., jegyz. Ács Pál (Budapest: Balassi Kiadó, 1994), B4r.

17 Pázmány, *Kereztyeni imadsagos keonyv*, 181r; Pázmány, *Imádságos könyv (1631)*, 261; Mihálykó, *Kereztien istenes*..., 183; *Keresztyeni Istenes és áhitatos imadsagoc*, 225; *Epicédium a Balassi fivérek...*, B4v.

18 Szabó Károly, *Régi magyar könyvtár*, I. (Budapest: Magyar Tudományos Akadémia, 1879), 1446.

tatta, fő forrása a lőcsei 1654-es gyűjtemény, amely közölte Szenci Molnár Albert zsoltárait is.[19] Ritkább az interkonfesszionalitásnak az ilyen iránya: katolikus szerző által átvett protestáns szövegek, hivatkozás nélkül.

3) A prédikáció. Pázmány prédikációinak későbbi felhasználásáról, „szétírásáról” a legtöbbet Maczák Ibolya kutatásaiból tudunk.[20] Pázmány elgondolása, kinyilvánított szándéka tehát megvalósult, de azt bizonyára ő sem vette számításba, hogy még az „eretnekek” is hasznosítani fogják azokat, mégpedig jórészt titokban, ahogy Hermányi Dienes írja, egy kulcsra zárt ládácskában tartva prédikációs kötetét, Káldi Györgyével együtt.[21] A Pázmányból és Káldiból kompiláló későbbi református szerzők eljárásáról szólva jegyzi meg Kecskeméti Gábor, hogy „A két vallás diszkurzusrendje között a határok nem teljesen átjárhatatlanok, csak a források hallgatnak szilárdan a titkolt határsértésekről.”[22] E megállapítás érvényes az interkonfesszionalitás kérdéskörébe vonható szinte valamennyi műre és a vizsgált eljárások nagy részére.

Egy unitárius kompiláló, Fejérvári Sámuel (1721–1781) 18. század közepi kéziratos prédikációgyűjteményében Túri Tamás hat olyan prédikációt vizsgált meg, melyekben Pázmány beszédeiből „teljes mértékben felhasználásra kerülnek a *Mint kell a keresztény leányt nevelni* és *Mely üdvösséges a magúnk ismerése* című prédikációk.”[23] A leideni és hallei egyetemet megjárt erdélyi unitárius szerző Pázmány említett két beszédét sokoldalúan aknázta ki: átvett exemplum-bokrokat, teljes szövegrészeket, előfordul, hogy az „átvett szövegek szervezik a prédikációt”; ugyanakkor helyenként átszerkesztette Pázmány mondatait. „Fejérvári jelen prédikációiban azonban tetten érhető néhány kapcsolódási pont, mely alapján a felekezetek közötti kölcsönzés megvalósulhatott. Így a közös retorikai alapelvek, Pázmány forráshasználata és a sztoikus eszme interkonfesszionalitása.” „Mindez megfelel az általános protestáns gyakorlatnak, miszerint a – katolikusoknál do-

19 Bogár Judit, „Illyés István *Zsoltári és halottas énekei*hez” in *Régi magyar népénekek és imádságok*, szerk. Bogár Judit, Pázmány Irodalmi Műhely – Lelkiségtörténeti tanulmányok 11, 49–67 (Budapest: MTA–PPKE Barokk Irodalom és Lelkiség Kutatócsoport, 2015), 19.

20 Maczák Ibolya, *Elorzott szavak: Szövegalkotás 17–18. századi prédikációkban* (H. n.: WZ Könyvek, 2010).

21 Kecskeméti Gábor, „Teológia és retorika a régi magyar prédikációirodalomban”, in *A magyar művelődés és a kereszténység: A IV. Nemzetközi Hungarológiai Kongresszus előadásai, Róma–Nápoly, 1996. szeptember 9–14.*, szerk. Jankovics József, Monok István és Nyerges Judit, 743–753 (Budapest–Szeged: Nemzetközi Magyar Filológiai Társaság–Scriptum Rt., 1998), 2:747.

22 Kecskeméti Gábor, *Prédikáció, retorika, irodalomtörténet: A magyar nyelvű halotti beszéd a 17. században*, Historia Litteraria 5 (Budapest: Universitas Kiadó, 1998), 224.

23 Túri Tamás, „Fejérvári Sámuel prédikációinak forráskezelése: Felekezetközi kompiláció az unitáriusok körében”, *Keresztény Magvető* 117 (2011): 297–315, 297.

minánsabb – imitáció helyett a variációt kell alkalmazni, tételről tételre követve a felhasznált forrást" – állapítja meg Túri Tamás.[24]

4) Vallásos elmélkedés – Kempis: *De imitatione Christi libri quatuor*. A misztikának erről az igen népszerű, 15. századi művéről Pázmány azt írta, hogy minden keresztyén nyelvekre, sőt még török nyelvre is fordították",[25] a 17. század elejére mintegy háromezer kiadást ért meg. Magyar részfordításai már több kódexünkben feltűnnek, első teljes fordítása a korai barokk idején a jezsuita Vásárhelyi Gergelytől való (Kolozsvár, 1622), majd rögtön utána Pázmánytól (Bécs, 1624). A rendkívüli hatást a közvetlenül felhasznált bibliai nyelvben kereshetjük, mintegy négyezer bibliai idézet található Kempis szövegében.[26] Hazai recepciójának három emlékét említjük meg: a gályarabságra ítélt, majd 1694-ben katolizált Otrokocsi Fóris Ferenc egy 1699-ben megjelent művében – az *Isten előtt járóknak tökélletességé*ben –, amint azt Imre Mihály kimutatta – mintegy 50 lapnyi található meg Pázmány Kempis-fordításából a korábbi fordító nevét nem említve, Pázmány szövegét helyenként jelentősen átdolgozva. Művében további mintegy 25 lapnyi szöveget Pázmány prédikációiból vesz át Otrokocsi.[27] A református recepció közvetett módon valósul meg Keresztúri Pál *Mennyei társalkodás*ában (1645), aminek előzménye lehetett a kálvini Kempis-recepció az *Institutió*ban, amint Varga Bernadett utalt rá.[28] Meg kell említenünk a *De imitatione Christi* egy későbbi felhasználását is: a Kolozsvári Akadémiai Könyvtár református gyűjteményéből került elő az a 18. század második feléből származó kézirat, amely nem tartalmazza Kempis teljes művét, de fordítási hibái-

24 Uo., 300, 315.

25 PÁZMÁNY Péter, *Kempis Tamásnak Christus követésérül négy könyvei*, s. a. r. KISFALUDY Árpád Béla, Pázmány Péter összes munkái I, 201–370 (Budapest: Budapesti Királyi Magyar Tudományegyetem Hittudományi Kara 1894), 208. Pázmány a fordításhoz írt előszavában az általa használt Henricus Sommalius-féle kiadás megjegyzésére hivatkozik.

26 Kenneth Michael BECKER, *From the Treasure-house of Scripture: an Analysis of Scriptural Sources in De imitatione Christi*, Instrvmenta Patristica et Mediaevalia: Research on the Inheritance of Early and Medieval Christianity 44 (Turnhout: Brepols, 2002), 130.

27 IMRE Mihály, „A konverzió nyelve? A misztika nyelvhasználata Otrokocsi Fóris Ferenc Isten előtt járóknak tökélletessége című művében", in IMRE Mihály, *Utak Herborn és Nápoly között: Tanulmányok a 16–18. századi protestantizmus irodalmából*, 145–163 (Debrecen: Tiszántúli Református Egyházkerületi Gyűjtemények, 2015), 161.

28 VARGA Bernadett, „Interkonfesszionalitás és Kempis-recepció Keresztúri Pál *Mennyei társalkodás*ában", in *Crescit eundo: Tisztelgő tanulmányok V. Ecsedy Judit 65. születésnapjára*, szerk. SIMON Melinda és PERGER Péter, 209–214 (Budapest: Argumentum Kiadó–Országos Széchényi Könyvtár–MTA Irodalomtudományi Intézet–MOKKA-R Egyesület, 2011).

ból következtetve akár világi tolmácsoló személye is fölmerülhet, Vinczi Réka kutatásai alapján.[29]

A vallásos elmélkedés interkonfesszionális és műfaji átjárhatóságára további példák Giovanni Bona bíboros *Manuductio ad coelum* című elmélkedésgyűjteményének (1658) tolmácsolása a pietista orvosdoktor Huszti István részéről (1705), aki nem ismerte Tarnóczy István jezsuita korábbi fordítását (1675), valamint Jacques Coren ferencrendi szerzetes műve, melyet Haller János adott ki magyarul (1682).[30]

5) Fejedelmi tükrök. V. Károly császár udvari papjának és történetírójának, Antonio Guevara püspöknek a fejedelmi tükre végleges formájában 1529-ben jelent meg *Libro llamado relox de príncipes* címmel Valladolidban. A hatalmas mű, amely Marcus Aurelius fiktív élettörténetét tartalmazza, óriási népszerűségre tett szert egész Európában. Magyar fordítása 1055 félrétben írt oldalon Prágai András református lelkész kiadásában jelent meg (beépítve Draskovich János korábbi részfordítását): *Fejedelmek serkentő órája* címmel, Bártfa, 1628.[31] *Az keresztyen olvasonak* írt bevezetés funkciója a Guevara-mű „helyes” olvasatának elősegítése. Olyasféle ideológiai iránytű, amelyet a filozófia- és irodalomtörténet századaiban számtalanszor alkalmaztak már, s amely elő- vagy utószó formájában hivatott a gyanútlan olvasót az eltévelyedéstől megvédeni. Ez indokolt is lehetett mind a református I. Rákóczi György, mind udvari papja szemszögéből nézve, hiszen Guevara mégiscsak egy Habsburg uralkodó papjaként írta meg művét. Prágai szükségesnek tartja a „pogány bálványozás” és az „igaz vallás” közötti különbségtételt. Módszerének lényege, hogy megkísérli bizonyítani: a katolikus vallás „bálványozásaiban” egyenes örököse az antik mitológiának. Ilyenformán Prágai *Az keresztyen olvasohoz* írt bevezetője önmagán, alkalomhoz kötődő műfaján túlmutatva protestáns vitairat. Újdonsága, kortársainak hitvitáihoz képest,

29 Vinczi Réka, „Az *Imitatio Christi* egy ismeretlen fordítás-töredéke”, in *Acta historiae litterarum hungaricarum*, tom. XXX, összeáll. Font Zsuzsa és Ötvös Péter, 486–495 (Szeged: Szegedi Tudományegyetem Bölcsészettudományi Kara, 2011).

30 Gábor Csilla, „Elmélkedés, interkonfesszionális átjárás – nyelvi program: Három XVII. századi példa”, in *Religio, retorika, nemzettudat régi irodalomunkban*, szerk. Bitskey István és Oláh Szabolcs, Csokonai Könyvtár 31, 384–400 (Debrecen: Kossuth Egyetemi Kiadó, 2004). További példák Gábor Csillától: Uo., 396; Kónya Franciska, *Tarnóczy István és a kora újkori meditációs irodalom*, Doktori dolgozatok 13 (Kolozsvár: Egyetemi Műhely Kiadó–Bolyai Társaság, 2015), 70–88. A Bona-recepcióhoz: Knapp Éva, „II. Rákóczi Ferenc *Aspirationes/Aspirations* című művének irodalmi mintáihoz”, *Irodalomtörténeti Közlemények* 123 (2019): 433–464.

31 Guevara és Prágai művéről részletesebben: Hargittay Emil, *Gloria, fama, literatura: Az uralkodói eszmény a régi magyarországi fejedelmi tükrökben*, Historia Litteraria 10, (Budapest: Universitas Kiadó, 2001), 56–65.

sajátos logikájában rejlik: nem azt próbálja bebizonyítani, hogy a katolikusok az újítók, hanem azt, hogy a pogány hagyomány folytatói, így a superstitio vétkében bűnösek és elmarasztalhatók.

A fejedelmi tükör műfajába tartozik a református ifj. Teleki Mihály *Fejedelmi lélek* című műve (1689), ami Johann Adam Weber kanonok, császári tanácsos *Spiritus principalis*ának (1674) pontos fordítása, II. Apafi Mihálynak ajánlva. Teleki az eredetit követve torzítás nélkül idézi Bellarminót vagy a trentói zsinat határozatait, s elismeréssel szól III. Ferdinánd császárról, akivel még I. Rákóczi György hadakozott a harmincéves háborúban. Mindezt a 17. század végi erdélyi metamorfózissal magyarázhatjuk, de fontos szempont a politikának mint diszciplínának és az államirányítás tudományának hangsúlyozása is, nem beszélve a hitviták kora utáni ökumenikus szemlélet előtérbe kerüléséről. Ebbe a körbe tartozik a református S. Pataki István Teleki Mihály kancellárnak ajánlott műve (*Ez világ dolgainak igazgatásának mestersége*, 1681), amely egy Lipót császárnak ajánlott mű magyar fordítása.[32] Az újabb igények megjelenésének dokumentuma Pápai Páriz Ferenc *Pax aulae*ja (1696) is, amelynek fő forrása egy francia jezsuita műve volt, ahogyan azt Tarnai Andor korábban bemutatta.[33]

6) Tankönyv. Tarnai Andor 1994-es tanulmánya óta ismert az a felfedezés,[34] hogy a váradi puritánus szellemi környezetben Szenci Kertész Ábrahám nyomdájából került ki a jezsuita Michael Radaunak a retorikai tankönyve Georg Beckher neve alatt 1656-ban. Tarnai szerint „elég feltűnőnek mondható, hogy a váradi református iskola puritánus meggyőződésű tanárai városuk nyomdászának egy jezsuita művét javasolták kiadásra."[35] Beckher Amszterdamban jelentette meg tanára munkáját, ez lett az alapja a váradi kiadásnak. E kiadás dedikációja a tizenegy éves, még református I. Rákóczi Ferencnek szól. A kiadás ezzel is törekedett arra – főleg a praeliminíriák megváltoztatásával, lerövidítésével –, hogy az eredeti mű jezsuita környezetét, jellegét megváltoztassa, de nem minden áron, hiszen az eredeti jórészt Cyprianus Soarius retorikájának kommentárja volt. Ebben az esetben valóban úgy látszik, hogy a váradiak az „aulica dicendi genus", a világi beszédmód tanítására alkalmas tankönyv választását fontosabbnak tartották a szerző felekezeti hovatartozásánál, bár azt azért igyekeztek elpalástolni. Ezt a világi törekvést és iskolai használhatóságot mutatja a kiadványhoz csatolt Lipsius-féle *Epistolica institutio* is.

32 Hargittay, *Gloria, fama, literatura…*, 91–96.

33 Tarnai Andor, „Pax aulae", *Irodalomtörténeti Közlemények* 72, 3. sz. (1968): 273–283.

34 Tarnai Andor, „A váradi Orator extemporaneus", in *Klaniczay-emlékkönyv: Tanulmányok Klaniczay Tibor emlékezetére*, szerk. Jankovics József, 365–378 (Budapest: Balassi Kiadó, 1994).

35 Uo., 365.

7) Halál-költészet, aeternitas-versek. A klasszikus hitviták kora Magyarországon a 17. század végére lejárt, s a következő században a felekezetileg szembenálló felek igyekeztek elfoglalni maradandónak látszó pozícióikat. Az interkonfesszionális jelenségek már kevésbé meglepőek. A református tudományosság nagy alakja, Bod Péter egyik műve (*Szent Hilárius*, 1768) doxológiára emlékeztető lezárásában, annak utolsó, 13. részében Nyéki Vörös Mátyás egyik hires örökkévalóság-versét idézi „Igazságszerető, te tudós számvető, / Járulj elő tentáddal” kezdettel. A református szerző katolikus pap szövegét veszi át, de úgy látszik, nem ismeri a mű eredetét. A vers szövege előtt Bod ezt a megjegyzést teszi: „Az örökkévalóságot hogy szemlélhette valaki amaz rendes könyvecskében, nem sajnálom ide általírni, minthogy annál jobbat én sem tudok írni.”[36] Bod a szerző nevét lehet, hogy valóban nem ismerte (Nyéki Vöröst a *Magyar Athénás*ba sem vette fel a lexikoncikkek közé), s valószínűleg egy olyan nyomtatványból másolta át a versszöveget, amely név nélkül jelent meg, s ilyen kiadvány számos volt.[37] De az is lehet, hogy a *Tintinnabulum* protestáns kiadásai közül került kezébe valamelyik editio.[38] Tehát nem tudatos elhallgatásról lehet szó, ahogy Nyéki Vörös további 18. századi református recepciójában sem.

A néhány példa felidézése után befejezésül arra keressük a választ, mi lehet az oka az interkonfesszionális intertextualitásnak, nyilvánvalóvá téve azt, hogy minden, a felekezeteken átnyúló felhasználás esetében az adott műnek, szerzőjének és környezetének elemzése szükséges a megértéshez. Mindazonáltal vannak közös alapok, melyek lehetővé teszik az interkonfesszionális felhasználást: a hasonló retorikai megformáltság,[39] az általános sztoikus eszménykeresés, a *Biblia*ra épülő szemléleti, vallási és erkölcsi ideák azonossága több esetben a misztika nyelvén megfogalmazva. A liturgikus szövegekben is vannak olyanok, amelyek kiállták a hit- és egyházújítás próbáját. Az evangelizáció jelentős szövegei a katolikus és a

36 Bod Péter, *Szent Hilárius*, kiad., Hargittay Emil, Magyar ritkaságok (Budapest: Szépirodalmi Kiadó, 1987), 222.

37 Harsányi István, „Adatok Nyéki Vörös Mátyás műveinek bibliográfiájához”, *Magyar Könyvszemle* 34, 1–2. sz. (1927): 142–146.

38 Ezek felsorolása: Jenei Ferenc, Klaniczay Tibor, Kovács József és Stoll Béla s. a. r. *Pécseli Király Imre, Miskolczi Csulyak István és Nyéki Vörös Mátyás versei*, Régi magyar költők tára, XVII. század, 2. (Budapest: Akadémiai Kiadó, 1962), 484. A *Tintinnabulum* szerzőségéről: Réger Ádám, „A *Tintinnabulum tripudiantium* szerzője és forrása”, *Irodalomtörténeti Közlemények* 118, 1. sz. (2014): 77–98.

39 Bartók István, „Pázmány prédikációi és a katolikus-protestáns retorika”, in *Pázmány Péter és kora*, szerk. Hargittay Emil, Pázmány Irodalmi Műhely. Tanulmányok 2, 322–332 (Piliscsaba: Pázmány Péter Katolikus Egyetem Bölcsészettudományi Kar, 2001); Kecskeméti Gábor, „Teológia és retorika …”, 743–747.

protestáns nyelvhasználatban egymást erősítve működtek közre a továbbhagyományozásban. A latin nyelv iskolájában felnőtt magyar nyelvről már a középkori fordítások vonatkozásában elkülönítette Tarnai Andor a nyílt és a zárt szerkezetet. A nyílt szerkezetű fordítások más-más magyarítást eredményeztek. A liturgiában szereplő szövegek azonban mindig ugyanúgy hangozhattak csak el, vagy mindig változatlan formában írták le őket. Ha a *Miatyánk* fennmaradt szövegei közül a három jelentős és kanonizáló erejű szövegváltozatot tekintjük, akkor ez (a liturgikus szövegek zárt szerkezete) szép példáját mutatja a változatlan továbbhagyományozódásnak. A *Miatyánk* szövegét megtaláljuk az első bibliafordításban, a *Müncheni kódexben* (dátuma 1466, de a benne található szövegek a 15. század első feléből valók), ugyanezt Pázmány *Imádságos könyv*ében (1606) és Szenci Molnár Albert *Imádságos könyvecské*jében (1621). A szövegek betű szerinti összevetése alapján nyilvánvaló, hogy a mintegy hatszáz éves fordítást lényegében változatlan alakban mondjuk ma is, csupán grammatikai és helyesírási eltéréseket találunk. A *mai* katolikus imádság leginkább a Szenci-szöveggel azonos, ami mögött az igen elterjedt Károlyi-*Biblia* szövege áll, amellyel teljesen azonos a Károlyi-*Bibliá*t később kiadó Szenci Molnár szövege.[40]

Ezekben a szövegekben egy Luther előtti, egységes szemléletű vallásos világ él tovább. Ezért lehetséges, hogy a kora újkor szinte minden műfaját érinti az interkonfesszionalitás, ahogyan Pázmány – más összefüggésben és idézetként – megfogalmazta: „azon posztóbul külön formára szabott nadrágok"-ról van szó.[41]

40 Nyáry Zsigmond tanulmányában a *Müncheni kódex*től kezdve 67 Miatyánk-szöveget vetett össze. Az eltérések csupán grammatikai és helyesírási jellegűek, esetleg csupán fordításbeli és nem tartalmi különbségekről van szó. A dolgozatban nem szerepel a szövegek sztemmája, ez tanulságos lett volna az egyes szövegek leszármazását illetően. NYÁRY Zsigmond, „A Miatyánk szövegváltozatairól", *Magyar Nyelv* 95, 3. sz. (1999): 312–318; HARGITTAY Emil, „A magyar nyelv megújítása mint az evangelizáció eszköze Pázmány korában", *Teológia* 47, 1–2. sz. (2013): 31–41.

41 Ezzel kapcsolatban tisztázni szükséges a többször is idézett Pázmány-citátum valódi jelentéstartalmát az „azon posztóbul külön formára szabott nadrágok"-ról. Első olvasatban az lenne a tartalma, hogy a katolikus és a protestáns felekezetek, bár számos, egymástól különböző lényegi vonásuk van, végül is egy tőről fakadnak. A vallásos hit történetileg kialakult különböző rendszereiről van szó, s ebben a megfogalmazásban még a tolerancia, az „egy az Isten" gondolatának megfogalmazásáig is elvezethet az idézet. Ha azonban megnézzük a kontextusból kiragadott teljes idézetet, ezt olvashatjuk: „Mert vgianis egy feo Luther tanito, azt meri mondani, Hogy az Arianismus, Caluinismus, Mahometismus, atiafiac, es azon posztobul, kuleon formara szabot nadragoc." A Pázmány 1605-ös vitairatából: PÁZMÁNY Péter, *Az mostan támadt új tudományok hamisságának tíz nyilvanvaló bizonysága és rövid intés a Török birodalomrul es vallásrul*, kiad. AJKAY Alinka és HARGITTAY Emil, Pázmány Péter művei 2 (Budapest: Universitas Kiadó, 2001), 96. Az idézett részből feltűnően hiányzik a lutheránusok említése, mivel azonban Pázmány „egy fő Luther tanító"-ra utal (Johannes Schützre), mégpedig két katolikus szerzőn, Stanislaus Resciuson és Gulielmus Reginalduson keresztül, így válik érthetővé a lutheránus felekezet hiánya a felsorolásból, ami azt mutatja, hogy Schützön keresztül e helyen

Vannak művek, műfajok, szövegek és szerzők, amelyeket és akiket nem érint meg, nem befolyásol a hitújítás. Zrínyi eposzában a nemzeti bűnök bemutatásakor emleget ugyan bálványimádókat, de nem mondja meg, melyik felekezetre gondol. Egy olyan archaikusabb vallásosságot képvisel, amely még a reformáció előtti világképet idézi fel.[42] A 17. század egyik legnépszerűbb, 1646-ban megjelent drámájának, a *Comico-tragoedia*nak szerzőségi meghatározása többek között azért problematikus, mert ugyanezt az általános, középkorból örökölt vallásosságot fogalmazza meg, különösen a halállal és a túlvilággal kapcsolatos érzések és érvek tekintetében. A dráma Szenci Kertész Ábrahám váradi nyomdájában jelent meg először, de további kiadásai és kéziratai evangélikus, református, unitárius és katolikus eredetűek.

Az interkonfesszionális és a többnyire eltitkolt felekezeti határátlépésekre idézett példáink többsége egyirányú átvételt mutat: protestáns szöveghasználatba átvett katolikus szerzőségű művekről van szó. Vajon az ellentétes irányú írói gyakorlat milyen további példáival számolhatunk? Tanulságosak lehetnek a protestáns–protestáns átvételek is. Figyelemre méltó az átvett szövegek bizonyos fokú parafrazeálása, színeváltozása vagy praeliminériák segítségével való átértelmezése. De akár tudatos ökumenikus szándék is lehetséges, itt emlékeztetünk Pázmány felkiáltására: „Mibe legien geokere minden viszauonásnak”, azaz, mi a végső oka az ellentéteknek, a vitáknak? Pázmány egy egész művet szentel 1606-ban az ökumenikus megértés lehetőségének,[43] elismerve, hogy „Nincs oly rosz kert, melyben valami hasznos fű nem vólna, nincs oly rosz könyv, melyben semmi jó nem találtatnék.”[44]

Pázmány a felsorolt vallások negatívan értelmezett egyneműségét hangsúlyozza; Varsányi Orsolya, „A »Mahomet vallása« és az »Vytoc« Pázmány Péter *Kalauz*ában, in *Viszály és együttélés: Vallások és felekezetek a török hódoltság korában,* szerk. Ittzés Gábor, 155–182 (Budapest: Universitas Kiadó, 2017), 172.

42 Király Erzsébet, *Tasso és Zrínyi*, Humanizmus és reformáció 16 (Budapest: Akadémiai Kiadó, 1989), 44.

43 Pázmány Péter, *Rövid tanúság (1606)*, s. a. r., jegyz. Bretz Annamária, Pázmány Péter művei 4 (Budapest: Universitas Kiadó, 2006), 17.

44 Az idézet a *Prédikációk*ból, Pázmánynak „A keresztyén olvasókhoz” intézett előszavából való: Pázmány Péter, *Válogatás műveiből,* vál. Őry Miklós, Szabó Ferenc és Vass Péter, 3. köt (Budapest: Szent István Társulat, 1983), 2:18.

Bajáki Rita

Imaszövegek, felekezetek, imakönyvek

Jelen tanulmányban a 16–17. század imakönyveiben megfigyelhető felekezetközötti intertextualitás jelenségét vizsgálom, lehetséges okait, előfordulását elemzem, a szövegvándorlást pedig néhány példa közlésével illusztrálom. A vizsgálódás során a megadott korpuszban olyan imaszövegeket kerestem, amelyek átvétel következtében legalább kétszer vagy többször, lehetőleg más felekezethez köthető imakönyvben szerepelnek.[1]

A már korábban megvizsgált kiadványok alapján elmondhatjuk, a korszak imaszövegírását, -kiadását az egymástól jelöletlenül kölcsönvett, sokszor felekezettől is független szövegek sajátként való alkalmazása jellemzi. De mi lehet az oka, hogy mindez így működhetett a hitviták korában?

A választ talán az imádság fogalmának meghatározása adja meg. Ha megnézünk néhány ismertebb imakönyvet a 17. század első pár évtizedéből, a következő meghatározásokat találjuk: Kopcsányi Márton ferences szerzetes imakönyve előszavában az olvasható „Az imádság Istennel való beszélés és nyájasság",[2] Pázmány Péter jezsuita *Az Imádságrúl* című prédikációjában a következőt írta:[3] „Az

* A szerző az MTA–PPKE Barokk Irodalom és Lelkiség Kutatócsoport munkatársa.

1 A vizsgálat kiterjed mintegy ötezer imádságra, amelyek jórészt nyomtatott imakönyvekben fordulnak elő. Ez a korpusz lefedi a 16. századot, a 17. század első felének nagy részét. A 17. század második felét részlegesen, illetve az az anyag, ami a 18. századból jelenleg rendelkezésre áll, a megjelent kiadványok nagy számához képest szórvány-jellegű.

2 Kopcsányi Márton, *Keresztyen imadsagos keonyvechke, mely a' Caeremoniaknak, és hitünk ennéhány ágazatinak (az egygyűek kedvéért) rövid magyarazattyaual, külömb külömb féle imadsagokat és elmélkedéseket foglal magában* (Bécs: Gelbhaar Gergely, 1622), 4.

3 Pázmány Péter, *A' romai Anyaszentegyház szokasából minden vasarnapokra es egy-nehány innepekre Rendelt Evangeliomokrúl, Predikacziok* (Pozsony: [typ. Societatis Jesu], 1636), 640–641.

Istennel való gyakor beszélgetés, mely az imádság által vagyon, megvilágosítja az ember lelkét". A református Kecskeméti C. János imakönyve egyik mottója „Az te könyörgésed nem egyéb, hanem Istennel való beszélgetésed, mikor olvassz, akkor Isten beszél teveled, mikor könyörögsz, akkor te beszéllesz Istennel."[4] Végül az evangélikus Madarász Márton imakönyve *Elöljáró beszédé*ben a következő szerepel: „Szép dolog a könyörgés, melynek szépségéről Sz. Ágoston, az én hív tanítómesterem eképpen szól: Oratio tua locutio est ad Deum. Quando legis, Deus tibi loquitur, quando oras, cum Deo loqueris. A te imádságod Istennel való beszélgetés. Mikor a szentírást olvasod, az Isten szól néked, mikor imádkozol, te beszéllesz az Istennel."[5]

Ez a néhány idézet a 17. század első feléből nyilvánvalóan mutatja, hogy a katolikus és a protestáns kiadványokban az imádságot ugyanúgy az Istennel való beszélgetésként írják le. S nem véletlenül. A különböző felekezetek számára egyformán tekintélyként tisztelt egyházatya, Szent Ágoston egyik beszédében a következő, lelkiségtörténeti alapvetést tartalmazó mondat szerepel: „Qui vult cum Deo semper esse, frequenter debet orare et legere. Nam cum oramus, ipsi cum Deo loquimur; cum vero legimus, Deus nobiscum loquitur."[6] Szent Ágoston szerint tehát az imádkozás összekapcsolódik az olvasással, ez a gondolat köszön vissza a fentebbi idézetekben, s ezalatt a Szentírás olvasását értik. Aki gyakran akar Istennel lenni, annak gyakran kell imádkozni és olvasni, mert ha imádkozunk, mi beszélünk Istenhez, amikor olvassuk a Szentírást, ő szól mihozzánk. A Szentírás imádságos lelkületű olvasása, a lectio divina, éppen e kettősséget olvasztja egybe, az imádkozó, áhítatos olvasás közben egyszerre szól Isten az emberhez, illetve az ember Istenhez, és így valósul meg az Istennel való együttlét állapota. A *Miatyánk* nem véletlenül válik az egyik legnépszerűbb imává az imakönyvekben, hiszen Jézus maga tanította a Szentírásban, és annak olvasása közben Isten is beszél az imádkozóhoz, mivel a szavak, amelyeket imaként elmond az imádkozó, Jézus

4 Kecskeméti C. János, *Szép és aytatos imadsagos könyveczke. Az reghi iras magyarazo doctoroknak és szent attyáknak, fö-keppen penigh az szent Agoston doctornak irásából egyben szedegettetet és szép rendben helyheztetet / Andreas Musculustól*; Magyarrá penig igéröl igére fordittatot Keczkemeti C. Ianos ... altal Vasaros Namenyban (Bártfa: ifj. Klöss Jakab, 1624), [)( )(6r]August. in Psal. 85.

5 Madarász Márton, *Eperjessi magyar ecclesia minden-napi felfegyverkedese, az az minden-napi Imadsagos könyveczkéje* (Lőcse: Brewer Lőrinc, 1629), br[r]–[b5v].

6 A „Cum Deo loquere" gondolat nemcsak Ágostonnál olvasható. Fölbukkan Cyprianusnál is. „Sit tibi vel oratio assidua vel lectio: nunc cum Deo loquere, nunc Deus tecum: ille te praeceptis suis instruat, ille diponat." PL, Tomus IV, Epistola II, Caput XV, 221. Isidornál: „Qui vult cum Deo semper esse, frequenter debet orare, frequenter et legere. Nam cum oramus, cum Deo ipsi loquimur; cum vero legimus, Deus nobiscum loquitur." PL, Tomus LXXXIII, Liber III, Caput VIII, 679. Az idézett hely Ágostonnál: PL, Tomus XXXIX, Appendix, Sermo XXXII, Caput II, 2324.

szavai (tanítása szerint az ember szavaivá kell legyenek), és miközben az ember beszél Istenhez, ő is szól hozzá, így mind a két fél egyidejűleg aktív, ami ebben a vonatkozásban a *cum esse Deo* legtökéletesebb formája.

Ez adja a szerkesztői alapelvét a 16. század egyik igen népszerű kiadványának, a *Fons vitae* című imakönyvnek,[7] amely számos kiadást ért meg. Népszerűségének magyarázata éppen az Istennel való beszélést segítő sajátos „szöveggyűjtemény" jellegében lehet, ugyanis ebben a kiadványban nagyobbrészt rövidebb-hosszabb kivonatokat találunk a Szentírásból, amely részletek átszellemült olvasással imádságként funkcionálnak, mintegy a Szentírás helyettesítéseként. S az sem véletlen, hogy 1601-ben jelent meg utoljára.[8] Ugyanis általánosságban is elmondható, hogy az olyan imakönyvek maradtak s lettek hosszútávon népszerűek, amelyekben továbbra is alapelv volt a szentírási szövegek alkalmazása, de nem a *Fons vitae* gyakorlatának megfelelő módon, amelyben egyetlen idézet szolgált imádságul, hanem amelyekben a Szentírásból vett több, a könyörgés célját segítő idézetek szabad kombinálásával szövegezték meg az egyes imákat. Esetenként saját gondolatokat is beleszőttek, így nagyobb teret kapott az imádság összeállítójának személyes intuíciója. Az ember vágya az isteni szó kiegészítésére adhat magyarázatot arra, hogy miért volt például a *Miatyánk* szentírási szövegének soronként végiggondolt elmélkedés-szerűen megfogalmazott imabokra is olyan népszerű.

Mindehhez mintegy kiegészítésképpen társult az egyházatyák szentírás-magyarázó tevékenysége, amelyet igaznak és hiteles közvetítésnek tartva tekintélyként elfogadtak a későbbi imakönyv-összeállítók, lényegében felekezettől függetlenül, így a tőlük kölcsönzött gondolatok segítségével, fölhasználásával, mintegy elvi állásfoglalásként rájuk való hivatkozással tudatosabb, „igazabb" imakönyvek jöhettek létre.

Az Istennel való együttlét két pillérének, az imádkozásnak és az olvasásnak az éles elválaszthatósága nem maradt állandó „követelmény", viszont a 17. századi imakönyvek meghatározásaiban is olykor-olykor visszaköszön, hiszen definíciójuk szerint az Istennel való dialógus csak az imádkozás által is megvalósulhat, ennek oka pedig az, hogy az imádságokba szőtt szentírási idézetek révén az „orare et legere" eredeti kettőssége egybeolvadt, és az „orare" fogalmában élt tovább.

Ennek a hagyománynak köszönhető tehát, hogy az imakönyvek zömben olyan könyörgéseket tartalmaznak, amelyek a Szentírásból vett mondatokból építkeznek, abból forrásozva közölnek imádságokat, és ezt, mintegy garanciaként az

7 *Fons vitae az életnek kútfeje* kiadásai magyarul: Bécs, 1572 (RMNy 308B); Debrecen, 1574 (RMNy 337B); Bécs, 1577 (RMNy 373); Brassó, 1580 (RMNy 453); Debrecen, 1589 (RMNy 623).

8 Feltételezett kiadás: Brassó, 1601 (RMNy 871).

imádságok hitelességére, a kiadványok összeállítói fontosnak tartották hangsúlyozni. Jól illusztrálja mindezt Pázmány imakönyvének négy (még életében megjelent) kiadása, s az az eltérés, ami a locusai feltüntetésének gyakorlatát illeti. Az első kiadás ajánlásában világossá teszi, imádságaiban „nem csak a régi szentatyák írásiból, de legfőképpen a Szentírásból, hogy az Istennek az Isten szájából származott igékkel könyörgenénk."[9] Pázmány igazolja is könyörgéseinek autentikusságát, bár mindenhova nem jegyezte fel, de imakönyve „csaknem minden része a Szentírásból vétetett."[10] Az 1606-ban megjelent első kiadásban feltüntetett bibliai forrásmegjelölések száma az általa kibocsátott későbbi kiadásokban jelentősen lecsökken. A locusmegjelölés elhagyása az imádságok mellől, illetve a Szentírásból való forrásozás hangsúlyozásának a címlapra, illetve az ajánlásokra korlátozása nem egyedi jelenség. Ennek oka, hogy a „legere", mint az Istennel folytatott beszélgetés egyik feltétele – ahogy említettük – lassanként belelényegül az „orare" fogalmába. Sőt, idővel mintha ki is kopna a kötetekből, vagy funkcióját tekintve átalakulna az imakönyvek egyre nagyobb változatossága, könyörgéseinek átalakulása, meg-megújulása, tematikáinak bővülése, az imádkozó személyének (imakönyv-összeállító ambíciói?) hangsúlyozása következményeként.

Mindig voltak, vannak és lesznek újítók és megőrzők, s nem volt ez másképpen az imakönyvkiadások esetében sem. Éppen ez magyarázza azt a többféle gyakorlatot, amikor egy újabb imakönyv szerkesztője/kiadója összeállítja kiadványa szövegeit. Milyen lehetőségek jönnek szóba? Már megjelent imakönyvből készít válogatást, esetleg az egészet kiadja újra? Átszerkesztve, újrafogalmazva jelenteti meg munkáját, netán fordítás alapján dolgozik, vagy önálló alkotást ad közre? Valamennyi eshetőség előfordul.

Az első magyarországi magyar nyelvű imakönyv egy unitárius kiadvány volt, amit 1571 körül adott ki Heltai Gáspár. Fordítását egy német nyelvű evangélikus imakönyvből készítette. Heltai imakönyvét kivonatolta a református Károlyi András 1586-ban. Ugyanaz a német evangélikus szerző, Johann Habermann volt a forrása annak az evangélikus fordításnak, amelyet Szalaszegi György adott ki 1593-ban. Nem csupán imádságoskönyv Huszár Gál kiadványa, amely Komjátiban jelent meg 1574-ben, az evangélikus énekeskönyvként ismert kiadvány számos imádságot is tartalmaz, elsősorban zsoltárparafrázisokat. Fia, Huszár Dávid 1577-ben Pápán jelentette meg kolligátumát, melynek első része a *Heidelbergi káté* fordítását tartalmazza, második része pedig imádságoskönyv, melynek jó

9 Pázmány Péter, *Keresztyéni imádságos könyv. Melybe, szép ájtatos könyörgések, hálaadások, és tanulságok foglaltatnak* (Graz: Georg Widmannstadius, 1606), [†3v].

10 Uo.

része a *Komjáti énekeskönyv* imáiból összeválogatva létrehozott, immáron református gyűjtemény, kiegészítve egyéb imádságokkal. Ezen kiadványok imaszövegeinek forrása tehát túlnyomórészt ismert. A már említett *Fons vitae* elsősorban a Szentírásból vett idézetekkel operál, de igazolható, hogy magyar nyelvre németről fordították. A 17. század magyar kiadványait azonban már nem ilyen egyszerű áttekinteni, hiszen lényegesen több kiadványról van szó. Ami bizonyos, hogy Pázmány 1606-ban, Grazban kiadott imakönyve meghatározó volt. Nemcsak az egyik leggyakrabban forrásként szolgáló kiadvánnyá vált a későbbiekben, de maga az imakönyv is igen sokszor, Pázmány életében még háromszor, a 19. század végéig összesen harmincszor jelent meg.[11]

A szövegvándorlás egy különös példája, amikor nemcsak az imádságok kerülnek át egyik kiadványból a másikba, egyik felekezettől a másikhoz, de akár az ajánlás is. Ennek példája Mihálykó János imakönyve, amely 1609-ben jelent meg először, majd 1620-ban is (ez példányból nem ismert), illetve 1629-ben. Az első kiadás ajánlása Czobor Erzsébethez szól, aki Thurzó György házastársa volt. Az ő fiuk Thurzó Imre, kinek felesége Nyáry Krisztina, aki megörökölte anyósától a Mihálykó-féle imakönyv dedikációját, ugyanis az 1620-as imakönyv ajánlása (az RMNy szerint) neki szólt. A rákövetkező évben, tehát 1621-ben Thurzó Imre meghalt, és özvegye hozzáment a katolikus Esterházy Miklóshoz, így, amikor 1629-ben ismét neki ajánlva jelent meg az evangélikus Mihálykó imakönyve, Nyáry Krisztina már katolikus vallású volt. Az ugyancsak 1629-ben megjelent Hajnal Mátyás jezsuita *Szíves könyvecské*jének szintén ő a dedikáltja.[12] A Mihálykó János nevével fémjelzett imakönyv megjelent 1630-ban, 1640-ben és 1642-ben is. Ezen kiadások már nem tekinthetők az 1609-es imakönyv újrakiadásának,[13] ennek ellenére az 1642-ben Lőcsén megjelent imakönyv ajánlása még mindig Nyári Krisztinának szól.[14]

De térjünk vissza az imaszövegekhez. A következőkben az MTA–PPKE Barokk Irodalom és Lelkiség Kutatócsoport által gyarapított imaadatbázis segítségével az ismert átvételek, és szövegösszevetéseken túl olyan imaszöveg-vándorlásokat kerestem, amelyek eddig nem voltak ismertek. Ezúttal nem az imakönyvek

11 Sz. Bajáki Rita, Bogár Judit, szerk., Pázmány Péter, *Imádságos könyv (1631): Jegyzetek a szövegkiadáshoz,* Pázmány Péter Művei 6 (Budapest: Universitas-EditioPrinceps, 2013), 9.

12 Hajnal Mátyás, *Az Jézus szívet szerető szíveknek ájtatosságára szíves képekkel kiformáltatott, és azokrúl való elmélkedésekkel és imádságokkal megmagyaráztatott könyvecske* (Bécs: Michael Rickhes, 1629).

13 Bajáki Rita, „Pázmány *Imádságos könyv*ének utóéletéhez", in *Pázmány Péter és kora*, szerk. Hargittay Emil, Pázmány Irodalmi Műhely Tanulmányok 2, 285–291 (Piliscsaba: Pázmány Péter Katolikus Egyetem Bölcsészettudományi Kar, 2001).

14 RMNy 1942.

egésze felől közelítenék, vagyis hogy konkrét kiadványok hogyan viszonyulnak egymáshoz, hanem az egyes imádságokra koncentrálva azt vizsgálom, milyen átvételek találhatók, vajon megállapítható-e szövegvándorlás. Ehhez a Szelestei Nagy László által lefektetett alaptézisből indulok ki, mely szerint az imádságok incipit alapján leírhatók, mivel szövegük viszonylagos állandósággal öröklődik. Valamennyi szövegvándorlás feltüntetésére természetesen ezúttal nincs mód, de a tézis igazolására igen.

Ha az átvételeket szemlézzük, elmondható, hogy vannak olyan imák, amelyek szinte természetesnek mondható módon kerülnek át, vagy egymástól függetlenül szerepelnek több kiadványban is. Ezek az úgynevezett zárt szövegek, amelyek állandósult szöveggel rendelkeznek, és nem ritkán szerző is szerepel az ima mellett.[15]

Ilyen szöveg többek között a Szent Atanáznak tulajdonított hitvallás, amely a különböző kiadványokban eltérő címmel jelent meg. Ez alapján is gyanítható,[16] hogy nem ugyanabból a forrásból került az imakönyvekbe, és nem is egymástól vették azt át, az incipit segítségével azonban a különböző felekezetek kiadványaiban ugyanazon ima megléte igazolható.

A következő felsorolás mutatja, mely kiadványokban szerepel ez a szöveg. A felsorolásban az imakönyv szerzője (esetleg címe), az imádság címe, illetve az incipit szerepel:

Szenci Molnár Albert,[17] *Szent Athanasius szimbóluma, avagy hitnek vallása, mely szereztetött 313. esztendőben*.

Incipit: Valamely ember üdvözülni akar, mindeneknek előtte szükség, hogy az keresztyén hitet vallja, melyet az ki igazán és épen meg nem tartand, kétség nélkül örökké elvész...

Kecskeméti C. János,[18] *Symbolum Athanasii. Athanasiusnak vallása*

Incipit: Valaki üdvözülni akar, mindeneknek előtte szükség, hogy tudja a közönséges keresztyéni hütöt és vallást. Mert valaki azt meg nem tartja, kétség nélkül elkárhozik...

Madarász Márton,[19] *Szent Athanasius Alexandriai Püspök vallása, ki élt Krisztus Urunk születése után 445. esztendőben*

15 A valódi szerzőség bizonysága újabb kérdéseket vet fel, ugyanis gyakran találunk olyan imádságokat, amelyeknek szerzője csak a hagyomány alapján nevezhető meg.

16 A különböző felekezetek kiadványaiban megjelenő hitvallás szövegének részletes egybevetése további elemzés tárgyát képezheti.

17 Szenci Molnár Albert, *Imádságos könyvecske* (Heidelberg: Johann Georg Geyder, 1621), 145.

18 Kecskeméti C. János, *Szép és ájtatos imádságos könyvecske* (Bártfa: ifj. Klöss Jakab, 1624), 13.

19 Madarász Márton, *Eperjesi magyar ecclesia minden-napi felfegyverkedése, azaz minden-napi imádságos könyvecskéje* (Lőcse: Brewer Lőrinc, 1629), 259.

Incipit: Valaki üdvözülni akar, mindeneknek előtte szükség, hogy az közönséges keresztyén hitet tartsa. Melyet valaki éppen és felbontatlanul nem tart, kétség nélkül örökké elvész ...

Szép imádságos könyvecske,[20] *A Szent Athanasius püspöknek vallása, kit szörzött az ariánusok ellen*

Incipit: Aki akar üdvözülni, mindeneknek előtte szükség, hogy a keresztyéni hitet vallja, melyet valaki egészen és igazán meg nem tartandja, kétség nélkül mindörökké elvész...

Pongrácz Eszter,[21] *Szent Athanasius Vallása*

Incipit: Valaki üdvözülni akar, mindeneknek előtte szükség, hogy a közönséges hitet tartsa. Mellyet valaki épen és felbontatlanul nem tart, kétség nélkül örökké elvész...

A nem zárt imaszövegek esetében az incipitek segítségével ugyancsak megállapítható, hogy a különböző kiadványok szinte ugyanazon szöveggel szerepeltetnek ugyanolyan intencióra imádságokat. Annak megállapítása, hogy a szövegazonosság oka közvetlen szövegátvétel, esetleg közös forrásra visszavezethető párhuzamos szövegközlés, néhány esetben már bizonyítottnak mondható, legtöbbször viszont további vizsgálatot igényel. A következőkben hozok néhány példát a szövegpárhuzamosságok igazolására három különböző témában. Elsőként a hitért való könyörgések, majd a reménységért, majd áldáskérő imádságok inciptje következik.

Huszár Gál,[22] *Az igaz hitért*

Incipit: Hallgasd meg az én tehozzád való kiáltásomat én igazzá tévő Istenem, vigasztalj meg engemet a te lelkednek vigasztalásával, minden keserűségemben könyörülj énrajtam és hallgasd meg az én imádságomat...

Huszár Dávid,[23] *Az igaz hitért*

Incipit: Hallgasd meg az én tehozzád való kiáltásomat én igazzá tévő Istenem, vigasztalj meg engemet a te lelkednek vigasztalásával, minden keserűségemben könyörülj énrajtam és hallgasd meg az én imádságomat...

20 *Szép imádságos könyvecske* (Lőcse: Brewer Lőrinc, 1632), 69.

21 Pongrácz Eszter, *Igaz isteni szeretetnek harmatjából növekedett drága kövekkel kirakott Arany Korona* (Nagyszombat: Akadémiai, 1753), 23.

22 Huszár Gál, *Keresztyéni gyülekezetben való isteni dicséretek és imádságok* (Komjáti: Huszár Gál, 1574), 25r.

23 Huszár Dávid, *Egynéhány keresztyén imádságok, melyek közül némelyekkel akárki is magánvaló imádkozásban könyöröghet az Úr Istennek, némelyikkel pedig a közönséges szent gyülekezetben élünk* (Pápa: Huszár Dávid, 1577), P5r.

Rimay-kódex,[24] *Az igaz hitben megtartásért való könyörgés*

Incipit: Felséges Isten, hallgasd meg az én nagy kiáltásomat és könyörgésemet: oh én Királyom és Uram, mert Te benned csak vagyon minden bizodalmam, és csak Tehozzád egyedül jövök kérni jó ideje korán, hallgasd meg kérésemet...

Szép imádságos könyvecske,[25] 1632, cím: *Az igaz hitben megtartásért való könyörgés*

Incipit: Felséges Isten, hallgasd meg az én nagy kiáltásomat és könyörgésemet, ó, én királyom és uram, mert csak te benned vagyon minden bizodalmam és csak te hozzád egyedül jövök kérni...

Pázmány Péter,[26] *A reménységért*

Incipit: Menynek és földnek kegyelmes Ura, te benned vagyon reménységem, meg ne szégyenüljek, te benned bízom, mert a te gondviselésed alá vettettem még az én anyám méhében...

Mihálykó János,[27] *A Reménségért*

Incipit: Mennynek és földnek kegyelmes Ura, tebenned vagyon reménségem, meg ne szégyenüljek, tebenned bízom...

Szenci Molnár Albert,[28] *Könyörgés állhatatos reménségért:*

Incipit: Én Istenem, mennynek-földnek teremtője, tebenned vagyon az én reménségem, ne hagyj megszégyenülnem...

Rimay-kódex,[29] *Szép imádság, kiben ember áldást kér az Istentől*

Incipit: Az áldás mellyel az Atya Isten e világot megáldá, mikor a mi üdvözítő Urunk Jézus Krisztusunk e világra született, az szálljon és jöjjön én reám is...

Kiss Imre,[30] 1680, cím: *Szép imádság, kiben ember áldást kér az Istentől*

Incipit: Az áldás, mellyel az Atya Isten e világot megáldá, mikor a mi üdvözítő Urunk Jézus Krisztusunk e világra született, az szálljon és jöjjön énreám is...

Sigray Erzsébet Róza,[31] *Szép imádság, kiben ember áldást kér az Istentől*

24 *Rimay-kódex*, 26. Rimay-kódex szövegkiadása: Bajáki Rita, „Rimay János(?) imádságai" in *Régi magyar népénekek és imádságok*, szerk. Bogár Judit, Pázmány Irodalmi Műhely Lelkiségtörténeti tanulmányok 11, 9–48 (Budapest: MTA–PPKE Barokk Irodalom és Lelkiség Kutatócsoport, 2015), 18–48.

25 *Szép imádságos...*, 11.

26 Pázmány, *Keresztyéni...*, 85v.

27 Mihálykó János, *Keresztyén istenes és ájtatos imádságok* (Bártfa: Klöss Jakab, 1609), 30.

28 Szenci Molnár, *Imádságos könyvecske...*, 278.

29 *Rimay-kódex*, 26.

30 Kiss Imre, *Három szép imádságos könyvecske* (Bécs: Joh. Jacob Kürner, 1680), 53.

31 Sigray Erzsébet Róza, *Jó illatú rózsás kert* (Nagyszombat: Akadémiai, 1713), 72.

Incipit: Az áldás, mellyel az Atyaisten e világot megáldá, mikor a mi idvözítő Jézus Krisztusunk e világra született...

Lelki Fegyverház,[32] *Amelyben ember áldást kér az Istentől*

Az áldás, melyet az Atyaisten e világot megáldá, mikor a mi üdvözítő Urunk Jézus Krisztusunk ez világra született...

Pongrácz Eszter,[33] *Imádság kiben ember áldást kér az Istentől*

Incipit: Az áldás, mellyel az Atya Isten e világot megáldá, mikor a mi Üdvözítő Jézus Krisztusunk e világra született, az szálljon és jöjjön énrám is...

Végül az úton járók könyörgései közül az azonos incipittel rendelkezők szövegét egészében bemutatjuk. Ezek a szövegek egyaránt fellelhetők katolikus, evangélikus, református, unitárius kiadványokban. Az ima a jelenlegi adatok alapján 1589-ben már biztosan előfordult, és 1700-ban is megtaláljuk.

Fons vitae, 1589, *Mikor ember útra akar indulni Istentől segítséget kérvén*

Az emberi nemzetnek igaz őrizője, Uram Jézus Krisztus, kinek őrizése alatt semmi félelem nincsen, és kinek őrizése nélkül senki bátorsággal nem járhat. Te, Uram, az angyal által utat mutattál az Ábrahám szolgáinak, azonképpen Tóbiás fiának, kik tebenned bíztanak. Kérlek Uram Isten, adjad, hogy ez mostani úton való járásom az te kegyelmességedből és engedelmedből nagy jó szerencsés legyen, hogy ahová megyek, minden dolgaimat az te segítségedből elvégezzem, térhessek meg békével, és tenéked hálákat adhassak azokkal egyetemben, kik az én megtérésemen örvendezni fognak. Amen.

Károlyi András,[34] *Úti imádságok*

Te vagy Uram Jézus Krisztus az emberi nemzetnek igaz örzője, ki utat mutattál az Ábrahám szolgájának, az kis Tóbiásnak angyalodat küldéd el, Jákobot angyalod hordozza el és az Izrael népét. Légy vezérem és útitársam Uram Jézus, és bocsásd el az te szent angyalodat hogy ez utamban tegyen engem jó szerencséssé, és az te tüzes oszlopod legyen útmutatásom, hogy mikor az vizen, mezőn általmegyek, békességgel járhassak, és hozz haza Uram Isten, nagy örömmel hálát adhassak te neked Uram Isten az te hozzám való jó voltodért. Amen.

32 *Lelki Fegyverház* (Nagyszombat: Akadémiai, 1716), 54.
33 Pongrácz, *Arany Korona*..., 43.
34 Károlyi András, *Szép ékes könyörgések* (Krakkó: Wirzbieth, 1580), F2r.

Szép imádságos könyvecske,[35] *Útra induló embernek Istenhöz való könyörgése*

Emberi nemzetnek igaz őrzője Uram Jézus Krisztus, akinek őrzése által semmi félelem nincsen, és kinek őrzése nélkül senki bátorsággal nem járhat. Te, Uram, az te Szent Angyalod által utat mutattál az Ábrahám szolgájának, az vén Tobiás fiának, és egyebeknek, az kik tebenned bíztanak, Kérlek tégedet Uram Isten, adjad, hogy az én mostani Utam az te kegyelmességedből nagy jó szerencsés legyen, hogy valahova én elmegyek, minden dolgaimat az te segítségedből elvégezzem, térhessek meg békével, és tenéked hálákat adhassak, azokkal egyetemben, az kik az én megtérésemen örvendezni fognak. Amen.

Mihálykó János,[36] *Az úton járó embereknek való szép imádság*

Az emberi nemzetnek igaz őrzője Uram Jézus Krisztus, kinek őrzése alatt semmi félelem nincsen, és kinek őrzése nélkül semmi bátorsággal nem járhat. Te, Uram, az angyal által utat mutattál Ábrahám szolgájának, azonképpen az pusztában az te népednek: Tobiás fiának, és egyebeknek kik tebenned bíztanak. Kérlek Uram Isten, adjad hogy ez mostani úti járásom az te kegyelmességedből jó szerencsés légyen, hogy az hová megyek, minden dolgaimat az te segítségedből elvégezzem, térhessek meg békével, és tenéked hálákat adhassak azokkal egyetemben, kik az én térésemen örvendezni fognak. Amen.

Imádságos könyvecske,[37] *Úton járáskor való könyörgés*

Emberi nemzetnek kegyes, teremtő és gondviselő Istene, kinek őrizése alatt semmi félelem nincsen, és kinek őrizése nélkül senki bátorsággal nem járhat. Te Uram, ki az angyal által utat mutattál az Ábrahám szolgáinak, azonképpen vén Tóbiás fiának, és egyebeknek, akik tebenned bíztanak, kérlek tégedet Uram Isten, adjad, hogy az én utam a te kegyelmességedből jó szerencsés legyen, hogy ahová menendő vagyok a te segítségedből, minden dolgaimat végezhessem jó móddal, térhessek meg békével, és Felségednek hálákat adhassak azokkal együtt, akik az én megtérésemen hálaadással örvendezni fognak, Amen.

35 *Szép imádságos…*, 5.
36 Mihálykó János, *Keresztyéni istenes és ájtatos imádságok* (Lőcse: Brewer Lőrinc, 1642), 147.
37 *Imádságos könyvecske. Melyet naponként olvashat minden rendbéli keresztyén ember* (Kolozsvár: [k. n.], 1700), 90.

Szintén szövegegyezés található:
Pázmány Péter,[38] *Az úton járók könyörgése*

Uram Jézus Krisztus, az emberi nemzetnek hív és szorgalmatos oltalmazója, kérlek téged, a te értünk való sok fáradtságidért és zarándokságidért, bocsásd alá magas mennyből a te Angyalodat, ki őrizzen és oktasson engem, és a te úton járon szolgáidat, minden utainkban, mint őrzé régenten Ábrahámot, Jákobot, Tóbiást zarándokságokban. És engedd szent halálod által, hogy mindnyájan megismerjük e világon való jövevény voltunkat, e földhöz ne ragaszkodjunk, hanem tiszta szívvel lélekkel tehozzád, a megígért boldog örökségbe kívánkozzunk, ki élsz és uralkodol, etc.

Ezek az imák jól illusztrálják a felekezetek, illetve imakönyvek közötti szövegátfedések, esetleges vándorlások jelenségét. Hat imádságos könyv szerepelteti a megközelítőleg hasonló szövegezésű könyörgést, egy katolikus, egy unitárius, egy református, két evangélikus és egy „protestáns jellegű."[39] Mivel a téma (úton járók) viszonylag konkrét helyzetet jelöl meg, így az, hogy az imádkozók hasonló környezetben hasonló jellegű könyörgéseket mondanak, ennek következtében a könyörgésekben esetlegesen párhuzamos gondolatok, szófordulatok szerepelnek, még nem jelenti a szövegátvétel tényét.

Az itt fölsoroltak közül négy kiadvány esetében azonban olyan mértékű a szövegszintű egyezés,[40] hogy nehezen képzelhető el, hogy egymástól független, önálló szövegalkotás eredményeként jöttek volna létre, hiszen mindegyik könyörgésben ugyanaz az ima célja, gondolatmenete, szerkezete, felépítése. Ugyanazon képek, szó szerint újra előforduló sorok, megfogalmazások tanúi lehetünk. Az egyéni megfogalmazásnak igen kevés tere maradt, tartalmi szempontból az unitárius verzió teológiai okokból alkalmazott szóhasználata (Az emberi nemzetnek igaz őrzője Uram Jézus Krisztus helyett: Az emberi nemzetnek kegyes, teremtő és gondviselő Istene) megjegyzésre érdemes.

Ellenkező eredményre vezet, s ez indokolja az idézett Pázmány-szöveg szerepeltetését. Sok hasonlóságot mutat a másik öt könyörgéssel, akár szövegszerű párhuzamot is, de ezek jellege és hossza alapján mégsem állítható, hogy szövegátvételről volna szó. A Pázmány-féle könyörgés sokkal inkább azt illusztrálja, milyen az, amikor a hasonlóság oka az imádság műfajának sajátosságaiban keresendő, nem pedig egymás konkrét forrásként való felhasználásában. A Pázmány-ima

38 Pázmány, *Keresztyéni*..., 140.
39 A *Fons vitae* című kiadvány.
40 Az 1589-es, az 1632-es, az 1642-es és az 1700-ban megjelent kiadványokról van szó.

ugyanis nemcsak pozícióját tekintve különbözik a többi imától, hiszen egy hosszabb könyörgés utolsó bekezdéséről van szó, de az ima célja sem egyezik a többieknél találhatókkal. Azokban a tényleges utazás sikeréért, a rendben megérkezésért szól a könyörgés, míg Pázmánynál a földi értelemben vett szerencsés visszaérkezés mellett elsősorban a mennyországba való végső megérkezés vágya az elérendő cél. Egyértelműen mondhatjuk, hogy e könyörgés szövege „csak" párhuzamos a többiekével.

A református Károlyi András könyörgésének címe *Úti imádságok*. De nemcsak címében, hanem valamelyest terjedelmében, és elsősorban az ima megszövegezésében is találunk annyi eltérést, hogy ezúttal is csak szövegpárhuzamosságról beszélhetünk. Ugyanakkor ha Károlyi forrásként ezúttal nem is szerepel, az ő imakönyve forrását már korábban sikerült azonosítani,[41] a református imakönyv az unitárius Heltai Gáspár imakönyvének alapos kivonatolásával jött létre. Heltai forrása pedig az evangélikus Avenarius kiadványa.[42] Sajnos Heltai kiadványa ma már csonka, az *Úti imádságot* az ő imakönyvéből, vagyis Károlyi közvetlen forrásából nem ismerhetjük, viszont a latin eredetivel összevetve Avenariusnál megtalálhatjuk azokat a tartalmi elemeket, amelyek csak Károlyinál, de a többi „Úton járók"-könyörgésben nem szerepel.[43] A felekezetközötti szövegvándorlást tehát a most szóban forgó szöveg is megerősíti.

Az említett példák igazolják, továbbiak keresése pedig még teljesebb képet adhat arról, hogy a közös alap, a Szentírás és az egyházatyák idézése hogyan alakul, módosul a kora újkori imádságirodalom története során, s elmondható, hogy a 16–17. században a különböző felekezetek markáns egyházpolitikai, teológiai elhatárolódása és identitáskeresése sajátos lelkiségi ökumenizmussal társul.

41 Bajáki Rita, „Kompiláció 16. századi imakönyveinkben", in *Átfedések: Szövegalkotás a 16–18. századi irodalomban*, szerk. Maczák Ibolya és Kiss Farkas Gábor, Pázmány Irodalmi Műhely Lelkiségtörténeti Tanulmányok 22, 69–77 (Budapest: MTA–PPKE Barokk Irodalom és Lelkiség Kutatócsoport-MTA–ELTE Humanizmus Kelet-Közép-Európában Lendület Kutatócsoport, 2019).

42 Avenarius, *Precatione a Johanne Avenario in singulos septimanae dies conscriptae* (Wittenberg: [k. n.], 1576). https://books.google.hu/books?id=p8pZAAAAcAAJ&printsec=frontcover&dq=avenarius+precationes&hl=hu&sa=X&ved=0ahUKEwiNxb675cvoAhXfAxAIHcMVCgQQ6AEIPTAC#v=onepage&q&f=false

43 Johaness Avenarius, *Oratoris viatoris et peregrinantis,* in Avenarius, *Precatione...,* KkVr – KkVIIIv. Így megtaláljuk a Károlyinál szereplő „kis Tóbiás"-t, a „tüzes oszlop"-ot.

Maczák Ibolya

Mindeneknek kedves méhek

Tyukodi Márton és a felekezetközi kompiláció

Az 1640-es évek – úgy tűnik – különös jelentőségűek voltak a József pátriárkáról szóló irodalom tükrében: a jezsuita Jeremias Drexelnek és a református Tyukodi Mártonnak egyaránt jelent meg róla monografikus műve ez idő tájt. Drexelét először 1640-ben adták ki Münchenben, *Ioseph Aegypti Prorex* címmel,[1] műfaját tekintve „erkölcsi tanító műként" aposztrofálta a szakirodalom.[2]

Tyukodi Márton kapcsolódó, tematikus prédikációgyűjteménye 1641-ben látott napvilágot Váradon – a róla szóló irodalomban némi zavart okozva a műfaját illetően.[3] Mitrovics Gyula 1911-es homiletikai művében a kötetben szereplő beszédeket „hosszúnak és unalmat keltőnek" minősítette, mivel „az egész könyv egyetlen témáról, a József-történetek feldolgozásáról szól."[4] Valószínűleg pontosabb műfajismerettel rendelkezett Varga István,[5] aki a kommentárok közé sorolta – több olyan művel együtt, amelyet ma már a szakirodalom és az RMNY-csoport munkatársai prédikációgyűjteménynek tartanak.[6] A későbbiekben Heltai János

* A szerző az MTA–PPKE Barokk Irodalom és Lelkiség Kutatócsoport munkatársa.

1 *Ioseph Aegypti Prorex descriptus Et morali doctrina illustratus a* R. P. Hieremia Drexelio Soc. Jesu (München: Cornelius Leysser, 1640).

2 Szetey Szabolcs, „Tyukodi Márton *Joseph patriarchá*ja a korszak prédikációírási technikáinak tükrében", in *„A szentnek a megismerése ad értelmet": Conferentia rerum divinarum*, szerk. Zsengellér József és Trajtler Dóra Ágnes, Károli Könyvek: Tanulmánykötet – Questiones Theologiae 7 (Budapest: KRE–L'Harmattan Kiadó, 2012), 177.

3 Tyukodi Márton, *Az tiszta életü Joseph Patriarcha* (Várad: Szenci Kertész Ábrahám, 1641).

4 Mitrovics Gyula, *Egyházi szónoklattan: Tekintettel a magyar egyházi beszéd-irodalomra* (Debreczen: Hegedüs és Sándor, 1911), 75–76.

5 Varga István, *Az Új Testamentomi Szent Irasoknak critica históriája és hermeneuticaja az exegetica theologia II-dik részének első darabja* (Debreczen: Csáth Gy. ny., 1816), 275.

6 RMNy 1915.

foglalta össze a kapcsolódó műfaji kérdéseket: „az egyházi beszédek második alaptípusa a lectio continuán alapuló bibliamagyarázó prédikáció. Az ide sorolható kiadványok olykor egy-egy teljes szentírási könyvet magyaráznak, máskor csupán egy-egy könyv egy vagy több kiragadott fejezetét."[7]

Tyukodi Márton forrásai

Tyukodi előszavában nyíltan utalt Wolfgang Musculus és David Pareus művei mellett Káldi Györgytől származó szövegkölcsönzéseire.[8] Ezek közül a két protestáns szerző latin nyelvű bibliakommentárjairól, illetve Káldi esetében magyar nyelvű prédikációkról beszélhetünk.

Tyukodi megfogalmazása szerint azért volt szükség a katolikus anyag bevonására, mert a jezsuita szerző kortársait messze meghaladó apparátust mozgatott meg beszédeiben – melynek nagy hasznát vehette a példaláncokat gyakorta alkalmazó prédikátor:

> edgynehány helyen meg-tekintettem a' Chaldi Postilláját-is, kiböl edgynehány külsö historiákbol valo szép Exemplumokat vöttem, mivel azokat a' prophanus authorokat, kiket Chaldi citált, akar kinek-is edgyütt, edgy thecaban nem könyü fel-találni, ki a' Propheták, Apostolok és Evangelisták kivül-is a' Görög és Deák Patereckel egyetemben 52 Authoroknál többet citál.[9]

Megjegyzendő azonban, hogy egy-egy prédikációban Tyukodi jelentős mértékben felhasználta Káldi szövegeit: több József-prédikációjának nagyobb része szó szerinti szövegátvétel. Tyukodi az eljárást a következő példával támasztotta alá kötetének előszavában:

> Jobnak és illendöbnek itélvén azért követni a' jo egésséges és mindeneknél kedves méheket, kik sok külömb külömb féle virágokra ki-röpülvén keresik és gyüjtik az ö mézeket, hogy sem a' gyülölséges és mérges pókokat, kik magok gyomrokbol szövik, fonnyák az ö semmire kellö pók-hálojokat.[10]

7 Heltai János, *Műfajok és művek a XVII. század magyarországi könyvkiadásában (1601–1655),* Res Libraria 2 (Budapest: OSZK-Universitas Kiadó, 2008), 57.

8 Vö. Szetey, „Tyukodi Márton *Joseph patriarchá*ja...", 183–184.

9 Tyukodi, *Az tiszta életü Joseph Patriarcha...,*** 3r.

10 Uo., ** 5r.

Ezen gyakran alkalmazott,[11] ókori eredetű indoklás érdekessége,[12] hogy Pázmány ugyanezzel érvelt a *Kalauz* előszavában: „a' pók-hálo, nem job a' lépes méznél; noha a' pók béliböl szövi légy-fogó hálóját; a' méh pedig, virágokrúl szedegeti mézét: azon igyekeztem, hogy a' Régiek nyomából ki ne lépjem, hanem az ö fegyverházokból vegyek diadalmas kardokat."[13]

A szövegkölcsönzés eljárása nem volt szokatlan a korszakban – még felekezetközi tekintetben sem. A katolikus és protestáns prédikációkkal kapcsolatban Kecskeméti Gábor megállapította, hogy „a két vallás diszkurzusrendje között a határok nem teljesen átjárhatatlanok."[14] Győri L. János éppen Tyukodi nevezett kötetéről említette meg, hogy lapszéli jegyzetek és előszók tanulságai, sőt Medgyesi Pál homiletikája alapján ezt a „határátlépést" mások is megtették a korszakban.[15] Szentpéteri István kéziratos hagyatékát kutatva Gábor Csilla fedezte fel, hogy a puritánus prédikátor Kutasi János esztergomi érsekről szóló exemplumát Kálditól kölcsönözte.[16] Túri Tamás unitárius prédikációkban – Várfalvi Pálfi Zsigmond, Fejérvári Sámuel beszédeiben – azonosított Pázmány Pétertől származó szövegrészeket.[17] Korábbi kutatásom során Tyukodi gyűjteményének VII. prédikációját vettem górcső alá,[18] amelynek forrása Káldi György ünnepnapi gyűjteményének aprószentek napi beszédében olvasható, és rokonítható Pázmány Pé-

11 Vö. Kecskeméti Gábor, *„A böcsületre kihaladott ékes és mesterséges szóllás, írás": A magyarországi retorikai hagyomány a 16–17. század fordulóján,* Irodalomtudomány és kritika (Budapest: Universitas Kiadó, 2007), 76.

12 *Régi magyar prédikációk, 16–18. század: Egyetemi szöveggyűjtemény*, összeáll. Szelestei N. László, (Budapest: Szent István Társulat, 2005), 11.

13 Pázmány Péter, *Hodogeus: Igazságra vezérlő kalauz...,* (Pozsony: Jezsuita nyomda, 1623), (v–)(2r.

14 Kecskeméti Gábor, *Prédikáció, retorika, irodalomtörténet: A magyar nyelvű halotti beszéd a 17. században*, Historia Litteraria 5 (Budapest: Universitas Kiadó, 1998), 224.

15 Győri L. János, „Az exemplumok szerepe 17. századi református prédikációkban", *Studia Litteraria* 32 (1994): 157–170, 160.

16 Gábor Csilla, *Káldi György prédikációi: Források, teológia, retorika,* Csokonai Könyvtár 24 (Debrecen: Kossuth Egyetemi Kiadó, 2001), 18.

17 Túri Tamás, „Fejérvári Sámuel prédikációinak forráskezelése: Felekezetközi kompiláció az unitáriusok körében", *Keresztény Magvető* 117, 3. sz. (2011): 297–315; Túri Tamás, „»Papi fejedelmek elméjével böltselkedvén«: 18. századi unitárius prédikációk kompilációs technikái", in *Mű & Szerző: fiatal kutatók konferenciája: Tanulmánykötet,* szerk. Bartók Zsófia Ágnes, Dobozy Nóra Emőke, Förköli Gábor, Lovas Borbála, Nádor Zsófia és Szilágyi Emőke Rita, Arianna Könyvek 4, 113–129 (Budapest: ELTE Régi Magyar Irodalom Tanszék, 2011); Túri Tamás, „A halál felekezetfelettisége: Felekezetközi kompiláció és műfaji transzformáció", in *Közkincs: Tanulmányok a régi magyarországi prédikációk kompilációjáról,* szerk. Maczák Ibolya, Pázmány Irodalmi Műhely Lelkiségtörténeti Tanulmányok 8 (Budapest: MTA – PPKE Barokk Irodalom és Lelkiség Kutatócsoport, 2014), 133–156.

18 Maczák Ibolya, *Elorzott szavak: Szövegalkotás 17–18. századi prédikációkban,* A források tükrében (Szigetmonostor: WZ Könyvek, [2010]).

ter Pünkösd utáni ötödik vasárnapra írt beszédével is. Ezt az anyagot gondolta át és elemezte teológiai szempontból Szetey Szabolcs.[19]

A „szép formájú" József – Tyukodi protestáns forrása

A következőkben a Tyukodi-kötet XV. prédikációját vizsgálom. Elsősorban azért, mert e szöveg szó szerinti szövegátvételei számos, eddig még nem kutatott művelődéstörténeti szempontra világítanak rá, melyek különösen felekezetközi vonatkozásban érdekesek. A beszédhez kapcsolódó textus elvileg a következő: „Joseph autem erat pulchra forma..."[20] Azért csak elvileg, mert ilyen mondat nincs a Vulgátában. A nevezett helyen, a Teremtés könyve 39. fejezet negyedik versében ugyanis „Erat autem Joseph pulchra facie, et decorus aspectu" szerepel. A történetmenet szempontjából ennek elvileg nincs jelentősége, hiszen mindkét mondatban arról van szó, hogy milyen kellemes külseje volt Józsefnek, és ez milyen veszélyekbe sodorta Potifár házában. Ugyanakkor szokatlan a pontatlan idézés.

A szöveg elemzője azonban gyorsan rájöhet, honnan ered a hiba: a Vulgátában József anyjáról, Ráhelről olvasható szó szerint, hogy „erat pulchra forma". Ez az utalás meg is jelenik a Tyukodi-prédikációban, hiszen a következők találhatók a nevezett, XV. beszédben: „E' szerént a Putiphár felesége Josephnec szép ábrázattyát és tekintetit látván, igen kedvellette ötet. Oda fellyeb a' 29 caputban ugyan ezen szockal emlekezic Moses, ennec az ö annyánac, Ráchelnec szépségéröl, igy szolván..."[21] A 29. caput valóban Ráhel történetére utal a szentírásban, viszont Tyukodi kötetében a 37. verstől kezdi a szentírásértelmezést. Azaz elvileg nem kéne benne lennie a 29. résznek. Ez természetesen nem jelenti azt, hogy József története kapcsán nem hivatkozhat (hivatkozik is) más bibliai részekre, ugyanakkor ez a két árnyalatnyi következetlenség joggal kelti fel a kutató érdeklődését. A magyarázatot csaknem szó szerint (igaz, latinul) megtalálja David Pareus idézett munkájában, amelynek részcíme valóban a következő: „Ioseph Erat Pvlcher Forma Et Pulcher Aspectu". Pareus utal is a főszövegben (kereszthivatkozásként) saját korábbi, vonatkozó elemzésére (a 29. caputra) és a fogalmazás némiképpen össze is mossa a Szentírás Ráhel, illetve József küllemére alkalmazott pozitív megállapításait:

19 Szetey, „Tyukodi Márton *Joseph patriarchá*ja..."
20 Tyukodi, *Az tiszta életü Joseph Patriarcha...,* 136.
21 Tyukodi, *Az tiszta életü Joseph Patriarcha...,* 137.

> Posterior pars versus: Ioseph Erat Pvlcher Forma Et Pulcher Aspectu. [...] Commendauit Moses Iosephum dotibus animi et fortunae, nunc etiam dotibus corporis. Supra cap. 29. vers. 17. iidem verbis celebrat formam Rachelis. Erat pulchra forma et pulchra aspectu: proinde Iacob eam valde amauit et quatuordecim annorum seruitio ab auaro socero quasi redemit. Fuit ergo Ioseph pulchrae matris pulcher filius[.][22]

A filológiai következetlenség tehát egész egyszerűen a Pareus-szövegből származó fordításnak tudható be. A már idézett, 29. fejezetre vonatkozó kereszthivatkozás pedig vélhetően a kommentár műfaji sajátosságából, speciális szerkezetéből fakad. A Pareus-forrásból származik Tyukodi szövegének eleje is: „Itt immár ez nehány igékben commendállya Josephet [tudniillik a próféta] a' corporis dotibus a' testnec ajándékirul, és arrul azt mondgya, hogy Joseph szép formáju és tekintetö volt."[23]

A szövegösszefüggéseket a következő táblázat szemlélteti:

David Pareus	Tyukodi Márton
„Posterior pars versus: Ioseph Erat Pvlcher Forma Et Pulcher Aspectu. [...] Commendauit Moses Iosephum dotibus animi et fortunae, nunc etiam dotibus corporis. Supra cap. 29. vers. 17. iidem verbis celebrat formam Rachelis. Erat pulchra forma et pulchra aspectu: proinde Iacob eam valde amauit et quatuordecim annorum seruitio ab auaro socero quasi redemit. Fuit ergo Ioseph pulchrae matris pulcher filius..."[24]	„Ioseph erat pulchra forma etc. [...] Itt immár ez nehány igékben commendállya Josephet a' corporis dotibus a' testnec ajándékirul, és arrul azt mondgya, hogy Joseph szép formáju és tekintetö volt."[25] „E' szerént a Putiphár felesége Josephnec szép ábrázattyát és tekintetit látván, igen kedvellette ötet. Oda fellyeb a' 29 caputban ugyan ezen szockal emlekezic Moses, ennec az ö annyánac, Ráchelnec szépségéröl, igy szolván: Vala ugymond, Ráchel szép formáju és ékes tekintetö, mellyért Jácob 14 esztendeig szolgála az ö fösvény Ipánac. Azért Joseph-is ennec a' szép ábrázatu és ékes tekintetö anyánac szép gyermeke volt..."[26]

22 A jelzett szövegrészt az 1642-es, genovai kiadásból idézem: Davidis Parei, *Operum theologicorum exegeticorum...,* I (Genova: Pierre Chouet, 1642), 398.
23 Tyukodi, *Az tiszta életü Joseph Patriarcha...,* 136.
24 Davidis Parei, *Operum theologicorum exegeticorum...,* 398.
25 Tyukodi, *Az tiszta életü Joseph Patriarcha...,* 136.
26 Uo., 137.

A két, Pareustól származó szövegrészt a Tyukodi-prédikáció (vélhetően a protestáns hitszónoktól származó) felosztása, illetve egy Káldi-szövegrész választja el egymástól.

A múlandó szépség – Tyukodi katolikus forrásai

A Tyukodi-szöveget tovább elemezve feltűnik, hogy a jelzetteknek megfelelően jelentős mértékben Káldi-átvételekből áll. A jezsuita szerző két beszédét is a szövegbe illesztette Tyukodi: a Vízkereszt utáni második vasárnapra írt első prédikáció (tipográfiai szempontból is elkülönített) harmadik részéből, illetve a Szent Tamás napi harmadik prédikáció harmadik részéből is emelt át szövegeket. Példa erre a következő szövegrész is:

Káldi György	Tyukodi Márton
„**Természet-szerént gyönyörködünk a' szép dolgok látásában, és fö-képpen a' szép ábrázatu emberek nézésében. Az Irásban-is** azt **olvassuk,** hogy **az Assirusok, látván a' Júdit szépségét,** azt mondották: **Ki útálná-meg a' Zsidók népét, kiknél illyen szép aszszonyok vannak,** hogy méltán ezekért ne ne kellessék ellenek hadakoznunk? **Asverus Királyról-is** azt olvassuk; hogy, **látván Ester szépségét, meg-teszett az ö szemeinek**[.]"[27]	„Noha K. **természet szerént gyönyörködünc a' szép dolgoknac látásában, és föképpen a' szép ábrázatu embereknec nézésében,** a' mint **a'** szent **irásban-is olvassuc. Az Assirusoc látván Judith** aszszonynac **szépségét,** igy szolottanac: **Ki utálná meg a' Sido népet, kiknél illyen szép aszszonyi-állatoc vadnac? Assuerus Király látván Ester szépségét, igen tettzet az ö szemeinec.**"[28]

Első látásra nem lehetett könnyű dolga Tyukodinak a szövegek kiválasztása során, hiszen két (vaskos) prédikációgyűjteményből is dolgozott – de bizonyosan irányíthatták gondolatmenetét a Káldi-kötetekhez kapcsolódó mutatók is.

A következőkben a vasárnapi kötetből származó Káldi-forrást vizsgálom tüzetesebben, annál is inkább, mivel ezt a szövegrészt egy másik (katolikus) szerző is kölcsönözte, és az át nem vett részei is számos érdekességet tartalmaznak a fe-

27 KÁLDI György, *Az Innepekre-valo Predikatzioknak Első Resze* (Pozsony: Rikesz Mihály, 1631), 127.
28 TYUKODI, *Az tiszta életü Joseph Patriarcha...,* 137.

lekezetközi szövegalkotás tekintetében. Az egyik, jezsuita Káldi-beszédből átvett szövegrész a következőképpen szerepel Tyukodinál:[29]

Káldi György	Tyukodi Márton
„a' **Szépség a'jó erkölch-nélkül, nem egyéb, hanem meg-feíríett koporsó, méreggel teli edény, rút orczát-mutató szép tükör, betegekkel rakva, szépen fel-ékesíttetett Ispitály,** bolond-kormányú teli hajó; **szép** bonchokos **ló, mellyen rosz vitéz ül; bálványok temploma, melly kívűl szép, de belöl** chak **oktalan-állat képe vagyon** benne. Ninch bizony gyarlóbb dolog a' Szépségnél: Forma bonum fragile: quantumque accedit ad annos, Fit minor; et spatio carpitur illa suo. Non semper violae, nec semper lilia florent: Et riget amissa spina relicta rosa: Hova tovább, mint kissebbül; végre tellyességgel el-enyészik: **feír hó, melly igen künnyen el-olvad, és sárt chinál, virágzó nyár, mellyet a' szomorú tél követ; hamar el-hervadó róza és liliom. Mellymiatt sok gonosságok és károk történtek.**"[30]	„Mert **a' szépség a' jó érkölts nélkül nem egyéb, hanem** tsak **meg-fejérittetett koporso, méreggel teli edény, rút ortzát mutato szép tükör, betegekkel rakva szépen fel-ékesíttetett Ispotály,** szép termetö **lo mellyen rosz vitéz ül, bálványoc temploma, melly kívül szép, de belöl oktalan állatoknac képec vagyon,** Sodoma almája, melly tekintetre igen szép, de belöl hamuval és büdösséggel rakva, tsak **fejér ho e' világi szépség, melly igen könnyen el-olvad és saárt tsinál, virágzo nyár, mellyet a' szomoru tél követ, és hamar el-hirvado rosa és liliom.** [...] **Továbbá, a' mint mondám, a' szépség miatt gyakorta sok gonoszságoc, károc és nyomoruságoc történtenec...**"[31]

Jól látható, hogy Tyukodi a felsorolás egy részét szó szerint átvette Kálditól, némely részeit pedig elhagyta forrásának. Saját betoldásának tűnik viszont a Szodoma almájáról szóló metafora. Ez Lukácsy Sándor figyelmét is felkeltette, meg is említette a Tyukodi Márton-adatot kapcsolódó motívumtörténeti tanulmányában.[32] Az idézett részben szereplő betoldás Tyukodi leleményének tűnik – bár az természetesen nem biztos, hogy ezt a mondatot ő maga nem kölcsönözte-e valahonnan. Annál is inkább, mivel ez a gyümölcs számos hitszónoknál szerepel (Pázmánynál is, több forrást is említve[33]) – sőt Kelemen Didák egy másik prédikációjában (*Lelki öröm*) is.[34]

29 Az egyező szövegeket félkövér betűtípussal jelöltem.

30 Káldi [György], *Az Vasarnapokra-Valo Predikatzioknak Első Resze* (Pozsony: Rikesz Mihály, 1631), 152–153.

31 Tyukodi, *Az tiszta életü Joseph Patriarcha...,* 144–145.

32 Lukácsy Sándor, „Egy toposz történetéhez (Somodától Sidonig)", *Irodalomtörténeti Közlemények* 98, 4. sz. (1994): 512–520, 516.

33 Uo., 515.

34 Uo., 516.

E szöveg jelentős része megtalálható Kelemen Didák Vízkereszt utáni második vasárnapi beszédében – mely adatra már Lukácsy Sándor[35] és az ő kutatásai során Hargitai Andrea[36] is felhívta a figyelmet. A Kelemen Didák-szövegben a következőképpen szerepel a jelzett rész:[37]

Káldi György	Kelemen Didák
„Az-okáért mondotta Sz. Ambrus; hogy inkább kell a' meg-ért-erkölchü aszszony' állatot választani, hogy-sem a' szépet. [...] Hogy pedig a' testi Szépségre ne kellessék nézni a' Házasságban, melly meg-óldhatatlan kötél, abból ki-tetszik; hogy **a' Szépség a'jó erkölch-nélkül, nem egyéb, hanem meg-feíríett koporsó, méreggel teli edény, rút orczát-mutató szép tükör, betegekkel rakva, szépen fel-ékesíttetett Ispitály, bolond-kormányú teli hajó;** szép bonchokos ló, mellyen rosz vitéz ül; **bálványok temploma, melly kívűl szép, de belöl chak oktalan-állat képe vagyon benne. Ninch bizony gyarlóbb dolog a' Szépségnél:** Forma bonum fragile: quantumque accedit ad annos, Fit minor; et spatio carpitur illa suo. Non semper violae, nec semper lilia florent: Et riget amissa spina relicta rosa**: Hova tovább, mint kissebbül; végre tellyességgel el-enyészik: feír hó, melly igen künnyen el-olvad, és sárt chinál, virágzó nyár, mellyet a' szomorú tél követ;** hamar el-hervadó róza és liliom. **Melly-miatt sok gonosságok és károk történtek."**[38]	**„Azokáért mondotta Sz. Ambrus, hogy inkább kell a' meg ért erkölcsü Aszszony álatot választani, hogy sem a' szépet**: mert **a' szépség a' jó érkölcs nélkül nem egyéb, hanem megfejiritett koporsó, méreggel teli edény, rút orczát mutató szép tükör, betegekkel rakva szépen fel ékesített Ispitály, bolond kormányú teli hajó bálványok Temploma, melly kívül szép, de belöl csak oktalan állat képe vagyon benne. Nincs bizony gyarlóbb dolog a' sépségnél, hova tovább mind kissebbül, végre tellyességgel el enyészik. Fejér hó, melly igen könnyen el olvad, és sárt csinál. Virágzó nyár, mellyet a' Szomorú tél követ, melly miatt sok gonoszságok 's Károk történtek."**[39]

35 Lukácsy Sándor, *Isten gyertyácskái* (Pécs: Jelenkor Kiadó, 1994), 159.

36 Hargitai Andrea, „Kelemen Didák prédikációinak Pázmány-kompilációi", *Irodalomtörténeti Közlemények* 105, 5–6. sz. (2001): 638–656, 638.

37 Az egyező szövegeket félkövér betűtípussal jelöltem.

38 Káldi, *Az Vasarnapokra-Valo Predikatzioknak Első Resze...,* 152–153.

39 Kelemen Didák, *Buza fejek* (Kassa: Frauenheim Henrik János, 1729), 106.

A táblázatban jól látható, hogy Kelemen alapvetően szűkítette a Káldi-forrást. Jellemzően nem toldott be szövegrészt, amint ez a következő, Tyukodi- és Kelemen-szöveg összehasonlításából is kiderül:[40]

Tyukodi Márton	Kelemen Didák
„Mert a' szépség a' jó érkölts nélkül nem egyéb, hanem tsak **meg-fejérittetett koporso, méreggel teli edény, rút ortzát mutato szép tükör, betegekkel rakva szépen fel-ékesíttetett Ispotály**, szép termetö lo mellyen rosz vitéz ül, **bálványoc temploma, melly kívül szép, de belöl oktalan állatoknac képec vagyon,** Sodoma almája, melly tekintetre igen szép, de belöl hamuval és büdösséggel rakva, tsak **fejér ho e' világi szépség, melly igen könnyen el-olvad és saárt tsinál, virágzo nyár, mellyet a' szomoru tél követ**, és hamar el-hirvado rosa és liliom. [...] **Továbbá, a' mint mondám, a' szépség miatt gyakorta sok gonoszságoc, károc és nyomoruságoc történtenec...**"[41]	„Azokáért mondotta Sz. Ambrus, hogy inkább kell a' meg ért erkölcsü Aszszony álatot választani, hogy sem a' szépet: **mert a' szépség a' jó érkölcs nélkül nem egyéb, hanem megfejiritett koporsó, méreggel teli edény, rút orczát mutató szép tükör, betegekkel rakva szépen fel ékesített Ispitály, bolond kormányú teli hajó bálványok Temploma, melly kívül szép, de belöl** csak **oktalan állat képe vagyon** benne**.** Nincs bizony gyarlóbb dolog a' sépségnél, hova tovább mind kissebbül, végre tellyességgel el enyészik. **Fejér hó, melly igen könnyen el olvad, és sárt csinál. Virágzó nyár, mellyet a' Szomorú tél követ, melly miatt sok gonoszságok' s Károk történtek.**"[42]

Kelemen Didák és Tyukodi Márton szövegátvételeit összehasonlítva megállapítható, hogy a minorita Kelemen kötetkompozíciója (természetszerűen) jobban kötődik a forrásként használt Káldiéhoz, mint Tyukodi szövege. Annál is inkább, mivel az aznapra rendelt szentírási szakaszhoz hűen a jezsuita elődhöz hasonlóan a házasság (és csak azon belül a testi szépség) volt beszédének fő témája. Vagyis e tekintetben igazat kell adnunk Tyukodinak: valóban nem tartotta meg a Káldi-beszédek szerkezetét és kiindulását, és ilyen értelemben csupán exemplumokat vett át. Ennek megfelelően a minorita hitszónok nem csupán a beszéd harmadik részét használta fel (mint Tyukodi). A jezsuita posztilláskönyv esetében ez azért is jól látható, mert a szövegek tipográfiai szempontból igen jól tagoltak.

Mivel a házasság témája sok tekintetben eltér a protestáns és a katolikus teológia állásfoglalása szerint, természetes, hogy Kelemen Didák beszédében, Tyu-

40 Az egyező szövegeket félkövér betűtípussal jelöltem.
41 Tyukodi, *Az tiszta életü Joseph Patriarcha...,* 144–145.
42 Kelemen, *Buza fejek...,* 106.

kodiéhoz képest jóval több kifejezetten „katolikus elem" is előfordul, például a következőképpen: „a' Tridentomi Sz. Concilium, jó tanácsot ád, midön arra inti a' Házasokot, hogy minek-elötte megházasullyonak, avagy harmad nappal a' házasságnak bé tellyesitése elött, meg gyóónnyanák, és ájtatoson az Oltári szentséghez járulyonak[.]"[43]

Mindezek ellenére a Káldi-szöveg „legkatolikusabb" (leginkább hitvédő) elemeit egyik kompilátor sem használja fel.

A házasság kapcsán ugyanis Káldi megjegyzi, hogy „fő-képpen a Magyar-országi Calvinisták olly künnyen el-választyák a' Házas embereket, mint-ha a' Házasság chak emberi szerzés vólna."[44] Joggal merülhet fel a kérdés, hogy mi is az a hungarikum, melynek révén olyan egyszerű a válás a magyar protestánsoknál. A magyarázat a bibliafordításban keresendő. Káldi ugyanis beszédének további részében a következőképpen fogalmazott a válás, illetve az azt követő, esetleges újraházasodás kapcsán: „Ez pedig, a' Magyar Calvinisták tanítása, a' mint a' Károlyi Gáspár és Mólnár Albert Bibliájából meg tetszik; a' mint a' Biblia-után tött Oktató íntésemben meg mutattam."[45] Vagyis a szóhasználat, illetve a bibliamagyarítás tévedései indokolják Káldi szerint a jelzett magyar sajátosságot. A szövegrész érdekessége, hogy az egyik Oktató intésben foglalt, fordításelméleti példát (lényegében azt, hogy miként szabad a Biblia szövegét fordítani) tartalmi oldalról közelítette meg, egy házasságról szóló prédikációban, más szempontból is kifejtve gondolatmenetét.[46]

A szövegrész tehát némiképpen műfaji átlépést is eredményez – nagyon hasonlít ahhoz az eljáráshoz, amelyet Pázmány alkalmazott egyik úrnapi beszédében –; a *Kalauz*hoz (vagyis saját, korábbi teológiai munkájához) irányította az olvasót a beszéd egy bizonyos pontján. E tekintetben Tyukodi eljárása valóban szokatlan, sőt merész: a szövegrész ugyanis jól példázza, hogy a protestáns hitszónok bátran nyúlt a katolikus anyaghoz annak ellenére, hogy az egyértelműen olyan teológiai kérdéseket is tartalmazott, amelyek nem volt összeegyeztethetők saját felekezetének vonatkozó álláspontjával.

Összefoglalóan tehát megállapítható, hogy Tyukodi Márton József pátriárkáról szóló tematikus prédikációgyűjteményében katolikus és protestáns forrásokból egyaránt kölcsönzött a hitszónok. Ennek során különböző műfajokat vegyített

43 Kelemen, *Buza fejek...,* 108. Vö. Káldi, *Az Vasarnapokra-Valo Predikatzioknak Első Resze...,* 151.

44 Káldi, *Az Vasarnapokra-Valo Predikatzioknak Első Resze...,* 155.

45 Káldi, *Az Vasarnapokra-Valo Predikatzioknak Első Resze...,* 156.

46 Vö. P. Vásárhelyi Judit, „Káldi György: *Oktató intés*", *Irodalomtörténeti Közlemények* 105, 5–6. sz. (2001): 623–637; Koncz Attila, „Hitvitázó tudomány vagy tudományos hitvita?: Káldi György és Dengelegi Péter polémiája", *Irodalomtörténeti Közlemények* 104, 5–6. sz. (2000): 669–694.

– elsősorban prédikációkat és bibliakommentárokat –, s amint azt a bemutatott példák is mutatják, nem mindig zökkenőmentesen. Tyukodi szövegátvételeivel, forráshasználatával sajátságos módon reprezentálta a tematikus gyűjtemény műfaji jellemzőit: az írásmagyarázat jellege, a szentírási szövegek sorrendjéhez való ragaszkodása mindenképpen a kommentárokkal rokonítja prédikációit, a Kálditól átvett részek, tanulságok természetszerűen inkább a prédikációkkal rokonítják a József pátriárkáról szóló beszédgyűjteményt. Bizonyos, hogy mind protestáns, mind katolikus, mind műfaji, mind szövegalkotási szempontból rendkívül izgalmas korpusszal állunk szemben.

Förköli Gábor

Loci communes theologici

Egy melanchthoniánus modell interkonfesszionális használata?

Közhelygyűjtés, excerpálás és rendszerezés

Az ókor óta a dialektikus érvelés és a retorikai invenció alapvető módja az érvhelyek használata volt, amelyeknek rendszerét a topika tárgyalta. Az érvhelyek egy részét *locus communis*nak, közhelynek nevezték. Ilyen volt a definíció, az ellentét, a hasonlóság vagy akár az etimológia is. A humanizmus korának gyakorlatiasabb igényű retorikáiban aztán az érvek rendszerezésének megjelent egy olyan gyakorlata, amelyben a közhely szót új jelentésében is használni kezdték. Innentől kezdve a közhely jelenthette a kivonatokat tartalmazó jegyzetek rubrikáit is. Rudolphus Agricola *De formando studio* című értékezésében leírt híres példája szerint Lucretia megerőszakolásának történetét a tisztaság, a testi szépség és a paráznaság címszava alá is be lehet írni, hogy később a jegyzet használója a kiválasztott téma bemutatásakor Lucretia exemplumával tudjon érvelni különböző témákkal kapcsolatban.[1] Ilyen irodalmi toposzokat ért *locus communis* alatt Erasmus is *A bőségről* szóló értekezésében.[2] Őt követi Melanchthon *De locis communibus ratio* című rövid munkájában, amelyben közhely terminus alatt mindazokat a témákat érti, amelyekről tudós emberek

1 Rodolphe Agricola, *Écrits sur la dialectique et l'humanisme*, éd. Marc Van der Poel, Textes de la Renaissance 18 (Paris: Classiques Garnier, 2018), 300-301.

2 Az általam használt kiadásban pl. itt: Desiderius Erasmus, *De duplici copia commentarii duo, multa capitum et formularum accessione locupletati et diligenter recogniti, et Ioannis Velcurionis scholiis longe doctissime enarrati* (Parisiis: Ioannes Roigny, 1540), 400–401.

értekezni szoktak.[3] Nála a közhely újabb jelentéssel is bővül: Melanchthon szóhasználatában a közhelyek egy adott tudomány szakszókincsének rendszerét is jelentik.[4] Ez a szaktudomány a szerző nagy összefoglaló munkája, a *Loci communes theologici* esetében a teológia. Melanchthon hatásának tudható be, hogy számos későbbi protestáns teológiai kézikönyv címe is tartalmazza a közös helyek kifejezést. A teológia helyeinek sorrendje szerint alapvetően két csoportba lehet sorolni a protestáns *loci communes*eket. Az első csoportba Melanchthon és Wolfgang Musculus művei tartoznak, ezek először Isten fogalmát magyarázzák a *De Deo* című fejezetben. A második csoportba a helvét reformációnak a Kálvin *Institutió*ját követő *loci communes*i tartoznak, például Petrus Martyr Vermigli vagy Johannes Piscator összefoglalója. Ezek Kálvin nyomán szigorúbban veszik a *sola Scriptura* elvét, az istenséggel kapcsolatos természetes teológiai spekulációkkal szemben is gyanakvók, ezért náluk a teológiai ismeretek legfőbb forrásának, a Szentírásnak az ismertetése megelőzi Isten bemutatását.[5]

3 Philippi Melanthonis *Opera quae supersunt omnia*, ed. (1-15):Karl Gottlieb Bretschneider, (16-28): Henricus Ernestus Bindseil, Corpus Reformatorum Series I (Halle Saale-Braunschweig:C.A. Schwetschke, 1834-1860) 20:695–696.

4 A *locus communis* fogalmának változásáról, Melanchthon szerepéről lásd elsősorban: Ann Moss, *Printed Commonplace-Books and the Structuring of Renaissance Thought* (Oxford: Clarendon Press, 1996), 119–133. A közhelyek használatának széles nemzetközi szakirodalma van, amely hol az invenció, hol az excerpálás, hol pedig az enciklopédikus művek összefüggésében tárgyalja a témát, általában valamilyen médiatörténeti összefüggés, a kéziratosság és a nyomtatás komplementer dinamikájának tükrében. Ezek közül a munkák közül csak néhány fontos tételt emelnék ki: Francis Goyet, *Le sublime du „lieu commun": L'invention rhétorique dans l'Antiquité et à la Renaissance* (Paris: Honoré Champion, 1996); Alberto Cevolini, *De arte excerpendi: Imparare a dimenticare nella modernità*, Biblioteca dell'„Archivum Romanicum". Serie I: Storia, Letteratura, Paleografia 333 (Firenze: Olschki, 2006); Alberto Cevolini, ed., *Forgetting Machines: Knowledge Management Evolution in Early Modern Europe* (Leiden-Boston: Brill, 2016); Élisabeth Décultot, Hg., *Lesen, kopieren, schreiben: Lese- und Exzerpierkunst in der europäischen Literatur des 18. Jahrhunderts* (Berlin: Ripperger & Kremers Verlag, 2014).

5 A különféle protestáns teológiai összefoglalók szerkezeti problémáiról és az ezeket motiváló hitelvi és írásmagyarázati problémákról: Wilhelm Maurer, „Melanchthons Loci communes von 1521 als wissenschaftliche Programmschrift: Ein Beitrag zur Hermeneutik der Reformationszeit", *Lutherjahrbuch* 27 (1960): 1–50; Joseph C. McLelland, „A Literary History of the Loci Communes", in *A Companion to Peter Martyr Vermigli*, ed. Torrance Kirby, Emidio Campi and Frank A. James III, Brill Companions to the Christian Tradition 16 (Leiden: Brill, 2009), 479–494; Irene Backus, „Loci Communes, and the Role of Ramism in the European Diffusion of Calvin's Reformation", *Dimensioni e Problemi Della Ricerca Storica* 22, 2 (2010): 233–247; Hilmar Kallweit, *Kulturelle Konfigurationen: Studien zum Verhältnis von Wissensordnungen und Erzählformen* (Paderborn: Wilhelm Fink Verlag, 2015). Kálvin vallásos antropológiájának szerepéről lásd: J. Samuel Preus, „Zwingli, Calvin and the Origin of Religion", *Church History* 46, 2 (1977): 186–202. A *loci*

Tanulmányomban elsősorban a protestáns kézikönyvek értelmében használom a *loci communes* kifejezést a felekezetek közötti interakciók szempontjából. Nem árt azonban észben tartani, hogy a humanista közhelygyűjtés tekintetében más területeken, így az excerpálás és a parömiológia területén is versenyeztek egymással protestánsok és katolikusok. Ennek a tudatos rivalizálásnak az egyik dokumentuma Szenci Molnár Albert *Syllecta scholastica* című antológiája, amely az 1621-es *Lexicon* részeként jelent meg.[6] Tartalmazza többek között a humanista kivonatolás alapművét, vagyis Agricola *De formando studió*ját, valamint Johannes Bilstenius *Methodus novam aperiendi scholam* című értekezését is. 1590 szeptemberében aláírt művében Bilstenius mindenekelőtt a jezsuita oktatással kíván versenybe szállni, a protestáns tanítók és lelkészek számára komoly antijezsuita felkészültséget szorgalmaz, Bellarmino nevét pedig többször is említi. Többek között a Biblia német, valamint – a tanulmányok előrehaladásától és az életkortól függően – latin és görög nyelvű excerpálását írja elő, ami a jezsuita *Ratio studiorum* különféle kiadásai szerint is követelmény volt, igaz, ezek a dokumentumok a kivonatolást kiterjesztették az ókori klasszikusokra is, előírva, hogy a kivonatokat görögről latinra, illetve visszafelé is le kell fordítani.[7] A kulturális elsajátítás érdekes példája Szenci Kertész Ábrahám váradi nyomdász *Orator extemporaneus* című 1656-os könyve is, amely a jezsuita Soarez retorikájának rámista és protestáns átdolgozása.[8] Bizonyítható gyakorlat a más felekezetű vagy vallási meggyőződésű szerző florilegiumának a felekezeti határokon átívelő használata is. A *Manuductio ad eloquentiam* című 1709-es nagyszombati jezsuita tankönyv a bölcs mondásokat tartalmazó kézikönyvek között megemlíti az indexre tett Erasmust is. Igaz nem írja le a nevét, csak „damnatae memoriae vir"-ként hivatkozik rá. Annak mindenesetre örül, hogy a nélkülözhetetlen *Adagiá*nak a velencei Paulus Manutius

communes-gyűjtemények melanchthoni–kálvinista tipológiáját használom itt is: Förköli Gábor, „A *Kalauz* helye a magyar vallásos antropológia történetében: Pázmány Péter érvei a katolikus Lépes Bálint és a református Margitai Láni Péter műveiben", in *Útmutató: Tanulmányok Pázmány Péter Kalauzáról*, szerk. Maczák Ibolya, Lelkiségtörténeti Tanulmányok 14, 9–29 (Budapest: MTA-PPKE Barokk Irodalom és Lelkiség Kutatócsoport, 2016), 9–15.

6 Szenci Molnár Albert, szerk., *Syllecta Scholastica* (Heidelbergae: Aubrius, 1621) (VD17 23:295948Y; RMK III 1330).

7 Uo., 1–2; a *Ratio studiorum*hoz Mészáros István könyvének függelékét használtam, ebben a görög és a latin idézetek használatához lásd: Mészáros István, *16. századi városi iskoláink és a „studia humanitatis"*, Humanizmus és Reformáció 11 (Budapest: Akadémiai Kiadó, 1981), 188.

8 Michael Radau, *Orator extemporaneus, seu artis oratoriae breviarium bipartitum* (Varadini: Szenci Kertész Ábrahám, 1656) (RMNy 2684); a könyv jezsuita forrásáról és rámizmusáról: Tarnai Andor és Csetri Lajos, *A magyar kritika évszázadai I. Rendszerek: A kezdetektől a romantikáig* (Budapest: Szépirodalmi Könyvkiadó, 1981), 142; Bartók István, „XVIII. századi logikai és retorikai irodalmunk kritikatörténeti tanulságai", *Irodalomtörténeti Közlemények* 95, 1. sz. (1991): 1–24, 16–17.

jóvoltából létezik purgált edíciója (1575) is.[9] A kései felekezetközötti könyvhasználat példája a 18. századi jezsuita Kaprinai István, aki feltehetően nagymúltú gyakorlatokat is dokumentált *Institutio eloquentiae sacrae generatim* című retorikai tankönyvében. Egy helyen a nagy strasbourgi parömiológus, Johann Sturm tanítványának, a konvertita Joseph Lang *Polyanthea* című frázisgyűjteményének használatát javasolja, amely nem más volt, mint protestáns korszakában megjelent *Loci communes* című gyűjteményének az áttérése után kiadott katolikus változata.[10] Kaprinai aztán maga is bemutat jónéhány excerpálási módszert a müncheni jezsuita Jeremias Drexel nyomán. A kivonatok rendezésének egyik módja a kulcsszavak ábécérendes rendezése: „*Adolescentia, Abstinentia, Baptismus, Beatitudo*" stb.;[11] a másik a kulcsszavaknak az adott diszciplínára jellemző belső logika szerinti rendezése. Ez nemcsak távolról emlékeztet Melanchthon *Loci communes theologici* című könyvére, hanem maga Kaprinai is *loci communes*nek nevezi ezt a rendezési módszert, és első példája is teológiai: „mint például Isten, amelyhez a következők tartoznak: szentélyek, vallások, áldozatok stb."[12] Kaprinai példájának közvetlen inspirálója azonban talán éppen az előbb említett Joseph Lang volt, aki gyűjteményében az alfabetikus rend helyett Sturm rendszerét továbbgondolva olyan rendszert alkotott, amely Istentől a teremtett világ szféráin át az emberig haladva csoportosítja az ismereteket.[13]

Egy katolikus loci communes: Pavao Skalić

Katolikusok persze nem nagyon írtak *loci communes* címmel teológiai összefoglalót, és talán az is, ahogy katolizálása után Lang megváltoztatta florilegiumának címét, azt jelzi, hogy a kifejezésnek túlságosan erős volt a protestáns konnotációja. Egy érdekes kivétel azonban akad: dolgozatom első példája, a horvát Pavao Skalić (1534–1575). Nemcsak katolikus *loci communes*e kivételes, hanem ő volt állítólag az első olyan szerző, aki enciklopédia címmel adott ki átfogó témájú tudományos összefoglalót. A szerző megítélése elég vegyes: a magyar szakirodalom

9 *Manuductio ad eloquentiam seu via facilis ad assequendam* (Nagyszombat: Academicis, 1709), 352.

10 Stephanus Kaprinai, *Institutio eloquentiae sacrae generatim* (Kassa: Typ. Univ., 1758), 63; Joseph Lang gyűjteményének protestáns és katolikus változatáról: Moss, *Printed Commonplace-Books...*, 205–207.

11 Kaprinai, *Institutio eloquentiae sacrae generatim*, 84. (Kiemelések az eredetiben.)

12 Uo.: „ut: *DEUS*, quo pertinent: *templa, religiones, sacrificia*, etc. 2. *Homo*, cujus duae sunt partes: *corpus*, et *anima*. 3. *Rex, imperium, leges,* etc. 4. *Vita civilis,* ad quam spectant: *lites, ludi, amici,* etc."

13 Lang rendszeréről lásd Moss, *Printed Commonplace-Books...*, 187n.

ügyes plagizátort és politikai kalandort lát benne,[14] míg a horvát filozófiatörténet láthatóan próbálja komolyan venni neoplatonista és kabbalista filozófiai téziseit.[15] Skalić 1534-ben Zágrábban született.[16] Urban Textor védenceként a bécsi egyetemen tanult, majd 1552-ben Bolognában szerzett teológiai doktorátust, mégpedig Pico della Mirandola híresen hosszú disputációját túlszárnyalva nem kevesebb, mint 1500 tézis bizonyításával – igaz, erről egyetlen dokumentum van csak, a saját maga által kiadott könyv, amely a téziseket is tartalmazza.[17] Skalić arról is híres, hogy 1263-ra datált nemesi oklevelet hamisított magának, a hunok grófja címmel dicsekedett, valamint azzal, hogy a Scaliger család

14 Mátrai László, „Likai Skalich Pál Raymundus Lullus-plágiumáról (RMK III 464)", *Magyar Könyvszemle* 75, 2. sz. (1959): 194–195.

15 A hasonlóságokat és átvételeket természetesen elismerik, és Skalićot általában Cusanusszal és Picóval összevetve tárgyalják, kiemelve nézeteinek szinkretizmusát: Erna Banić-Pajnić, „Pavao Skalić i tradicija 'aeternae sapientiae'", *Prilozi za istraživanje hrvatske filozofske baštine* 9 (1983): 111–122; Ljerka Schiffler, *Ideja enciklopedizma i filozofijsko mišljenje* (Zagreb: Hrvatsko Filozofsko Društvo, 1989), 82–90; Mihaela Girardi-Karšulin, „Pavao Skalić: Eulogus ili o odvojenoj duši", *Prilozi za istraživanje hrvatske filozofske baštine* 18 (1992): 27–39; Mihaela Girardi-Karšulin, „Pavao Skalić: filozofija između sinkretizma i paradoksa", *Prilozi za istraživanje hrvatske filozofske baštine* 20 (1994): 117–130; Mihaela Girardi-Karšulin, „Pavao Skalić: Teze o svjetovima i znanostima", *Prilozi za istraživanje hrvatske filozofske baštine* 21 (1995): 67–82; Zrinka Novak, „Prilog razmatranju doprinosa Pavla Skalića hrvatskoj i europskoj humanističkoj baštini", *Povijesni prilozi* 36 (2009): 65–86; Ivana Skuhala Karasman, „Razumijevanje kabale u Epistemonu Pavla Skalića", *Gazophylacium* 15 (2010): 77–82; Ivana Skuhala Karasman, „A comparison of Pico's and Skalić's understanding of Christian Cabala", *Synthesis Philosophica* 58 (2014): 403–413; Maja Hudoletnjak Grgić, „Sinkretizam i enciklopedizam u Skalićevu Epistemonu: slučaj medicine", *Prilozi za istraživanje hrvatske filozofske baštine* 33 (2007): 7–33. Kabbalisztikájáról a francia szakirodalom is megemlékezik: François Secret, *Le Zôhar chez les kabbalistes chrétiens de la Renaissance* (Paris-La Haye: Mouton, 1964), 16; François Secret, *Les kabbalistes chrétiens de la Renaissance* (Paris: Dunod, 1964), 288–291. Enciklopédiájának zeneelméleti fejezete is ismert a szakirodalomban: Stanislav Tuksar, *Hrvatski renesansni teoretičari glazbe* (Zagreb: Jugoslavenska akademija znanosti i umjetnosti, Razred za muzičku umjetnost, 1978), 29–47; ugyanez angolul: Stanislav Tuksar, *Croatian Renaissance Music Theorists*, trans. Bašić Sonja, Studies in Croatian Musical Culture (Zagreb: Music Information Center, Zagreb Concert Management, 1980), 35–57; Alojz Jembrih, „Novi aspekti o atribuciji djela 'Dialogus de lyra'", *Radovi Leksikografskog zavoda 'Miroslav Krleža'*, 1 (1991): 85–93.

16 Életrajzához lásd: Ivan Kukuljević Sakčinski, *Pavao Skalić, gradjamin zagrebački, učenjak na glasu, svečenik katolicki protestantski, privi minister pruski, pustolov smelji, nazvan Cagliostro 16. vieka* (Zagreb: Dion. tisk., 1875); Gerta Krabbel, *Paul Skalich: Ein Lebensbild aus dem 16. Jahrhundert*, Geschichtliche Darstellungen und Quellen 1 (Münster: Borgmeyer & Co., 1915).

17 Pavao Skalić, *Conclusiones in omni genere scientiarum* (Bologna: s. nom. typ., 1553). Nem találtam belőle példányt, a tézisek Skalić *Encyclopaedia* című művéből ismertek, ahol újraközli őket: Pavao Skalić, *Encyclopaediae, seu orbis disciplinarum tam sacrarum quam prophanarum, Epistemon* (Basel: Johann Oporinus, 1559), 549–629.

tagja.[18] Miután el kellett hagynia a bécsi egyetemet a katolikus egyházat kritizáló megnyilvánulásai miatt, a lutheri reformáció követőjévé vált, és egy ideig a Württenbergi Hercegségben tevékenykedett. Fejlett érdekérvényesítő képességét bizonyítja, hogy végül Königsbergben kötött ki Albrecht porosz herceg miniszterekénT. A herceg ekkoriban udvari prédikátora, Johann Funk hatására Osiander tanainak befolyása alatt állt, aki Lutherétől eltérő, misztikus megigazulástant hirdetett: szerinte Isten nem Krisztus kereszthalálának érdeméért igazítja meg az embert, hanem azért, mert Krisztus az emberben misztikus módon jelen van, és az isteni igazságosság inspirációja is áthatja ilyenkor őt. Skalić tudatosan úgy helyezkedett a königsbergi udvarban, hogy megnyerje magának Funkot és rajta keresztül a herceget, így a helyi teológusokat megosztó vitában Osiander álláspontját tette ő is magáévá. A porosz rendek végül az osianderi tanok és Skalić befolyása ellen tiltakozva Poroszország hűbérurához, a lengyel királyhoz fordultak, aki 1566 nyarán bizottságot küldött Königsbergbe. A küldöttek végül halálra ítéltek több udvaroncot is, köztük Funkot, és a vérpadra küldték volna Skalićot is, aki azonban elmenekült. Rekatolizált, és a münsteri püspök, Johann von Hoya védelme alatt élt.[19] Több művében is kiállt állítólagos nemesi címének védelme érdekében.[20]

Skalić leghíresebb könyve a neoplatonista természetfilozófia hatását tükröző *Encyclopaedia seu Epistemon* című tudományos antológia.[21] A minket érdeklő *Loci communes theologici* című könyvét 1571-ben publikálta, és Heinrich Mülheimnak, a kölni Szent Pantaleon kolostor apátjának ajánlotta, akit a dedikációban a szerzetesi élet helyreállítójaként ünnepelt.[22] A könyv valójában egy hosszú, körülbelül százötven sűrű szedésű oldalból álló oráció, amelyet a margináliák és a könyv elejére illesztett index a címhez illően valóban közhelyekre tagolnak. A szerző azt

18 Hamisított okleveléről: Szentpétery Imre, *Az Árpád-házi királyok okleveleinek kritikai jegyzéke I. 1001–1270*, szerk. Borsa Iván (Budapest: Magyar Tudományos Akadémia, 1923), 425, sz. 1391.

19 Krabbel, *Paul Skalich*, 126–168.

20 Mint látni fogjuk, Skalić nem zavartatta magát, és tudományos műveiben is előhozakodott nemesi származásának állítólagos bizonyítékaival, így például enciklopédiájában is: Skalić, *Encyclopaediae, seu [...] Epistemon*, 751–755. Több tisztán politikai pamfletet is írt a kérdésben. A teljesség igénye nélkül: Pavao Skalić, *Genealogia seu de antiquissima Scalichiorum sive a Scala [...] sermo* (Strasbourg: Christian Mylius, 1561) (VD16 S 6617; RMK III 489); Pavao Skalić, *Ein klarer und wolgegründter gegenbericht* (Königsberg: Johann Daubmann, 1565) (VD16 S 6626; RMK III 539); Pavao Skalić, *Responsa iurisconsultorum qui habentur in universa Europa Longe clariores, de origine, gente, ac nomine Pauli Scaligeri* (Coloniae: Nicolaus Graphaeus, 1567) (VD16 ZV 14451).

21 Skalić, *Encyclopaediae, seu [...] Epistemon*.

22 Pavao Skalić, *Loci communes theologici, sive pro Ecclesia Rhomana eiusque autoritate atque religione, adversus vesaniam Neopistorum, iuxta artificium alphabetariae revolutionis oratio* (Coloniae: Theodorus Graminaeus, 1571), fol. *2r-4v. (VD16 S 6629; VD16 G 2803, VD16 S 6627).

állítja az ajánlásban, hogy ezzel a beszédével Albrecht porosz herceget visszanyerte a katolikus vallásnak.[23] Sőt arra is gondja volt Skalićnak, hogy elhíresztelje, a herceg még 1565 augusztusában részletes utasítást adott neki arra nézve, hogy képviselje őt a pápa előtt, bűnbánata jeléül adjon át neki a nevében százezer tallért, és hogy a francia királlyal tárgyaljon egy kereskedelmi szövetség létrehozása érdekében. Ebből persze nem sok igaz, csak annyi, hogy a porosz hercegnek a rendek nyomására meg kellett tagadnia Osiander tanait. Természetesen a hercegség Albrecht halála után is evangélikus maradt, Albrecht személyes megtérését pedig semmilyen más forrás nem támasztja alá. Skalić tehát úgy próbálja beállítani a történteket, mintha az ő hatására történt volna a porosz herceg visszakozása. Talán azért merészkedett idáig, mert a herceg visszavonult a fejedelemség vezetésétől, és még a mű megírása előtt, 1568-ban pestisben meghalt.[24] Skalić – nyilván az önigazolás szándékától vezetve – azt szerette volna elérni, hogy a beszédet a pápa és a bíborosok kollégiuma előtt is felolvassák. Retorikai értelemben azonban a beszéd címzettje a Neopistus nevű fiktív megszólított, aki egyszerre testesíti meg a vallási újítókat és a Skalić ellen áskálódó brandenburgi udvaroncokat. A beszéd teológiai érvelésébe így belekeverednek a Skalić ártatlanságát és nemesi címének valódiságát bizonygató passzusok, sőt ezek a témák a mutatóba és a margináliák közé is bekerülnek a szent teológia helyei közé. Ezért már beszéde elején sokat emlegeti brandenburgi ellenlábasa, Albrecht Truchs von Wetzhausen ármánykodásait, majd a szöveg végén újra rátér a személyes vonatkozásokra, nemesi címének megvédésére.[25] Azt is kifejti ugyanitt, hogy soha semmi eretnekséget nem írt le, holott egyedül 1558-ban két protestáns szellemiségű művet is írt ugyanarról a tárgyról, a miséről.[26] Egyik – logikailag sem túl meggyőző – érve saját igaza mellett, hogy *Encyclopaediá*ja nem került indexre.[27]

Ami a voltaképpeni teológiai helyeket illeti, érveit egyháztörténeti, dogmatörténeti, teológiai, szentírási forrásokból, valamint zsinati kánonokból, egyházatyák műveiből meríti. Az első fontos teológiai téma a római egyház státusza, amely Skalić szerint katolikus, egy és apostoli.[28] A vonatkozó helyen a szerző a katolikus egyházzal szembeni vádakat tárgyalja, megjegyezve, hogy a bűnök vagy a képmu-

23 Uo., fol. *4r-v.

24 Vö. Krabbel, *Paul Skalich*, 168–176.

25 Skalić, *Loci communes theologici*..., 117, 126.

26 Pavao Skalić, *Glossa in triginta duos articulos canonis missae ex Apostolo* (Romae [recte Tübingen?]: Iodocus Cortesanus, 1558) (RMK III 456); Pavao Skalić, *Dialogus de missa* (Tübingen: s. nom. typ., 1558) (VD16 S 6622; RMK III 461).

27 Skalić, *Loci communes theologici*..., 117–118.

28 Uo., 1–4.

tatás megléte nem jelenti, hogy mindenestől el kell vetni az egyházat.[29] Amellett érvel, hogy az Apokalipszis babiloni szajhája nem Róma, hogy az egyház Krisztus teste,[30] valamint hogy az egyház az auktoritás forrása, mivel a Szentírásban nincs benne minden, amiben hinni kell, azaz a tradíció is fontos, és mivel a Szentírás értelmezésében vannak nehézségek, csak az egyház jogosult rá.[31] Ez eddig nagyjából szerkezetileg annak felel meg, hogy a helvét *loci communes*-típusú kézikönyvek a Szentírás elsőségének tételével indítanak. Ezután Skalić könyvében egyházszervezeti kérdések következnek, valamint a zsinatok tekintélyét és a pápa elsőségét is tárgyalja.[32] Ezután a templomokról, az imáról, a böjtről és a megigazulásról, valamint a hitnek és a jócselekedeteknek a megigazulásban betöltött szerepéről értekezik, megfelelve annak, hogy a *justificatio* Melanchthon *Loci communes*ében is fontos hely, és az ő összefoglalójában is viszonylag elöl szerepel.[33] Skalić nem túl meglepő módon a szabad akarat tárgyával köti össze a problémát.[34] Ezután ismerteti a szentségeket, a keresztséget, a bérmálást, a bűnbocsánatot – *confessio* címszó alatt, szóba hozva itt az elégtételt és a búcsút is[35] –, az eucharisztiát, amelyet nem túl következetes módon a purgatórium követ, ahol a halottakért mondott ima védelmére kel a szerző.[36] Ezután következik a szentek segítségül hívása, a képek tisztelete; a fogadalmak (*De votis*), köztük a szerzetesi fogadalom, majd Skalić a szentségek sorát folytatva a cölibátusra és az utolsó kenetre tér rá.[37] *De humanis constitutionibus* cím alatt emberi szerzésekről beszél, vagyis ez esetben egyházszervezeti kérdésekről; a némiképpen meglepő *De exorcismo* locusmegjelölés pedig valójában a szentelményeket takarja, vagyis például itt esik szó a szenteltvízről.[38] A kiközösítés (*De excommunicatione*) olyan kérdés, amelyet a protestáns közhelygyűjtemények sem kerültek meg,[39] végül pedig a *De bello in Turcos* címszó alatt Skalić a lutheri kérdésfelvetésre válaszolva bibliai példákkal bizonyítja,

29 Uo., 6–8.
30 Uo., 8.
31 Uo., 15–17.
32 Uo., 17–28.
33 A *Loci communes* 3. edíciójának tartalomjegyzéke alapján: Philippi Melanthonis *Opera quae supersunt omnia*, ed. (1-15):Karl Gottlieb Bretschneider, (16-28): Henricus Ernestus Bindseil, Corpus Reformatorum Series I (Halle Saale-Braunschweig:C.A. Schwetschke, 1834-1860) 21: XIII–XVI.
34 Skalić, *Loci communes theologici*..., 45.
35 Uo., 60–64.
36 Uo., 74.
37 Uo., 90–94.
38 Uo., 94–99.
39 Uo., 99.

hogy a hitetlenek ellen szabad háborúzni.[40] A szorosabb értelemben vett teológiai locusoktól elszakadva más témákat is tárgyal, például az ókori, középkori és a reformáció korának eretnekségeit is listázza.[41] A heterodox irányzatokra való állandó hivatkozás révén Skalić orációja egyébként is túlmutat az aktuális beszédhelyzeten, nemcsak a lutheri reformáció vagy Osiander ellen szól benne a szerző, hanem valóságos eretnekkatalógus az egész mű. Skalić ilyen irányú érdeklődését jelzi, hogy talán volt egy elveszett műve is az eretnekségekről.[42]

A beszéd címzettjét, Neopistust sem lehet a protestáns irányzatok valamelyikével azonosítani, hanem az eretnekségek teljességét testesíti meg. Érdekes ebből a szempontból, hogy Skalić egy ponton az anabaptisták ellen is hosszan érvel a gyermekek megkeresztelése mellett.[43] Nézzük meg, hogy vajon vannak-e olyan érvei, amelyek interkonfesszionálisak, vagyis a katolikus, a lutheri és a helvét hitvallás szempontjából is megállják a helyüket. A gyermekek megkeresztelésére szóló rész különösen hosszú, a szerző nagyjából az egyház és a pápaság tekintélyével egy súlycsoportban kezeli a problémát. Hogy miért volt ilyen égetően fontos a lutheránus porosz elit kontextusában az anabaptisták ellen érvelni, érdekes kérdés. Mindenesetre a *Loci communes* tanúsága alapján a rekatolizált Skalić számára fontos volt, hogy megnyerje magának a tridenti zsinaton is elnöklő lengyel bíboros és pápai legátus, a poroszországi ügyekben is érdekelt Stanislaus Hosius támogatását, akinek pozitív szerepére az oráció elején többször is kitér.[44] Saját bevallása szerint Hosius *Confessio catholicae fidei Christiana* című műve adta meg neki a döntő lökést a rekatolizálás felé.[45] Neki ajánlotta hasonló témájú *Oratio de instauranda Romanae et Catholicae Ecclesiae doctrina in Prussia* című szövegét is, amely *Miscellaneorum de rerum causis et successibus* című enciklopédikus művében jelent meg, és amely Poroszország rekatolizálásához kínált programot, tehát szorosan kapcsolódott az ügybuzgóság látszatát demonstráló *Loci communes*hez.[46] Márpedig Hosius is különös figyelmet szentelt az anabaptistáknak: 1558-as *Verae, christianae catholicaeque doctrinae solida propugnatio* című könyvének első, *De*

40 Uo., 104.

41 Uo., 109–114.

42 A *Loci communes…* végén a szerző felsorolja publikálatlan műveit, és itt szerepel egy *Annotationes in universa Biblia contra omnes haereticos* című szöveg (Uo., 144.).

43 Uo., 46–58.

44 Uo., 13 (A margón szereplő kifejezés: „Laus Hosii".)

45 Krabbel, *Paul Skalich*, 157.

46 Pavao Skalić, *Miscellaneorum de rerum causis et successibus et de secretione quadam methodo […] libri septem […] Deinde oratio de instauranda Romanae Ecclesiae doctrinae in Prussia* (Coloniae: Theodorus Graminaeus, 1570), fol. 249r–264v.

origine haeresium nostri temporis című szekciója nagyrészt róluk szól,[47] valamint katolikus hitvallásában is értekezik pár lap terjedelemben a gyermekek megkeresztelésére.[48]

A szöveget vizsgálva nem sikerült plagizáláson rajtakapnom Skalićot, így feltételeznünk kell, hogy nem lehet egyetlen forrásra visszavezetni szövegét sem egészben, sem részleteiben. Némi hasonlóság azonban akad Melanchthon *Loci communes*ének a gyermekek megkeresztelésére szóló *locus*ával. Eljárásuk egy ponton közös: az anabaptisták állítását, amely szerint a gyermekek keresztelése újdonság, emberi szerzés, egyháztörténeti adatokkal cáfolják. Közös történeti példájuk Órigenész tanúságtétele (*Ad Romanos*, 6), aki szerint saját korában már keresztelt az egyház gyermekeket, valamint Cyprianus emlegetése, aki elítélte azokat, akik szerint a gyermekeket – Melanchthonnál – egyhetes koruk előtt, illetve – Skalić közlésében – két-három napos korukban még nem kell megkeresztelni.[49] Cyprianus érvét egyébként Hosius is idézi katolikus hitvallásában.[50] A másik hasonlóság az, hogy mivel az anabaptisták tagadják az eredendő bűnt, és ezért sem kell szerintük a gyermekeket megkeresztelni, így Melanchthon és Skalić is bibliai helyekkel bizonyítja, hogy igenis van eredendő bűn, és a gyermekek sem mentesek tőle. Skalićnál ilyen hely például az 51. zsoltár (*Miserere*) híres verse: „in iniquitatibus conceptus sum",[51] vagy Melanchthonnál a Róm. 5,12 és az Eph. 2,3.[52] Mindkettőjük által idézett hely Máté 19,14, vagyis az „Engedjétek hozzám jönni a gyermekeket"-epizód verse: „ilyeneké a mennyek országa", valamint Máté 18, 14: „Atyátok sem akarja, hogy csak egy is elvesszen e kicsik közül."[53] Anabaptisták és nem anabaptisták ezeknek a bibliai helyeknek versengő értelmezéseiből vezetik le, hogy kell-e a gyermekeket megkeresztelni: az anabaptisták szerint a gyermekek még bűntelenek, ezért is értelmetlen a keresztelés, az ortodox tanítást vallók szerint viszont éppen ezek a bibliai versek szólítják fel a felnőtteket arra, hogy ne engedjék elveszni az eredendő bűnnel született gyermekeket, mert az nem egyezne Isten akaratával. Skalić érvelésének kétségtele-

47 Stanislaus Hosius, *Verae, Christianae, catholicaeque doctrina solida propugnatio* (Coloniae: Maternus Cholinus, 1558), 1–63 (VD16 H 5165).

48 Stanislaus Hosius, „Confessio catholicae fidei Christiana", in *Opera omnia in duos divisa tomos*, 1 (Coloniae: Maternus Cholinus, 1584), 1–416, 80–83.

49 Skalić, *Loci communes theologici…*, 57–58; Melanchthonnál: Philippi Melanthonis *Opera …,* 21: 857–858.

50 Hosius, *Verae, Christianae, catholicaeque doctrina solida propugnatio*, 82.

51 Skalić, *Loci communes theologici…*, 48.

52 Philippi Melanthonis *Opera …,* 21: 859–860.

53 Skalić, *Loci communes theologici…*, 48, 54; Melanchthonnál: Philippi Melanthonis *Opera …,* 21: 858.

nül van katolikus, a reformációval össze nem egyeztethető eleme is. Isten szerinte a fejletlen értelmű gyermeknek, sőt már a méhben lévő magzatnak is értelmes emberi beszéd helyett az angyalok nyelvén is sugallhat bizonyos dolgokat: „non omnis vox divina in voce latet",[54] tehát a tudatlan gyermek is képes befogadni a szentség által közvetített kegyelmet. Ez nyilvánvalóan ellentétben áll azzal a protestáns hitelvvel, amely szerint a hit hallásból van.

Irénikus vita Bellarminóval: David Pareus disputációgyűjteménye mint loci communes

Nem meglepő, hogy a tárgyalt teológiai locusok sorrendjét, szerkezetét a cáfolni kívánt ellenfél műve is meghatározta, és hogy a közös ellenféllel szemben közös érveket hoznak fel az egyébként különböző felekezeti hátterű szerzők. Ennél azonban valamivel mélyebb belátásokra juthatunk másik példám, a heidelbergi David Pareus (1548–1622) disputációgyűjteményének elemzésével. A *Collegia theologica* című kétkötetes, 1611-ben, illetve 1620-ban megjelent művében jelentős részben magyar, illetve valamivel kisebb arányban lengyel, német, francia és svájci diákjai olyan disputációit gyűjtötte össze, amelyek Bellarmino tételeit cáfolták.[55] A respondensek között számos hírességet találunk, mint például a Guevara-fordító Prágai Andrást, valamint Milotai Nyilas Istvánt, Debrecen református szuperintendensét és Bethlen Gábor udvari papját.[56] Az első kötet ajánlá-

54 Skalić, *Loci communes theologici*..., 53.

55 David Pareus, *Collegiorum theologicorum [...] decuria una* (Heidelberg: Jonas Rhodius, 1611) (VD17 23:637970E); David Pareus, *Collegiorum theologicorum [...] pars altera* (Heidelberg: vidua Jonae Rosae, 1620) (VD17 12:110738F). Magyar szempontból még fontos Pareusnak a szentírási helyeket értelmező disputációkötete is: David Pareus, *Thesaurus Biblicus. Hoc est Themata Textualia ex S. Bibliis Veteris et Novi Testamenti et S. Theologiae Candidatis ad disserendum proposita* (Heidelberg: Geyder, 1621) (VD17 12:131883S).

56 Prágai András Pareus elnökletével megvédett disputációi: „De Providentia Dei et causa peccati", in Pareus, *Collegiorum [...] pars altera*, 342–344; *Thema seculare de causis, centum ab hinc annis, immenso Dei beneficio, ex Evangelicis Germaniae Ecclesiis eliminati, semperque fugiendi Papatus Romanus divina favente gratia, solenni disquisitioni propositum* (Heidelberg: Johannes Lancellotus, 1617) (VD17 1:081193Z; RMK III 1202); [cím nélkül], in Pareus, *Thesaurus Biblicus*, 66–69; „Assertiones", in Pareus David, *Miscellanea catechetica* (Hanau: David Aubrius, 1634): a kiadás ritkasága miatt nem tudtam megadni az oldalszámot, és nem volt alkalmam ellenőrizni Zoványi Jenő állítását, aki utoljára látta ezt a dokumentumot: Zoványi Jenő, „Adatok Prágai András életéhez és működéséhez", *Irodalomtörténeti Közlemények* 45, 2. sz. (1941): 180–182, 181. Milotai Nyilas István disputációja: „De aeterna praedestinatione", in Pareus, *Collegiorum [...] decuria una*, 440–441. (A továbbiakban az egyetemi hallgató neve után zárójelben szereplő resp. rövidítés fogja jelezni a respondens személyét.)

sa Alsó- és Felső-Magyarország lelkipásztoraihoz szól, a másodiké Keserűi Dajka Jánoshoz, Erdély református szupetintendenséhez. Pareus magyar kapcsolatait a legrészletesebben Heltai János tárta fel.[57] Most csak azt az epizódot említeném meg, amelyik részben megmagyarázza a Bellarmino-ellenes érvelés aktualitását: Pareus magyar tanítványai, így például Velechinus István és Pécseli Király Imre révén jól értesült Veresmarti Mihály prédikátor alaposan dokumentált megtéréséről, amelyben nem kis szerepe volt Bellarmino olvasásának.[58] Természetesen a jezsuiták erdélyi térnyerése is aggodalomra adott okot a protestánsok körében. Mivel Bethlen Gábor alapvetően vallási békére és türelemre törekedett politikájában, a katolikusokkal is törekedett az egyezségre, és 1615-ben megengedte a jezsuitáknak, hogy újra megnyissák kolozsmonostori rendházukat, akik így többszöri kitiltás után legálisan is visszatérhettek Erdélybe.[59] Mindeközben Pázmány Péter *Kalauz*ának sikere is nyugtalansággal töltötte el a kelet-magyarországi és erdélyi reformátusokat. Margitai Láni Péter (1575 k.–1629), Milotai Nyilas István utóda a debreceni szuperintendensi tisztségben még 1629. június 17-én is azért hívott össze zsinatot, hogy megcáfolják Pázmány főművét.[60]

Pareus disputagyűjteményének két kötete *collegium*okra van osztva – ezek körülbelül a féléves kurzusoknak felelnek meg –, és ezen *collegium*ok alá vannak beosztva a disputációk, amelyek mindegyike az egyetemes teológia vagy a kontroverzteológia valamelyik *locus*át tárgyalja. A disputák sorrendje minden egyes *collegium*ban a klasszikus helvét teológiai közhelygyűjtemények struktúráját idézi. Ezt a hasonlóságot a tárgyalt helyekre mutató, a könyv végére illesztett index is felerősíti, amely az összes tárgyalt teológiai helyet a *loci communes*eknek megfelelő sorrendben közli: így az egyes *collegium*ok a nagy szerkezet *mise en abyme*-jaiként viselkednek, amely szerkezet a tárgymutató segítségével mutatkozik meg igazán. A közös helyek listája a teológia definíciójával indul, majd ezt követik a Biblia tekintélyét tárgyaló *locus*ok. Ez után jön Isten, a szentháromságtan, a teremtés, a bűnbeesés, a predestináció, a szabad akarat, a kegyelem, a megváltás és a

57 Heltai János, „David Pareus magyar kapcsolatai", in *Tudóslevelek művelődésünk külföldi kapcsolataihoz: 1577-1797*, szerk. Herner János, Adattár XVI-XVIII. századi szellemi mozgalmaink történetéhez 23 (Szeged: József Attila Tudományegyetem, 1989), 13–76; Heltai János, *Alvinczi Péter és a heidelbergi peregrinusok*, Humanizmus és Reformáció 21 (Budapest: Balassi Kiadó, 1994), 50–94.

58 Veresmarti Mihály Velechinusszal való találkozóiról: Vörösmarti Mihály, *Vörösmarti Mihály kálvinista prédikátor megtérése története*, szerk. Jankovics József és Nyerges Judit (Budapest: Argumentum Kiadó, 1992), 219–222; Pécseli Király szerepéről: Heltai, „David Pareus...", 22–23.

59 Molnár Antal, *Lehetetlen küldetés? Jezsuiták Erdélyben és Felső-Magyarországon a 16–17. században* (Budapest: L'Harmattan, 2009), 172–174.

60 Zoványi Jenő, *A tiszántúli református egyházkerület története*, I (Debrecen: Nagy Nyomda, 1939), 28–29.

krisztológia. A szakrális történelem tárgyalása következik, majd a megváltásra vonatkozó helyek: megigazulás, szentségek, egyháztan és világi magisztrátus. Ez az utolsó rész különösen gazdag a katolikusellenes kontroverzia *locus*aiban: a szentségek számát, a misét, a jótettek érdemszerző erejét, az alamizsnát, a böjtöt, a purgatóriumot és a búcsút tárgyalják.[61] Ez tehát nagyjából megfelel a helvét közhelygyűjtemények szerkezetének, ugyanakkor egyes részek Bellarmino *Controversiae*-jének a beosztását követik. A jezsuita szerző műveinek szisztematikus cáfolata a második kötet végén történik meg, ahol is a disszertációk tárgyuk szerint pontosan a *Controversiae* három kötetének szerkezetét követik: tárgyalják a szentírási és nem szentírási tekintélyeket a tanok tekintetében, az egyháztant és annak összefüggésében az egyházi klérust – világi papok és szerzetesek –, a szenteknek mint a mennyei egyház tagjainak a kultuszát (a *Controversiae* első kötetéből); a szentségeket általában és egyesével (a második kötetből); az első ember kegyelmi állapotát, a bűnbeesést és az eredendő bűnt, a szabad akaratot, a hit általi megigazulást és a jó cselekedetek érdemszerző erejét, ide értve az imát, az alamizsnát és a böjtöt (a harmadik kötetből).[62]

Pareus elsősorban az irénizmus vezéralakjaként ismert. A felekezetek közötti békés hangnem az ágostai és a helvét tábor közeledését szolgálta a harmincéves háború küszöbén. *Irenicum* (1614–1615) című híres művében is ennek lehetőségeit vizsgálta, és ahol lehetett – pl. az Úrvacsora-tan egyes elemeiben –, szinkretizmusra törekedett.[63] Műveinek egy másik része, nem függetlenül a felekezetek közötti kiegyezés szándékától, a világi magisztrátus és az egyházi hatóság szigorú elválasztását szorgalmazta –,[64] ami egyébként a teológiai *loci communes*ek szem-

61 Az első kötet indexe alapján: „Elenchus locorum theologicorum", in Pareus, *Collegiorum [...] decuria una*, fol. **4r-6r.

62 Bellarmino művének szerkezetéhez az első ingolstadti kiadást használtam: Robertus Bellarminus, *Disputationes de controversiis christianae fidei adversus huius temporis haereticos* (Ingolstadt: David Sartorius, 1586). Néhány későbbi kiadás viszont nem három, hanem négy kötetre osztotta a művet.

63 J. Minton Batten, „Political Factors in Movements toward Christian Unity in Seventeenth Century Europe", *Church History* 12, 3 (1943): 163–176; Günter Brinkmann, *Die Irenik des David Pareus: Frieden und Einheit in ihrer Relevanz zur Wahrheitsfrage* (Hildesheim: H. A. Gerstenberg, 1972); Bodo Nischan, „Reformed Irenicism and the Leipzig Colloquy of 1631", *Central European History* 9, 1 (1976): 3–26; Howard Hotson, „Irenicism and Dogmatics in the Confessional Age: Pareus and Comenius in Heidelberg, 1614", *The Journal of Ecclesiastical History* 46, 3 (1995): 432–456; az irénizmusról átfogóan Howard Hotson, „Irenicism in the Confessional Age: The Holy Roman Empire, 1563–1648", in *Conciliation and Confession: Struggling for Unity in the Age of Reform: 1415–1648*, ed. Howard Louthan and Randall C. Zachman, 228–285 (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2004).

64 Christoph Strohm, „Kompetenz weltlicher Obrigkeit in Religionsangelegenheiten. Entstehung und Wirkung von David Pareus' Überlegungen zum Ius circa sacra", in *Recht, Konfession und Verfassung*

pontjából is érdekes, hiszen a magisztrátus általában egyike az ilyen típusú kézikönyvek locusainak. Pareus békülékeny alkata nyilvánult meg akkor is, amikor Hodászi Pap Lukács debreceni szuperintendenssel és utódjával, Milotai Nyilas Istvánnal Szilvásújfalvi Anderkó Imre sorsáról levelezett. A magyar szakirodalomban jól feldolgozott történet szerint a tiszántúli kálvinista lelkész radikális kritikával illette az egyházi hierarchiát és a szuperintendencia intézményét, mire 1610-ben Hodászi kezdeményezésére letartóztatták. Pareus meg is intette magyar kollégáit, mondván, hogy az erőszak és a bebörtönzés a világi magisztrátus monopóliuma.[65]

A Veresmarti-ügyben érintett Velechinus István számára Pareus minden ízében irénikus disputát írt az Úrvacsoratanról. A szövegben a reálprezencia dogmáját a szerző egyértelműen pápista szofizmának – vagyis skolasztikus találmánynak – tartja, azaz voltaképpen tehermentesíti Luthert és követőit, akik szintén a reálprezenciát vallották, és csak a transzszubsztanciáció katolikus tanát utasították vissza. Pareus amellett érvel, hogy az Úrvacsora eltérő értelmezései miatt nem szabad veszélyeztetni a protestánsok közötti békét. Ennek alátámasztására magát Luthert idézi, aki a kérdés eldöntésére összehívott, szász és helvét teológusok részvételével megtartott híres marburgi kollokviumon maga is bizonytalanságának adott hangot a kérdésben, és azzal zárta mondandóját, hogy a szentség helyes értelmezése egyedül Isten megvilágosító kegyelmétől függ.[66]

A disputációk egyik leggyakrabban vitatott pontja a *fractio panis*, a kenyér megtörésének gyakorlata. A református lelkipásztorok, mint Pareus, általában ezt a szertartáselemet használták a kenyér szétosztásához, míg az evangélikusok gyakran inkább eleve több kisebb kenyérdarab felett mondták ki a szereztetési igéket, mielőtt azokat szétosztották volna a híveknek. Ahogy a disputációk is hangsúlyozzák, a református gyakorlat felel meg a *hoc facite* szavak értelmének a leginkább (Lk 22,19), hiszen Krisztus, aki az apostolokat ezekkel az igékkel az ő utánzására szólítja fel, maga is megtörte a kenyeret az utolsó vacsorán. Ráadásul, ahogy a kenyértöréssel kapcsolatos vitákról szóló cikkében Bodo Nischan írja, a

---

im 17. Jahrhundert: West- und mitteleuropäische Entwicklungen., Hg. Robert von Friedeburg und Mathias Schmoeckel, Historische Forschungen 105, 67–83 (Berlin: Duncker & Humblot, 2015).

65 Bálint Keserű, „Der Fall Imre Újfalvi: Die reformierte Opposition in Ostungarn und die Melanchthon-Anhänger in Sachsen", in *Deutschland und Ungarn in ihren Bildungs- und Wissenschaftsbeziehungen während der Renaissance*, Hg. Wilhelm Kühlmann und Anton Schindling, Contubernium. Tübinger Beiträge zur Universitäts- und Wissenschaftsgeschichte Band 62, 185–197 (Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2004).

66 David Pareus – Velechinus István (resp.), „De sacra coena Domini", in Pareus, *Collegiorum [...] pars altera*, 328.

kálvinisták számára a kenyér megtörése nemcsak Krisztus passióját szimbolizálta, hanem az így megsokasított kenyérdarabok miatt annak demonstrálására is jó volt, hogy Krisztus testének reálprezenciája és *ubiquitas*a milyen abszurd gondolat.[67] Ahogy Pareus egyik disputációja is kiemeli, a kenyértörés nélkül az Úrvacsora nem lenne ugyanaz, mivel hiányozna belőle egy lényegi mozzanat: „A kenyértörés nélkül a vacsora még vacsora marad, ám elveszik belőle a rítus lényege: ahogy levágott lábú vagy kezű ember is ember, csak éppen hasznavehetetlen."[68] Az egyértelműség kedvéért még további néhány disputáció is leszögezi, hogy a kenyértörés, az Úrvacsora egyéb külsőségeivel ellentétben, doktrinális szempontból nem közönyös. Más szóval tehát az, hogy megtörjük-e a kenyeret, vagy sem, nem lehet *adiaphora*: „A kenyér anyaga és minősége *adiaphora*: de a kenyér megtörése egyáltalán nem az."[69] Egy másik disputációban Pareus megjegyzi, hogy ebben a tekintetben még a katolikusok is az apostoli hagyomány örökösei, mert ők is gyakorolják a kenyértörést.[70] Megkockáztathatjuk, hogy amikor Pareus a katolikus rítusra hivatkozik, az irénikus szellemiség beszél belőle: ha a nem protestáns hagyományban hathatós érvet talál, azt nem fél használni.

Érdekes módon a disputák a Bellarmino elleni érvelésben is meglepően békülékeny hangnemet ütnek meg. A gdański Petrus Lossius által 1613-ban megvédett disputáció például, amely a jó cselekedetekről szól, a Bellarmino által is használt szerkezetben mutatja témáját: akárcsak a jezsuita, ő is az imát, a böjtöt és az alamizsnát tárgyalja, és természetesen megjegyzi, hogy Bellarmino ezeket a témákat tökéletlenül fejtette ki harmadik kötetének harmadik általános kontroverziájának „harmadik principalis" kontroverziájában. A respondens ellenérvei azonban nagyon sokszor jelentéktelen pontokat érintenek, gyakran merő szőrszálhasogatásról van csak szó. Egy helyen például azért kritizálja Bellarminót, mert „téved, amikor a szeretet és irgalom cselekedetei közé nem veszi fel a holtak

67 Bodo Nischan, „The »Fractio Panis:« A Reformed Communion Practice in Late Reformation Germany", *Church History* 53, 1 (1984): 17–29, 17–19.

68 David Pareus – David Namsler (resp.), „De coena Domini", in Pareus, *Collegiorum [...] decuria una*, 83: „Absque fractione igitur Coena est quidem coena, sed ritu mutila: ut homo pede vel manu mutilus est quidem homo, sed inutilis".

69 David Pareus – Jakob Privat (resp.), „De coena Domini et de missa papistica", in Pareus, *Collegiorum [...] decuria una*, 726: „Panis materia et qualitas adiaphora est: fractio vero panis nequaquam". Más disputákban a bornak a vízzel való keverését *adiaphorá*nak gondolja, azonban a kenyértörést ezekben is kötelezőnek tartja (David Pareus – Melchior Hurter [resp.], „De coena Domini", in Pareus, *Collegiorum [...] decuria una*, 526).

70 David Pareus – Jan Amos Nivan (resp.), „De Domini coena sive Eucharistia", in Pareus, *Collegiorum [...] pars altera*, 168.

eltemetését."[71] Végül pedig még el is fogadja Bellarmino ellenérvét az anabaptistáknak a keresztény *charitas*ról vallott elképzelésével kapcsolatban, Skalićhoz hasonlóan tehát Pareus sem restell ellenfelének érvéhez nyúlni, ha az anabaptistákat kell cáfolnia: „Készek vagyunk egyetérteni Bellarminóval, és az anabaptistákkal szemben elutasítjuk a vagyonközösséget."[72]

Néha még egy kálvinista is egyetérthet egy jezsuitával. Ebből a szempontból Bellarmino művét igen különös módon használja Balthasas Tilesius sziléziai diák disputációja. A szöveg a *Constroversiae* első kötetének ekkleziológiai terminusait használja, és nem csupán elfogadja a jezsuitától az *Ecclesia triumphans* és az *Ecclesia militans* – vagyis a mennyei boldogságot élvező egyház és a földön még a gonosz ellen harcoló egyház – közti megkülönböztetést, hanem a margón fel is tünteti Bellarmino művéből a megfelelő szöveghelyet.[73] Protestánsként a respondens természetesen nem tesz említést az *Ecclesia patiens*ről, vagyis az egyház azon tagjairól, akik a katolikusok szerint a purgatóriumban várják üdvözülésüket. Balthasar Tilesius további terminusokat is bevezet, mint például az *Ecclesia particularis* kifejezést, illetve annak szinonimáját, az *Ecclesia visibilis*t. Egyrészt egy adott partikuláris közösséget (*coetus*) kell érteni ezalatt, illetve azt a konkrét épületet, ahol a gyülekezet összegyűlik Isten dicséretére. Másrészt a terminus azt a problémát is kifejezi, hogy az egyház történelmi és társadalmi viszonyok között létezik és működik, éppen ezért nem lehet mentes az emberi gyengeségektől, bűnöktől, mindenekelőtt pedig a képmutatástól.[74] Ami igazán érdekes ebben az esetben, az az, hogy a protestáns teológia ezt a gondolatot általában egy ellentétes értelmű terminussal fejezi ki, az *Ecclesia abscondita*, a láthatatlan egyház szókapcsolattal. A Luther által is használt kifejezés arra utal, hogy az ember nem tudhatja egy adott egyénről, hogy az valóban az igazak egyházához tartozik-e, vagy csak képmutató módon követi a külsődleges vallási előírásokat, mivel csak Isten lát az emberi szívekbe.[75] Az igaz egyház láthatósága viszont katolikus tanítás, amelyet Bellarmino a *De Ecclesia militante* című fejezetében is a védelmébe vesz (1. kötet, 4. könyv, 12–13. fejezet), amellett érvelve, hogy az igaz

71 David Pareus – Petrus Lossius (resp.), „De bonis operibus in particulari", in Pareus, *Collegiorum [...] pars altera*, 75: „Falso idem asserit, nostros sepulturam murtuorum inter dilectionis et misericordiae opera non recensere".

72 Uo.: „Communionem omnium bonorum cum Bell[armino] contra Anabaptistas facile improbamus."

73 David Pareus – Balthasar Tilesius (resp.), „De Ecclesia", in Pareus, *Collegiorum [...] decuria una*, 605.

74 Uo., 606.

75 Johannes Heckel, *Lex Charitatis: A Juristic Disquisition on Law in the Theology of Martin Luther*, ed., Martin Heckel, trans. Gottfried G. Krodel (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 2010), 217–218.

egyházat látható jelek alapján fel lehet ismerni. Ez a gondolat nem egyeztethető össze a protestáns tanítással, ám a sziléziai diák éppen az *Ecclesia visibilis* terminusát átértelmezve fogalmazza meg azt a kálvinista tanítást, amely azt igyekszik leírni, hogy mi az, ami látható, és mi az, ami láthatatlan a keresztény gyülekezeten belül. Bellarmino tehát nem pusztán célpontja Pareus katolikusellenes kontroverziájának, hanem a jezsuita műve vezérfonalként is szolgál Pareusnak és tanítványainak, akik kreatív módon forgatják ki a jezsuita szerző terminológiáját.

A teológiai *loci communes*-gyűjtemények interkonfesszionalitását vizsgálva érthetővé válik Szántó (Arator) István félelme, aki azért bírálta Bellarminót, mert könyvében szerinte jobban összefoglalja a megcáfolni kívánt protestáns tanításokat, mint maguk a protestánsok.[76] Úgy látszik azonban, hogy a folyamat kétirányú volt, és a különböző felekezetek képviselői nemcsak cáfolni valót találtak ellenfeleik könyveiben, hanem ötleteket is merítettek belőlük a terminológia kidolgozásához és az érvek strukturálásához. E könyvek interkonfesszionalitására figyelve megtanulhatjuk értékelni Pázmány eredetiségét, aki sem a protestáns *loci communes*ek szerkezetére nem válaszol, sem Bellarmino struktúráját nem veszi át, hanem az állítólagos „atheusok" ellen intézett istenérvekkel kezdi a *Kalauz*t, és csak fokozatosan jut el a katolikus vallás kizárólagosságának bizonyításához. Ennek az eljárásnak is vannak példái, de már egy sokkal modernebb kihívásra válaszol vele a szerző.

76 Arator kritikájáról lásd: István Bitskey, „Bellarmino-Rezeption und Anti-Bellarminismus in Ungarn 1590–1625", in *Religion und Religiosität im Zeitalter des Barock,* Hg. Dieter Breuer, Barbara Becker-Cantarino, Schilling Heinz und Walter Sparn, II, Wolfenbütteler Arbeiten zur Barockforschung 25, 809–815 (Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 1995), 812.

Tasi Réka

Interkonfesszionalitás Pázmány Péter képteológiai érvelésében?

Vajon van-e értelme interkonfesszionalitásról beszélni hitvitákban, kontroverz teológiában? Hiszen az ellenkező felekezet érveinek, szövegeinek használata, speciális módon történő felhasználása a viták legalapvetőbb eljárásai közé tartozik, ezek nélkül lehetetlen is lenne vitatkozni. Ezen eljárások változatos repertoárjának teljes körű, átfogó igényű feltárásával a kutatás még adós maradt, ugyanakkor már eddig is számos esetét tudta bemutatni.[1] A vitatkozó felek idéznek, szabadon idéznek és felidéznek, szövegeket elferdítenek, a legkülönfélébb hermeneutikai műveletek birtokában értelmezik azokat. Ez a szöveghasználat azonban nem a konfesszionális határok átlépése, hanem éppen hogy a határok rögzítése; a szövegek kölcsönös felhasználása általában ebből a célból történik: legyen szó felekezeti önmeghatározásról vagy a felekezeti határok élesebb és konfrontatívabb megvonásáról.

Ugyanakkor egy tágabb értelmű interkonfesszionalitás fogalomnak ez utóbbi is integráns része.[2] Ez az, amit a német szakirodalom „negative Interkonfessionalität"-

* A szerző az MTA BTK Lendület Hosszú reformáció Kelet-Európában (1500–1800) Kutatócsoport tagja, és jelen tanulmány e projekt keretében készült.

1 Lásd pl. a következő kötetnek a tanulmányait: Heltai János és Tasi Réka, szerk. *„Tenger az igaz hitrül való egyenetlenségek vitatásának eláradott özöne…": Tanulmányok XVI–XIX. századi hitvitáinkról* (Miskolc: Miskolci Egyetem BTK Régi Magyar Irodalomtörténeti Tanszék, 2005). Az iniciatív jellegű és szándékú miskolci konferencia és kötet után a Miskolci Egyetemen Heltai János vezetésével zajló hitvitatörténeti kutatások számos további olyan tanulmányt, disszertációt eredményeztek, amelyek a hitviták szövegszerű működésével is foglalkoznak.

2 Thomas Kaufmann, *Einleitung: Transkonfessionalität, Interkonfessionalität, binnenkonfessionelle Pluralität – Neue Forschungen zur Konfessionalisierungsthese*, in *Transkonfessionalität, Interkonfessionalität, binnenkonfessionelle Pluralität – Neue Forschungen zur Konfessionalisierungsthese*, Hg.

ként említ. Ezzel szemben a „positive Interkonfessionalität", „positive, connective interconfessionality" esetében a különböző felekezetek képviselői az álláspontbeli különbségeket figyelmen kívül vagy artikulálatlanul hagyják, és így adaptálják a „másik" felekezeti gyakorlatát, szövegét vagy eszméjét.

Lehetséges-e azonban az, hogy abban a szövegkölcsönzési, szövegfelhasználási gyakorlatban, ami a hitvitákat uralja, helye van a felekezetek közti olyan termékeny cserekapcsolatnak is, ami nincs közvetlenül alárendelve a kontroverziának? Elképzelhető-e, hogy valójában „negative" és „positive Interkonfessionalität", a felekezeti határok rögzítését és azok átlépését jelentő interkonfesszionalitás nem is annyira egyértelműen válik el egymástól? Franz Alexander Kurzmann is figyelmezteti olvasóit, hogy a pozitív és negatív kategóriákat nem szabad úgy értelmeznünk, mintha nem lennének köztük átmenetek (Grauzonen).[3]

Egy korábbi tanulmányomban, mely a magyarországi hitviták képteológiai vonatkozásaival és a katolikus képteológia lélekelméleti hátterével foglalkozott, részben – ám más nézőpontból – már kitértem arra a Pázmánynál megtalálható képteológiai argumentumra, melynek interkonfesszionális vonatkozásait a következőkben értelmezni kívánom.[4]

Az argumentum elsőként az *Öt levél*ben jelent meg (1613), az 1609-es *Öt szép levél*ből még hiányzott. Később a *Kalauz*ba (1623, 1637) kisebb változtatásokat eszközölve iktatta be Pázmány.[5] A *Kalauz* XV. könyvének részei aztán a *Bizonyos okok* „Hetedik ok"-jának is alapjául szolgáltak, az általunk vizsgált szövegrész azonban nem.[6]

> Szabad elménkben galamb avagy tüzes nyelvek hasonlatosságát gondolnunk; szabad ezt szókkal kiábráznunk; szabad bötűkkel kiírnunk; szabad írásban látnunk,

Kaspar von Greyerz, Manfred Jakubowski-Tiessen, Thomas Kaufmann und Hartmut Lehmann, 9–15 (Heidelberg: Gütersloher Verlagshaus, 2003).

3 Franz Alexander Kurzmann, *Die Rede vom Jüngsten Gericht in den Konfessionen der Frühen Neuzeit* (Berlin–Boston: Walter de Gruyter, 2019).

4 Tasi Réka, „Képvita és phantasia: A phantasia-imaginatio szerepe a katolikus képtisztelettel kapcsolatos kora újkori argumentációban", *Egyháztörténeti Szemle* 20, 2. sz. (2019): 11–19.

5 Pázmány Péter, *Egy tudakozó prédikátor nevével íratott öt levél (1613)*, s. a. r., jegyz., tan. Bitskey István (Budapest: Európa Könyvkiadó, 1984), 29–30; Pázmány Péter, *Hodoegus. Igazságra vezérlő Kalauz*. Pozsony, 1637. Hargittay Emil tanulmányával, Bibliotheca Hungarica Antiqua XXXII. (Budapest: Balassi Kiadó – Magyar Tudományos Akadémia Irodalomtudományi Intézete, 2000), 1011; valamint: Pázmány Péter, *Összes munkái*, 7 köt. (Budapest: M. Kir. Tud. Egyetem, 1898), 4:629–638.

6 Hargittay Emil, *Pázmány Péter írói módszere: A Kalauz és a vitairatok újraírása* (Budapest: Universitas Kiadó, 2019), 157.

> olvasnunk: miért nem szabad festékkel kiírnunk? Vajjon s nem ugyanazt jegyzi-é az szó vagy az írás vagy gondolkodás, amit az festékkel ábráztatott hasonlatosság? Vagy akarjuk, vagy nem, de amit hallunk, annak valami hasonlatosságát kapcsoljuk és ki is ábrázzuk elménkben: Intelligentem enim, necesse est phantasmata speculari [Aristot. 3. de Animae text. 30.39.]; és az Szentlélek Istennek pünkösdnapi jövetelét úgy nem gondolhatjuk, hogy tüzes nyelveket ne formáljunk fejünkben.[7]

A szövegrész az Alvinczihoz írott első levélből származik tehát, amelyben a kálvinista prédikátornak megfelelő katolikus vitapartner, a „régi avas pápista keresztény" a bálványozásról értekezik, az 5. §-ban a szentképekről. Isten képi reprezentációjának katolikus gyakorlata, mondja a szöveg, nem más, mint annak ábrázolása, ahogy Isten látható jelenségekben megmutatta magát az embernek, miként erről a Biblia tanúságot tesz.

Az érvelésben három fontos szempont vesz részt: textus és imago egyenrangúságának bizonyítása, amely kezdettől fogva fontos argumentum a katolikus érvrendszerben (már Monoszlóy Andrásnál is helyet kap);[8] ennek a jelelmélettel való megtámogatása – Bitskey István Pázmány jelelméleti érvelésének visszatérő voltára és ennek Szent Ágoston-i eredetére hívta fel a figyelmet: a képek, csakúgy, mint a szavak, jelek –; végül pedig a képeknek a gondolkodásban való kiiktathatatlan részvétele.

Érdemes az érvelés elemeit, illetve felépítését ennél részletesebben is számba venni.

1. Megengedett a Szentlélek elképzelése a bibliai képekkel, tehát galamb vagy tüzes nyelv formájában. 2. Megengedett a kép (vagyis a fejünkben lévő kép) megjelenítése, kimondása szavakkal. 3. Ugyancsak megengedett a kimondott szó leírása, illetve az írásban rögzített szavak olvasása. Végül 4. Megengedett ezeknek (nem világos itt, hogy minek: mentális képnek, hangzó vagy leírt szónak) a lefestése.

Ezen logika szerint a képpel lefestés a szavakkal történő leírással egyenrangú, ugyanakkor ebbe a jelölési sorba (mentális kép – hangzó szó – leírt szó) illeszkedik a szavak írásban látása, vagyis az olvasás, befogadás említése – minden bi-

7 A szövegrészt az *Öt levél*ből közöltük, a *Kalauz*ban ehhez képest egy különbség olvasható: az első mondat utolsó szava nem „kiírnunk", hanem „kijegyeznünk".

8 Bitskey István, *Képtisztelet vagy bálványozás? (Pázmány hitvitái a szentek ábrázolásáról)*, in Heltai és Tasi, *„Tenger az igaz hitrül való…"*, 67–77. Tasi Réka, „»Ezekbe azért a bizonyságokba illyen vétek vagyon…« (Hitvita és vitamódszer: Monoszlóy, Gyarmathi, Pázmány)", in *Bibliotheca et Universitas: Tanulmányok a hatvanéves Heltai János tiszteletére*, szerk. Kecskeméti Gábor és Tasi Réka, 11–21 (Miskolc: Miskolci Egyetem BTK Magyar Nyelv- és Irodalomtudományi Intézet, 2011).

zonnyal arra utalva, hogy nemcsak a lefestés tevékenysége, de a festett kép befogadása is egyenrangú az írással, illetve annak befogadásával.

A logikai sor jelentősége tehát annak levezetése, hogy ezek a jelölési tevékenységek egyenrangúak. Az egyenrangúság legfőbb oka, hogy ugyanazt jegyzi a kimondott szó, a leírt szó és az elképzelt szó (vagyis annak valamiféle hasonlatossága – mert a szót mint hangsort magát nem képzeljük el). Ennek végső oka pedig egyfajta fizikai törvényszerűség: akarjuk vagy sem, de a szó [ti. kimondott szó] a belső érzékeinkben (Pázmány szerint: elménkben) képet generál. Ha tehát a kép ennyire inherens része a gondolkodásunknak – ezt is bizonyítja az Arisztotelész-idézet –, akkor a külső képek sem lehetnek idegenek tőlünk. A leírt szó és a kimondott szó mint legitim jelek a képet mint jelet is legitimálják.

Az érvelésben kétirányú mozgás érzékelhető: a jelölési, tehát kódolási tevékenység és a befogadási, tehát dekódolási tevékenység. Mindkét irány láthatóvá tétele szükséges Pázmány érvelésének összetettségéhez. Ugyanakkor a jelelméleti érvelés nem lehetne igazán hatékony, ha Pázmány nem tudatosítaná ennek a filozófiai (lélekelméleti) hátterét. Ennek az origójában nem az áll, hogy jeleink egy mentális képre utalnak vissza, illetve abból erednek, sokkal inkább az a megállapítás, hogy nincs gondolkodási tevékenység mentális képek nélkül: az itt idézett „intelligentem enim necesse est phantasmata speculari" – vagyis annak a görög eredetiből készült – fordítása Steiger Kornél tollából: „amikor pedig az ember elmélkedik, szükségszerű, hogy egyúttal egy bizonyos képzetet is szemléljen."[9]

A kutatás korábban nem foglalkozott különösebben az érvelésnek elmefilozófiai, tehát a gondolkodás mikéntjét tematizáló elemével. Pázmány Arisztotelész *De anima* című munkájából származó idézete egyike a kora újkor számára legfontosabb – és persze számos problémát is generáló – Arisztotelész-megállapításoknak a lélek működését illetően. Pázmány érvelésében egy olyan kulturális alapvetést használ fel, ami a korban egyetlen keresztény felekezet számára sem megkérdőjelezhető, vagyis axiomatikus állítás (a kora újkori tankönyvek egyébként axiómának is nevezik): az emberi lélek nem gondolkodik phantasmák, tulajdonképpen képek nélkül. Az arisztotelészi szöveghely beidézése teszi, tenné végeredményben a pázmányi érvelést konfessziók fölötti érvényességűvé: ha képekben gondolkodunk (márpedig másként nem lehetséges), vagyis a szavak is képeket jelentenek, akkor a bárminemű képek – a külső képek is – legitim részei életünknek. A szent dolgokról sem tudunk másként gondolkodni (az Atyáról vagy a Szentlélekről sem), így a szentképek is legitimitást nyernek.

9 Arisztotelész, *Lélekfilozófiai írások,* ford. Steiger Kornél, Filozófiai írók tára (Budapest: Akadémiai, 2006), 85.

A pázmányi szöveg érvelésének ilyen részletes bemutatására azért volt szükség, hogy megmutathassam: Pázmány érvelése szoros kapcsolatot tart Luther *A mennyei próféták ellen* (*Wider die himmlischen Profeten*, 1525) című munkájának gondolatmenetével, pontosabban annak egy részletével.[10] Nincs szó átvételről, direkt utalás sem történik Luther munkájára, és a két szövegrész témája sem egészen egyezik, ugyanakkor meggyőződésem, hogy Pázmány Luther művének vonatkozó részét ismerve, fejében tartva szerkeszthette meg saját érvelését, az interkonfesszionalitás sajátos szürkezónájába léptetve be ezáltal azt az olvasót – elsősorban a lehetséges protestáns olvasók közül –, aki képes volt megidézni a lutheri képfelfogás ezen jelentős szöveghelyét.

A mennyei próféták ellen (1525) elsősorban Andreas Karlstadt és a hozzá kapcsolódó képrombolás ellen foglal állást, és a 3. és 4. Invocabit-prédikációk (1522) érvkészletét fejleszti tovább a képtisztelet témakörében. Az inkriminált szövegrész abba a kontextusba illeszkedik, ahol Luther a biblia illusztrációjáról beszél. Argumentációjában kitüntetett szerepe van annak, hogy a szavak képeket idéznek föl az emberben:

> Szintúgy azt is biztosan tudom, hogy Isten akarata, hogy halljuk, olvassuk az ő cselekedeteit, különösen Krisztus szenvedéseit. Ámde ha nekem azt hallanom, vagy arra emlékeznem kell, úgy lehetetlen, hogy arról szívemben képeket ne formáljak magamnak, mert **vagy akarom, vagy sem**, mikor Krisztust hallgatom, akkor szívemben egy férfi képe formálódik, amely a kereszten függ; egészen úgy, mint ahogy az én ábrázatom természetileg a vízre vetődik, mikor abba belenézek. Márpedig, ha nem bűn, hanem üdvösséges dolog, hogy én Krisztus képét szívembe vésem, miért kellene bűnnek lenni, ha azt szemem előtt tartom?[11]

10 Luther Márton, „Írás a mennyei próféták ellen a képekről és a szentségről", in *Luther válogatott művei, 4: Felelősség a társadalomért*, szerk., vál. Csepregi Zoltán, ford. Arany Nándor et al., 218–277 (Budapest: Luther Kiadó, 2019).

11 *Luther válogatott művei*, 4, 237. Németül: „So weiß ich auch gewiß, daß Gott haben will, man solle seine Werke hören und lesen, insbesondere das Leiden Christi. Soll ichs aber hören oder daran denken, so ist mirs unmöglich, daß ich nicht in meinem Herzen Bilder davon machen sollte. **Denn ich wolle oder wolle nicht:** wenn ich von Christus höre, so entwirft sich in meinem Herzen das Bild eines Mannes, der am Kreuze hänget, gleichwie sich mein Antlitz auf natürliche Weise im Wasser abzeichnet, wenn ich drein sehe. Ists nun nicht Sünde, sondern gut, daß ich Christi Bild im Herzen habe; warum sollts Sünde sein, wenn ichs vor Augen habe?" (*Wider die himmlischen Propheten*) Kurt Aland, Hg., *Luther Deutsch: Die Werke Martin Luthers in neuer Auswahl für die Gegenwart, 4: Der Kampf um die reine Lehre* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1990), 145–146.

A Bibliából olvasott vagy (prédikációban) hallott szó kikerülhetetlenül képeket idéz fel az ember bensőjében („Denn ich wolle oder wolle nicht…" akár akarom, akár nem) – a lutheri antropológia szerint a szívben, ami Isten székhelye. A Biblia szavai nyomán Krisztus alakja, Krisztus képe formálódik meg bensőnkben. A hasonlat szerint: „gleichwie sich mein Antlitz auf natürliche Weise im Wasser abzeichnet, wenn ich drein sehe…"

A vízben tükröződő arckép, tehát a tükröződés hasonlata összetett teológiai-filozófiai kontextusokat nyit. Egyfelől az érzékelés- és lélekelmélet fogalmi köréhez vezet: az érzékelt dolgok lélekben megjelenő képmásának (a phantasmáknak) megszületése kapcsán többféle metafora van forgalomban az alteritásban: a viaszba nyomódó pecsét mellett a tükörképé is. Ez utóbbi, ellentétben az elsővel, a folyamat kikerülhetetlen és automatikus, az akarattól független voltát hivatott kifejezni: akár akarom, akár nem, a képmás megszületik bensőmben.

Ugyanakkor a tükörkép metaforája gazdag teológiai kontextusokat is megnyit: elsősorban a Krisztus megtestesülésével, az Atya képmására teremtetett voltával és a mi istenképiségünkkel kapcsolatos vitákból származóakat. Nicolaus Cusanus 1453-ben, a *De visione Dei*ben írta, hogy Krisztus festett képének megpillantása olyan, mintha önmagunkat szemlélnénk egy tükörben, valamint hogy az önszeretet, önmagunk képének megölelése, befogadása képes Isten szeretetévé átalakulni, érlelődni. Joseph Leo Koerner szerint ezek a megközelítések a képzőművészetre is nagy hatást gyakoroltak, pl. a Cusanus-kortárs Konrad Witzet említi, akinek egyik festményén a kis Jézus anyja öléből előre hajol, hogy egy vízzel teli medencében szemlélje a saját arcképét.[12]

Koerner, Luther képteológiai felfogását vizsgálva, azt is állítja azonban, hogy a szívben születő kép Luthernél hangsúlyozottan nem az elmében megszülető és a gondolkodásban alapvető szerepet játszó kép; nem a megismerés, hanem a hit territóriumába tartozik.[13]

A szívben megszülető kép léte viszont a külső képet is legitimálja: „Ists nun nicht Sünde, sondern gut, daß ich Christi Bild im Herzen habe; warum sollts Sünde sein, wenn ichs vor Augen habe?" – akár Pázmánynál.

Luthernek tehát elsősorban a Karlstadt elleni megnyilatkozásaiban artikulálódott a képekkel szembeni megengedő álláspontja.[14] Ebben a lutheri álláspontban a belső képeknek különös jelentőségük van, hiszen az ártalmas külső (festett, fa-

12 Joseph Leo Koerner, *The Reformation of the Image* (London: Reaktion Books, 2004), 161–162.

13 Koerner, *The Reformation of the Image…,* 160.

14 „Mert az emlékképek, vagy a bizonyságtevő képek, amilyenek a kereszt és a szent képek, Mózesből is kimutattuk fentebb, hogy ezek tűrhetők a törvény szerint is; és nem csupán megtűrhetők, hanem, minthogy az emlékezés és a bizonyságtétel fűződik azokhoz, dicséretesek és tiszteletre méltók, mint

ragott) képek csak akkor tehetnek kárt bennünk, ha belső képként a szívünkben is jelen vannak: „Mert ha az a szivekből kiírtatik, akkor semmi kárt nem tesz a szemek előtt." Vagyis éppen ezért lehet a képek, szentképek kérdése Luther számára adiaphoron (mert nem a külső, hanem a belső képeken fordul meg minden). Az ártalmas belső képek kiirtása mellett foglalt állást, ezeket azonban szent, jótékony hatású belső képekkel kell lecserélni, különösen pedig a kereszten függő Krisztus képével.

Első pillantásra a lutheri szöveg a korábban elemzett Pázmány-szövegrésszel csak távoli kapcsolatot sejtet. Luther a könyvekben és a templomok falán fellelhető, evangéliumi képek elfogadhatósága mellett és a képrombolás ellen érvel, s ehhez a teológiájában legjelentősebb szerepet játszó képpel, a kereszttel, a keresztre feszített Krisztussal argumentál. Pázmány viszont Isten ábrázolásának legitimálásához építi fel az érvelését, és elsősorban a Szentlélek ábrázolásának tradíciójából veszi példáit. Pázmány érvelésének fő kerete a jelek elmélete, Luthernél ilyesmiről szó sincs. Luthernél a belső képek helye a szív, amely a bibliai antropológia szerint az ember valódi centruma, Isten székhelye. Pázmány viszont a kor arisztoteliánus lélekelméletében alapvető megfontolásokkal operál, jóllehet – a korabeli magyar szóhasználatra jellemző terminológiai bizonytalanság miatt is – elmeként beszél a lélekről. Luther viszont nem merül bele a belső érzékek vagy az érzékelés elméletének filozófiai-fizikai vonatkozásaiba, sőt, ha elfogadjuk Koerner érvelését, akkor szándékosan különbséget tesz a szívben és az elmében (lélekben) megjelenő képek között, a hit tartományába utalva ezzel ezt a problémát.[15]

Egyetlen biztos közös pont van érvelésükben, a központi érv mindkettőjüknél: a belső képek törvényszerű létrejötte. A két szöveget itt, ezen a ponton a nyelvi megformáltságukban tapasztalható párhuzamosság kapcsolja szorosabban összse: a belső képek kiiktathatatlanságát Pázmánynál az „akár akarjuk, akár nem", Luthernél: „Denn ich wolle oder wolle nicht..." fordulat vezeti be. Luther meglehetősen tömören fogalmaz: jóllehet a passiótörténet bibliai szövegének befogadásáról kezd el beszélni, az idézet második mondatában már az erről történő, a szövegtől függetlenített, vagy legalábbis függetleníthető gondolkodásról esik szó: „Soll ichs aber hören oder daran denken", magyarul: „Ámde ha nekem azt hallanom, avagy arra emlékeznem kell". Luthernél nagyon implicit módon jelenik meg az, hogy a belső képek nemcsak a szavak befogadásának eredményei, hanem

amaz emlékkő (Józsua 24,27. és I. Sám 7,12.)." *Luther Márton művei*, s. a. r. Masznyik Endre, 4 köt. (Budapest–Pozsony: Wigand F. K. Könyvnyomdája, 1904–1914), 4:269–289.

15 Koerner, *The Reformation of the Image...,* 160.

ugyanúgy kiindulópontjai is lehetnek bármilyen jelölési folyamatnak (pl. a szem előtt tartott kép megszületésének).[16] Ugyan kifejtetlenül, de ez a két irány benne van Luther érvelésében is. Pázmány azonban, aki jelelméleti keretet ad az argumentációjának, határozottan láthatóvá teszi a két irányt: a kódolás és a dekódolás folyamatát. Ami tehát Luthernél implicit módon foglaltatik bele a gondolatmenetbe, az Pázmánynál határozott artikulációt kap.

Annak igazolása, hogy Pázmány ismerte Luther idézett szövegét, és ennek ismeretében szerkesztette meg az *Öt levél* vonatkozó részének érvelését, azért kihívás, mert sem utalás, sem jellemző szó szerinti kölcsönzés, sem megnyugtató tematikus megfelelés nem biztosítja ennek a textuális kapcsolatnak a könnyed felismerhetőségét.[17] *Akár akarjuk, akár nem*, ezt a kapcsolatot nem a hasonlóságok, sokkal inkább a szisztematikus különbségek igazolhatják. Az, ahogyan Pázmány Luther tömör szövegének kifejtetlen vonatkozásait az ágostoni jelelmélet és a korban forgalomban lévő arisztoteliánus lélekelmélet elemeivel építi ki komplex és logikusan kifejtett rendszerré (Ágostonra és Arisztotelészre, tehát ennek az érvrendszernek a két tartópillérére történik is textuális utalás). Mindkét szöveg a külső képek, a vallásos képek létjogosultsága mellett érvel, s teszik ezt azonos lélekelméleti axiómák felől, ugyanakkor Luther a bibliai antropológia segítségével a hit terepén határozza meg az érvelés érvényességét (hiszen a képek létjogosultsága is addig tart, ameddig az istenhit erősödését szolgálják), Pázmány viszont általános, fizikai-filozófiai törvényként hangsúlyozza azt.

Pázmány látszólag nem vitatkozik a lutheri szöveggel és képelmélettel, inkább felhasználja ahhoz, hogy pontosabban kifejtett és argumentált legyen a katolikus képteológia alapelveinek ismertetése. Tehát nem beszélhetünk Pázmány szövegé-

16 De mivel a szövegben ez is benne van (gondolkodni Krisztus szenvedéséről), ezért nehéz azonosulni azokkal a szakirodalmi véleményekkel, melyek szerint a belső képet Luthernél kizárólag a szó teremtő ereje szüli. Pl. Magdalene L. Frettlöh, *Das ausgesprochene Bildergebot – das ausgemalte Bilderverbot Wahrnehmungen zum Verhaeltnis von Wort und Bild*. Elhangzott: Reformiertes Zentrum beim DEKT in Bremen am 21. Mai 2009. https://www.jalb.de/daten/File/Upload/doc-3874-1.pdf (2020. május 1.)

17 Ajkay Alinka kutatásaiból tudjuk, hogy Pázmány a *Tíz bizonyság* elkészítéséhez használta Luther latin műveinek következő kiadását: Martin Luther, *Omnium Operum Reverendi Domini Martini Lutheri, Doctoris Theologiae*, I–VII. (Witebergae: haeredes Petri Seitzii, 1545–1557). A grazi Karl-Franzens-Universität könyvtárának mai állománya tartalmazza a régi jezsuita könyvtár köteteit. A Luther-kiadás minden kötetében vannak aláhúzások, a 2. kötetben marginális bejegyzések is, melyek közül néhányról joggal feltételezhető, hogy Pázmány kézírása. Ajkay Alinka, „Egy hipotézis és néhány bizonyság", in *Pázmány nyomában: Tanulmányok Hargittay Emil tiszteletére*, szerk. Ajkay Alinka és Bajáki Rita, 13–17 (Vác: Mondat Kft., 2013). A tárgyalt Luther-mű Pázmány általi ismeretéről és használatáról ezek a grazi példányok persze nem adnak tájékoztatást, ugyanakkor érdemes lehet hasonló jellegű kutatásokat folytatni a vélelmezhetően Pázmány által forgatott kötetekben.

ben ún. „negatív interkonfesszionalitásról". Ugyanakkor a pázmányi argumentáció mégsem csupán jobban kifejtett változata egy, az övével azonos véleménynek. Hogy mennyire nem az, azt a Pázmány-szövegrész későbbi recepciója-felhasználása mutathatja meg. A felső-magyarországi hitvita során Illyefalvi István a *Bányász csákánynak tompítása*[18] című munkájába emelte át a Pázmány-szövegrészt, apróbb változtatásokkal.[19] A szöveg Kézdivásárhelyi Matkó Istvánhoz beszél egyes szám 2. személyben:

> Szabad néked elmédben a' Galamb, és a tüzes nyelvek hasonlatosságát gondolnod, szabad ezt, a' Zilahi predikálló székben, szókkal ki ábrázolnod, szabad bötükkel ki irnod, szabad irásban látnod, olvasnod, miért nem szabad nékünk festékkel, faragással ki-jegyeznünk? Vallyon, s nem ugyan azt jedzié a szó, vagy az irás, és gondolkodás, a' mit a' festékkel, a' faragással ábráztatot hasonlatosság?[20]

Anélkül, hogy hosszan idézném tovább az átvett szövegrészt (aminek egyébként nem az *Öt levél*, hanem a *Kalauz* a közvetlen forrása), arra hívnám fel a figyelmet, hogy a szöveg a protestáns teológia szóközpontúságát állítja szembe a képtisztelettel: a *ti* (zilahi kálvinisták) – *mi* (katolikusok) reláció és ellentét szövegbe dolgozásával megjelenik a Pázmány-szövegnek eredetileg nem, csak a Luther-szöveg felől olvasható-látható, meglehetősen rejtetten kommunikált polemikussága.

Visszatérve a Pázmány-szövegre és annak fikciós játékára: a kálvinista prédikátor által Alvinczihoz írott levelek azért működnek tökéletes vitairatként, mert a tudakozó prédikátor pontosan, hibátlanul beszámol az eseményekről (másként, ugye, nem tudna segítséget kérni a vitához), tudósít, rekonstruál. Tökéletesen idézi fel azt is, ahogy a katolikus fél Luther szövegére emlékeztető módon építi fel a képtiszteletről szóló érvelésének egyik jelentős szövegrészét. Vagyis Pázmány fikciója szerint a tudakozó prédikátor beszámolójában a megszólaló katolikus vitapartner egy lutheri szövegre emlékeztető módon érvel, s teszi ezt tökéletesen disszimulatívan. Mi ez, ha nem a tökéletesen megcsavart interkonfesszionalitás: a különböző konfessziókhoz tartozó vitapartnerek (és velük együtt az olvasók is) úgy lépkednek ki-be a különféle konfessziók textusaiból-textusaiba, hogy alkal-

18 Illyefalvi István, *A' harom idvösseges kerdes igassága ellen költ Bányász csákánynak tompitasa* (Kassa: Türsch, 1669). (RMNy 3515)

19 A felső-magyarországi hitvitáról és abban a Pázmány-recepció szerepéről lásd: Garadnai Erika Csilla, *A felső-magyarországi hitvita (1662–1672), Sámbár Mátyás, Pősaházi János, Matkó István és Czeglédi István polémiája* (Budapest: Universitas Kiadó, 2018). Bár az itt tárgyalt szövegátvételt még nem, a monográfia számos egyéb Pázmány-kölcsönzést azonosított.

20 Illyefalvi, *A' harom idvösseges kerdes igassága ellen költ Bányász csákánynak…*, 20.

masint észre sem veszik azt. Ha a fikción belüli katolikus felet és a fikción kívülit (magyarán Pázmányt) nézzük, akkor ez a szöveghasználat (vagy szövegfelhasználás) az interkonfesszionalitás szürkezónája: ha akarom, negatív, ha akarom, pozitív. Ha viszont a tudakozó prédikátort tekintjük, akkor az a fajta tudatlanság, ami a nagy átlag befogadót jellemzi: teljesen reflektálatlan közlekedés a felekezetek tanításai és szövegei közötti térben. Ezt közel 50 évvel később Illyefalvi István szünteti meg azzal, hogy szigorú *ti vs. mi* elválasztást eszközöl a Pázmánytól átvett szövegrészben.

Szolnoki Zsolt

Egy jezsuitaellenes argumentum interkonfesszionális helyzetben

Thomas Kaufmann *interkonfesszionalitás*on azokat a különböző felekezetű személyek, csoportok közötti *„cserefolyamatok*at" érti, amelyek valamiképp érdeklődésre tarthatnak számot az egyes felekezetre gyakorolt hatásuk miatt.[1] Kármán Gábor – Kaufmann nyomán – a jelenséggel kapcsolatban a felekezetek közötti *párbeszéd*re és *kölcsönhatás*ra,[2] míg Varga Bernadett Thienemann Tivadar és Gábor Csilla kutatásaira támaszkodva az *átjárhatóság*ra hívja fel a figyelmet.[3] Mivel a felekezetek a jezsuitákról alkotott ellenségképet a felekezetközi térben közösen formálták, az annak építőköveit adó jezsuitaellenes argumentumokat egymástól kölcsönözve használták, ezért a 16. század második felétől folyamatosan fejlődő *jezsuitaellenesség* – meglátásom szerint – értelmezhető interkonfesszionális jelenségként is. A jezsuitákkal kapcsolatba hozott *királyölés* mint a kora újkor egyik legnépszerűbb jezsuitaellenes argumentuma, különösen alkalmas lehet az interkonfesszionalitás szemléltetésére. Tanulmányomban ezért elsőként példákat hozok ezen érvnek különböző műfajú iratokban megjelenő, motivi-

1 Thomas Kaufmann, „Einleitung: Transkonfessionalität – Interkonfessionalität, binnenkonfessionelle Pluralität – Neue Forschungen zur Konfessionalisierung", in *Transkonfessionalität – Interkonfessionalität, binnenkonfessionelle Pluralität – Neue Forschungen zur Konfessionalisierung*, Hg. Kaspar von Greyerz, Manfred Jakubowski-Tiessen, Thomas Kaufmann und Hartmut Lehmann, Schriftendes Vereins für Reformationsgeschichte 201, 9–15 (Heidelberg: Gütersloher Verlagshaus, 2003), 15.

2 Kármán Gábor, „A konfesszionalizáció hasznáról és káráról: Egy paradigma margójára", in *Felekezeti társadalom – felekezeti műveltség*, szerk. Bartha Tibor, Rendi társadalom – polgári társadalom 25, 27–40 (Budapest: Hajnal István Kör–Társadalomtörténeti Egyesület, 2013), 30.

3 Varga Bernadett, *„Hát én, Uram, mit szóljak te elötted?": Keresztúri Bíró Pál és a* Mennyei társalkodás (Budapest: Országos Széchényi Könyvtár, 2017), 74.

kusan gazdagodó itthoni hasznosítására, majd bemutatom, hogy a nemzetközi interkonfesszionális mezőben hogyan fejlődött ez a királyokat legyilkoló, tetszőlegesen alkalmazható jezsuita „előkép". A választott szöveghelyek vizsgálatával igyekszem a királygyilkosság vádjának azon elemeit bemutatni, melyek hazánkban is viszonylag korán megjelentek a felekezetek különböző nyomtatványaiban.

A vizsgálni kívánt jezsuitaellenes argumentum, funkciójából adódóan, elsősorban a polemikus szövegekben jut jelentősebb szerephez, melynek hazai hasznosítását jól példázzák a csepregi lutheránus prédikátor, Zvonarics Imre és Nagy Benedek iskolamester a *Kalauz* ellen írott, 1614-es *Pazman Peter pironsági* című vitairatának bizonyos megjegyzései.[4] Mivel a lutheránus megnyilvánulásokból egyértelműen kiderül, hogy azok a *Kalauz* jezsuitaellenességet tárgyaló *Az Iesuitáktúl költött tekélletlenségek* című alfejezetét veszik célba, ezért a jezsuita királygyilkosságokat érintő korabeli hazai diskurzusnak teljesebb megértéséhez nem hagyható figyelmen kívül ez a szöveghely sem. Pázmány Péter ráadásul ezzel egy, a nemzetközi polemikus hadszíntéren is nagy port kavaró kérdéskört tematizált. Pázmány a *Kalauz* III. Könyv VIII. részének 4.§-ában tárgyalja a jezsuiták ellen indított nemzetközi protestáns támadásokat.[5] A jezsuitákat mentegető szándékra többször utaló szövegét azzal nyitja, hogy az „új tanítók" nemcsak a régen történt dolgokban ravaszkodnak, hanem a saját jelenkorában a jezsuitákról nyomtatásban megjelent és általa *fabulák*nak, költött dolgoknak minősített iratokban is: „Nem csak az Régen történt dolgokban ravaszkodnak az Vj Tanitók: de sokkal szemtelenebbül hazudnak a Mi üdönkben történt Fabuláknak álnakúl gondolt beszélgetésiben."[6] A rend ellenfelei Pázmány leírásában ördögi patvarkodással rágalmazzák, hazudozva idegenítik el az emberektől a jezsuitákat olyan kiadványokban, melyeken sem szerzői név, sem a kiadás helye nem szerepel. A jezsuiták viszont, mihelyt valahol rágalmazás éri őket,

> ottan ugyan azon helyen, az Fejedelmektül, és Váras Tanácsitúl, (kiknek senki kétessé nem teheti efféle dolgokrúl való tanubizonyságát) ömagok azt kérték [...]

4 Zvonarics Imre és Nagy Benedek, *Pazman Peter pironsagi. Az az: azokra az szitkos karomlasokra, es orczatlan pantolodasokra, mellyeket Szyl Miklos neue alatt Hafenreffer tudos Doctornak könyue eleiben függesztet leuelek ellen all-orczassan ki bocziattot vala: derek felelet. Melyben, nem chak az czepregi Mestersegnek neuezet nyelues czielcziapasi, torkaban verettetnek, de meg az ö Cziauargo Kalauzanak, csintalan farteliij,es hazug cziganagijs röuid bizonyos ielekböl, mint egy vilagos tükörböl, ki nijlatkoztatnak, Irattatott az együgyüeknek Hasznokra, es Az mi magunk artatlansaganak tiszta mentsegere* (Keresztur: Farkas Imre, 1615) – RMNy 1091.

5 Pázmány Péter, *Isteni igazsagra vezerleo kalauz* (Pozsony: Érseki nyomda, 1613) – RMNy 1059, 232–242 (a továbbiakban: Pázmány, *Kalauz)*.

6 Uo., 232.

hogy, az Igazság meg láttassék, és, ha bünösök; bünhödgyenek: ha pedig ártatlanok; az Fejedelem, vagy Város, pecsét alatt adgyanak bizonyságot ártatlanságokrúl, és szégyenyitcsék meg orczájokat az káromlóknak.[7]

Ezt a bevezető szakaszt egy majdnem tíz lapnyi védekező argumentáció követi, melynek fontos része a franciaországi rendtársnak, Pierre Cotonnak tisztázása. Pázmány leírja, hogy a nevüket persze megint csak nem vállaló hamis vádolók egynéhány „írásocskákat" bocsátottak ki, melyekben azt hirdették, hogy a jezsuiták bujtották fel Franciaországban a gyilkost IV. Henrik megölésére. Szerinte ez azért sem igaz, mert a királyi család a merénylet után levélben vette védelmébe a rendet, továbbá az ifjú utód lelki atyjának jezsuitát választott, és parancsba adta az ország minden tartományában, hogy ne essék bántódása a Jézus Társaságának. Pierre Cotont pedig „nem csak a megöletett galliai király mindenkor böcsüllötte és kedvellette; de az véletlen és ártatlan halála-után-is mind az ifiu király, mind az özvegy királyné predikatorának tartotta. Hogy azért ezt a jámbort meggyülőltetnék az emberekkel, azt kőlték a Calvinisták, hogy őtet Avenióban gyalázatos latorsági-miat csak ki nem veszszőzték."[8] Az eddigiekből kiderül, hogy Pázmány már *Az Iesuitáktúl költött tekélletlenségek* bevezető mondataiban igyekszik a fabula szó használatával a fikció medrébe terelni a jezsuitákról folyó, teljes névtelenségbe burkolózó protestáns diskurzust. Ennek ellenpontja, hogy a jezsuiták mindig pecséttel hitelesített bizonyítékot tudnak felmutatni ártatlanságuk igazolására. A lutheránus csepregi prédikátor, Zvonarics Imre véleménye azonban a *Pazman Peter pironsagi*ban az, hogy a Pázmány által előhozott érvek a jezsuita fajtalanságokról, mordályságokról és gyilkosságokról mind réges-rég bizonyítást nyert *megtörtént,* hiteles dolgok. Aki Zvonarics szerint nem hiteles, az éppenséggel Pázmány: „Sok meg törtent dolgokat tagad es födözget Kalauz Peter [...] Somma szerent valamit ira [...] az bünös Iesuitak mentsegere, chak ezt felelhettyuk. I. Hogy az mi nemü leueleket fitogtat, nem lattyuk rayta az pöczieteket, söt mi azt oluassuk inkab felölök..."[9]

Ennek a Pázmánnyal folytatott kisebb kardcsörtének kiemelt szereppel bíró eleme a *fabula–história* ellentétpár, melynek kora újkori jelentőségére számos alkalommal hívta fel a figyelmet a magyar irodalomtörténeti kutatás.[10] Ezek közül

7 Uo., 232–233.

8 Uo., 239–240.

9 Zvonarics és Nagy, *Pazman Peter pironsagi*..., 323–324.

10 A teljesség igénye nélkül: Pirnát Antal, „Fabula és história", *Irodalomtörténeti Közlemények* 88, 2. sz. (1984): 137–149; a közelmúltban Laczházi Gyula, „A fikciósság a kora újkori magyar irodalomban", *Irodalomtörténeti Közlemények* 120, 2. sz. (2016): 166–177; a hitvitákban betöltött

a jezsuitákhoz kötött és Zvonarics Imre által láthatóan hiteles tényekként, megtörtént dolgokként kezelt állítólagos események közül a királygyilkosságok egy merőben más szövegtérben: korabeli protestáns prédikációinkban is megtalálhatók. A históriaként elkönyvelt dolgoknak az egyházi szónoklatban fontos szerep jut, melyre Tüskés Gábor, de főleg Kecskeméti Gábor hívta fel a figyelmet.[11] Kecskeméti Gábor a protestáns ortodoxiák közlésmódjának ismertetésekor kifejti, mit ért a korabeli irodalomelmélet az exemplum egyik alcsoportját adó történt: nem csupán a történelmi folyamatokat és műveket, hanem minden olyan esetet, mikor „különböző műfajokban, sűrített vagy tetszőlegesen részletező narratív formában történelmi személyek, események kerülnek elő, vagy nem narratív módon, csak utalásként, [...] hasonlatként stb. történelmi művek bármely cselekményeleme, szereplője [...] említtetik". Ezzel egy időben pedig tulajdonképp „a (történeti) *exemplumok* hasznairól" olvasunk.[12] A királygyilkosságok históriai exemplumként való homiletikai hasznosítását Keresszegi Herman István széles néprétegeknek szóló, 1640-es kátéprédikációs kötetében is megtaláljuk.[13] A *Ne ölj!* parancsolatot magyarázó legelső concio Michael Caspar Lundorp *Continuationis Joannis Sleidani de statv religionis et republicae* című történeti munkájából példázza a titkon való gyilkosságot a két Henrik jezsuitákkal kapcsolatba hozott, alattomban való meggyilkoltatásán és a szintén jezsuitákhoz kötött lőporos merényleten keresztül.[14]

Heltai János a heidelbergi kálvinista ortodoxia és irénizmus egyik itthoni képviselőjéről, Alvinczi Péterről szóló monográfiájában – Pázmány kapcsán – olyan

szerepükről Balázs Mihály, „Hitvita és fabula: 1609: Az *Öt szép levél* 1609-ben", in *A magyar irodalom történetei, I: A kezdetektől 1800-ig*, szerk. Jankovics József és Orlovszky Géza, 394–409 (Budapest: Gondolat, 2007).

11 Tüskés Gábor, „Az exemplum a 16–17. század katolikus áhítati irodalmában", *Irodalomtörténeti Közlemények* 96, 2. sz. (1992): 133–151; Kecskeméti Gábor, *Prédikáció, retorika, irodalomtörténet: A magyar nyelvű halotti beszéd a 17. században*, Historia Litteraria 5 (Budapest: Universitas Könyvkiadó, 1998), 83–85.

12 Kecskeméti, *Prédikáció, retorika*..., 84–85.

13 „mint erre már edgynehány példákat hallottanak-is a'Barátok és Jesuiták, kiknek alattomban való gyilkosságok által meg-öleték Galliának III. Henricus nevü Királlya, *Anno 1589.* Jacobus Clemens Dominicanus késsel veré által a'Királyt, *Sleid. lib. 29.* Ismét ugyan Galliai IV. Henricus Királyt, *Anno 1610.* [...] hasonlóképpen Britanniának Jacab nevü Királlyát nem felettébb régen egész udvara népével egyetemben puska porral akarták a'Jesuiták felvettetni, és el-veszteni..." Keresszegi Herman István, *Az keresztyeni hitnek agazatairól való Praedicatioknak tar-haza, a' nemet országi Rhen-Palatinatusbéli Orthodoxa Catechesisnek rendi szerént* (Várad: Szenczi Kertész Ábrahám, 1640) – RMNy 1863, 811–816.

14 Uo., 814–815.

jezsuita képet ismertet, melyben Alvinczi a rend tagjait a bibliai szikáriusokkal,[15] orgyilkosokkal azonosítja.[16] Heltai János összehasonlító szövegelemzéseiből kiderül, hogy ugyanez a kép szerepel további két, Alvinczihez köthető politikai röpiratban is: az 1620-as, latin nyelvű *Machiavellizatió*ban és *Defensió*ban;[17] pontosabban annak *Toldalékok* című csatolmányában.[18] A *Toldalékok* végén, a berekesztés részeként hangzik el a következő felkiáltás: „veszekedjenek egész a rekedésig az orgyilkosok felbujtói és a méregkeverők kimosdatói, a jezsuita atyák!"[19] E vád szerint tehát a jezsuiták már nem csupán maguk szikáriusok (orgyilkosok), hanem orgyilkosok felbujtói is; ahogy azt a *Pazman Peter pironsagi*ban már láthattuk. A *Defensió*ban a királyölés két, ugyancsak népszerű, a királyölés vádjával szervesen összefüggő jezsuitaellenes argumentummal együtt szerepel. E kettő a békés országokat felforgató jezsuita tényked és az *„eretnekeknek adott hit nem kötelez"* axiómája.[20] Utóbbi korabeli népszerűségére, valamint a körülötte kialakult vitára mutat rá a pázmányi öt levél második darabja, továbbá Veresmarty Mihály 1641-es, *Az eretnekeknek adott hitnek megtartásáról* című Becanus-fordítása.[21]

A *Pazman Peter pironsagi*ban további elemekkel bővül ez az Alvinczinál látott, a jezsuitákat szikárius, mordály gyilkosoknak, királygyilkosoknak és bujto-

15 „szikáriusok (a lat. sica, 'kis tőr' szóból: 'tőrviselők'): fanatikus zsidó szekta, melynek tagjai ruhájuk alatt kis tőrt hordtak magukkal. [...] Attól sem riadtak vissza, hogy személyes zsidó ellenségeiket orgyilkosság elkövetésével eltegyék láb alól." *Magyar katolikus lexikon*, hozzáférés: 2020. 02. 13. http://lexikon.katolikus.hu/

16 Heltai János, *Alvinczi Péter és a heidelbergi peregrinusok*, Humanizmus és Reformáció 21 (Budapest: Balassi Kiadó, 1994), 141.

17 Uo.

18 Alvinczi Péter, *Qverelarvm inclyti Regni Hungariae aduersus corruptelas jesuiticas Augustae Windelicorum recusas defensio, cum enormium calumniarum in personam sereniß. principis dn. dn. Gabrielis Bethlen, famosis aliquot libellis per Germaniam publicatis iactatarum, in Mantißis refutatione*, (S. l: S. n, 1620) – RMK III. 6116, 51–58 (továbbiakban: Alvinczi, *Defensio)*.

19 Alvinczi Péter, „A nemes Magyarország panaszainak megoltalmazása a bécsi jezsuiták ellentmondó hamisságaival szemben, azoknak a mód nélküli rágalmaknak a toldalékokban való cáfolatával, amelyekkel a felséges fejedelem, Bethlen Gábor személyét vádolják néhány, Németországban kiadott, gyalázatos könyvecskében", in *Alvinczi Péter: Magyarország panaszainak megoltalmazása és válogatás prédikációiból, leveleiből*, szerk., vál. jegyz., utószó és ford. Heltai János, Bibliotheca Historica, 9–91 (Budapest: Európa Könyvkiadó, 1989), 91; a latin mondatban: „Cum suis igitur Phantasticis nugis, responsione & lectione bonorum indignis, luctentur ad rauim vsque sicariorum Incentores, & veneficorum subornatores, P. Iesuitae." Alvinczi, *Defensio*, 57.

20 Alvinczi, „A nemes Magyarország panaszainak...", 11.

21 Pázmány Péter, *Egy kereztien predikatortvl S. T. D. P. P. az cassai nevezetes tanitohoz, Alvinczi Peter vramhoz iratot eot szep level* (Graz: Widmanstetter, 1609) – RMNy 980; Veresmarti Mihály, *Az eretnekeknek adott hitnek megtartásáról. Es, az Istennek adott hitnek megtartásáról, mellyeket egy tudós ember irásából magyarrá, V. M. B. A. P. C. Sz. L. K. K. O. M. forditot* (P[ozsony]: [Jezsuita kollégiumi nyomda], 1641) – RMNy 1902.

gatóknak bélyegző jellemzés. Miközben a vitairat főszövegét jegyző Zvonarics Imre gúnyosan ecseteli, hogy „Kalauz Péter" miképp próbálja tagadni és fedezni a sok megtörtént dolgot, így argumentál:

> Az többi között emlekezik az Galliai Kiralynak artatlan halalarol, es menti Pater Cotonust, de ittis alnokul chiauargattia az dolgot. Mert noha Pater Coton tulaidon kezeuel meg nem ölte az Kiralytis, mind azon altal, eleg volt az ö halalara, hogy az Kiralynak titkon valo meg gyonasat, ki föcziöge az Hispanusoknak, es az vtan egy Iacobus Clemens neuü Baratot, sok ideig nalok tartuan, s-rea biztatuan, es szinten az kapuig ötet ki keseruen, berlenek az Kiraly vesztesere.[22]

Zvonarics Imre szövegéből kiderül, hogy a gyilkosságra való bujtogatás a francia Henrik elleni tettként artikulálódik. Mégpedig Zvonarics csúsztatásoktól sem mentes, III. és IV. Henrik halálának pontos körülményeit figyelmen kívül hagyó, azt összemosó érvelése szerint oly módon, hogy Pierre Coton a királytól titokban, azaz a fülgyónás keretein belül megtudottakat, a gyónási titoktartás megszegésével „kifecsegte" a spanyoloknak. Majd a mondat második felében arról értesülünk, hogy a jezsuiták hosszasan ösztönöztek egy bizonyos Jacobus Clemens nevű barátot a király elleni merényletre. A vitairat margójának tanúsága szerint Zvonarics Imre mindezt két jezsuitaellenes kiadványból, a Pierre Cotonnak címzett anonim, eredetileg francia nyelvű *Anti-Coton*ból,[23] valamint a lutheránus Andreas Lonner *Relegatio jesvitarvm*ából ismerteti.[24] A teológushallgató, majd később lelkipásztor Lonner irata az újonnan épített gießeni kollégium 1611-es ünnepélyes avatóján elhangzott beszédének 1612-es nyomtatott változata,[25] ami teljes címe szerint kilenc nyomós érvet fejt ki (köztük a királygyilkosságokat) a jezsuiták kiűzését szorgalmazva.[26] Bernhard Duhr történeti munkájában azt is rögzíti a nyomtatványról, hogy Lonner legfőbb forrásként a kor egyik legdurvább hangú jezsuita-

22 Zvonarics és Nagy, *Pazman Peter pironsagi*..., 323–324.

23 [César de Plaix], *Anti-Coton ov refvtation de la lettre declaratoire dv Pere Cotton. Liure ou est prouué que les Iesuites sont coulpables et autheurs du parricide execrable commis en la personne du Roy tres-Chrestien Henry IV. d'heureuse memoire*, 1610; a kiadványt az *Index librorum prohibitorum* César de Plaix munkájaként tartja számon: Jesús Martínez de Bujanda et Marcella Richter, *Index librorum prohibitorum 1600–1966*, Index des livres interdits 11 (Montréal: Médiaspaul, 2002), 716.

24 Zvonarics és Nagy, *Pazman Peter pironsagi*..., 324.

25 Bernhard Duhr, *Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge in der ersten hälfte des XVII. Jahrhunderts*, 2. k., 1. rész, Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge (Freiburg im Breisgau: Herdersche Verlagshandlung, 1913), 682.

26 Andreas Lonner, *Relegatio jesvitarvm, ex omni benè ordinata republica; vi IX. argumentorum potissimùm, ut à religione eorum, à Scholis, Monarchia, Tributorum denegationibus, Avaritia, Luxuria,*

ellenes szerzőjének, Elias Hasenmüllernek a műveit használta.[27] Lonner forráshasználata nem meglepő, ha figyelembe vesszük, hogy a francia jogász, Étienne Pasquier 1592-es *Le catéchisme des jésuites*-je és az 1613-ban a jezsuita rendből kizárt Hieronymus Zahorowski 1614-es *Monita secretá*ja mellett az ex jezsuita novícius, Elias Hasenmüller 1593-as *Historia jesuitici ordinis*e voltak a korszak talán legnagyobb hatású jezsuitaellenes kiadványai.[28] Olyannyira, hogy Hasenmüllert Pázmány sem mulasztja el megemlíteni a Frederic Baldwinnak szánt feleletében: a lutheránus teológiaprofesszor többek között a jezsuiták magatartásáról „régen meg-poshatt historiácskákat [...] elő-ugrat; mellyeket írva hattak, vagy Illiricus, *in Catalogo testium veritatis;* [...] vagy Hasenmüllerus *in Historia Iesuitica;* [...] vagy a' töb ezen pórázra fűzött trágárok."[29] Zvonarics Imre forráshasználata, Pázmány iménti szavai, valamint a *Kalauz*-fejezetben idézett és a margón feltüntetett jezsuitaellenes munkák (mint az *Anti-Coton)* alapján kijelenthető,[30] hogy hazánkban jól ismerték a kor jezsuitaellenes iratait sőt, élénk vitát folytattak róluk.

Az interkonfesszionalitás jelenségéhez tanulságosak lehetnek Zvonarics Imrének a III. és IV. Henrik halálával kapcsolatos egyes „csúsztatásai". Minden bizonnyal a francia királyölések népszerűségének, a számos átvételnek, valamint a néha egymásnak ellentmondó információk együttes közlésének köszönhető, hogy a gyilkosságok részletei összemosódtak vagy akár felcserélődtek. Ennek megfelelően Zvonaricsnál már azt olvashatjuk, hogy III. Henriket, akit valóban Jacques Clément dominikánus barát gyilkolt meg 1589-ben, IV. Henrik udvari prédikátora és gyóntatója, a csak 1599-ben Franciaországba érkező Pierre Coton árulta el. Mindez rávilágít, hogy a csepregi lutheránus prédikátor számára nem a történelmi szabatosság, hanem sokkal inkább a gyilkosság ténye és annak a források által közvetített, jezsuitákhoz való kötöttsége volt fontos az adott argumentáció összeállításakor. Zvonarics Imre a királygyilkosságok bizonyításában kitér többek között Juan de Mariana 1599-es *De rege et regis institutione* című királytükrére.

Proditionibus, Factionibus, Seditionibus & Regicidiis, ordine & firmè demonstrata... (Johann Alexander Cellius, 1612).

27 Duhr, *Geschichte der Jesuiten...*, 682.

28 John W. O'Malley, „The Historiography of the Society of Jesus: Where Does It Stand Today?", in *The Jesuits: Cultures, Sciences, and the Arts, 1540–1773*, eds. Gauvin A. Bailey, Steven J. Harris, T. Frank Kennedy and John W. O'Malley, 3–37 (Toronto–Buffalo–London: University of Toronto Press, 1999), 7–8.

29 Pázmány Péter, „A setét hajnal-csillag után bujdosó luteristák vezetője, mely utban igazittya a' vittebergai académiának Fridericus Balduinus altal kibocsátott feleletit a' *Kalauz*ra", in *Pázmány Péter Összes Munkái*, szerk. Kiss János, 7 köt., 5:470–823 (Budapest: M. Kir. Tud.-Egyetemi Nyomda, 1901), 5:478–479.

30 Pázmány, *Kalauz*, 239.

A spanyol jezsuita munkájából két, a korban botrányosnak számító állítást idéz: először, hogy a francia III. Henriket jogosan ölték meg,[31] majd egy lappal később, hogy a római eklézsiától elszakadt eretnek fejedelmeket „az alatta valokis elvesztethetik."[32] Roberto Bellarmino és Francisco Suárez államelméleti nézetei mellett Juan de Mariana királytükrét és teóriáját Bán Imre ismertette *A jezsuita államelmélet* című tanulmányában.[33] Mariana a *De rege et regis institutione* I. könyvében fejti ki a *népfelség*nek azon, a katolikus egyház érdekeit szem előtt tartó elvét, melyhez tulajdonképp Zvonarics vitairatának fenti két kijelentése kapcsolódik: „a királyok minden hatalmukat a néptől kapják, s a nép joga az is, hogy a zsarnokká vált uralkodótól ezt a hatalmat visszavegye."[34] Marianánál ezek a zsarnokok a katolikus egyházzal szembekerülő francia III. és IV. Henrik, továbbá I. Erzsébet angol királynő.[35] A királytükörből Bán Imre olyan szemelvényeket közöl, melyekből egyértelműen kiolvasható, hogy a közellenségnek nyilvánított fejedelmeket minden olyan *magánszemély* megölheti, aki a büntetlenség reményét hátrahagyva és saját biztonságát kockára téve az államot segíti meg a zsarnoköléssel. Ilyen személy volt Mariana elmondása szerint Jacques Clément dominikánus szerzetes is, akinek lelkét egy „nagyobb erő vértezte fel" III. Henrik meggyilkolására.[36] Clément tette tehát ún. *boldog bűn (felix culpa)*, melynek lényegét Hubert Frankemölle ekképp ragadja meg: az erőszak alkalmazása olyan rendkívüli esetekben, mint az önvédelem vagy a zsarnokgyilkosság, a keresztény ember számára „boldog bűn" lehet. Vagyis olyan vétek, melyet az igazság, a szeretet és a tartós béke érdekében a hívő kénytelen magára vállalni. Továbbá, mivel a keresztények állampolgárként társadalmi-hatalmi struktúrákon belül élnek, kötelességük, hogy közösségükben „példát mutatva a világnak áttörjék az erőszak spiráljját."[37] A Bán Imre tanulmányában szereplő jezsuita teoretikusokhoz hasonlóan a protestánsok is tisztában voltak a zsarnokölés tanával. A zsarnokölés lehetősége mind a kálvinista, mind a lutheránus felfogásban abban az esetben lehetséges, ha

31 Zvonarics és Nagy, *Pazman Peter pironsagi…*, 324.

32 Uo., 325.

33 Bán Imre, „A jezsuita államelmélet", in *Költők, eszmék, korszakok*, vál. és szerk. Bitskey István, Csokonai Könyvtár 11, 145–160 (Debrecen: Kossuth Egyetemi Kiadó, 1997), 156.

34 Uo.; Hamza Gábor a rousseau-i *népszuverenitás* gondolatának egyértelmű előzményeként kezeli a spanyol jezsuita szerzetes ezen, zsarnokölést igazoló elméletét. Hamza Gábor, „A közvetlen demokrácia történelmi előzményei Európában", *Magyar Tudomány* 174, 11. sz. (2013): 1380–1385, 1382.

35 Bán, „A jezsuita államelmélet", 156.

36 Uo., 157.

37 Hubert Frankemölle, „erőszak, erőszakmentesség", in *A keresztény szellemiség lexikona,* szerk. Christian Schütz, ford. Búzás József (Budapest: Szent István Társulat, 1993), 81–82, 82.

a hatalmat bitorló uralkodó, túllépve saját hatáskörein, szembeszegül Isten igéjével. Erre viszont mind Luther, mind Kálvin csak akkor ad felhatalmazást, ha a vallásgyakorlást ellehetetlenítik, üldözik, a költözés lehetetlen és a passzív ellenállással kombinált tűrés sem vezet eredményre.[38] Heltai János Alvinczi politikai röpiratainak elemzése során arra világít rá, hogy Alvinczi azért tartja jogosnak a rendeknek fenntartott *rendi ellenállás*t, mert a világi hatalom, a magisztrátus, amelynek a törvény őrének *(custos legis)* kéne lennie, nem teljesíti feladatát, azaz a társadalom életének törvényes igazgatását.[39] A *Defensio* szövege ezért is igyekszik kidomborítani, hogy az ellenállás kénytelenségből elkövetett tett a protestáns rendek részéről, és lényegében nem a király, hanem főként a jezsuiták és az akkor már esztergomi érsek Pázmány, továbbá az általuk felhergelt, királytól teljhatalmat kapott katolikus vagy katolizált kegyetlenkedő, a vallásgyakorlást akadályozó főurak elleni tett.[40] Akik uralkodót szándékoznak ölni, azok a *Defensio* szövegterében egyértelműen a jezsuiták: a királyölés konkrét említésén[41] túl ezért újra és újra feltűnik a erdélyi fejedelmet trónjáról letaszító mozzanat,[42] valamint az ellene titokban mesterkedő jezsuiták képe.[43]

Zvonarics Imre eddig ismertetett, a királygyilkosságokat magába foglaló egész érvelésének végkicsengése, hogy Pázmány – és persze az általa képviselt jezsuita rend –[44] a magyar lutheránusok elpusztítására törekszik. Ezt az egész vitairatot lezáró szakaszt a katolikus Johann Maier von Eck számos kiadást megért *Enchiridion*jának következő szavaival vezeti fel: „Ecchius regen nijluan tanettotta, hogy az Lutheranusokat, kiket Eretnekeknek nagy meltatlan hiu, tüzzel fegyuerrel el kel vesztenni."[45] Ezt követi a Marianától származó tétel, hogy az eretnek királyokat közember is megölheti. Mindezt pedig így vonatkoztat-

38 Szaniszló Krisztián, „A hatalommegosztás államelméleti előképei – Hatalomkorlátozás az európai állambölcseletben az antikvitás korától a felvilágosodásig", *Acta Humana – Emberi Jogi Közlemények*, 1. sz. (2016): 63–88, 81.

39 Heltai János, „Alvinczi Péter pályája", in *Alvinczi Péter: Magyarország panaszainak megoltalmazása és válogatás prédikációiból, leveleiből*, szerk., vál. jegyz., utószó és ford. Heltai János, Bibliotheca Historica, 229–257 (Budapest: Európa Könyvkiadó, 1989), 243.

40 Alvinczi, „A nemes Magyarország panaszainak...", 14.

41 Uo., 11.

42 Uo., 16, 25, 33.

43 Uo., 10, 38.

44 Az, hogy Pázmány a jezsuita rend „egyszemélyes" magyarországi képviselője, Zvonarics következő mondatából kiderül: „Mikor nagy dagalios orral [...] arra *köti magokat,* [kiemelés tőlem – Sz. Zs.] Hogy ha ez fele dolgokban öket meg kapiak [...] az Birodalomban leuö fö rendek meg büntessek, &c, nem sziue, sem tudomanya szerint beszelli ezeket." Zvonarics és Nagy, *Pazman Peter pironsagi...*, 325–326.

45 Uo., 325.

ja hazai környezetére: „Pazmanis Magyari ellen tüzet s fegyuert köszörülle az Lutheranusok ellen."[46] A folytatásban elsőként meghazudtolja Pázmány *Kalauzának* azt a már idézett kijelentését, hogy a jezsuiták önként vetnék alá magukat a főrendek és fejedelmek, vagyis a világi hatalmat birtoklók büntetésének. Ez az állítás Zvonarics szerint azért nem igaz, mert a jezsuita Bellarmino és mások is azt tanítják, hogy „ez fele dolgokban ö velek az külsö Feiedelmek nem birhatnak, hanem chak az Papa."[47] A jezsuiták bűnösségét a Velencei Köztársaság területéről való 1606-os kitiltásukkal és Zágráb esetével igazolja: a város rég megbánta, hogy „borz félét" fogadott a területére. Majd megemlíti a „jezsuita barátságot" óhajtó Nagyszombatot, továbbá Alfonso Carillo szerepvállalását és menekülését az erdélyi hatalmi harcokat követően. A legtöbbet mégis Vágsellyéről és jezsuita térítéseknek ellenálló lakosságáról beszél, akik jól emlékeznek a páterek részegeskedéseire, továbbá a „fekélyes tudományuknak" nem engedő község sanyargatására és bírságolására. Zvonarics óhaja Lonner *Relegatio iesvitarvm*ának egyik idézett részletéhez hasonlóan ezért az, hogy kiűzzék a jezsuitákat Magyarország területéről.[48]

A zsarnokölés jezsuita teóriáját, melynek legfontosabb részleteivel Zvonarics Imre argumentációjában találkozhattunk, az 1657-es kiadású *Jesvita paterek titkai* című szatirikus dialógus több mint ötven lapon keresztül taglalja.[49] A szatirikusra hangolt elmélet bemutatásától most eltekintek, csupán az érvelés gondolati ívét vázolom. Az eredetileg francia nyelvű, 1622-es kiadású anonim dialógus,[50] mely egy jezsuita professzor és egy novícius diszkrét, négyszemközti beszélgetésébe enged olvasójának betekintést, a zsarnoköléssel kapcsolatban először Francisco Suárez 1613-as *Defensio fidei Catholicae* című munkáját idézi. Mégpedig a nyomtatvány azon szakaszát, ahol Suárez kétféle zsarnokot különböztet meg. Az első fajta zsarnoknak Suárez azt tartja, aki erőszakosan és hamisan foglalta el az országot. Ennek jogtalan uralkodását senki nem vitatja. A másik pedig, aki ugyan jogosan, de kegyetlenül és a közjót figyelmen kívül hagyva uralko-

46 Uo.

47 Uo., 325–326.

48 Uo., 326–327.

49 *Jesvita paterek titkai, a' magok irásiból ki-szedegettettek, a' mellyekben tanitnak az Ignatius Loyola eredetiröl és mennyei szenté változtatásáról, a' jesuiták tudományiról, ugy mint a' vak engedelmességröl, a' pápának a' királyok és fejedelmek személyin és méltoságán valo hatalmárol, a' fogadásnak bé-tellyesitéséröl, a' gyónásnak titokban tartásáról, a' feleletben valo tétovázásról, etc. Magyarul ki-bocsattattak a jelen valo és következendö idöbéli embereknek nagyob tanuságokért. Ezek mellé adatott a' pápisták méltatlan üldözése a' vallásért* (Magnovárdia, 1657) – RMNy 2746.

50 Carlos Sommervogel et Pierre Bliard, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus: Histoire*, 11 (Párizs: Auguste Picard, 1932), 60–61; vö. Bujanda et Richter, *Index librorum...*, 646–647.

dik.[51] Főként Juan de Mariana *De rege et regis institutione* című királytükréből idézgetve a *Jesvita paterek titkai* is azt emeli ki, hogy Mariana engedélyezi a törvényesen, de kegyetlenül uralkodó királyok és fejedelmek meggyilkolását. A páter professzor, Zvonarics Imre 1614-es szavaival összecsengő módon, ezt osztja meg novíciusával: a törvényes, de zsarnok királyt „hivatal kivül való" ember, azaz közember is szabadon megölheti. Különösen, ha a pápa kiátkozta és így az uralkodó eretnek. Az ilyen uralkodó legyilkolása pedig egyenesen dicséretes tettnek minősül. Majd megemlíti a jezsuita francia confessáriusokat, akik elárulták, legalábbis a rend rosszakarói szerint, a királyokat, s akiket így a királyok halálában is hibásnak tartanak.[52] A *Jesvita paterek titkai* által többször említett, Zvonarics vitairatából már ismert egyik ilyen confessárius, Pierre Coton jelentős szerepet játszott Franciaország közéletében a 16–17. század fordulóján. Az elöljárói által rendkívül tehetséges szónoknak tartott jezsuita 1599-ben, különleges pápai legátus tagjaként érkezett Párizsba. A küldöttség célja az volt, hogy IV. Henriket rávegye az ellene elkövetett második meghiúsult merénylet után részlegesen kitiltott rend visszafogadására. Pierre Coton sikeres működését jól szemlélteti, hogy 1602-től már IV. Henrik nem hivatalos gyóntatója volt. Hathatós közreműködésének köszönhetően 1603. szeptember 1-jén a jezsuiták visszatérhettek egész Franciaországba. A jezsuita pátert 1608-ban hivatalosan is kinevezték Henrik gyóntatójának.[53] A király ellen elkövetett 1610-es, harmadik és sikeres merényletet követően futótűzként kezdett terjedni a Juan de Mariana királytükréből származó, zsarnokgyilkosságot propagáló részlet. Röviddel François Ravaillac sikeres királygyilkossága után a parlament elégetésre ítélte Mariana kiadványát.[54] Majd betiltották az 1610-es, a *Jesvita paterek titkai* által szintén többször idézett Bellarmino-traktátust, a *Tractatus de potestate Summi Pontificis*t annak ellenére, hogy a könyv tudatosan kerülte a zsarnokság-zsarnokgyilkosság kérdéseit.[55] Az 1610-es királygyilok pamfletek sorát eredményezte, melyekben egyértelműen a jezsuitákat hibáztatták. Pierre Coton 1610 júliusában tett kijelentéseit, miszerint a francia jezsuiták elfogadják a királygyilkosság elítélését és elhatárolódnak spanyol rendtársuktól, Marianától, a bizonytalan szerzőségű *Anti-Cottonus*

51 *Jesvita paterek titkai*..., 105–106.

52 Uo., 106–113.

53 Robert Bireley, *The Jesuits and the Thirty Years War: Kings, Courts, and Confessors* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), 12–13.

54 Uo., 13–14.

55 Joseph Bergin, *The Politics of Religion in Early Modern France* (New Heaven–London: Yale University Press, 2014), 74.

is ekvivokációként és elhallgatásként értelmezte.[56] Mindennek hatására Claudio Aquaviva generális minden rendtagot kiközösítés terhe mellett tiltott el attól, hogy a zsarnokgyilkosság védelmében értekezzék.[57] Ennek a határozatnak a sorait a *Jesvita paterek titkai* szó szerint is idézi.[58] Juan de Mariana tanaitól a jezsuitákhoz kötött IV. Henrik elleni gyilkosság után végül már nemcsak a rend, de a katolikus egyház is elhatárolódott.[59]

A francia III. és IV. Henrik elleni merényletekkel kapcsolatban fontos kiemelni, hogy azoknak erőteljesen jezsuitaellenessé színezése nem protestáns, hanem *katolikus* gyökerű. A gyermekként katolizált jogász, Antoine Arnauld jezsuiták és spanyolok elleni 1594-es párizsi parlamenti vádbeszéde, *Philippicá*ja után kezdett széles körben terjedni ugyanis az a politikai meggyőződés, hogy a Jézus Társasága esküdt ellensége a francia államnak.[60] Joseph Bergin kifejti, hogy mindaddig az ország viszontagságaiért leginkább a dominikánusokat hibáztatták, a III. Henriket meggyilkoló dominikánus barát, Jacques Clément miatt. 1593–1594-re azonban már főleg Spanyolország lett a felelős, melynek állítólagos ügynökei – csakúgy, mint a pápának – a jezsuiták voltak.[61] Azt követően, hogy a volt jezsuita növendék, Jean Châtel IV. Henrik ellen sikertelen gyilkossági kísérletet hajtott végre, mely hozzájárult a jezsuiták Franciaország nagy részéről való kitiltásához, Antoine Arnould határozottan a jezsuitákat kezdte azzal vádolni, hogy támogatást nyújtanak a pápának uralkodók eltávolításában és királyölésben. Valamint letelepedésük óta csakis a francia királyság lerombolásán mesterkednek II. Fülöp spanyol király utasítására; s hogy a tagoknak pápai joguk feloldozni a katolikus alattvalókat az *eretnek* felsőbb hatalomnak tett engedelmességi kötelezettség alól.[62] Utóbbi azért lényeges, mert a pápa III. Henriket 1589-ben, közismerten csupán pár hónappal erőszakos halála előtt átkozta ki, továbbá jól ismert az is, hogy IV. Henrik 1593-ban politikai okokból katolizált. Fontos kiemelni, hogy Antoine Arnauld beszédének, s ezzel együtt a benne szereplő merényleteknek *jezsuitaellenes közlése, nemzetközi terjesztése* rögtön a keletkezés évében, 1594-ben elkezdődött a vádbeszéd latinra, angolra fordításával és kiadásával. Egy évvel később pedig már német, továbbá újabb latin kiadások láttak napvilágot. Hogy Arnauld *Philippicá*ja a korban hivatkozási alapként funkcionált, azt többek között

56 Uo.
57 Bireley, *The Jesuits and…,* 13.
58 *Jesvita paterek titkai…,* 112–113.
59 Hamza, „A közvetlen demokrácia…", 1382.
60 Bireley, *The Jesuits and…,* 3.
61 Bergin, *The Politics of Religion…,* 59.
62 Uo.

a vizsgálatomba bevont *Jesvita paterek titkai* is szemlélteti. Az eredetileg francia nyelvű szatirikus dialógus egyik félmondata magyar fordításban ekképp hangzik: „Mikor Arnoldus Antal Párisi Prokátor, azokat az okokat fel-vett ügyében a' mi Jesuitáink ellen elö hozta vólna..."[63] A későbbiekben az Arnould által említett királygyilkosságok és gyilkossági kísérletek mellett számos más, például az angol I. Jakab elleni, 1605-ös ún. lőporos összeesküvést, merényletet is igyekeztek valamiképp a jezsuiták számlájára írni. Ezek, mint láthattuk, a vizsgált hazai nyomtatványokban is felfedezhetők a jezsuitaellenes érvelés részeként. Ehhez a francia és eredetileg katolikus táboron belüli támadáshoz érdemes lehet Thomas Kaufmann azon megfigyelését említeni, mellyel időben jól rokonítható a franciaországi jezsuiták politikai szerepvállalása, valamint a merényletek nyomán sűrűsödő jezsuitaellenes támadások. Kaufmann e megfigyelésében a német protestáns jezsuitaellenes polémia teológiai és politikai kettéválására, az 1590-es évektől felerősödő „*politizálódás*ára", ezzel egy időben pedig a teológiai jellegű támadások háttérbe szorulására mutat rá, melyre nagy hatást gyakorolt a Jézus Társasága egyre intenzívebb politikai tevékenysége és térnyerése.[64]

Mindezzel azt kívántam szemléltetni, hogy a jezsuitákhoz kötött királyölések témája egy népszerű, a katolikus és protestáns felekezeti, műfaji és nemzetközi határokat is figyelmen kívül hagyó, azokon átjáró argumentum. Valamint, hogy ennek a nemzetközi és felekezetközi térben formálódó érvnek bizonyos elemeit hazánkban is kifejezetten korán átvették, először vitairatokban, majd, mint láthattuk, egyéb műfajú szövegekben, többek között prédikációkban is. Így tehát a királygyilkosságok jezsuitaellenes érvként való alkalmazása az alapvető célt, a jezsuiták jellemrajzának negatív árnyalását, minden nagyobb felekezet esetében bizonyosan elérhette.

63 *Jesvita paterek titkai*..., 42.

64 Thomas Kaufmann, *Konfession und Kultur: Lutherischer Protestantismus in der zweiten Hälfte des Reformationsjahrhunderts*, Spätmittelalter und Reformation: Neue Reihe 29 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2006); Kaufmann kutatásaira támaszkodva a jezsuiták politikai szerepvállasát német területeken bemutatja: Ursula Paintner, *„Des Papsts neue Creatur": Antijesuitische Publizistik im deutschsprachigen Raum (1555–1618)*, Chloe: Beihefte zum Daphnis 44 (Amszterdam–New York: Rodopi, 2011); a francia területek politikai szerepvállalásához: A. Lynn Martin, „The Jesuit Mistique", *The Sixteenth Century Journal*, 1 (1973): 31–40.

Papp Ingrid

A *Praxis pietatis* interkonfesszionális vonatkozásai

Lewis Bayly *The Practice of Pietie* című könyvének különböző nyelvű fordításai különösen nagy szerepet kaptak a kora újkori Magyarország szellemi életében. Kevés esetben van olyan kedvező forrásadottságunk, amikor rendelkezésünkre áll ugyanazon munka magyar, német és cseh nyelvű fordítása is, mégpedig olyan szövegek, amelyeket csakugyan egyidejűleg használtak fel az egymás mellett élő lutheránus, kálvinista és csehtestvér gyülekezetekben egyaránt. Nyilvánvaló, hogy a munkában eleve meg kellett lennie a multi- illetőleg interkonfesszionális felhasználáshoz alkalmas tartalmi sajátosságoknak, de nyilvánvaló az is, hogy kiaknázásainak és adaptálásainak tartalmi karakterisztikumai éppúgy egyenkénti részletes vizsgálat tárgyát kell hogy képezzék, mint a szövegek között megfigyelhető, filológiai-textológiai eszközökkel feltárható genetikus kapcsolatok vagy analógiák. A jelen tanulmánynak nem tárgya az utóbbi szempont: a 2019 tavaszán az imitáció és parafrázis tárgyában Pécsett megrendezett Rebakucs-konferencián négy nyelven bemutatott párhuzamos szövegpéldákkal világítottam meg a szövegek egymásból való leszármazását, a fordításuk során követett alapelveket, kidolgozásuk igényességének és elmélyültségének mértékét.[1] E megállapítások megismétlése helyett az alábbiakban kissé szélesebb látószöget vehetünk fel, amikor a többféle kidolgozás felekezeti sajátosságaira és felekezetközi kontrasztviszonyaira összpontosítunk.

* A tanulmány az NKFIH posztdoktori kiválósági program támogatásával készült. A 125.169. számú projekt a Nemzeti Kutatási, Fejlesztési és Innovációs Alapból biztosított támogatással, a PD_17 pályázati program finanszírozásában valósult meg.

1 Az előadás tanulmánnyá továbbfejlesztett szövege azóta megjelent: Papp Ingrid, „A *Praxis pietatis* cseh nyelvű fordítása", *Irodalomtörténeti Közlemények* 123, 5. sz. (2019): 621–638.

Medgyesi Pál magyar nyelvű fordítása elkészítésének és változatainak története hosszú ideje a viszonylag jól feldolgozott filológiai kérdések közé tartozik, ezért jelen alkalommal nem igényel részletes kifejtést.[2] Annál kevesebbet tud még a szakmai közvélemény is a Medgyesi fordításáéval közel egy időben Magyarországon ugyancsak megjelentetésre került cseh nyelvű változat keletkezéséről. A német nyelvű fordítás nem jelent meg Magyarország területén. Rendkívül nagyszámú, főként németországi és svájci kiadása alapján azonban minden bizonnyal igen élénk hazai recepcióját feltételezhetjük, tény továbbá, hogy a cseh nyelvű változatnak közvetlen forrása volt, és megfordult a magyar nyelvű változat elkészítőjének kezében is. Kezdjük épp ezért a német változat rövid bemutatásával.

Bayly munkájának több német nyelvű fordítása is készült, mindegyik a fordító megnevezése nélkül, némelyik a református, némelyik a lutheránus feleke-

2 Esze Tamás, „A magyar *Praxis pietatis:* Kiadástörténeti tanulmányok", *Könyv és Könyvtár (Debrecen)* 3. sz. (1963): 43–79; Petrőczi Éva, „Egy fordítás háttértörténete (Lewis Bayly: *The Practice of Piety* – Medgyesi Pál: *Praxis pietatis*)", *Irodalomtörténeti Közlemények* 101, 5–6. sz. (1997): 634–649; Győri L. János, „Kegyességi sikerkönyv a 17. században: A *Praxis pietatis* magyarországi útja", in *Doctrina et pietas: Tanulmányok a 70 éves Barcza József tiszteletére*, szerk. Dienes Dénes és Szabadi István, 38–50 (Debrecen–Sárospatak: Debreceni Református Hittudományi Egyetem–Sárospataki Református Kollégium Tudományos Gyűjteményei–Tiszántúli Református Egyházkerület Levéltára, 2002); Oláh Szabolcs, „»Az egészséges beszédeknek példáját megtartsd«: A kegyességgyakorlás nyelve (Medgyesi Pál: *Praxis pietatis* és *Doce nos orare*)", in *Humanizmus, religio, identitástudat: Tanulmányok a kora újkori Magyarország művelődéstörténetéről*, szerk. Bitskey István és Fazakas Gergely Tamás, Studia litteraria 45, 163–189 (Debrecen: Kossuth Egyetemi Kiadó, 2007); Petrőczi Éva, „A *Praxis pietatis* díszcímlapjának »titkai«", in Petrőczi Éva, *„Nagyságodnak alázatos lelki szolgája": Tanulmányok Medgyesi Pálról – „The Obedient Spiritual Servant of Your Highness": Hungarian and English Essays on Pál Medgyesi*, Nemzet, egyház, művelődés 4, 51–53 (Budapest–Debrecen: Barankovics István Alapítvány–Hernád Kiadó, 2007); Petrőczi Éva, „Régi bort új tömlőbe: Néhány új szempont Medgyesi Pál Bayly-fordításának vizsgálatához", in Petrőczi, *„Nagyságodnak alázatos lelki…"*, 63–71; Fazakas Gergely Tamás, „Az imádság testi kifejeződései az angol és a magyar puritanizmusban: Az 1643-as *Praxis pietatis* filológiai és ikonográfiai kérdései", in *Medgyesi Pál redivivus: Tanulmányok a 17. századi puritanizmusról*, szerk. Fazakas Gergely Tamás és Győri L. János, 95–147 (Debrecen: Debreceni Egyetem Egyetemi és Nemzeti Könyvtár, 2008); Fekete Csaba, „*Praxis* praxisa, avagy fordító puritánság Medgyesi nyelve alapján", in Fazakas és Győri, *Medgyesi Pál redivivus…*, 173–186; Fazakas Gergely Tamás, „Pásztázó könyvolvasás és kegyességgyakorlás: A *Praxis pietatis* margószövegeiről és egy tágabb kutatás lehetőségeiről", in *Nyelv, lelkiség és regionalitás a közép- és kora újkorban: Előadások a VII. Nemzetközi Hungarológiai Kongresszuson, Kolozsvár, 2011. augusztus 22–27.*, szerk. Gábor Csilla et al., 146–168 (Kolozsvár: Egyetemi Műhely Kiadó–Bolyai Társaság, 2013); Fazakas Gergely Tamás, „Angol történelem a margón: Szempontok Lewis Bayly *Practice of Piety* magyar, holland és más nyelvű fordításainak értelmezéséhez", in *Történetek a mélyföldről: Magyarország és Németalföld kapcsolata a kora újkorban*, szerk. Bozzay Réka, 344–360 (Debrecen: Printart-Press Kft., 2014); Kecskeméti Gábor, „Medgyesi Pál prédikációelméleti művének forrásai", *Irodalomtörténeti Közlemények* 123, 2. sz. (2019): 158–169.

zetűek számára. Elsőként a reformátusok figyeltek fel Bayly könyvére. Az első német fordítást Bázelban adták ki 1628-ban, olyan sikerrel, hogy a következő évben két újabb kiadásban, többek között Zürichben is kihozták. A német szöveg nem szó szerinti fordítás, azonban apróbb változtatások ellenére, és a fordító közepes tehetségének dacára, lényegi átalakítás nem történt benne. Bayly eredeti szövegében több helyütt megfogalmazódott a katolikus egyházzal szembeni éles kritika.[3] A német fordító ezeken a helyeken az általánosítás módszerét használta, és tartózkodott az élesebb megfogalmazásoktól. A fordítás módosította Bayly fejezetbeosztását is (negyvenhat fejezetre tagolta az eredeti negyvennégyes beosztást). A svájci kiadások a kontinentális kálvinizmus olvasóközönségét voltak hivatottak kiszolgálni, de a korai kálvinista verziók után azonnal, már 1631-ben megindult a lutheránus német fordításváltozat megjelentetésének története is Lüneburgban.[4]

A német fordítások ezt követő kiadástörténete igazi meglepetést tartogat Bayly szövegének ismerői számára. 1631-ben ugyanis Bayly könyvének második részét is megjelentették német fordításban, bázeli–Frankfurt am Main-i közös kiadásban. Márpedig a modern olvasó pontosan tudja, hogy Bayly könyvének nincs második része. Amit ezzel a címmel kiadtak, és ami nyilvánvalóan a felkapott kegyességi munka sikerének meglovagolására tett eredményes kísérletnek bizonyult, az egy másik angol teológus nevéhez köthető. Ez a második rész ugyanis Joseph Hall *The Art of Divine Meditation* című munkájának a német fordítása.[5] 1743-ig a *Praxis* legalább hatvanhárom német kiadása mind ezzel a kiegészítéssel együtt jelent meg, sőt az 1668. évi olasz fordítás *(La Prattica di pietate)* is ugyanígy járt el. Egyedül egy korai strassburgi kiadás nevezte meg Hallt, a többiben nyoma sincs a nevének.[6] Nem lehet tudni, hogy ki volt az, aki Hall szövegét a *Praxis pietatis* második részeként megnevezve összekapcsolta Bayly művével. Hans Leubénak, aki a kérdéssel a 20. század első negyedében részletesen foglalkozott, és Hall szerzőségét 1924-ben felismerte, sem sikerült kiderítenie.[7] Kizárólag a második rész fordítójának a személyére volt egy lehetséges megoldá-

3 Jan Uher, „Komenského *Praxis pietatis*", *Časopis Matice Moravské* 55 (1931): 371–417, 382.

4 Uo., 382.

5 Uo., 380.

6 Peter Damrau, *The Reception of English Puritan Literature in Germany*, MHRA Texts and Dissertations, 66 – Bithell Series of Dissertations, 29 (Leeds: Maney Publishing for the Modern Humanities Research Association and the Institute of Germanic and Romance Studies, University of London, 2006), 74–75.

7 Uher, „Komenského *Praxis pietatis*", 380.

sa. Leube úgy vélte, hogy ez a fordító Justus Gesenius (1601–1673) irénikus felfogású lutheránus teológus.

A cseh nyelvű fordítás, akárcsak a magyar, *Praxis pietatis* cím alatt látott napvilágot, ám – szemben a magyarral – mindkét részre kiterjedt, míg Medgyesi csak Bayly eredeti könyvét fordította le. A cseh szöveg fordítója Joannes Amos Comenius volt. Comenius nem az angol eredetiből dolgozott, hanem mind Bayly, mind Hall szövegét a német fordítás alapján adta. Pontosan nem tudjuk, hogy mely kiadást vette alapul, azonban fordításának vannak olyan jellegzetességei, amelyek alapján néhány nyomtatványra szűkül a kör. Feltételezhető, hogy fordításának elkészítéséhez először az 1628-as vagy 1629-es kiadások valamelyikét vette alapul, amelyek még csak az első részt tartalmazták. Ezért Comenius 1630-ban Lesznóban megjelent első kiadása is csak Bayly szövegét hozta.[8] A cseh testvérek közösségének teológiai pozíciója jóval közelebb állott a kálvinista egyházéhoz, mint a lutheránusokéhoz,[9] ezért nem meglepő, hogy Comenius a bázeli *Praxis pietatis*ok közül választott. Ezt bizonyítja, hogy a cseh fordítás tartalmazza a szombat megszentelésével foglalkozó részt a kálvinista fordításhoz hasonlóan, szemben a lutheránus kiadásokkal, ahol ez a rész kihagyásra került.[10] A német fordító és Comenius közötti közös vonás, hogy mindketten a kegyesség gyakorlati megélésére helyezték a hangsúlyt, ezért szövegeikben az elméleti részeket sok esetben rövidítették, sőt ki is hagyták, és praktikus kegyességgyakorlási példákkal bővítették ki a fordításaikat. Mindez végül azt eredményezte, hogy Comenius még az angol eredetinél is kevesebb, negyvenkét fejezetre tagolta a maga munkáját.[11]

A cseh fordítás első, lesznói kiadása datálatlan címlapú. Szokásos datálásának alapját Comenius ajánlása adja, amely 1630-ban keltezett. Ugyanez van meg a trencséni exuláns nyomda 1637 körül kinyomtatott kiadásában is, amely e nyomda egyik legkorábbi kiadványaként ismeretes.[12] Ugyanebben a nyomdában készült el, feltehetően 1641-ben, a cseh *Praxis pietatis* második részének az első olyan kiadása, amelyből ma példány ismeretes.[13]

8 Jan Amos Komenský [Comenius], *Praxis pietatis, to gest o cwičenj se w Pobožnosti* ([Leszno], [1630], Knihopis 1015).

9 Uher, „Komenského *Praxis pietatis*", 380.

10 Uo., 381.

11 Uo., 386.

12 Jan Amos Komenský [Comenius], *Praxis pietatis, to gest o cwičenj se w Pobožnosti* ([Trenčín], [1637], RMNy 1702).

13 Jan Amos Komenský [Comenius], *Praxis pietatis, to gest Knjžky o Cwičenj se w Pobožnosti* ([Trenčín], [1641], RMNy 1906).

Az 1637 körül kiadott első rész címlevelének hátlapján a Pirnába menekült cseh exuláns Georgius Colsinius (?–?) cím nélküli, latin nyelvű köszöntőverse található. Ezt követi a Joannes Amos Comenius monogramjával ellátott előszó, amelyben részletesen leírja fordításának módszereit. Nem titkolja olvasója elől, hogy fordításában a német *Praxis pietatis*hoz képest vannak kihagyások és egy-egy részlet áthelyezésre került, amit azzal indokol, hogy a kegyesség gyakorlati megélésében kívánt útmutatást adni, ezért ennek megfelelően sem a fejezetek számára, sem a szavak sorrendjére nem ügyelt, sokkal inkább a rövid és hatásos megfogalmazásokra törekedett.

A második részt szintén a Václav Vokál által vezetett trencséni nyomdában adták ki 1641-ben. Ezt Comenius az 1637-ben megjelent *Praxis* folytatásának szánta. A cseh szakirodalom úgy vélekedik, hogy Comenius egy olyan német fordításból dolgozott, amelyben megtalálható volt Bayly és jelöletlenül Joseph Hall műve is, és fordítása során nem volt tudatában annak, hogy két különböző szerző művét fordítja.[14] E második kötethez a nyomda tulajdonosa, Václav Vokál írt dedikációt. Az Alsó-Magyarországra menekült cseh értelmiségi réteg reprezentációs törekvéseinek kiemelkedő példája Vokál dedikációja. A kényszerűségből letelepedő cseh exulánsok egyrészt büszkék voltak cseh nemzetükre, nyelvükre és történelmükre, másrészt keresték a befogadó rokon nyelvű közösség elfogadását és támogatását is, hogy viszonylagos békében élhessenek velük.[15] Vokál dedikációjában is megragadható ez a kettősség. A dedikációt a keresztény olvasóhoz címzett előszó követi, amely a címlevélben hangsúlyosan kiemelt fordításról nem tesz említést, hanem az igaz ájtatosság és kegyesség gyakorlati tudnivalóit hangsúlyozza. Az előszót harminckilenc fejezet követi, amely ájtatos és kegyes emberek számára próbál útmutatást adni a befejező különféle példákkal együtt.

A Magyarországon használatos *Praxis pietatis*-fordítások komparatív értékelésére térve elmondható, hogy Medgyesi Pál fordítása tökéletes tartalmi és hangulati hűséggel követi az angol eredetit. A szerényebb képességekkel rendelkező ismeretlen német fordító törekedett ugyan a tartalom szoros követésére, azonban gyakorlatlanabbul, ügyetlenebbül szerkeszti meg mondanivalóját, kifejezőeszközeiben messze elmarad az eredeti stilisztikai bőségétől és árnyaltságától. Fordítá-

14 Uher, „Komenského *Praxis pietatis*", 380.

15 Pavel Horváth, „Novšie údaje o pobyte českej pobelohorskej emigrácie v Trenčíne a na okolí", in *Trenčín: Remeslá, tlačiarne, architektura*, zost. Milan Šišmiš, 164–184 (Bratislava: Vydavateľstvo Alfa, 1985), 179; Papp Ingrid, *Biblikus cseh nyelvű gyászbeszédek a 17. századi Magyarországon: A nyomtatott korpusz bemutatása és irodalomtörténeti vizsgálata*, Historia Litteraria 34 (Budapest: Universitas Könyvkiadó, 2018), 136–143.

sát sok esetben terjengősség, öncélú bővítések, felesleges szószaporítás jellemzi. Comenius a német szöveget vette alapul, és a cseh nyelv 17. századi nyelvállapotának megfelelően készítette el a maga változatát. Nem törekedett teljes és szabatos fordításra. Számos esetben sűrített, tömörített, csak a gondolatmenet meghatározó fontosságú pontjainak kivonatát adta. Kihagyásai leginkább a teológiai és dogmatikai tételek kifejtése során fedezhetők fel, Comenius a gondolatmenet szempontjából szükségtelennek ítélt részeket egészében kihagyta vagy nagyfokú tömörítést alkalmazott. Megfogalmazási módja következetesen adaptáló-parafrazeáló, mindaddig, amíg saját élethelyzetével (emigráció, üldözöttség és az Úrért való életáldozat) szorosan összefüggő tételek kifejtésére nem kerül sor. Ekkor fordítási eljárásában komoly változások következnek be: ettől kezdve az alapul vett német szöveggel szoros tartalmi egyezés figyelhető meg, gondolatról gondolatra haladt a fordítással.

Megállapítható tehát, hogy Comenius nem szembesült a német fordításnak az angol eredetihez képest megfigyelhető, nem éppen kedvező tulajdonságaival. Sajátos módon viszont épp Medgyesi, aki az angol eredetiből dolgozott, tudott ezekről a német hibákról és hiányosságokról. Medgyesinek ugyanis alkalma volt konzultálnia azzal a személlyel, aki még nála is korábban figyelt fel az angol életvezetési-kegyességi mű jelentőségére és maga is hozzálátott magyarra fordításához, ám nem az eredeti, hanem német közvetítő szöveg alapján: Szenci Molnár Alberttel. Találkozásukról és megbeszéléseikről Medgyesi Lónyay Zsigmondnak szóló ajánlása számol be:[16] összevetették a rendelkezésükre álló angol és német példányokat, ennek során rájöttek, hogy a német változat milyen hibás és hiányos, kiváltképpen a margójegyzetek közlésében, például a bibliai helyek és egyéb hivatkozások megadásában. Mint a német változatot itt minősítő „nagy változások, csonkaságok" kitétel mutatja, látniuk kellett, hogy az angol szöveg mennyivel tömörebb és nagyobb kifejező erejű a terjengős és pontatlan német változathoz képest. Fel kellett ismerniük, hogy nemcsak filológiailag hitelessé, hanem nagyobb praktikus hasznúvá is csak úgy tehetik a munka magyar nyelvű megjelentetését, ha a fordítás közvetlenül az angol eredetiből készül el. Ennek végbevitelére Medgyesi volt az alkalmas kettejük közül.

Comenius viszont – hasonló szakértelmű kontrollszerkesztő hiányában – a jóval gyengébb minőségű német eredetiből indult ki. Gyanútlanul és kritika nélkül fogadta el kiindulásul a német szöveget, majd a filológiai hűség kívánalmát elejtve

16 Medgyesi Pál, *Praxis pietatis, azaz Kegyesség gyakorlás (1636)*, kiad. Incze Gábor, bev. Ravasz László, A reformáció és ellenreformáció korának evangéliumi keresztyén (református és evangélikus) egyházi írói 4 (Budapest: s. n., 1936), 12–14.

egyedül a kegyességi haszon szempontját érvényesítette átdolgozásának kialakítása során. Mindezek a döntései tökéletesen autentikus nyomjelzői a Fehérhegy utáni cseh emigránsok eszmei és kegyességi tájékozódásának, és sokat elárulnak azokról a lengyelországi és alsó-magyarországi kontextusokról is, amelyekbe beilleszkedve folytatták életüket és kulturális munkájukat.

Comenius cseh nyelvű adaptációja nagy sikert aratott az exuláns cseh hívők körében mind Lesznóban, mind pedig Trencsénben és környékén. Azonban nemcsak pozitív fogadtatásban részesült a cseh nyelvű *Praxis*, hanem komoly bírálója is támadt a pirnai lutheránus prédikátor, a szintén cseh exuláns Samuel Martini z Dražova személyében, aki nehezményezte, hogy Comenius a kálvini teológiai tételeket követte a fordításában. 1635-ben harmincöt tételből álló vitairatot adott ki *Pět a Třidceti Mocných, Znamenitých a slušných Důwodů* címmel, amellyel elindította a vitát. Harmincadik tételében kifejtette, hogy a *Praxis pietatis*ban zavaros és sértő szavak vannak, amelyek megzavarhatják az olvasókat. Leginkább a szentháromságtant és az úrvacsoratant kifogásolta. Válaszul Comenius még ugyanebben az évben kiadta *Na spis proti Jednotě bratrské od Sam. Martinia z Dražova… Ohlášení* című munkáját, amelyben kálvini értelemben beszélt az úrvacsoráról, sőt szövegében közeledés érzékelhető a zwinglianizmushoz.[17] A vita nem zárult le ezzel a válasszal, mert Martini 1636-ban megírta *Obranou* című munkáját,[18] amely nem maradt fenn, azonban erre válaszul Comenius hittársa, Ján Felín (Felinus) elkészítette *Rozebráním* című művét, amelyben élesen támadta Martinit, védelmezte Comeniust és munkáját.[19] A lutheránusok részéről érkező bírálat természetesen úgyszólván magától értetődő következménye volt annak, hogy a kontinentális kálvinizmus Comenius számára alapul szolgáló svájci kiadásai a lutheránus területeken érvényesített dogmatikai elhagyások és módosítások nélkül tették közzé Bayly és Hall szövegének német fordítását. Ugyanakkor nem lehet nem észrevennünk azt sem, hogy a Comenius által kifejtettek helyenként ortodox kálvinista szempontból is kifogás alá eshettek.[20] Álláspontjának tüzetes tisztázása a predesztináció kérdésében Dordrecht után kialakult eszmei frontok részletes áttekintését tenné szükségessé. A cseh testvérek közössége és a reformátusok között lehettek olyan kényes pontok, amelyek a két csapat közeledése ellenére problémát jelentettek. Ez teszi érthetővé, hogy a cseh nyelvű

17 Uher, „Komenského *Praxis pietatis*", 395.
18 Uo., 403.
19 Uo., 403–404.
20 Hermann Ferdinand von Criegern, *Johann Amos Comenius als Theolog: Ein Beitrag zur Comeniusliteratur* (Leipzig–Heidelberg: Winter, 1881).

Praxis indulatokat gerjesztett nem csak a lutheránusok, hanem Comenius támogatói körében is. A kérdéses teológiai tárgyakban még számos vitairat íródott Comenius védelmezői és ellenfelei között, amelyek vizsgálata nem része a jelen tanulmánynak. Csak annyit jelezhetünk, hogy a kutatás még nem tárgyalta e viták esetleges magyarországi recepcióját sem.

Gábor Csilla

Középkori lelkiségi hagyomány protestáns használatban: példák a 17. század devocionális irodalmából

Elöljáróban: szembenállás és folytonosság között

„Az újkor Luther reformációjával vette kezdetét 1517. október 31-én; és ezt a wittenbergi vártemplom ajtajára mért kalapácsütések vezették be."[1] Illetve: „A protestantizmust elsősorban annak alapján kell értelmeznünk, hogy szemben áll a katolicizmussal."[2] Továbbá: „a keresztény vallás történetében a reformáció óta nem jelent meg új korszak."[3] Az idézett, a felekezetközi szembenállást és a protestantizmus fölényét határozottan, majdhogynem harciasan hirdető mondatokat a 19–20. század fordulóján rögzítette az evangélikus egyháztörténet emblematikus képviselője, Adolf von Harnack. Ebben az összefüggésben a külsőlegesként, jogon és erőszakon alapuló államként definiált katolicizmus úgy jelenik meg, mint ami „semmiféle szállal nem kapcsolódik az evangéliumhoz, sőt alapjában ellentmond neki", a katolikusokról mint személyekről azonban megállapítja, hogy közöttük is akadnak, akik bíznak Istenben, alázatosak, életüket a felebarát szolgálatára szánják: ennek szerinte az a magyarázata, hogy esetükben „[a]z egyházi

* A szerző az MTA BTK Lendület Hosszú reformáció Kelet-Európában (1500–1800) Kutatócsoport tagja, és jelen tanulmány e projekt keretében készült.

1 Adolf von Harnack, „Die Reformation und ihre Vorstellung", in Adolf von Harnack, *Erforschtes und Erlebtes* (Gießen: 1923), 110. Idézi Heinz Schilling, *1517: Weltgeschichte eunes Jahres* (München: C.H. Beck, 2017), 18.

2 Adolf von Harnack, „Tizenötödik előadás", in Adolf von Harnack, *A kereszténység lényege* (Budapest: Osiris, 2000), 155. (A mű német eredetije 1900-ban látott először napvilágot: *Das Wesen des Christentums*, Lepzig.)

3 Adolf von Harnack, „Tizenhatodik előadás" in Adolf von Harnack, *A kereszténység lényege,* 168.

szervezet nem tudta elfojtani az evangélium erejét."[4] E tételmondatokat persze Harnack történetileg is körüljárt egységes gondolati rendszerbe szervezi, de számunkra most nem e szisztéma beható elemzése érdekes, hanem annak a 16. századból örökölt gondolkodásmódnak a továbbélése e kijelentésekben, amely hittételekre hivatkozva mindenfajta közösségvállalástól elhatárolja magát akkor, amikor egy másik felekezetről van szó.

Az elvekre és a hitbéli szakadásokra alapozó (ön)identifikációt persze gyakorta át- vagy felülírták különféle élethelyzetek és sajátos körülmények már a kora újkorban is. Ha a korabeli forrásokat megvizsgáljuk, kiderül, hogy a felekezetközi interakciók nem mindig voltak szükségszerűen konfrontatívak: emberek alkalomadtán képesek voltak két ellentétes pólus, a tolerancia és intolerancia között ingázni anélkül, hogy nézeteiket megváltoztatták volna, a konfessziók közötti kapcsolatok pedig olykor kétértelműek, akár zavarosak lehettek, és ezeket sokszor legalább annyira formálták az esetlegességek, mint a hitelvek maguk.[5] Tovább komplikálta ezt az amúgy is összetett képet sok helyütt a tömegek lelkipásztori ellátatlansága miatt elterjedt vallási tudatlanság és a nemcsak keresztény, de esetenként még mohamedán kultikus elemeket is felhasználó szinkretizmus.[6]

Továbbmenve, a Harnackra hivatkozó, a kora újkor jelenségeit szerteágazó témákban és módszerekkel vizsgáló, többek között a reformáció és konfesszionalizáció történetének kutatásában is megkerülhetetlen eredményeket felmutató Heinz Schilling a kérdéses év – *annus mirabilis* – világtörténetét tárgyaló monográfiájában a problémafelvetés lényegét érintő szemléleti változásról beszél: szerinte a pontszerűséget sugalló felekezeti ellentét hangsúlyozása a globalizáció hatásainak tükrében ma szükségszerűen háttérbe szorul, viszont fontossá

4 Harnack, „Tizenötödik előadás", 153–154.

5 Vö. C. Scott Dixon szavait: „When circumstances required it, early-modern men and women were able to move back and forth between two apparent opposites – tolerance and intolerance – without it resulting in a permanent change of mind. Confessional relations were ambiguous and pragmatic, shaped more by contingencies than the higher principles of faith." C. Scott Dixon, „Introduction: Living with Religious Diversity in Early-Modern Europe", in *Living with Religious Diversity in Early-Modern Europe*, eds. C. Scott Dixon, Dagmar Freist and Mark Greengrass, 1-21 (Farnham: Ashgate, 2009), 2.

6 Pl. Magyarországon és Erdélyben járó misszionáriusok számoltak be főleg a hódoltsági területeken a saját szertartásaikat vagy alapimák szövegeit nem ismerő, sokszor szakadárrá váló katolikusokról, iszlám hitre tért ferencesekről, az évtizedes paphiány miatt keresztség és szentségek nélkül élő és meghaló embercsoportokról, de arról is, hogy egyes helyeken mágikus gyakorlatok folynak papi és török részvétellel. Lásd Tóth István György, kiad., *Relationes missionariorum de Hungaria et Transylvania (1627–1707)* (Róma–Budapest: MTA Történettudományi Intézet, 1994), 79–85, 174–175; Tóth István György, kiad., *Litterae missionariorum de Hungaria et Transylvania (1572–1717), I.* (Róma–Budapest: MTA Történettudományi Intézet, 2002), 127–130.

válik az 1517-et megelőző és követő események és hagyományok folyamatszerűsége.[7] Figyelemreméltó egyébként, hogy a nemzetközi reformációkutatás egyre inkább figyel a(z időben is) tágabb történeti kontextus részleteire és hatásaira, ez pedig komplexebb és árnyaltabb rálátást tesz lehetővé az Európát valóban jelentősen átalakító reformátori törekvésekre. Thomas Kaufmann új könyvének egyik alaptétele, hogy Luther nem annyira különleges személyi adottságainak köszönhetően vált „elsővé", mint inkább olyan történelmi adottságok együttállásának következtében, amelyek lehetővé tették, hogy egy, a bűnbocsánat lényegét érintő, de soha meg nem tartott vita nyomán az addigi egyházi élet forradalmian átalakulhasson. Aztán arra is felhívja a figyelmet, hogy a reformáció számos késő középkori hagyományt is továbbéltetett.[8] Volker Leppin még markánsabban helyezi a késő középkor Luthernél továbbélő hagyományaira a hangsúlyt, amikor – meglehet, kissé provokatív módon, de fontos tanulságokat megelőlegezve – könyvének *Az idegen reformáció* címet adja, hogy aztán már az alcímben rámutathasson az idegenség okára: ezek Luther misztikus gyökerei lennének.[9] E misztikus gyökereket pedig természetszerűen nem puszta olvasmányélményekben vagy szövegátvételekben azonosítja, hanem a reformátor mentalitását és gondolkodásmódját meghatározó gondolati és spirituális forrásként tételezi: eszerint a misztikát reformátori teológiává alakítja át, illetőleg a Bibliát annak monasztikus kontextusában olvassa.[10] Peter G. Wallace tankönyvjellegű áttekintése szintén a kronológia kitágításával vázolja fel változások és kontinuitások történetét (könyve az 1350–1750 közötti időszávban jelöli ki az ún. hosszú reformáció alakulástörténetét Európában),[11] hangsúlyozva a késő középkori egyházi élet sokszínűségét, az egyház számos intézményi összetevőjének rugalmasságát,[12] ugyanakkor fontos narrációs szólamként mutatja meg a politikum változó szerepét az egyháza(ka)t érintő események elősorolásában.[13]

7 Heinz Schilling, *1517: Weltgeschichte eines Jahres* (München: C. H. Beck, 2017), 18.

8 Thomas Kaufmann, *Erlöste und Verdammte: Eine Geschichte der Reformation* (München: C. H. Beck, 2016), 17–18.

9 Volker Leppin, *Die fremde Reformation: Luthers mystische Wurzeln* (München: C. H. Beck, 2016).

10 Uo., 119.

11 Peter G. Wallace, *The Long European Reformation: Religion, Political Conflict, and the Search for Conformity, 1350–1750* (Basingstoke–Hampshire: Palgrave Macmillan, 2004).

12 Uo., 52.

13 Pl. összegző tételmondat a témában, Husz János és Luther Márton eltérő sorsával kapcsolatban: „The different fates that these reformers faced had less to do with their message than with the profound shift in Church–state relations during the intervening century." (Uo., 54.)

Az interkonfesszió megnyilatkozásai az elmélkedő könyvekben

Jelen tanulmánynak persze nem feladata vagy vállalása a reformáció historiográfiájának áttekintése, ezért a témába itt ennél mélyebben nem is bocsátkozunk bele: néhány lehetséges irány jelzésére emez esetlegesen kiválasztott példák is elegendőek. A továbbiakban arra figyelünk inkább, hogy a történeti vizsgálódásokkal némiképp párhuzamosan, ám azoktól talán eltérő motivációkkal és biztosan másfajta forrásanyagot használva, az irodalomtörténet-írás érdeklődésének is évtizedek óta a látóterében van a felekezetközi kapcsolatok alakulása. És itt nem a hitvita kutatására szeretnék utalni, hanem a sokkal békésebb épületes irodalom szövegformáinak vizsgálati irányaira, eredményeire, persze ezúttal is lemondva a teljességről.

Az ezredfordulón több olyan tanulmány is napvilágot látott, amely korai lutheránus kegyességi írások, közelebbről a par excellence konfessziók – és ennek következtében nemzetek – fölötti jelenségnek tekintett meditáció forrásvidékeit és kapcsolatrendszereit térképezte fel:[14] ennek tételezése az elmélkedés (mint attitűd és mint szövegforma) erős ágostonos kötődései, például a lelki képességek „szentháromságára" (intellectus, memoria, voluntas) épülő szövegvilág, Augustinus, egyáltalán a patrisztikus örökség korabeli tekintélyét ismerve, egyáltalán nem meglepő.[15] Innen pedig a konfessziófölöttiség is – részben legalábbis – megmagyarázható (ha egyáltalán nevezhető így a jelenség: az egyházatyák írásai a még meg nem osztott kereszténység közös örökségét képezték). E vizsgálatok azután a középkori misztika jelenlétét is kimutatták, mondjuk, a lutheránus egyházatyának mondott Johann Gerhard írásaiban (bár ezek használatát maga Gerhard sem tagadja),[16] rátaláltak Loyolai Ignác, az ugyancsak jezsuita Robert Persons vagy a 16. századi domonkos Luis de Granada (latinosított nevén Ludovicus Granatensis) lutheránus használatának nyomaira.[17] Az is igaz, ezek a tanulmányok kimondva vagy kimondatlanul a meditációt mint a lutheránus egyház belső ellenzéké-

14 Ilyennek jelenti ki Udo Sträter, „»Wie bringen wir den Kopff in das Hertz?« Meditation in der Lutherischen Kirche des 17. Jahrhunderts", in *Meditation und Erinnerung in der frühen Neuzeit*, Hg. Gerhard Kurz, 11–35 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2000), 11. („Natürlich ist die Meditation in der frühen Neuzeit ein überkonfessionelles Phänomen – und entsprechend ein übernationales.")

15 Uo., 17.

16 Johann Anselm Steiger, „Meditatio sacra: Zur theologie-, frömmigkeits- und rezeptionsgeschichtlichen Relevanz des »Meditationes sacrae« (1606) Johann Gerhards", in Kurz, *Meditation und Erinnerung...,* 37–55.

17 Sträter, „»Wie bringen wir ...«", 12–13; Steiger, „Meditatio sacra ...", 40.

nek „mozgalmát" tekintik, a felekezeti határok átjárását ezzel az ellenzékiséggel (is) magyarázzák.[18]

Még komplikáltabb interkonfesszionális viszonyokat találunk az anglikán – exeteri majd norwich-i – püspök, Joseph Hall műveiben, akivel kapcsolatosan a kutatás számottevő kálvinista behatásról is beszél, meg persze néminemű irénikus beállítottságról.[19] Az elmélkedésről szóló traktátusai másrészt nyíltan vállalt módon középkori lelkiségi hagyományra épülnek: az 1606-ban keletkezett *The Arte of Divine Meditation* egy 112 évvel korábban élt titkozatos,[20] névtelen szerzetesről („obscure namelesse Monke") beszél mint fő inspirációs forrásról,[21] később pedig egy kiváló párizsi kanonokra („that worthy Chauncellour of Paris"), Jean Gersonra hivatkozik,[22] hogy az igen sűrűn megjelenő középkori szerzőktől vett (jelölt vagy jelöletlen) idézeteket ne is említsük. A mű gerincét alkotó kifinomult meditációs skála („subtill Scale of Meditation") pedig attól a Wessel Gansforttól (1419–1489) származik,[23] akinek műveit ugyan indexre tette az inkvizíció, az ágostonrendi Johannes Mauburnus (1460 után–1501) neve alatt azonban Európa-szerte elterjedt és nagy hatással volt a kegyességi irodalomra és gyakorlatra.[24] Jellemző egyébként, ahogyan Hall a művet hivatkozza: annak szerzője régi, ám névtelen („of an Author, ancient but namelesse").[25] Forráshasználatának középkori beágyazottsága azonban tipikusan a protestáns identitás közegében mutatkozik meg: nem mulasztja el kiemelni néhányuk esetében a pápaságtól elszenvedett üldöztetésüket,[26] de arról is beszél, hogy a devóció régi gyakorlatait „el kell

18 Sträter, „»Wie bringen wir …«", 15.

19 Anthony Milton, *Catholic and Reformed: The Roman and Protestant Churches in English Protestant Thought* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995), 132, 421–422.

20 A mű 1609-es kiadását használtam: Joseph Hall, *The Arte of Divine Meditation, Profitable for All Christians to Know and Practise* (London: 1609).

21 Hall, *The Arte of Divine Meditation…,* A4r–v.

22 Uo., 25–26; 46.

23 A műnek egy 17. századi nyomtatott kiadását használtam: *Tractatus de cohibendis cogitationibus, & de modo constituendarum meditationum, Qvi Scala Meditationis vocatur; cum subjecto exemplari, Fratribus in Monte D. Agnetis prope Swollam dedicatus. Nunc primum ex Manuscripto erutus, et ante hac nunquam impressus*, in *M. VVESSELI GANSFORTII GRONINGENSIS, rarae & reconditae doctrine virii, Qui olim LVX MVNDI vulgo dictus fuit, OPERA* (Groningen: J. Sassius, 1614), 287–289.

24 A műnek egy 17. századi nyomtatott kiadását használtam: Johannes Mauburnus, *Rosetvm Exercitiorvm Spiritvalivm, Et Sacrarvm Meditationvm* (Douai: Ex typographia Baltazaris Belleri, 1620), 477–479.

25 Hall, *The Arte of Divine Meditation…,* 87.

26 Gersonról pl. ezt mondja: „whose authoritie I rather vse, because our aduersaries disclaim him for theirs[.]" Uo., 46. Könnyű a megjegyzés okát átlátni: a konstanzi zsinaton az újonnan megválasztott V. Márton pápa „azonnal törölte Gerson tételét, miszerint a zsinat a pápa fölött áll, a zsinatot pedig

venni" a régi, rejtőzködő monasztikus szerzetesektől, akik azt maguknak tartották fenn, és széles körben hozzáférhetővé kell tenni, e devóciós gyakorlatok ugyanis minden keresztény ember egyetemes kincsei.[27] De a katolikus meditációs hagyomány átalakításának kísérletéről beszél Hall passióprédikációja kapcsán a kutatás is, megállapítva, hogy végső soron nem összeegyeztethető a képzeletre és affektivitásra hagyatkozó, ennek következtében Krisztus fizikai fájdalmaira koncentráló, azokkal együtt-szenvedésre inspiráló katolikus irány az erőteljesen teologizáló protestáns szemléletmóddal, amely szerint Krisztus benső és transzcendens fájdalma ellenáll a meditációnak: vagyis közönséges emberrel nem megosztható. Elemzésében Jan Frans van Dijkhuizen végül is oda konkludál, hogy a Jézus szenvedéstörténetének mozzanatait látványos nyelvi elemek segítségével leíró Hallnak végső soron nem sikerül a passióprédikáció teológiai látásmódját átváltania elmélkedési gyakorlattá.[28] Művei mindezek mellett, a domonkos Luis de Granada és a puritán Lewis Bayly devóciós traktátusaival együtt, lutheránus nemzedékek épületes olvasmányául szolgáltak hosszú időn át.[29]

Néhány évvel ezelőtt pedig napvilágot látott egy olyan monográfia, amely Kempis Tamás főművének (szerzőségi dilemmákba most nem megyünk bele), a *De imitatione Christi*nek a katolikusok mellett protestáns nyugat-európai fordításait is számbaveszi, figyelve azokra az eljárásokra, amelyekkel e fordítások a protestáns teológiához szabják a *devotio moderna* emez emblematikus művét. Címszavakban az eljárások a következők: a mű biblikusságának kiemelése a fordítói vagy kiadói előszavakban, a monasztikus életre, a szentek közbenjárására, a purgatóriumra történő utalások kigyomlálása a szövegből, a miséről és szentségekről szóló IV. könyv elhagyása, krisztocentrikus passzusok beszúrása, egyfajta protestáns devóciós nyelvezet kialakítása stb.[30]

Hasonló példákat magyar vonatkozásban is szép számmal hozhatunk, érdemes ízelítőként néhányat megemlítenünk: a köztudatban a lutheránus ortodoxia

---

minden további teketória nélkül 1418-ban feloszlatta." (Sághy Marianne, „Az avignoni pápaság és a nagy egyházszakadás", in *Európa ezer éve II*, szerk. Klaniczay Gábor (Budapest: Osiris, 2004), 185.

27 „Which are vniversall to all christians, and not to be appropriated to some professions." Hall, *The Arte of Divine Meditation…,* 5.

28 Részletek: Jan Frans van Dijkhuizen, „Love Tricks and Flea-Bitings: Meditation, Imagination and the Pain of Christ in Joseph Hall and Richard Crashaw", in *Meditatio – Refashioning the Self: Theory and Practice in Late Medieval and Early Modern Intellectual Culture*, eds. Karl Enenkel and Walter Melion, 209-232 (Leiden–Boston: Brill, 2011), 216–222.

29 Sträter, „»Wie bringen wir …«", 14.

30 Maximilian Von Habsburg, *Catholic and Protestant Translations of the Imitatio Christi, 1425–1650: from Late Medieval Classic to Early Modern Bestseller* (Farnham: Ashgate, 2011), 126–144.

egyik egyházatyájaként ismert Johann Gerhard[31] *Meditationes sacrae*ját a lutheránus Zólyomi Perinna Boldizsár fordította le 1616-ban,[32] 1745-ben azonban a kálvinista Inczédy József bocsátotta közre rímes prózában elkészített és emblémákkal pótolt változatát – némi késéssel kapcsolódva a német trendhez.[33] A műnek ugyanis hat német és egy latin rímes prózában írt átdolgozása ismeretes, 1665-ben pedig – azaz jóval Gerhard halála után – napvilágot látott egy 51 rézmetszetet tartalmazó edíció, amelyet összesen hétszer adtak ki újra: itt a kötet összeállítói a szimbolikus ábrázolásokat tematikusan hozzárendelték az egyes elmélkedésszövegekhez azzal a céllal, hogy a szöveg- és vizuális hatás együttesének köszönhetően az áhítatgyakorlat még intenzívebb lehessen.[34]

A kora újkori liturgiatudomány úttörőjének számító ciszterci bíboros, Giovanni Bona 1658-as aszketikai remekét, a sztoikus forrásai és pozitív, bátorító, gyakorlatias retorikája miatt rendkívül népszerűvé vált, számos nyelvre lefordított *Manuductio ad caelum*ot első ízben a jezsuita Tarnóczy István ültette át magyarra 1675-ben.[35] Néhány évtizeddel később, 1705-ben, Huszti István,[36] a kartéziánus és pietista hatásoktól is megérintett kálvinista orvos[37] újra lefordította. A kontroverzteológiai témák helyett a bűnbánatra intő, a lélek működési „törvényeire" figyelő, jótettekre sarkalló könyvecske jól illeszkedett a református ke-

31 Ekként nevezi meg őt Johann Anselm Steiger tanulmányának címe: „Johann Gerhard: Ein Kirchenvater der lutherischen Orthodoxie", in *Theologen des 17. und 18. Jahrhunderts*, Hg. Peter Walter und Martin H. Jung, 54-69 (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2003), 54.

32 [Zólyomi P. Boldizsár], *Ötven szentseges elmelködesek... Gerhard Ian. Deák irasából Magyarrá forditattak* (Bártfa: Klöz Jakab, 1616). (RMNY 1100.).

33 [Inczédy József], *Liliomok völgye... az az Ötven sz. elmélkedések* (Kolozsvár: s. n., 1745). Hogy e fordításnak milyen változat lehetett a közvetlen forrása, azt a további kutatásnak kell kiderítenie. Gerhard 18. századi magyar recepcióját Imre Mihály igen alapos tanulmánya tárta fel: „Johann Gerhard 18. századi hazai recepciójának néhány jellemzője", *Studia Litteraria* 52, 3–4 sz. (2013): 378–410.

34 Johann Anselm Steiger, „Die Meditationes sacrae (1606/7) des lutherischen Theologen Johann Gerhard im Lichte des philologischen und hermeneutischen Phänomens von 'Übersetzung", in *Edition und Übersetzung: Zur wissenschaftlichen Dokumentation des interkulturellen Textrótransfers*, Hg. Bodo PLachta und Winfried Woesler, 367-375 (Tübingen: May Niemeyer Verlag, 2002), 370–371.

35 Tarnóczy István, *Menyben vezetö kalauz, melly magában foglallya, a szent atyáknak, és a régi philosophusok tetczésének veleit* (Nagyszombat: Akadémiai Kiadó, 1675). (RMK I. 1185.)

36 Huszti István, *Az égre kézen fogva vezetö kalauz, melly a szent atyáknak, és a böltseségnek régi szeretöinek reguláinak velejét foglalja-bé: ez elött Német országban Bona János nevü nagy tudós ember által szereztetett* (Debrecen–Lőcse: s. n., 1705). (RMK I. 1701.)

37 Életpályájáról, munkásságáról l. Tóth Béla, „Egy jeles debreceni kartéziánus, Huszti Szabó István", in *A Debreceni Déri Múzeum Évkönyve* 66 (1987): 285–293.

gyesség koordinátái közé a Rákóczi-szabadságharc idején,[38] de hogy a felekezeti transzfer biztonságosabb legyen, Huszti akkurátusan kigyomlálta forrásszövegéből az árulkodó katolikus fordulatokat (a szerzetesekre való utalásokat például), az olasz szerzőt pedig németnek kiáltotta ki.[39] És mivel egy másik, ezúttal valóban német kegyességi mű, Johann Arndt *Paradiesgärtlein*jának magyarítása is az ő nevéhez fűződik,[40] könnyű volt a sietős kutatásnak Bona könyvecskéjét is legott „pietista szellemiségű" művé nyilvánítania.[41]

A Thököly Imrét konstantinápolyi emigrációjába is követő secretarius, a református Komáromi János kéziratban maradt fordítása a 17. század jezsuita sztárszerzője, a német Jeremias Drexel *Gymnasium patientiae* című művéből készült 1699-ben; a felekezetközi átjárást mint kulturális transzfert (is) látja, és politikai vonatkozásban, továbbá az exilium valamint mártírium protestáns kontextusában is értelmezi a kéziratot megtaláló Tóth Zsombor.[42]

Választott témánk velejéhez még közelebb visz, ha a felekezetközi határátlépések középkorba vezető irányait is megtekintjük: az ugyancsak református Erdődi János, a könyvecske címlapja szerint, Szent Ágoston *A' Léleknek Istennel való maganos beszelgetesi*t fordítja magyarra és jelenteti meg 1689-ben.[43] A cím megtévesztő lehet, hiszen a hippói egyházatyának van ugyan egy dialógus formájú saját műve, a *Soliloquia*, Erdődi azonban nem ezt magyarította, hanem egy valószínűleg 13. századi, Ágostonnak tulajdonított (és részben az ő műveinek da-

38 A fordító II. Rákóczi Ferenc udvari kapitányának, Vay Ádámnak és feleségének mint patrónusának ajánlja a munkát.

39 A két fordítást összehasonlította és kontextualizálta doktori dolgozatában Kónya Franciska, *Tarnóczy István és a kora újkori meditációs irodalom,* Doktori dolgozatok 13 (Kolozsvár: Egyetemi Műhely Kiadó 2015), 70–88.

40 Huszti István, *Keresztyéni jósagos tselekedetekkel tellyes paraditsom kertetske* (Kolozsvár: Tótfalusi Miklós, 1698).

41 Lásd a Huszti Szabó Istvánról szóló MAMŰL-szócikket: *Magyar Művelődéstörténeti Lexikon*, főszerk. Kőszeghy Péter, 14 köt. (Budapest: Balassi Kiadó, 2005), 4:249–250.

42 Tóth Zsombor, „Extra Hungariam non est? Komáromi János törökországi experientiája", in *Identitás és kultúra a török hódoltságban*, szerk. Ács Pál és Székely Júlia, 521–524 (Budapest: Balassi Kiadó, 2012). Ill. Tóth Zsombor, „The homiletics of political discourse: Martyrology as a (re)invented tradition in a paradigm of early modern Hungarian patriotism", in *Whose Love of Which Country? Composite States, National Histories and Patriotic Discourses in Early Modern East Central Europe*, eds., Trencsényi Balázs and Zászkaliczky Márton 545–568 (Leiden–Boston: Brill, 2010), 562–568.

43 Erdődi János, *A' Léleknek Istennel való maganos beszelgetesi* (Debrecen: Kassai Pál, 1689). (RMK I. 1372.) Egyébként ezt a művet is kétszer fordították le nyelvünkre: a 16. századi változatot a katolikus Péchi Lukács készítette. A két fordítás összevetése: Péntek Veronika, „Magányos beszélgetések Istennel: A pszeudo-ágostoni Soliloquia két fordítása", *Irodalomtörténeti Közlemények* 115, 3. sz. (2011): 340–354.

rabkáit, mellettük azonban Szentviktori Hugó *De arrha animae*jának részleteit tartalmazó, Jean de Fécamp hatását mutató) kompilációt,[44] amelynek alkotóját nem ismerjük,[45] és amely az egyházatya tekintélye mögé rejtőzködve hosszú távon nem kis sikerrel propagálja saját (középkorias) nézeteit, hiszen nagy népszerűségnek örvendett a késő középkorban és utána is.[46] Erdődi, nyilván nem tudva és nem akarva, de fordítása révén hozzájárult a középkori lelkiségi hagyomány terjesztéséhez protestáns körökben.

Reformátorok Szent Bernátról

Hogy Augustinus vitathatatlan tekintélye nem ismer felekezeti határokat, az köztudott; mint ahogyan arra is érdemes figyelni, hogy a monasztikus-misztikus teológia egyik nagymestere, a nehéz szent Clairvaux-i Bernát,[47] akitől a reformeri tevékenység sem állt messze, ugyancsak a sűrűn recipiált, tekintélyes középkori szerzők közé tartozott a reformáció alapító atyáinál. Luther, az újabb kutatás megállapításai szerint, úgy hivatkozik a *doctor mellifluus*ra, mint az evangéliumi igazság nagy tanújára,[48] és éppen a hit általi megigazulás témájában talál nála és idéz tőle igazoló szövegrészeket.[49] Van persze olyan vélemény is, amely a témát a Luther és a hagyomány eseteként tekinti, és a wittenbergi reformátornak a szerzetességre, pápaságra, Mária-tiszteletre vonatkozó kritikáját Bernáttal való szembenállásként vagy legalábbis kettejük közötti törésvonalként értelmezi. Egyúttal azt hangsúlyozza, hogy a személyes hittapasztalat mindkettejüknél előtérbe kerülő témája felszíni hasonlóság csupán, Luthernél ez éppen a szerzetességgel kapcsolatban bekövetkezett törés következménye.[50] Bernhard Lohse imént hivatko-

44 Rövid bemutatása: Walter Simons, „New Forms of Religious Life in Medieval Western Europe", in *The Cambridge Companion to Christian Mysticism*, eds. Amy Hollywood and Patricia Z. Beckman, 80-114 (Cambridge: Cambridge University Press, 2012), 80–81.

45 Robert S. Sturges, „A Middle English Version of the Pseudo-Augustinian *Soliloquies*", *Manuscripta* 29, no. 2 (1985): 73–74.

46 Magam a munka egy 1571-es edícióját használtam: Divi Avrelii Avgvstini Hipponensis Episcopi, *Meditationes*, *Soliloqvia*, *Manvale* (Dillingen: S. Mayer, 1571).

47 Így nevezi könyve címében Brian P. McGuire, *The Difficult Saint: Bernard of Clairvaux and His Tradition* (Kalamazoo: Cistercian Publication, 1991).

48 Franz Posset, „Bernard of Clairvaux as Luther's Source: Reading Bernard with Luther's »Spectacles«", *Concordia Theological Quarterly* 54, no. 4. (1990): 281–304, 281.

49 Uo., 286.

50 Bernhard Lohse, „Luther und Bernhard von Clairvaux", in Bernhard Lohse, *Evangelium in der Geschichte, Band 2.* (Göttingen: Vandenhoeck&Ruprecht, 1998), 255–287.

zott nézetével némiképpen vitatkozva pedig Else Marie Wiberg Pedersen fontos megkülönböztetést tesz: Luther a teológiája, különösképpen krisztológiája, és nem annyira szerzetesi mivolta miatt fogadja el Bernátot, a közöttük levő különbségek nem tekintendők merev ellentétnek, ezek inkább hangsúlybeli eltérések.[51]

Kálvin Bernát-hivatkozásait ugyancsak sokféle irányból értékeli a kutatás: egyes megfigyelések szerint gyakran támasztja alá saját igazhitűségét és főként a kegyelem és szabad akarat, valamint a megigazulás kérdésében megfogalmazott állításainak hagyományba ágyazottságát Bernát-szövegekkel (akár úgy is, hogy csupán hozzávetőlegesen, esetleg emlékezetből idézi őt vagy tetszőlegesen összeválogatott, eredeti kontextusukból kiemelt szövegrészeket illeszt egymás után), a ciszterci reformert pedig szembeállítja a „korrupt skolasztikusokkal".[52] És jóllehet kegyelemtani és az ember szabad akaratának milyenségét érintő kérdésekben vitába is száll Bernát szerinte pontatlan vagy félreérthető megfogalmazásaival,[53] összességében egyre növekvő nagyrabecsüléssel emlegeti azok sorában, akikhez teológiáját kapcsolni kívánja. Fontos, Kálvin munkamódszerére rávilágító tanulsága ezeknek a teológiatörténeti vizsgálódásoknak, hogy jobbára a 16. század első felében elérhető *Opera omniá*kból dolgozott, és zömmel autentikus műveket idézett:[54] az *Énekek éneké*ről írt prédikációkat, más prédikációkat, a *De consideratione*t.

A teológiatörténeti kutatások, mint láthattuk, a vitás hittani témák köré rendezik a protestantizmus Bernát-recepciójának számbavételét. Ám ha ezt a recepciót hitéleti és kulturális szempontból is át szeretnénk tekinteni, akkor arra is figyelmeznünk kell, hogy Szent Bernát reformáció kori népszerűsége sok esetben nem a valóban általa alkotott művek, hanem neki tulajdonított, igaz, valamiképpen az általa képviselt szellemiséget őrző, de később készült munkák népszerűségét jelentette: a protestantizmus kapcsolata a középkori lelkiségi hagyománnyal ilyenformán egy hibás szerzőségi attribúciónak tulajdoníthatóan is szorosabbra fonódott. Azt is fontos itt tekintetbe vennünk, hogy e Pseudo-Bernát szövegek tartalmazhatnak autentikus részleteket a *doctor mellifluus*tól, ám nem feltétle-

51 Marie Wiberg Pedersen, „»Ein furtrefflicher munch«: Luther and the Living of the Faith", in *Luther und das monastische Erbe*, Hg. Christoph Bultmann, Volker Leppin und Andreas Lindner, 221-243 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2007), 221–241.

52 Részletek és példák: Jill Raitt, „Calvin's Use of Bernard of Clairvaux", *Archiv für Reformationsgeschichte* 72, no. 1 (1981): 98–121, 100–102, 110.

53 Uo., 105.

54 Anthony N. S. Lane, „Calvin's Sources of St. Bernard", *Archiv für Reformationsgeschichte* 67, no. 1 (1976): 253–283. A tanulmány végén közölt függelék sorjázza az 1559-ig megjelent Bernát-kiadásokat (ez az utolsó év, amikor Kálvin utoljára idézi Bernátot).

nül tükrözik vissza teológiai gondolkodásának sajátosságait – már csak gyakorlatias jellegük okán sem.

Madarász Márton Szent Bernát-fordítása (?)

Esettanulmányunkban egy ilyen attribúciós eset magyar reprezentációját vizsgáljuk meg röviden. 1649-ben jelent meg Lőcsén az eperjesi magyar eklézsia „meltatlan lelki-pásztora" fordításában (a jelző önjellemzés: a könyv címlapjáról kölcsönöztem) *Szent Bernard atyanak szep aitatos elmelkedesi, az emberi állapat ismeretiröl*.[55] A művet néhány évtized múlva, 1710-ben újra kiadta, ezúttal Kassán, ifjabb Ács Mihály, aki „A' Cassai Magyar Evangélica Ecclésiának méltatlan L[elki]. P[ásztora].", ugyancsak a címlapon olvasható önjellemzés szerint.[56] Madarász Márton (1590 k. – 1654), a fordító, e munkája mellett átültette magyarra a lutheranizmus néhány korabeli alapművét: Luther kisebbik katekizmusát, Balthasar Meisner postilláit, kegyességi munkákat, továbbá imádságoskönyvet szerkesztett.

A szóban forgó szép ájtatos elmélkedésgyűjteményt a meglehetősen gyér magyar szakirodalmi említések a Madarász-fordítás kapcsán többnyire a claivaux-i apát munkájaként nevezik meg,[57] pedig már a Migne-féle *Patrologia Latina* is a kétes hitelességű művek közé sorolja,[58] és van alternatív javaslata is a szerzőség megoldására: Szentviktori Hugó az egyik lehetséges „jelölt". Robert Bultot, aki szerint a mű amellett, hogy számos bernáti idézetet tartalmaz, a pszeudo-ágostoni, -hugói és -bernáti művekkel egyaránt rokon vonásokat mutat; Gaetano Raciti hipotézise alapján Pierre le Mangeur-t, más néven Petrus Comestort, a 12. századi párizsi egyetemi tanárt és skolasztikus teológust is szóba hozza, úgy azonban, hogy aprólékos szövegfilológiai összevetéseket követően végül arra a következtetésre jut: több érv szól az ő szerzősége ellen, mint mellette.[59] A *Fama* nevű, a legtöbb példányban és kéziratban fennmaradt középkori latin szövegeket és a róluk

55 A teljes címleírás: Madarász Márton, *Szent Bernard atyanak szep aitatos elmelkedesi, az emberi állapat ismeretiröl. Más-képpen a' Lélekröl való Könyvecskéje* (Lőcse: Brewer, 1649). (RMNY 2271.)

56 A teljes címleírás: Madarász Márton, *Szent Bernhard atyanak szep ahitatos elmelkedési, Az emberi allapot ismeretiröl, Másképpen: A' Lélekröl való Könyvetskéje* (Bártfa: k. n., 1710). (RMK I. 824.)

57 Bernát műveként említi az RMNY is. Szelestei N. László az ő „neve alá sorolt" munkák között említi: „Szent Bernát hatása a magyar irodalomra", in *A ciszterci rend Magyarországon és Közép-Európában*, szerk. Guitman Barnabás, Művelődéstörténeti Műhely. Rendtörténeti Konferenciák 5, 69-74 (Piliscsaba: Pázmány Péter Katolikus Egyetem Bölcsészettudományi Kar, 2009), 70–71.

58 *Meditationes piissimae de cognitione humanae conditionis*, PL 184, 485–508.

59 R[obert] Bultot, „Les »Meditationes« Pseudo-Bernardines sur la connaissance de la condition humaine. Problemes d' histoire litteraire", *Sacris Erudiri* 15, no. 1 (1964): 256–292.

szóló irodalmat is feltérképező adatbázis szövegünket az 1160–1200 közötti évekre datálja (Bernát 1153-ban hunyt el, tehát hozzá időben közeli apokrifról van szó), és 605 kéziratos másolatáról tud, közöttük két gyulafehérvári meg egy budapesti variánsról is. A (késő) középkori variánsok attribúciója sokféle: a túlnyomó többségük nyilván Bernátnak, de van, amelyik Szent Ágostonnak (pl. a budapesti), Szent Ambrusnak vagy Szentviktori Hugónak tulajdonítja, és olyan is akad, amelyik feljegyzésnek nevezi és nem köti szerzői névhez (pl. a klagenfurti, http://fama.irht.cnrs.fr/en/manuscrit/33722).[60] Ha azonban komolyan vesszük, hogy „[a] szerző nem középkori fogalom", meg hogy „a középkori szöveg nem variánsokat hoz létre, hanem maga a variancia",[61] illetve hogy a kéziratkultúrában nyitott, beavatkozásnak folyton kitett szövegekkel kell számolnunk, akkor azt is tudatosítanunk kell, hogy a szerző minden kétséget kizáró azonosításának igénye legfeljebb a kutatói biztonság illúzióját képes fenntartani. A szerzőtulajdonítás szemléje pedig annak válik ékes bizonyítékává (és itt ez az igazán fontos), hogy a könyvecske másolói valahányszor a címlapokon feltüntetett *auctoritas(ok)* tekintélyére és presztízsére apellálva próbálták a szöveg áhítatos, azaz lelki szempontból hasznos használatára serkenteni a potenciális befogadókat.

A művecske nemcsak a középkorban volt elterjedt, de a kora újkor folyamán is megőrizte népszerűségét: 16–17. századi latin kiadásai (önállóan vagy egy-egy ún. „Bernát-összes", esetleg kegyes elmélkedéseket – *meditationes piissimae* – tartalmazó gyűjtemény részeként) Európa-szerte lekövethetők, recepciója pedig nem kimondottan felekezetspecifikus.[62] Lévén a témája az önismeret mint a bölcsesség, ezáltal az istenismeret kezdete, alkalmas arra, hogy a spiritualitás közvetlen (hagyományosan a klérus tagjai számára fenntartott) formáit demokratizálja, s ekként a személyes kegyességgyakorlás eszköze legyen.

Magyar fordításának két kiadását is ebben az összefüggésben tekinthetjük. Az első edíciót Bedegi Nyári *Bernard*nak,[63] II. Rákóczi György kalai (azaz nagykállói) főkapitányának, Szabolcs vármegye főispánjának ajánlja a fordító. A címzettet „az meg nem változtatott Augustai Confessionak serényen és férfiui módon való oltalmazásáért, álhatatossan való vallásáért, s' mind pedig a' Deáki nyelv-

60 Részletek: http://fama.irht.cnrs.fr/en/oeuvre/267497, hozzáférés: 2020. 05. 15.

61 Bernard Cerquiglini, „A variáns dicsérete: A filológia kritikai története", in *Metafilológia I: Szöveg – variáns – kommentár*, szerk. Déri Balázs, Kelemen Pál, Krupp József és Tamás Ábel, 219-297 (Budapest: Ráció Kiadó, 2011), 229, 293.

62 Kora újkori kiadásainak sokaságát áttekintendő elegendő bármelyik európai könyvtári katalógus régikönyves részlegében egy gyors keresést végezni.

63 A név közismert írásmódja: Nyáry, magam most mégis i-vel írom, igazodva a bemutatott kiadvány ortográfiájához.

ben és a' külsö meg-tapasztalásban való tudományos és ismeretes vóltáért",[64] no meg a névazonosságért választja. Nyári Bernát tudományos teljesítményéről eleddig csak Szinnyei József adattárában találtam adatot, eszerint 1646-ban Utrechtben jelentetett meg traktátust *De summa rebus…* címmel.[65] Nyári Bernát a korabeli említések szerint fel-felbukkant a közéletben: Kemény János *Önéletírás*a az 1646-os évnél említi mint „magyarországi dolgok végett" Brünnbe kiküldött biztost.[66] Szalárdi János *Siralmas magyar krónikája*nak I. Rákóczi György korával foglalkozó negyedik könyve rövid utalással elmondja, hogyan lett Kálló főkapitánya (miután Rákóczi megszerezte Szabolcs és Szatmár vármegyéket),[67] majd a fejedelemnek a svéd Linnart Torstensonnal való protokolláris brünni találkozója csapatában szerepelteti.[68]

Madarász Márton a clairvaux-i apát nevéből laudatív anagrammát gyártó epitáfiumot e kis kötet címzettjére is applikálja,[69] illetve őt mint Krisztus evangéliuma ismeretének „jó nárdus illattyával illatoz[ó]" személyt aposztrofálja, aki ráadásul „még a' Politika tudománnak és a' keresztyéni joságok s' kegyes élet jó nárdus kenetének illattyával-is örök életére" hírnevet szerzett,[70] kettős küldetése által pedig méltó követője annak, akinek a nevét viseli. Túl mindezen az ajánlás egy bibliai idézetgyűjtemény, illetőleg különféle rövid patrisztikus, eredeti vagy apokrif Bernát-passzusokból összekompilált latin-magyar szöveggyűjtemény. A szöveg sajátos kétnyelvűsége külön elemzés tárgya lehetne, most azonban fontosabb arra figyelnünk, ahogyan – kérdés, mennyire tudatosan vagy szándékol-

64 Madarász, *Szent Bernard…,* 1649, A2r–v.

65 Szinnyei József, *Magyar írók élete és munkái*, hozzáférés: 2020. 05. 16, http://mek.oszk.hu/03600/03630/html/. Az említett műről az RMNY nem tud, még példány szerint nem ismert munkaként sem regisztrálja.

66 Kemény János és Bethlen Miklós, *Művei*, szöveggond., jegyz. V. Windisch Éva (Budapest: Szépirodalmi Könyvkiadó, 1980), 289.

67 Szalárdi János, *Siralmas magyar krónikája*, szerk. Katona Tamás, Bibliotheca Historica (Budapest: Magyar Helikon Könyvkiadó, 1980), 210.

68 Uo., 269. Lásd még Nagy Iván, *Magyarország családai*, 13 köt. (Pest: Friebeisz István–Ráth Mór 1861–1868), 8:183–184. További adatok róla: Koroknay Gyula, „Kállói kapitányok", *A Szabolcs-Szatmár-Bereg Megyei Levéltár Kiadványai*, III (Nyíregyháza: Szabolcs-Szatmár-Bereg Megyei Levéltár?, 2006), 73–74.

69 Szövege: „Nomen habes? ita: Quod? Bernhardus. / Non sine causa? / Non: dic ergo, quid hoc est? Bernhardus? / Bona nardus. / Cur nardus? quia fragro: quo fragramine? / dulci. / Cui fragras et ubi? lectori, codice sacro." Magyarul: „Neved vagyon? ugy: kicsoda? Bernárd. / Nem ok nélkül? / Nem: Mond meg tehát micsoda ez? Bernárd, / Jó nárdus./ Miért nárdus? mert illatozom: micsoda illat-/ tal? édessel. / Kinek illatozol és holott? az olvasonak, a' Sz / Bibliában." Madarász, *Szent Bernard…,* 1649, A3r.

70 Uo., A3v.

tan – játékba hozza a monasztikus teológia fontos központi témáját, az aktív és kontemplatív élet vagylagosságát, hierarchiáját és egymáshoz való viszonyát. Előkerülnek, persze, a világtól való elfordulás toposzai,[71] az evangéliumban szereplő testvérpár, Mária és Márta magatartásának különbsége (előbbié természetesen „*pars bona quae non aufertur*, jobb rész, melly el nem vétetik"[72]), ugyanakkor azonban kevésbé forgalmazott motívumok által árnyalódik is a világmegvetés (tév)képzete. Például a fölemelt orcájú, égre és csillagokra tekintő emberi test képe által – ehhez pedig, talán nem túlságosan rejtett az utalás, az auktoritást Ovidius *Metamorphoses*ének latinul idézett, de ezúttal kivételesen Madarász által le nem fordított,[73] hanem gyorsan krisztianizált sorai szolgáltatták: „hogy az ember mindenkor és szüntelen oda-fel az ö teremtöjéhez emellye *Cor, Animam et Oculos*, szivét, lelkét és szemeit."[74] Ahhoz a Teremtőhöz, akinek „A' mi lelkünk [...], *est quasi umbra et imago Dei*, az Istennek mint egy árnyéka és képe."[75] Továbbá „*caput sursum habere, et corde super terram repere*, fejét fel-emelni, és szivét a' földön csusztatni, *vitae contemplativae non convenit*, az elmélkedö élethez nem illik."[76] Szóba hozza a kontemplatív életet ért kritikákat is, de azonnal vissza is veri ezeket („Némellyek hivolkodo életnek vélik lenni az elmélkedö életet, de igen meg-csalatkoznak vélekedésekben"[77]), megadva a munkának a maga rangját: „Imádkozzál: és mikor nem imádkozhatsz, kezeiddel dolgozódgyál, és mindenkor valamit cselekedgyél."[78] Ezek a szövegek – ebben a formában is, ahogyan itt összeválogatva megjelennek – az *ora et labora* elvének mechanikus és redukcionista értelmezése ellenében hatnak, ugyanakkor hangsúlyozzák a jó cselekedetek fontosságát az üdvösség elérésében.

Az 1710-es edíció ajánlása a kiadótól, Ács Mihálytól való, és egy hadviselésben jártas címzetthez mint patrónushoz szól, ezúttal annak házastársával együtt:

71 „meg-utállya, meg-vesse, Szent Pállal *pro rejectamentis*, ganéjnak tarcsa, Phil 3. v. 8. szivét és elméjét, *ex hac valle lachrymarum,* e' siralom völgyéböl, *Psal. 84. v. 7. ad coelestem montem Sion sanctum,* a' mennyei szent Sion hegyére, *Psal. 2. v. 6.* az Istenhez emellye-fel, *Psal. 21. v. 1.*" (Uo., A4r–v.)

72 Uo., A4v.

73 „Pronaque cum spectent animalia cetera terram, / Os homini sublime dedit, caelumque videre / Jussit et erectos ad sidera tollere vultus." „Minden egyéb állat letekint görnyedten a földre, / embernek fölemelt orcát és adta parancsát, / hogy föl a csillagokig pillantson, az égre tekintsen. (Ovidius, *Metamorphoses*, 1,84–86., fordította devecseri Gábor, https://mek.oszk.hu/03600/03690/03690.htm#1; Madarász, *Szent Bernard...,* 1649, A5r.)

74 Madarász, *Szent Bernard...,* 1649, A5v.

75 Uo., A5v.

76 Uo., A6v.

77 Uo., A7r.

78 Uo., A7v.

Szentiványi János II. Rákóczi Ferenc *testőrző hadai brigádirusa, egy gyalog regiment colonellusa*, az Eperjesen levő lovas és gyalogos hadak *fő commendánsa*, a feleség pedig Geltovits Klára. Szentiványi életpályáját valamint a Geltovits család történetét, benne Geltovits Klára édesanyjának vesszőfutását feltárta a mikro- és társadalomtörténet-írás: ezekben vallás- és uralkodóváltás éppúgy van, mint boszorkánysági vád.[79] A kutatás bennünket közelebbről is érintő eredménye pedig, hogy a komoly viszontagságok árán végre házasságot köthető Szentiványi–Geltovits házaspár meg tudta becsülni nehezen megszerzett összetartozását: a felek hűségesen kitartottak egymás mellett. A kettős ajánlás tehát a példás családnak is szól.

A szöveg stílszerűen a keresztény élet mint hadviselés (*tábor*) sok-sok bibliai, főként ószövetségi példával tarkított analógiájára épül („Tábor és Elet, szóval ugyan külömbözö; de valósággal egygyezö dolgok"[80]). A katonai őrállás alapkérdéseit (ki vagy, honnan jössz, hová mégy?) személyes-spirituális dimenzióra vetítve és kifejtve (az erősödő konfesszionalizáció jegyében például lutheránus kegyességi művekből vett, tekintélyi pozícióban levő idézetek segítségével) az önismeret és önvizsgálat fő szempontjaiként jeleníti meg.[81] A folytatásban az önvizsgálatot transzcendens dimenzióba emelve oda konkludál, hogy „ezekböl tanullyuk megismérni, az Istennek hozzánk való jóvoltát és a' mi magunk romlotságát", ehhez pedig kiváló kalauz „e' gyönyörüséges szép könyvecske, Sz. Bernard Atyának szép áhitatos elmlkedési".[82]

Az ajánlást *Sz. Bernhard Atya életének rövideden való fel-jegyzése* követi:[83] az életrajz olyan alapinformációin túl, mint a születés és elhalálozás helye, ideje, szülők (vagyis az édesapa) foglalkozása, mindössze annyit tart fontosnak megemlíteni, hogy „Clastromba ment 1112-dikben, életének 22. esztendős korában",[84] további részleteket azonban nem tart fontosnak közölni. A továbbiakban az Énekek énekére való sermókból idéz előbb latinul, majd magyar fordításban néhány, a sola fides lutheránus elvének alátámasztására használható mondatot, amelyeket

79 Kovács Ágnes, „Protektor és kliens sikeres együttműködése: Károlyi Sándor és Szent-Iványi János kapcsolata", in *Úr és szolga a történettudomány egységében: Társadalomtörténeti tanulmányok*, szerk. Gyulai Éva, 59–67 (Miskolc: Miskolci Egyetem BTK Történettudományi Intézet, 2014); Bodnár Tamás, „Szerelem, boszorkányság és házasság Szendrőn (1675) – Geltovics János és Kis Panna igaz története", *Történelem és Muzeológia – Internetes folyóirat Miskolcon* 3, 2. sz. (2016): 7–36.

80 Madarász, *Szent Bernard...,* 1710, $2v–$3r.

81 Pl. uo., 1710, $5r., ahol Heinrich Müllerre és Johann Gerhardra hivatkozik.

82 Uo., 1710, $6v.

83 Uo., 1710, 1–3. (A Bernát-életrajz lapjait nem számozza, ívjelzéssel sem látja el, ezért magam számoztam meg 1-től 3-ig, hivatkozásaimat eszerint jelölöm.)

84 Uo., 1710, 1.

kiváltképpen emlékezetre és megtanulásra méltóknak nevez, emígy értelmezve: e szavakkal Bernát azt tanítaná, „hogy egyedül tsak, hitnek általa kellessék Isten elött meg-igazúlnunk."[85]

Záró megjegyzések

Ha csak a pszeudo-bernáti könyvecske két magyar kiadásának körülményeit megnézzük, azt tapasztaljuk, hogy akárcsak a felekezetképződés széttartó folyamatai, a lelkiségtörténet középkori alapművei a hagyományfolytonosság hangsúlyozásának és kisajátításának egyaránt eszközei lehetnek. (Ezt a kettősséget a két paratextus szépen megmutatja: a második edíció előszava mint valami rejtett apologetikus pajzsot tartja fel a Bernát-apokrifot, míg az elsőé esetében mintha a folytonosság vállalása lenne hangsúlyosabb.) Madarász Márton mint a lutheránus egyház lelkésze a magyarítás gesztusa révén integrálja a középkori lelkiséget a hazai lutheránus kegyességbe. A *Meditationes piissimae* által reprezentált, kívülről befele, az önismereten át az istenismeret felé vezető megélt, tapasztalati teológiát normatívvá teszi és széles körű használatra ajánlja. Mai perspektívából visszatekintve végső soron a hagyománykisajátításnak ez a folyamata, illetőleg hogy a hagyománynak éppen mely elemét sajátítja ki és miképpen az új irány, a kontinuitásra, a szétválásokon túli megmaradó kapcsolatra és közös szellemi-spirituális örökség tényére is rámutat.

Ha figyelmesen olvassuk a forrásokat, azt is észrevehetjük, hogy a kegyességi irodalom szövegei (esetenként azok paratextusai) is tartalmazzák valamiképpen a reformáció korának antropológiai, teológiai küzdelmeit, csakhogy nem élezik ki azokat. Ezért ebben a szövegvilágban a kölcsönös átvételek nem válnak konfliktuálissá (vagy ha e konfliktusosság olykor meg is jelenik, nem eszkalálódik), sokkal inkább kiegyenlítődnek.

85 Uo., 1710, 1.

Gyulai Éva

Templomfoglalás Krasznokvajdán 1759-ben a református és a katolikus narratívában

Vallásváltás a Csereháton

Az Abaúj vármegye déli részén fekvő kistáj, a Cserehát 18. századi rekatolizációjában fontos szerepet játszottak a helyi birtokos családok, így két eredetileg református család: a fáji Fáyak és a krasznik-vajdai (krasznokvajdai) Szent-Imrey família, illetve (lipstini és) selyebi Tiszta Pál családja. Az utóbbiak már katolikusként kerültek a Cserehátra Selyeb, Monaj és (Abaúj)Szolnok birtokosaként a 18. század közepén, Tiszta Jánost és fivérét, Pált 1751-ben iktatják be a II. Rákóczi Ferenctől konfiskált abaúji Selyeb falu fele részének birtokába.[1] Tiszta Pál, feleségével, Susztrik Eszterrel Selyebet lakóhelynek és rezidenciának is választotta, eredeti nemesi előnevét, a család csehországi eredetére[2] utaló *lipstini* prédikátumot nem sokkal selyebi letelepedésük után *selyebi*re változtatta.[3]

* A tanulmány az EFOP-3.6.1-16-00011 jelű Fiatalodó és Megújuló Egyetem – Innovatív Tudásváros – a Miskolci Egyetem intelligens szakosodást szolgáló intézményi fejlesztése című projekt részeként – a Széchenyi 2020 keretében – az Európai Unió támogatásával, az Európai Szociális Alap társfinanszírozásával valósult meg.

1 Mária Terézia adománylevele Tiszta János és Pál részére, Bécs; 1751. szept. 3. *Libri Regii – Királyi Könyvek 1527–1918,* DVD-ROM, összeáll. Vissi Zsuzsanna et al., (Budapest: Arcanum–MOL, 2006) KK DVD № 42.156 (MNL OL A 57 42. köt. 236–237.)

2 A család őse: Ulrich Tista von Liebstein (cseh nyelven: Oldřich Tista z Hedčan vagy Oldřich Tista z Libštejna, †1379) IV. Károly német-római császár csehországi várnagya és építési felügyelője volt, aki a Pilsenhez közeli Liebstein vagy Liebenstein (cseh nyelven: Libštejn) várát magának építette. A cseh eredetű Tista/Tiszta család ennek a várnak nevét viselte prédikátumában. A Liebenstein/Libštejn szó változott Lipstinre a család nemesi előnevében.

3 Tiszta Pál karrierjéről bővebben: Nagy János, „Politikai viszonyok és országgyűlési követküldési gyakorlat Északkelet-Magyarországon a XVIII. század közepén (Adalékok az 1751. évi diéta vármegyei követeinek kapcsolatrendszeréhez)", in *Habitus: Tanulmányok a Colloquium Officiale II. konferencia*

A középkori eredetű fáji Fáy család a kora újkori Cserehát legnagyobb birtokos famíliája a szemerei Szemerék mellett, és a többi nemes családhoz, illetve jobbágyaikhoz hasonlóan, a hitújítás során áttért a református vallásra. A következő, rekatolizációval kapcsolatos vallásváltás azonban már csak a család egyik – 1809-től grófi ágát – érintette, mégpedig Fáy Gábort (Fáj?, 1689 k.–Fáj, 1749, eltemetve: Miskolc, 1749. aug. 23.), aki 1725–1732 között Abaúj vármegye első alispánja, 1728/29-ben Abaúj vármegye követe a pozsonyi országgyűlésen, 1733-tól haláláig a Budán székelő Helytartótanács tanácsosa, 1728-ban zálogba veszi gróf Csáky Antal abaúji alispántól az ónodi uradalombeli birtokrészét.[4] A családi hagyomány szerint, amelyet fia, Fáy Dávid Alajos (1722–1767) jezsuita misszionárius rendi életrajza őrzött meg, a református Fáy Gábornak, Fájról Budára menet, egy „hybernus", azaz csehországi ír ferences szerzetes került az útjába,[5] aki egy apró könyvet ajándékozott neki, a katolikus hitvédelem alapvető művének, Bellarmino kontroverzióinak összefoglalását (*Bellarmini Controversiarum fidei compendium*). A könyv olvasása végül arra vezette, hogy áttérjen a katolikus vallásra, de felesége, Koós Mária (†1754) református maradt.[6] Az áttérés időpontját 1728 és 1733, Fáy Gábor követi megbízatása és tanácsosi kinevezése közé tehetjük, amikor Fáy Gábor 40–45 éves lehetett, és igen valószínű, hogy fiát, a dél-amerikai jezsuita misszió későbbi neves tagját, már katolikus apaként küldte a Szelepcsényi György érsek által alapított nagyszombati *Seminarium Marianum* nevű papnöveldébe, ahol a papi hivatásra készülő ifjak alsó fokú képzését végezték. Innen került Fáy Dávid, a rhétori osztályt elvégezvén, a bécsi jezsuita noviciátusba 1736-ban, ahol belépett a jezsuita rendbe, majd különböző helyeken folytatta tanulmányait. Fáy Gábor többi gyermeke is katolikus, sőt a római egyház papja, illetve jeles támogatója lett. Másik fia, Fáy Ferenc (†1785) miskolci plébános, majd élete végén nagyváradi kisprépost a csereháti rekatolizáció egyik kulcsfigurája lesz. Fivére, Fáy László (szül. Fáj, 1710–eltemetve: Miskolc, 1777. ápr. 17.), előbb lengyeltóti Lengyel Magdolna, majd özv. Melczer Györgyné kucsini Borsy Katalin (†1776) férje, fáji birtokán kastélya mellett plébániatemplomot kezd építtetni az 1770-as években, amelyet a kassai Hartman József-

előadásaiból, szerk., Baráth Dóra és Kiss Alpár (Budapest: Mika Sándor Egyesület, 2016) 143–184, 163–173.

4 KK DVD № 40.271

5 Írország latin nevéről (*Hybernia*) a II. Ferdinánd császár által 1629-ben Hollandiából Prágába meghívott és ott kolostort alapított ír ferenceseket nevezték *Hybernus* (= ír férfi) néven.

6 Szittyay Dénes S. J., „Egy magyar hithirdető a Pombál-féle egyházüldözés rémnapjaiban", *Magyar Kultúra* 2 (1915): 418–427, 468–71, 518–522, 420–421.

féle szobrászműhelyben készült oltárokkal ékesítettek fel.[7] Fáy Gábor János nevű gyermeke (1716–1783) Debrecenben lett postamester és a város első katolikus szenátora 1755-ben, majd 1776-ban – uralkodói nyomásra – a református főbíró mellé polgármesternek választották. Esküjét a debreceni Szent Anna-plébánia-templomban tette le, míg a tanács református tagjai a városházán esküdtek fel. 1778-ban ő lett a város főbírája. Első felesége, Diószegi Zsuzsanna, Diószegi Sámuel (1696–1735) debreceni postamester lánya, református volt, de második felesége, Klimó Anna, Klimó György pécsi püspök testvére már katolikus. A fentebb említett jezsuita rendi életrajz szerint Diószegi Zsuzsanna 1752-ben a délamerikai missziós útjára induló Fáy Dávid hatására katolizált.[8]

A Szent-Imrey család,[9] amely a 17. században került a Cserehátra, miután Szent-Imrey (Szabó) András (1633–1703) 1664. március 20-án feleségül vette a Vajdán (ma: Krasznokvajda) és a környékbeli falvakban birtokos, horvát eredetű vajdai Horváth családból származó Horváth Zsuzsannát, vajdai Horváth György és szemerei Szemere Erzsébet (Szemere János és Ináncsi-Nagy Borbála lánya) gyermekét, Szemere Pál (†1654) országgyűlési követ, naplóíró, a szemerei kastély építtetője unokahúgát. A házaspárnak 12 gyermeke született Vajdán, akiket a református hitben neveltek, a felnőtt kort csak hat gyermekük érte meg: krasznikvajdai Szent-Imrey Sámuel (felesége: Kubinyi Magdolna), valamint Erzsébet (Józsa Lászlóné), Judit (Csoma Péterné) és az ikrek: Zsigmond és László, illetve Gábor. A családnak a 18. században jött létre a katolikus ága, amelyet Szent-Imrey (Szabó) András fia, id. Szent-Imrey Gábor (1682–1739) alapított, aki katonai pályát választván, 1702-től az erdélyi Csáky László (1641–1698) által vezetett Csáky-huszárezred (*legio Csakiana*) kapitánya, majd Itáliában szolgál, 1709. február 10-én a pápai állam fennhatósága alatt álló Loreto Szent Házában (*Sancta Domus Beatissimae Virginis*) katolizál. Az erről szóló igazolást a pápai Szent Hivatal (*Sanctum Officium*) anconai inquisitora állítja ki számára ugyanebben az évben. Itáliai szolgálata során 1720-tól a Habsburg Birodalomhoz került Szicíliában Mazara (del Valle) katonai parancsnoka.[10] A katolizálást igazoló iratot, szá-

7 Győrffy Katalin, „Adatok Hartman József kassai szobrász tevékenységéhez", *Ars Hungarica* 12, 1. sz. (1984): 51–66.

8 Szittyay, „Egy magyar hithirdető...", 425–426

9 A családról bővebben: Szentimrey Kálmán és Tamás, *Szent Imrey és krasznik vajdai Szent Imrey Nemzetség leszármazásának és nemzedékrendjének leírása,* kézirat, kőnyomatos (S. l.: Szerzők, 1895).

10 „Gábor született 1680-ban, 1702-ben katona lett, 1709-ben Anconában Romai Katholicus hitre tért át, (a levéltárban olvasható igazolványa) F. Seraphinus de Angelis abasio inquisitor előtt, 1712-ben megnősült, elébb a Csáky ezredben kapitány volt, később Mazarrai commendáns, utóbb Érsekújvár parancsnoka, neje Martinidesz Zsófia, elbetegedett és 1739-ben meghalt, végrendeletében kérte

mos más dokumentummal együtt, a 12 ezer darabos Szentimrey-családi levéltár őrizte, amely Szent-Imrey Pál (1881–1959), csonka Abaúj-Torna vármegye alispánja jóvoltából 1934-ben az Országos Levéltárba került, de ott 1945-ben szinte teljesen megsemmisült. A Szentimrey-levéltár értékes része volt az a családi napló, amelyet még Szent-Imrey Gábor kezdett vezetni 1702-ben, és amelyben az utolsó bejegyzést 1829-ben eszközölte a család. A naplóban így emlékeztek meg Szent-Imrey Gábor nevezetes katolizálásáról: „Lauretonis Szent háznál az Adriaticumi tenger mellett az Pápa birodalmában lett Romanus Catholikussá és ott tért meg az Calvinus eretnekségéből."[11]

A két ágra szakadt Szent-Imrey család azonban továbbra is a csereháti Vajdán élt egymás mellett, de két külön nemesi udvarban és majorban, az Itáliából hazatért id. Szent-Imrey Gábort (felesége: Martinidesz Zsófia) 1739-ben bekövetkezett halála után egyik fia, a piemonti Novarában már katolikusnak keresztelt Szent-Imrey József (1721–1776) követte a családfőségben.[12] Ugyanakkor id. Szent-Imrey Gábor fivére, László (1687–1756) maradt a református ág pátriárkája, az ő helyét pedig fia, Szent-Imrey Zsigmond (1744–1811) vette át. A család nemcsak vallásában lett különböző, a katolikus ág jóval tehetősebb is volt, vajdai birtokrészükön építették fel a ma is álló elegáns, emeletes krasznokvajdai kastélyt a 18. század második felében, míg szomszédságukban a református rokonok egy szerényebb kúriában éltek, a család középkori eredetű nemesi telkén.

A katolizált Fáyak és Szent-Imreyek alapítják meg birtokaikon a 18. század második felében a Cserehát első plébániáit (Felsőgagy, Krasznokvajda, Fáj), de a vidék rekatolizációjában fontos szerepet játszik a 18. században betelepült és eredetileg is katolikus família: a selyebi Tiszta család, igaz, nekik nem sikerül plébánia létrehozása. A selyebi Tiszták alapítója, Tiszta Pál József 1717-ben született Tiszta Frigyes és Filaky Mária gyermekeként, 1717. február 12-én keresztelték a Nyitra vármegyei Szakolca (ma: Skalica, Szlovákia) plébániáján.[13] Az ősapa, Tiszta Frigyes 1652-ben nyert armálisát Nyitra vármegyében hirdették ki,[14] dédunokája, Tiszta Pál még mindig Nyitra vármegyében, Holicson (ma: Holíč, Szlovákia) él, innen megy Nagyszombatba tanulni, ahol alumnusként a Szelepcsényi-alapítású

rokonait, hogy ősei mellé temessék, a vajdai templom alatti sírboltba, amely még akkor protestáns templom volt, akarata szerin temettetett el." Szentimrey, *Szent Imrey*..., 78.

11 „Magyar Nemzeti Múzeum Levéltári Osztálya, Hivatali értesítő (Dr. Sulica Szilárd)", *Turul* 48 (1934): 85.

12 Az 1714-ban megkötött rastatti békeszerződés következtében Novara a Habsburg Birodalom része lett.

13 *A szakolcai r. k. plébánia keresztelési anyakönyve 1629–1728,* 835. (Forrás: FamilySearch)

14 Csoma József, *Abauj-Torna vármegye nemes családjai* (Budapest: Forster–Wesselényi, 1897), 588.

Marianumba iratkozik be, és 1735-ben szerez baccalaureatusi fokozatot.[15] Az ifjú Tiszta Pál sorsában akkor következett be fordulat, amikor 1736-ban találkozott Fáy Lászlóval, Abaúj vármegye jegyzőjével Pozsonyban. Fáy László (1710–1777), a katolizált Fáy Gábor helytartótanácsi tanácsos Fájon (később Miskolcon) lakó fia, az 1740-es években Borsod vármegye alispánja hozta el a tehetséges fiatalembert birtokára,[16] ahol hat évig írnokként alkalmazta. Fáy szolgálatában ismerte meg Tiszta Pál Abaúj vármegye főispánját és a Szepesi Kamara adminisztrátorát, Csáky Antal grófot (1702–1764), akit 1741-től egészen a gróf haláláig szolgált különböző tisztségekben, igaz, a főispán halála után özvegye visszaélések miatt perbe fogta férje egykori bizalmasát.[17] Tiszta Pál előbb Csáky Antal titkára, kancellistája volt, majd a gróf borsodi megyei szendrői uradalmának jószágigazgatója lett plenipotenciáriusi jogkörrel, azaz urát minden jogi aktusban képviselhette. Tiszta Pál az uradalom központjában, Szendrőn ingatlant is vásárolt, a szendrői ferencesek templomában, ahol a Csákyak mint kegyurak mellékoltárt emeltettek, Tiszta Pál és felesége Loreto-oltárt alapított, predelláján Nepomuki Szent Jánost a ravatalán ábrázoló szoborral, a szobor és az oltárépítmény az 1740-es évek második felében a neves Hartman József szobrász kassai műhelyében készült.[18] A szendrői Loreto-oltár stipesére Tiszta Pál felesége és saját egyesített címerét vésette; a kendi Susztrik család[19] unikornist viselt címerpajzsán nyílköte-

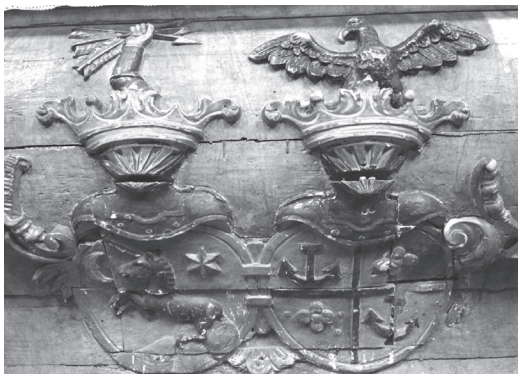
15 Bognár Krisztina, József Mihály és Varga Júlia, *A Nagyszombati Egyetem fokozatot szerzett hallgatói 1635–1777,* Fejezetek az Eötvös Loránd Tudományegyetem történetéből 25 (Budapest: ELTE Levéltára, 2002), 283. (Adattár 2917. sz.)

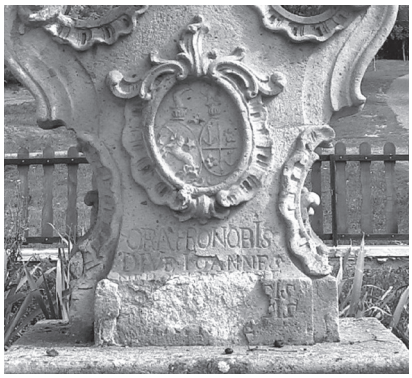
16 Gyulai Éva, „A minoriták látványosságai a XVIII. századi Miskolcon", in *Nyolcszáz esztendős a ferences rend: Tanulmányok a rend lelkiségéről, történeti hivatásáról és kulturális–művészeti szerepéről* I., szerk. Medgyesy S. Norbert, Ötvös István és Őze Sándor, Művelődéstörténeti Műhely – rendtörténeti konferenciák, 326–364 (Piliscsaba: Írott szó–Magyar Napló Kiadó–PPKE BTK TTI Új- és Legújabbkori Történeti Tanszék, 2013).

17 Tiszta Pál peréről bővebben lásd: Nagy, „Politikai viszonyok...", 163–173.

18 Győrffy Katalin, „Festők, szobrászok, fafaragók, asztalosok, kőművesek és más mesteremberek gróf Csáky Antal szolgálatában Szendrőn a 18. század közepén: Joseph Hartman és Heinrich Schweitzer, a szendrői egykori ferences templom oltárainak mesterei", *Művészettörténeti Értesítő* 55, 2. sz. (2006): 275–295, 291–292.

19 A kendi Susztrik nemesi család egyrészt a Liptó vármegyei Rózsahegyen (más néven: Ruzomberk vagy Rosenberg, ma: Ružomberok, Szlovákia) volt birtokos, 1712-ben pedig Sustrik Imre, a Szepesi Kamara helyettes számvevője a Rákóczi-szabadságharcban való részvétele miatt Krucsay Istvántól konfiskált Sáros vármegyei Kende (ma: Kendice, Szlovákia) falut kapta adományba. (III. Károly, Bécs, 1712. okt. 12. KK DVD 29.173. MNL OL A 57 29. köt. 533–538.) Susztrik Imrének Sáros és Abaúj vármegyében további zálogos jószágai is voltak (Siroka, Miklósvágása, Szedlic, Hrabko, Alsókemence, Kelecseny), sőt Bodrogkisfaludon, Mádon, Bodrogkeresztúron, Tállyán és Tarcalon szőlei is. A Szepesi kamaránál szolgált a család másik tagja, Susztrik András (felesége: Berzeviczy Anna) is, aki 1751–1760 között volt kamarai tanácsos.





1–2. kép: Susztrik Eszter és Tiszta Pál címere a szendrői Loreto-oltáron (1750 k.) és a selyebi Nepomuki Szt. János szoborcsoporton (1760 k.) (Jósvay István felv. és forrás: wikipedia)

get tartó félkarral mint sisakdísszel,[20] a Tiszta család 1652-ben nyert horgonnyal és ötlevelű rózsával négyelt jelvényt, sasos sisakcímerrel.

Tiszta Pál Abaúj vármegye adminisztrációjában is tisztségeket nyert, előbb jegyzőit, majd 1760-tól alispánit, 1764/65-ben Abaúj vármegye követe az országgyűlésen. Csáky Antal segítette hozzá prefektusát a selyebi birtokadományhoz is 1750-ben, ahol Tiszta nemesi rezidenciát épített családjának, a kastélyban Nepomuki Szent János tiszteletére szentelt kápolnát rendezett be orgonával,[21] káplánt tartott, és, folytatva a Szendrőn megkezdett Nepomucenus-kultuszát, kastélya közelében barokk Nepomuki Szent János-szoborcsoportot állíttatott fel, szintén kettős címerrel. A katolicizmus iránt mélyen elkötelezett selyebi Tiszta Pál tagja volt a jászói prépostság kegyurasága alatt álló rudnoki (ma: Rudník, Szlovákia) Szent Anna Társulatnak is.[22] Karrierje csúcsát jelentette, hogy 1760-tól királyi ta-

20 „Sustrik. S. János Kendén 1736. jul. 18-ikán kelt okiratán a következő pecsét látható: gömbölyű pajzsban leveles koronából jobbra fordult egyszarvú nő ki, fönt félholdtól és csillagtót kisérve. Sisakdísz: czölöpösen kiemelkedő félkar, két nyílvesszővel markában." Meliorisz Béla, „Sárosvármegyéből eredett, vagy itt megtelepedett családok czimerei", in Meliorisz Béla, *A heraldika köréből*. Különlenyomat az *Eperjesi Lapok* 1899. évfolyamából (Eperjes: Kosch, 1899), 23–75, 63.

21 Kovács Béla, *Az egri egyházmegye plébániái és filiái a XVIII. század második felében a Pfarr-Topographie alapján,* Az egri egyházmegye történetének forrásai 8 (Eger: Érseki Gyűjteményi Központ–Heves Megyei Levéltár, 2003), 25.

22 Szelestei N. László, „Szent Anna kultuszának írásos emlékei a kora újkori Magyarországon", in *A nők és a régi magyarországi vallásosság,* szerk. Bajáki Rita és Báthory Orsolya, Pázmány Irodalmi Műhely, Lelkiségtörténeti tanulmányok 10, 311–324 (Budapest: MTA–PPKE Barokk Irodalom és Lelkiség Kutatócsoport, 2015), 321.

nácsosnak nevezte ki az uralkodó,[23] az 1770-es években pedig a Lengyelországtól visszavett tizenhat szepesi város adminisztrátora, 1772–1774 között pedig a Szepesi Kamara tanácsosa lett. A főispán jóvoltából Abaúj tekintélyes birtokosává avanzsált, Selyeben kívül más helységekben, az egykori Fuló Miklós-féle birtokokon (Gagybátor, Komaróc, Kány, Alsógagy, Buzita, Homrogd, Felsőgadna, Felsőgagy, Apáti, Mindszent, Abaújszolnok) is voltak jobbágyai, de a borsodi Szendrőn és Rudabányán is volt földesúri érdekeltsége. Kortársai szerint „nem nemesi formán, hanem mágnások formájára él és uralkodik a sellyebi kastéllyában."[24]

Hogy a selyebi református templomot miért nem „kellett" elvenni a katolikus birtokosnak, magyarázatul szolgálhat, hogy a Selyebbel szomszédos Nyéstán, a jászói prépostság falujában Sauberer András premontrei prépost (1745–1779) 1762-ben plébániát alapított, sőt új templomot építtetett Gyümölcsoltó Boldogasszony nevére, amelynek anyakönyvét 1783/84-ben kezdték vezetni, az első plébános, Ardényi Vince is a jászói premontreiek közül kerül ki.[25] Tiszta Pál unokáit, selyebi Tiszta Ferenc és váradi Fekete Anna fiát Pál Ferenc Vince névre, illetve lányát Anna Mária Cecília névre már a nyéstai plébánia anyakönyvébe vezetik be 1784 júliusában és 1786. november 22-én (keresztszülők: Fáy Ágoston alispán, Fáy László fia, és neje, illetve ifj. Meskó Jakab báró és felesége: Dessewffy Borbála grófnő). 1799-ben szintén a nyéstai katolikus anyakönyvbe írják be Tiszta Ferenc és felesége Ferenc Ignác nevű fiát is (keresztszülei: Szent-Imrey Pál és felesége, Bárcz[a]y Anna).[26]

A dél-abaúji régió katolizációs folyamatának fontos állomásaként értékelhetjük, hogy 1769-ben Eszterházy Károly egri püspök szikszói egyházlátogatása során Forrón,[27] majd Selyeben is bérmált, július 30-án Selyeben Tiszta Pál és felesége, illetve családtagjaik, Tiszta Eszter, Zsuzsanna és Borbála vállalt bérmakeresztszülőséget.[28] A selyebi Tiszták a katolikus Szent-Imrey családdal is rokonságba kerültek, az 1786-ban Selyeben született és Nyéstán keresztelt Tiszta Anna (1786–1860) és krasznik-vajdai Szent-Imrey Imre (1784–1871) – Tisz-

23 Mária Terézia adománylevele Tiszta János és Pál részére, Bécs, 1760. febr. 16. EKK DVD 45.154. MNL OL A 57 45. köt. 236–237.

24 Idézi: Nagy, „Politikai viszonyok...", 172.

25 Soós Imre, *Az egri egyházmegyei plébániák történetének áttekintése,* Az egri főegyházmegye schematizmusa II. (Budapest: Szent István Társulat, 1985), 496.

26 *Nyésta r. k. plébánia keresztelési anyakönyve 1784–1815*, 1, 4, 19, Nyésta r. k. plébánia irattára. (Forrás: FamilySearch).

27 A szikszói egyházlátogatásról vö.: Galuska Imre, „Egy canonica visitatio a türelmi rendelet előtt", *A Miskolci Herman Ottó Múzeum Közleményei* 26 (1989): 47–53.

28 *Forró r. k. plébánia III. Vegyes anyakönyve* (benne: 1769. évi bérmálások anyakönyve). Forrói r. k. plébánia irattára.

3. kép: Forró plébániatemploma, fotónegatív, 1980
(MTA ELKH BTK Fényképtár N26872. Forrás: http://fototar.mi.btk.mta.hu)

ta Pál Ferenc Ignác nevű unokájának említett keresztszülei: Szent-Imrey Pál és Bárczay Anna fia – házastársak lesznek, és Buzitán (ma: Buzica, Szlovákia) örökölt kastélyuk közelében 1831-ben Kálvária-csoportot állítanak fel.

A forrói (1729) és a felsőgagyi (1756) templomfoglalás

A 18. századi Cserehátón Krasznokvajdára is elért a rekatolizáció, igaz, a falut ekkor még Vajdának hívták, és határában fekvő Krasznok vagy Krasznik nevű település (később puszta, ma: Krasznokvajda része) nevét csak a települések birtokos családja, a krasznik-vajdai Szent-Imrey család kötötte össze nemesi prédikátumában a 17. század végétől.

A Cserehát újkori katolizációjára jellemző a vidék fentebb tárgyalt katolizált középbirtokos nemesi családjainak meghatározó szerepe, annak ellenére, hogy a legkorábbi forrói plébánialapítás nem hozzájuk kötődik. A vidék katolikus renovációja ugyanis 1729-ben a forrói plébánia alapításával kezdődött. For-

ró, mint a kb. 2000 holdas forrói uradalom központja a 16. század elejétől Kassa szabad királyi város földesúri joghatósága és patronátusa alatt állt, a katolikus plébánia megalapítása és a középkori – a 18. századra leromlott – gótikus templom reformátusoktól való elvétele a Habsburg-kormányzat rekatolizációs törekvéseinek következménye volt. A katolikus plébániaalapítást támogatta, hogy a református jobbágyi hívek kevesen voltak a török időkben elnéptelenedett helységben, a Kassa környéki szlovák falvakból a 18. század első évtizedeiben betelepített népesség jó része katolikus volt.

A forrói templomfoglalás, vagyis a katolikus templomfoglalás, majd a reformátusok általi „reexequálás", azaz visszafoglalás református narratíváját báji Patay (II.) Sámuel (1709–1788), a tiszáninneni református egyházkerület gondnoka szerkeszti és írja meg birtokos- és egyházpatrónus társának, Vay Ábrahámnak (1697–1762). A szövegben megjelennek az aktusnak a későbbi templomfoglalásoknál majd mintául szolgáló elemei is mint: a kegyúr (itt a kassai főbíró mint „csúcsvezető" és a városi külső tanács vezetője, a fürmender vagy szószóló személyében) és a régió katolikus egyházi emberének közös fellépése, a megfélemlítés, a zárt templomba való behatolás különös módja, a kulcs megszerzése a protestáns lelkésztől, a templom belülről való megnyitása, a katolikus vallásgyakorlat azonnali és (titkos) megindítása:

> [N]emes Kassa városának szomszédságban levén Encsnek Forró nevű faluja, melyben vallásunkon levő szegény emberek lakván, maguk templomocskáját csendesen bírták vala, és szabad exercitiumok akkoráig megvolt. Kassai főbíró Vancsai István és fürmendere Lehoczki János uraimék ő k(eg(ye)lmek, Török István nevű sepsi plebánus, másként ezen Dioecesisnek Vice Archidiaconussa által kívánván említett templomokat elfoglalni, egy becsületes Plebánust odavivén, s az községet, mint jobbágyaikat előhívatván, nagy fenyegetődzéssel s rémítéssel (készen levén a pálcák is), virtute Iuris Dominalis et Patronatus az kulcsot kézhez hozni parancsolta; addig penig valamely lyukon embereket behajtatván, belölrül az ajtót kívánta felrontatni, az kulcsa penig kintelenségből mély écakának idején megérkezvén a Mater Ecclésia Prédikátoratul, felnyitották és vi et potentia mediante el is foglalták és az említett Plebánust titkosan installálták. [...]
>
> a forrai református Ecclésia maga alázatos Instantiáját ily violentiáért Nemes Kassa városa ellen beadta, kívánván Vice-Ispánját Szolgabírájival együtt exmittáltatni e végre, hogy ő Felsége kegyelmes parancsolattya és Commissiója ereje mellett... erőszakkal elfoglaltatott templomocskájokat authoritate Magistratuali reexequaltassa... surrogatus Vice-Ispán Sajgó János uram... helyett Puki András uram denomináltatott, és három szolgabíróval együtt az exmissio szerint azon forrai templomot

> reexequálta, melyről in instanti relatiót is tettenek az egész Nemes Vármegye előtt. De az Catholicus Status felzendült és solenniter protestált az executió iránt... De azoltátul fogva az Catholicus Status minden machinatiókat gondolván, nem kicsiny veszedelmünket munkálódja... [29]

Vay Ábrahám levelének további részében feltűnik a katolikus, ezzel együtt Abaúj vármegye hivatalos narratívája is azzal, hogy idézi Abaúj vármegyének a felsőbb hivatalokba írt jelentését az ügyről. Ebben az alispán (ekkor: Fáy Gábor) azt állítja, hogy a katolikus templomfoglalásnak eredetileg senki nem mondott ellent (*nemine contradicente*), ráadásul mindez a patrónus akaratából történt, egyébként is az épület már puszta, azaz használaton kívüli volt. Továbbá: a templom visszafoglalására (*reexecutio*) induló reformátusok és „lutheristák" először hamis kérvényt szerkesztettek a forrói lakosok nevében a vármegyéhez, hogy az alispán vegye vissza a templomot, amikor az alispán és a katolikus nemesek ellenálltak, a református nemesek saját – ún. *surrogatus* – alispánt bíztak meg, akinek közreműködésével erőszakosan, fegyverrel, vért ontva, illetve a lakat leverésével, vették vissza az egyházat; azaz: a katolikus vélemény szerint ez nem a vármegye hivatalos eljárása, hanem magánosok akciója volt:

> [t]egnapelőtt Ordinarius Vice-Ispánunk ő kegyelme Kassán... Vármegye nevével felséges Regium Consiliumnak, ugy a felséges Magyar Cancelláriának is és fő Ispán úrnak ő Excellentiájának íratott, oly expositióval declarálván ezen Actust, hogy Nemes Kassa városa jure Patronatus et Dominali forrai jószágában Plebánust inducálván, minthogy templomuk pusztán állott, suo modo et ordine nemine contradicente occupálta és Plebánust is installálta; mellyet az Reformátusok és Lutheránusok elméjekre vévén, azon forrai lakosok neve alatt Instantiát koholtanak földes uruk ellen, és subrepticie becsúsztatván, publicáltatni kívántanak, mellyet az Vice-Notarius elolvasván, conclamáltanak és felzendültenek, hogy exmittáltassék az Vice-Ispán pro reoccupatione; de az akkori Surrogatus V.-Ispán és Catholikus Status solenniter protestált és nem accedált. Non obstante mindazonáltal az Reformátusok és Lutheristák Vice-Ispánt tevén maguknak, tumultuarie et Armata manu contra tenorem Articuli 30 Anni 1715 az templomot nemcsak reoccupálták, erővel vervén le a lakatot: hanem

29 Patay Sámuel Vay Ábrahámhoz, Báj, 1730. ápr. 8., in *Magyar Protestáns Egyháztörténeti Adattár* (MPEA), szerk. STROMP László, 15 köt. (Budapest: Magyar Protestáns Irodalmi Társaság, 1902–1934) 4:№ XX, 23.

embereket is cruentáltanak. Mivel pedig ezen Actus vagy reexecutio csak Privatorum quorundam voluntate esett meg, és nem Vármegye megegyező tetszésével...[30]

A visszafoglalásról szóló református beszámolóban nem szerepel a fegyveres erőszak, előkerül viszont két *surrogatus*, azaz helyettesítő alispán, az első, „Sajgó uram", aki a forrói reformátusoknak a templom visszaadására vonatkozó kérvényét nem kívánta teljesíteni, ezért a (protestáns) nemesek újabb *surrogatus* alispánt kreáltak maguknak: bizáki Puky (II.) András (1715–1797) felsőmérai református birtokost, aki maga mellé véve egy katolikus szolgabírót, hivatalos vármegyei eljárás keretében foglalta vissza a forrói templomot hitsorsosainak.[31] Az ügy ezzel, természetesen, nem ért véget, a vizsgálat folytatódott, a forrói templom elvételének, majd visszavételi kísérletének ügye 1730 nyarán az uralkodóig jutott, aki utasította a vármegyét az ügy kivizsgálására. Abaúj megye ordinárius alispánja, Fáy Gábor a régió „potior" protestáns birtokosait (Szirmay István, Bárczay János, Zoltán Mihály, Kandó Zsigmond, Soós Ferenc, Máriássy István, Fáy András, Szemere Ferenc, Szentmártoni Mihály, Nagy József és Péter, Puky András), akik tagjai voltak a vármegye visszafoglalást intéző bizottságának, Kassára idézte. Az ügy „eventusa" a templomot visszautalta a katolikusoknak, a református nemeseket pedig súlyos pénzbírságra ítélte, sőt még a száműzetés is felmerült lehetséges büntetésként.[32] Az ügy egyik kulcsszereplője Fáy Gábor abaúji ordinárius alispán, aki hivatalból, de talán új vallása és meggyőződése miatt is a katolikus „felet" támogatja, ugyanis éppen 1730 körül katolizál. Bár Abaújban is jellemző a katolicizmus ismételt térnyerésére a török korban a reformátusok által használt – általában középkori eredetű – templomok elfoglalása, a katolikus megújulás és megújítás kifejezésével: „visszavétele", a Fáyak nem így tesznek. Elegáns berendezéssel ellátott új barokk templomot építenek az 1770-es években fáji kastélyuk mellett, plébánia alapítá-

30 Patay Sámuel Vay Ábrahámhoz, Báj, 1730. ápr. 8., in *MPEA,* 4:№ XX, 24.

31 „[i]nstáltak a forraiak hogy magistratuáliter reponáltassanak elfoglalt templomukba. A vármegye consentiálván exmittálni is kívánták Sajgó uramat qua surrogatum, ad restitutionem nem akarván magát resolválni, cum honore deponáltatott és Puki András Uram surrogáltatott helyébe, aki is ex officio processuali Catholicus Szolgabíróval kimenvén, commissióját effectuálta, a templomot visszafoglalta és resignálta a forraiaknak, cum quali eventu? csak Isten tudgya..." Dőry András Ráday Pálhoz, Miskolc, 1730. márc. 23., in *MPEA,* 4:№ XVII.

32 „A mi ritka példájú Causánknak valóban súlyos eventusa lőn, mert Ispány uram Exmittens Uraimékat 2380 sigillatim mindeniket, Exmissusokat pedig aeque sigillatim 580 ftokig convincálá; az egész convictionális summa extendáltatik ad flor. 22,000 ftokra... Eléggé fenyeget Ispány uram, hogy az Fiscus is minden órán transmittállya certificatoriáit, sőt némelyikünknek Exiliumot is jövendölnek: de ettől nem tartunk." Puky András Ráday Pálhoz, Méra, 1730. nov. 26., in *MPEA,* 4:№ XXXV., 20.

4. kép: Felsőgagyi katolikus templom képeslapon.
ZM Képeslap-gyűjtemény № 78352
(ZM dig. felv.)

sával, igaz, továbbra is a miskolci minoritákhoz temetkeznek, nem a fáji kegyúri templomukba.[33]

Mivel a Cserehátón még nem működött katolikus plébános, a forrói templomot még a szepsi (ma: Moldava nad Bodvou, Szlovákia) plébános és alesperes, Török István foglalta el a kegyuraságot képviselő kassai bíróval és fürmenderrel 1729-ben. A felsőgagyi templomfoglalásban viszont már a forrói plébános is tevőlegesen részt vett, sőt a forrói templom két és fél évtizeddel korábbi katolizálása mintául is szolgálhatott. A forrói plébánia létrehozása után a csereháti vidék legnagyobb hatású katolikus alapítása, a felsőgagyi plébánia is a helyi középkori templom elfoglalásával ment végbe a helység kegyura kezdeményezésére és hathatós közreműködésével.

A középkori eredetű és a hitújítás során reformátussá lett felsőgagyi templomot fáji Fáy Ferenc (†1785) címzetes gagyi apát,[34] egri címzetes kanonok, miskolci plébános (1750–1759), ezt követően nagyváradi apátkanonok (1759), vikárius (1780) és kisprépost

33 GYULAI, „A minoriták…", 338–340.

34 A máig élő hagyomány szerint a felsőgagyi templom a középkorban itt állt bencés apátságé volt, azonban a középkori írásos források nem említik a gagyi kolostort vagy apátját, a Felsőgaggyal szomszédos Apáti pedig a Heves megyei bencés Sármonostora (a mai Abasár helyén) birtoka volt. A Boldogságos Szűz gagyi apátja (*Abbas B. M. V. de Gagy*) címet először a 1638-ban adományozza az uralkodó Ajtay János egri kanonok-főesperesnek, mint olyan titulust, amely régóta betöltetlen, de a további 17. századi adományozásokban sincs szó magáról az apátságról, így az egri egyházmegyében máig is viselt címzetes gagyi apáti méltóság valószínűleg kora újkori „találmány". Van olyan feltételezés, hogy – az Árpád-kori elpusztult Pétermonostor vagy Péterimonostor (amelynek alapjait nemrégen tárták fel a bugaci pusztában) bencés apátság emlékezetét örökítették át a korai újkorban a fiktív gagyi Boldogságos Szűz Mária apátságra.

(1782) mint a falu (egyik) birtokosa és kegyura 1756. december 8-án foglalta el a felsőgagyi katolikus híveknek.[35] A református narratíva szerint Fáy a református lelkészt a plébániára hívta, ott fogva tartotta, majd Kassán kötelezvényt írtatott vele alá, hogy nem fog többé Felsőgagyon prédikálni. A reformátusok ezután a közeli Csenyétén tartották az istentiszteletet. Az elvett templomot Fáy Ferenc – a jezsuita misszionárius, Fáy Dávid (1721–1767) és a fáji plébániatemplom építtetője, Fáy László (1710–1777) fivére – újjáépíttette, a barokk stílusban emelt egytornyú Kisboldogasszony-templom, körülötte a temetővel, a vidék meghatározó építménye lett, az 1780-as évek első felében végzett I. katonai felmérés térképén már szerepel.

Az 1765. évi felsőgagyi templomfoglalás ellen a vidék református birtokosai az uralkodónak címzett beadványban tiltakoztak,[36] a történet református narratívája a falu egyik nemesi telkén élő Ragályi Klárától (kiscsoltói Ragályi Ferenc és Dienes Katalin lányától, férjezett Labancz Istvánnétól) származik, aki sógornője volt a református hiten megmaradt krasznokvajdai birtokosnak, Szent-Imrey Lászlónak (1687–1756) felesége, kiscsoltói Ragályi Anna (†1773) révén. Ragályi Klára a templomfoglalást követően rögtön írt Szathmáry Király Györgynek (1703–1775), a tisza-melléki egyházkerület és a sárospataki kollégium főgondnokának Hangácsra, amelyben így meséli el az eseményeket:

> A Felso Gagyi Templomnak elvétele ekképpen lött. Fáy Ferencz Plebanus Uram vadászásnak színe alatt a körül lévő falukból a Papista és orosz vallású embereket, kivált a maga birtokában lévőket, egybe gyűjtené, 8dik Xbernek éjszakáján, elsőben az helybelieket, annak utána Fájbúl, Csenyétérül, Also Gagybúl, Kétybűl Papjokkal és zászlójokkal edgyütt, úgy Rakaczárúl Papjokkal edgyütt, a Forrai Plébanust harmad magával. Elsőbben is a helybeliek a harangot [...] mindgyárt levették, annak utána a Templom ajtaján lévő lakatot leverték a Fáy uram tisztartója és több cselédi, azután ment fel Fáy Ferencz Uram a Forrai Plébánussal, a Rakaczai és Kétyi Papokkal, a megírt helyekbül edgyben indúlt sokasággal, kiknek fegyverek volt: puska, vasvilla, bot, fejsze, mellyet olly titkosan cselekednek, hogy a mieink közzül edgy se vehette észre, ám azok közül edgy sem mert maradni, mivel 100 gálya büntetéssel tiltattak. Az udvaron körül mind a 4 kapura strását állítottak, abban sem tudván semmit, hanem midőn már a strások viradta felé elmentek, edgy Asszony ember jött

35 Soós, *Az egri egyházmegyei...*, 500.

36 *Csoma András, Szemere Zsigmond és Ragályi Klára felsőgagyi helv. hitv. birtokosok beadványa az uralkodóhoz elfoglalt templom visszaadása, szabad-vallásgyakorlás iránt; Feljegyzések arról, hogy Fay Ferenc miskolci plébános hogyan foglalta el a felsőgagyi ref. templomot stb,* Dátum nélkül, [1756], Ráday Levéltár B/4. V. köt. 1–4.

hozzám, és azt mondotta: Nem tudgya az Asszony, elvették a Templomot, és azt hallván, mindgyárt mentem a Parochiára a Praedikator uramnak hírt adván, a Templomhoz indultam, hogy protestáljak, de fegyveres kézzel állottak előmben, és közel sem bocsájtottak a Templomhoz, de ugyan csak protestaltam, hogy olly violentiat tettek, azután kezén fogva hozott le a dombrúl Fáy László Uram Fáy gondviselője. Allig mehettem be a Parochiára, mindgyárt izentek a Templomtúl, hogy költözzék a Praedikátor a Parochiárúl. Én kimentem a Templomtúl, lejött[em a] sokaság eleiben, és protestaltam, de még meg sem hal[l]gattak, hanem Takácsi Pál, a Fáy uram tisztartója az ajtóra rohant több hozzá tartozókkal, legalább harmincad magával, kiáltotta: vágd vagy törd be az ajtót. Az ajtónak néki estek, feszengették, úgymint ezek: Olajos, Lipocz, Broda, Kerüllő János, egy szóval, aki hozzá tért. Praedikator uram az ajtót megnyitván, a sokaság betódult, ki padra, kevés jószágát kihányták a magok szekerére, és nem kicsiny kárral Csenyétére által vitték. Annak utána a Forrai Plebanus hozzám jüvén, biztatott, hogy a Praedikator Csenyétérül az én házamhoz eljárhat könyörgés vételre, de nem tudom, ha bíráskodhatom-e e dologban, mivel vagyon már 7 esztendeje, miólta a Praedikatort a Csenyétei szolgálattul tilalmazzák, és már két ízben citalták Kassára. Ezen is kérem alázattosan az Urat, hogy ha végbe vihetné az Úr ő Felsége előtt, hogy Csenyétén engedné meg lakni a Praedikatort, és ott számára valami hajlékot építeni.[37]

A történetnek ismert és új szereplői is vannak, ismert a forrói katolikus pap a vidék egyetlen plébániájáról, ismert a kegyúr és földesúr, Fáy Ferenc plébános és fivére, László, a fáji birtokos (akik reformátusnak születtek ugyan, de ifjú korukban, apjukkal együtt, katolizáltak), illetve Fáy László képviseletében a fáji udvarbíró, szolgáival. Sőt ismert az elkövetés titkos, leplezett módja is, hiszen Fáy Ferenc vadászat ürügyén gyűjtötte jobbágyait össze, ráadásul éjszaka, de az erőszak alkalmazása sem új keletű, így volt már Forrón is 1729-ben. Új momentum viszont, hogy Fáy Ferencnek sikerült a környékbeli Rakaca, Kéty (ma: Baktakék), Alsógagy, Csenyéte, Fáj ruszin lakosait (*orosz vallású embereket*), a rakacai és kétyi görögkatolikus pappal együtt megnyernie az ügynek, akik templomi zászlókkal indultak templomfoglaló „keresztes hadjáratukra".

37 Kis-csoltói Ragályi Klára Szathmáry Király Györgyhöz Hangácsra, Gagy, 1756. dec. 11. (*De occpupatione violenta et modo occupationis Templo Felső-Gagyensis per Franciscum Fáy Plebanum sibique adjunctos complures facta. Anno 1756*), Sárospataki Református Kollégium Gyűjteményei (SRKGY) Levéltára, A/IX/2669/91 (Ekl. 1756. dec. 11.). A kutatásban nyújtott segítségéért Dienes Dénesnek, Tanászi Árpádnak és Egeresi Gábornak tartozom köszönettel.

5. kép: Fáy Ferenc váradi kanonok, kisprépost címere
a felsőgagyi plébániatemplom szószékén, 1778 (Gy. É. felv.)

A leendő felsőgagyi plébánia anyakönyvét már a templomfoglalással egy időben, 1756 decemberében vezetni kezdte a plébánosi teendőkkel megbízott Csapó Florentin obszerváns ferences atya (1745-ben a kaplonyi ferences rendház főnöke,[38] 1753–1757 között a szendrői ferences társház vezetője[39]), mégpedig a (krasznok) vajdai katolikus birtokos, Szent-Imrey József abaúji szolgabíró gyermekének István János névre való keresztelésével (keresztszülei: Alexy Péter helyettes tornai alispán és Zeltmayer Sebestyénné Ugróczy Teréz). A templomfoglalást követően, a plébánia megalapításáig, Felsőgagyon ferences adminisztrátorok látták el a katolikus papi teendőket. Csapó Florentin után, még 1756 decemberében, Kriston Fülöp, majd 1757. február–márciusban Kóródy Joachim és Vajda Pál obszerváns ferences atyák kereszteltek néhány fáji és csenyétei csecsemőt.[40]

A kegyúr, Fáy Ferenc 1757. június 30-án kéri Felsőgagyról, hogy plébános működhessen a faluban, fenntartására alapítványt is tesz, plébánost azonban csak 1759-ben helyeznek ide.[41] Addig továbbra is ferencesek működnek, mint a felállítandó plébánia adminisztrátorai, 1757 júliusától Pinkay Apollinár (Apollinaris)

38 Szirmay Antal, *Szathmár vármegye fekvése, történetei és polgári esmérete* (Buda: Kir. Magyar Universitás, 1809), 56.

39 Rupp Jakab, *Magyarország helyrajzi története fő tekintettel az egyházi intézetekre 2. Az Egri érsekegyház-tartomány* (Pest: Eggenberger, 1872), 103.

40 *Felsőgagy r. k. plébánia keresztelési anyakönyve*, 1756–1829. f. 1r. (Forrás: FamilySearch)

41 Soós, *Az egri egyházmegyei...*, 500–501.

konventuális ferences (minorita) lesz a felsőgagyi plébánia adminisztrátora, ő kereszteli, esketi, temeti a környék katolikusait, akiket a felsőgagyi anyakönyvbe vezetnek be. 1758. május 10-én ő kereszteli Julianna Borbála Mária névre a Vajdán birtokos Szent-Imrey József és felesége, Gaál Julianna kislányát is (keresztszülei: Fáy Ferenc váradi kanonok és Péchy [Klára] úrnő). 1759. február 11-én iktatják be a felsőgagyi plébániára az első világi plébánost: Horváth Imrét,[42] így 1760. február 3-án már ő kereszteli Vajdáról Szent-Imrey Imre Gábort (a keresztszülők: selyebi Tiszta Pálné Susztrik Eszter és Abaúj vármegye alispánja, Semsey Pál). Egy évre rá, 1761. április 26-án a következő Szent–Imrey-gyermeket, Györgyöt (keresztszülők: Alexy Péter tornai alispán és Nagy Zsigmondné csicseri Orosz Anna) már a Horváth Imrét 1760 szeptemberében váltó Siket Mátyás páter részelteti a keresztség szentségében.[43]

Az 1756. évi felsőgagyi templomfoglalással Dél-Abaújban már három plébánia szolgálta a katolikus híveket (és kegyuraikat): Forró az 1729. évi templomfoglalással, illetve az 1747-ben Keglevich József gróf által alapított és építtetett encsi plébánia és templom. 1762-ben negyedikként hozták létre a jászói premontreiek a nyéstai plébániát, új templomot is építve. De nemsokára létrejön az abaúji Cserehát vidékének ötödik plébániája is.

A krasznokvajdai templomfoglalás, 1759
Katolikus narratíva

Az 1759. évi krasznokvajdai templomfoglalás „koronázta meg" a 18. századi cserehát katolikus térhódítást, amelynek mintájául szolgált mind a forrói, mind a felsőgagyi templom reformátusoktól való elvétele. Az esemény katolikus narratíváját a krasznokvajdai római katolikus plébánia 1763-tól vezetett jegyzőkönyvének első lapja őrizte meg. A protocollumot – az anyakönyvvel egy időben – akkor kezdték vezetni,[44] amikor Eszterházy Károly egri püspök installálta a krasznokvajdai plébánia első adminisztrátorát, Balás István szendrői obszerváns ferences szerzetest. Feltehetően ő volt az, aki négy évvel a történtek után, hallomásból, latin nyelven lejegyezte a templomfoglalás katolikus változatát *Receptio Ecclesiae* (*A templom vissza/elvétele*) címmel:[45]

42 *Felsőgagy r. k. plébánia esketési anyakönyve,* 1757–1829. f. 1r. (Forrás: FamilySearch)

43 *Felsőgagy r. k. plébánia keresztelési anyakönyve,* 1756–1829. ff. 2–9. (Forrás: FamilySearch)

44 *Krasznokvajda r. k. protocollum.* A kutatásban nyújtott segítségért tisztelendő Veress Zoltán plébánosnak tartozom köszönettel.

45 *Krasznokvajda r. k. protocollum,* 1r.

Receptio Ecclesiae.
Ecclesia K(rasznok) Vajdensis a primordio Catholica, at post modum a tempore immemorabili Calvini asseclorum pravitate profanata, separata ad antiquos Possesores reales Anno 1759 Die 13-a Maji recuperata hac industria.

Perillustris Dominus Josephus Szent Imreji Inclyti Comitatus Abaujvarensis Processualis Judex Nobilium, in quam Ecclesiae memoratae sortem perinde ac Catholica in circum vicinia complurium miseratus cum Adm(odum) Reverendo Domino Emerico Horvath Ecclesiae aeque non pridem revindicatae Felső-Gagyiensi Parocho tractavit consilium, quibus nam viis malaefidei possessoribus Domum Dei ereptum iri posset, sine forensi strepitu tamen suscipit ipse rei gerendae curam jam Laudatus Parochus usque meditatam sortiri possit efectum, Ministrum Calvinianum Vajdensem Stephanum Lipcsei ad domum Szent-Imreyanam, quam chari Bachi poculi gratia adibat saepius, circa vesperam praefixa die invitari facit, ut hilarius in multam noctem uberiusque bibiturus, prius Ecclesiae, quam tenebat, curam seponat, postea plane ammittat. Succedit pius Aestus et dum indicta domo genio indulget praedicans, ac pedibus plaudit, Ludi Magister Ecclesiam circuit, et num ad eam aditus aliquis pateat diligenter explorat. Reperit foramen aliquod circa Sacristiam, qua et innari et aperiri poterat Ecclesiae janua. Quare primo mane, aperitur Ecclesia, Ara instuitur pro celebratione et Sacrum a Domino Parocho non lente absolvitur, praesente sola Domina Perillustri Julianna Gaáll consorte P(erillustris) Domini Josephi Szent-Imrey, qui tunc domo aberat.

Praedicans tardius crapulam suam edormiit, et monitus per suam filiam de amissa Ecclesia, tandem evigilans, dum Crux in antecessum paratum ante Ecclesiam locaretur, prodivit e vicina domo sua; crucemque aptantes monet, eam rectius erigi debere, et opus facientes diutius spectat, claves Ecclesiae tradit Domino Parocho, et in traditae Ecclesiae consolationem invitat operarios ad Braxam Domini Perillustris Szent-Imrey.

A bejegyzés szerint 1759. május 13-án (a május 15-én ünnepelt húsvét utáni negyedik, ún. Cantate-vasárnapon) került vissza valódi tulajdonosaihoz, azaz a katolikusokhoz „a kálvinisták fonáksága által profanizált" templom. Mégpedig úgy, hogy Szent-Imrey József Abaúj vármegye járási szolgabírája, sajnálkozván a krasznokvajdai egyház és a környékbeli katolikus hívek méltatlan sorsán, tanácskozott az ugyancsak nemrég visszakerült felsőgagyi plébánia papjával, Horváth Imrével, vajon hogyan lehetne Isten házát bírósági lárma nélkül elszakítani rosszhiszemű birtokosaitól. A plébános meghányja-veti a dolog mikéntjét, végül a vajdai kálvinista lelkészt, Lipcsey Istvánt egy meghatározott napon estefelé a Szent-

6–7. kép: Ismeretlen művész: Szent-Imrey József és felesége, Gaál Julianna portréja, 1750 körül. Vászon, olaj. Magántulajdon (Forrás: www.npg.hu)

Imrey-udvarházba hívja,[46] amelyet a református prédikátor Bacchus poharának ürítése okán egyébként is gyakran felkeresett, hogy ott az éjszaka előrehaladtával jobb kedvre derülvén és egyre többet iszogatva, templomának gondját is halassza, majd teljesen meg is feledkezzen róla. Amikor a prédikátort a kúria kocsmájában már teljesen átjárja a mámor, és lábával dobog a padlón, az iskolamester körbejárja a templomot, hogy felderítse, miként lehetne bejutni. Talál is egy nyílást a sekrestye körül, amelyen keresztül a templomfoglalók behatolnak, és belülről megnyitják a templomajtót. Kora reggel végül kinyílik a templom, és a felsőgagyi plébános sebtében (*non lente*) misét mond a templomba bevitt oltárnál, Szent-Imrey Józsefné Gáll Julianna úrnő jelenlétében, férje ugyanis ekkor nem volt otthon. Amikor a prédikátor később kialudta részegségét, lánya figyelmezteti templomuk elvesztésére, végül kijózanodván, éppen akkor jön ki házából, amikor a templom előtt elhelyezik a keresztet, hosszan szemléli a kereszt elhelyezésével bajlódókat, és meg is szólítja őket, hogy egyenesebben kellene felállítani. A templom kulcsait

46 Lipcsey (Lipcsei) István 1756-tól 9 évig volt krasznokvajdai református lelkész. *Krasznokvajda ref. anyakönyv,* 30.

is átadja a plébánosnak, és a templom átadása feletti bánat vigasztalódására meghívja a munkásokat Szent-Imrey József uradalmi serházának kocsmájába.

A történet novellisztikus hangulata, nem nélkülözve némi humort sem, azt sugallja, hogy a reformátusok, élükön a részeges lelkésszel, meg sem érdemelték az istenházát, amely jogosan és megérdemelten került vissza eredeti tulajdonosukhoz, a katolikus hívekhez. A történet főszereplője itt is a katolikus birtokos és a környékbeli plébános, akárcsak Felsőgagyon, a templom elfoglalása itt is az éj leple alatt zajlik, és Krasznokvajdán is egy hasadékon jutnak be a templomtérbe, ami a középkori eredetű épületek korabeli leromlott állapotát is jellemzi. Sajátságos, hogy erőszakra viszont nem volt szükség, a református prédikátor szinte önként mondott le vallása és hívei templomáról a katolikus narratíva szerint. Feltűnő azonban, hogy a birtokos távol van az eseményektől, és figyelemre méltó, ugyanakkor jellemző, hogy a templomot rögtönzött misemondással veszi birtokba a katolikus kegyúr által megbízott plébános. Az első, hordozható oltárnál elmondott misével a templom szakrálisan is az új hívek birtokába jut.

Horváth Imre felsőgagyi plébános, aki 1759. február és 1760. szeptember között volt az újonnan alapított felsőgagyi egyház első világi plébánosa, nem sokkal beiktatása után szövetkezett a katolikus földesúrral, Szent-Imrey Józseffel, hogy Krasznokvajdán is újrainduljon a katolikus vallásgyakorlat. Ő volt az, aki rövid plébániai szolgálata alatt Krasznokvajdára is figyelt, és új kegyurával együtt az összeomlás szélén álló vajdai templomot egyrészt rendbe hozatta, másrészt oltárokkal, sekrestyével és paramentumokkal felszerelvén, alkalmassá tette a katolikus liturgiára. Bár a templom már 1759 késő tavaszán a katolikusoké lett, a református birtokosok ellenállása, illetve a templom felújítása miatt csak 1761. szeptember 13-án, Szűz Mária szent nevének ünnepnapján szentelték fel, és ez lett a plébánia titulusa is. A felszentelésről szóló bejegyzést szintén a protocollum kezdőlapján olvashatjuk, a templomfoglalást követő szöveg után.[47] A templomszentelést

47 „Benedictio Ecclesiae. Non sine Superiorum offensa successit haec industria A(dmodum) R(everendo) Domino Emerico Horvath bene verterunt tamen Superi, dum Ecclesiam hanc ruinae proximam munificentia et expensae Perillustris Domini Josephi Szent Imrei foris intusque restauratam aris ac Sacristia, calicibus, ornatibusque instructam, Catholico populo deservire fecit. Nam Anno 1761 Mense Septembri Die 13-a ipso Festo Nominis Sanctissimae Matris MARIAE (quam Virginem Patronam veneratur ac Annua Solemnitate recolit) per Reverendissimum ac Clarissimum Dominum Bydeskuti de Ipp Cathedralis Ecclesiae Agriensis Canonicum Oppidi Sepsi Plebanum Districtus Super(ioris) I(nclyti) Comitatus Aba-Ujvariensis V(ice) Archi Diaconum solito ritu benedicta est. Condecoravit solemnitatem hanc pontificio suo munere Illustrissimus ac Reverendissimus Dominus Dominus Andreas Sauberer Sacri Candidi ac Exempti Ordinis Praemonstratensis Praelatus Venerabilis Conventus S(ancti) Joannis Baptizantis de Jaszov Praepositus. Verbum Dei praedicabant Hungarico idiomate Reverendus Pater Paulus Soós, Ord(inis) Min(orum) S(eraphici) Franc(isci) Strict(ioris)

ippi Bydeskuthi János egri kanonok, a felső-abaujvári kerület alesperese végezte, segédkezett Sauberer András jászói prépost, aki egy év múlva a jászói premontrei rendház birtokán, Nyéstán, maga is plébániát alapít majd. A krasznokvajdai templomszentelésen a magyar szentbeszédet Soós Pál obszerváns ferences, a szlávot Spuller Zsigmond, a kassai ferencesek hitszónoka tartotta, aki egyébként alantasa volt Szent-Imrey Imre (1723–1800) kassai gvárdiánnak, József öccsének.[48]

Láttuk, hogy a krasznokvajdai katolikus birtokos, Szent-Imrey József gyermekeit korábban a felsőgagyi plébánia anyakönyvébe vezették be, de a krasznokvajdai katolikus anyakönyvet is megnyitják 1763-ban Szentháromság-vasárnapján (május 29.), ekkor lesz püspöki engedéllyel Balás István szendrői obszerváns szerzetes Vajda, illetve a korábban Felsőgagyhoz tartozott Büttös, Szászfa, Pamlény fíliák adminisztrátora.[49] Ugyanezen a napon kereszteli meg Krasznokvajdán Szent-Imrey József fivére, Szent-Imrey Imre kassai ferences gvárdián unokahúgát Anna Mária névre, a keresztszülők Fáy Ferenc nagyváradi kanonok és gagyi apát (a felsőgagyi templomfoglaló), illetve selyebi Tiszta Pálné Susztrik Eszter.[50] 1765.

Obs(ervantiae) Provinciae S(anctissimi) Salvat(oris) in Hungaria Praedicator, Sanctissimae Theologiae Lector, Generalis Pro(vinci)ae Diffinitor Actualis, Slavonice M. V. P. Sigismundus Spuller, ejusdem Ordinis Provinciae V(enera)bilis Conventus Cassoviensis Concionator." *Krasznokvajda r. k. protocollum,* 1r.

48 Szabó Adorján, *A kassai ferencesek a régmúlt századokban* (Kassa: Athenaeum, 1940), 30.

49 „Non accepit finem Laudati Perillustris Domini Josephi Szent Imre pius zelus et cum jam Catholico populo deservire Ecclesiam Vajdensem fecit et de Pastore, qui Ecclesiae ac populo invig[ilare posse] meditabatur, anno igitur 1763 Mense Januario [...] existentem Excellentissimum Illustrissimum ac Reverendissimum Carolum Esterhazi Episcopum Agriensem [...] toties memoratus Dominus et pro Vajda, Beöttös, Százfa, Pamlény locis prius ad Parochiam Felső-Gagyensem pertinentibus peculiarem Administratorem ex ordine Minorum S(eraphici) Francisci, cui ipse victum, habitaculum apud se concederet indulgeri postulat. Praesul habito cum aliis cadere consilio, petita concedit Religio pariter Patrem denominat et denominatum V(enerabilem) Patrem Stephanum Balás Ord(inis) Min(orum) S(eraphici) P(atris) Franc(isci) Strict(ioris) Obs(ervantiae) Pro(vinci)ae Sanctissimi Salvat(oris) in Hungariae V(enarabilis) Conventus Szendrőviensis alumnum reverendissimus Dominus Joannes Bydeskuti C(apituli) L. Agriensis Canonicus, Districtus Super(ioris) I(nclyti) Comitatus Aba-Ujvar(iensis) V(ice) Archi-Diaconus, Oppidi Sepsi Plebanus anno 1763. die 29-na Maii Dominica Sanctissimae Trinitatis penes Decretum Episcopale Ecclesiae Vajdensi ac memoratis filiabus praefecit, installavit." *Krasznokvajda r. k. protocollum,* 1r.

50 „Sub administratione V(enerabilis) P(atris) Stephani Balas Ordinis. Min(orum) Str(ictioris) Obs(er)v(anti)ae Prov(inci)ae SS(anctissi)mi Salvatoris e Conventu Szendrőviensi Anno 1763 de 29ma Maji Dominica SS(anctissi)mae Trinitatis penes decretum Ep(isco)pale Excell(entissi)mi ac Re(vere)ndissimi Caroli Esterhazi Ep(isco)pi Agriensis installati ac Rev(erendo) D(omino) Joanne Bydeskuti de Ipp C(athedralis) E(cclesiae) Agriensis Canonico Superioris Districtus I(nclyti) Co(mi)t(a)tus Aba-Ujvariensis V(ice) Archi-diacono, Oppidi Sepsi Plebano etc. – Baptisata est eodem Anno et die a M(ultum) V(enerabili) Patre Emerico Szent-Imreji Ordinis. Min(orum) Str(ictioris) Obs(er)v(anti)ae Prov(inci)ae SS(anctissi)mi Salvatoris Hungariae SS(anctissi)mi Salvat(oris) V(enerabilis) Con(ven)

8–9. A krasznokvajdai plébániatemplom Nepomuki Szt. János-mellékoltára és Szent-Imrey József címere a szószéken, 1770 körül (Gy. É. felv.)

december 5-én az akkori vajdai adminisztrátor, Móró Lőrinc szendrői ferences szerzetes idején Szent-Imrey József abaúji szolgabíró és krasznokvajdai kegyúr, valamint Gaál Julianna József András nevű gyermekét Bydeskuthy János egri kanonok, szepsi plébános-esperes keresztelte meg, egyben a keresztapaságot is vállalta, a keresztanya Zsigmondy Jánosné Péchy Klára volt. Móró Lőrinc adminisztrátor keresztelte 1767-ben húsvét másodnapján (április 20-án) az április 18-án született Szent-Imrey Borbálát, akinek keresztszülei selyebi Tiszta Pál királyi tanácsos, abaúji alispán és felesége voltak.[51] Szent-Imrey József kislányát, Borbála Máriát 1769. májusában nem a vajdai,[52] hanem a felsőgagyi keresztelési anyakönyvbe írják be (keresztapja: Fáy Ferenc váradi kanonok).[53]

tus Cassoviensis Guardiano Actuali ANNA MARIA nata die 25ta Maji Filia Pe(ri)l(lus)tris ac G(ene)rosi D(omi)ni Josephi Szent-Imreji I(nclyti) Co(mi)t(a)tus Aba-Ujvar(iensis) Judli(u)m nunc erectae Administrationis Patroni ac Peril(lus)tris Do(mi)nae Juliannae Gaáll Levantibus R(evere)ndissimo D(omi)no Francisco Faj Cathedralis Ecclesiae M(agna) Varadiensis Canonico, Abbate B(eatae) M(ariae) V(irginis) de Gagy; ac Sp(ecta)bili ac Per(il)l(us)tri D(omi)na Esthera Susztrik Sp(ecta)b(i)lis ac Per(i)l(us)tris D(omi)ni Pauli Tiszta de Selyeb nominati Co(mi)t(a)tus V(ice) Comitis Ordinarii nec non Sacratissimae Caesareae Regio-Apostolicae Majestatis Consiliarii Consorte." *Krasznokvajda r. k. protocollum,* 1r.

51 *Krasznokvajda r. k. anyakönyv,* f. 3r (1765); f. 5v.

52 Szent-Imrey József előző kislányát is Borbálának hívták, akit 1768. április 4-án temettek el Vajdán. *Nomina et Cognomina Mortuorum Anno 1768*, Krasznokvajda r. k. anyakönyv.

53 „Anno 1768. In Majo. Dies Bapti(zationis) 1-ma. Idem [= R. P. Apollinaris Pinkay Administrator Parochiae Felső Gagyensis] baptizavit infantem nomine Julianam Barbaram Mariam ex Perillustribus

Az egykori református templomból lett krasznokvajdai plébániatemplomot az új kegyúr restauráltatta, és Nepomuki Szt. Jánosnak, Szent Annának szentelt elegáns barokk mellékoltárokkal szereltette fel.

A krasznokvajdai templomfoglalás, 1759
Református narratíva

A krasznokvajdai templomfoglalást református részről is lejegyezték, igaz, még későbbi időpontban, mint a katolikus változatot, és nem jegyzőkönyvbe, hanem a vajdai református egyház anyakönyvébe. A krasznokvajdai református matrikulát 1776-ban kezdték el vezetni, de a vajdai református földesúr és kegyúr, Szent-Imrey Zsigmond (1744–1811) 1776. október 27-én az anyakönyvi bejegyzések elé, miután „sok levelet", azaz a családjánál lévő iratot elolvasott, „csalhatatlan bizonyos jegyzéseket" írt be a vajdai református egyház és kegyurak több mint két évszázados történetére vonatkozóan.[54] A feljegyzések között emlékezett meg a krasznokvajdai református templom 1759. évi elfoglalásáról is. A reformátusokra nézve gyászos esemény édesapja, Szent-Imrey László (1687–1756) vajdai református földesúr halálát követően következett be. Ez a tény magyarázhatja Szent-Imrey László unokaöccsének, a katolikus Józsefnek tettét is, hiszen nagybátyja, a néhai református kegyúr már nem, fia, Zsigmond (József unokatestvére) pedig 15–16 éves ifjúként még nem védhette meg eredményesen templomukat az ekkor 38 éves, jóval tehetősebb, vármegyei tisztséget is viselt katolikus rokontól. László így emlékezik meg családjáról, a református és katolikus ág elválásáról:

> Vajdai Horváth Zsuzsanna 1664. március 20-án menvén férjhez Szent Imrey Andráshoz, vajdai jószágában vitte az urát lakni, kitől lettek gyermekei ezek [...]
> 1682. 7-dik 9-bris Gabor született, ki is addig katonáskodott, hogy végre Olaszországban Romai hitre állott, maradéki elszaparodtak, de mind nevezetes emberek lettek.
> Gábornak két fia, Josef és Imre, Josef Abaúj vármegye[ben] szolgabíró lévén, öregségében substitutus Vice-Ispany, és holt meg 1776 19na 7bris. Imre pedig Szent

Parentibus Josepho Sz. Imrey de Vajda ac Domina Generosa Juliana Gáll, Patrini autem ejusdem Reverendiss(imus) ac Spectabilis Dominus V. Cap. M. Varadiensis Canonicus Dominus Franciscus Fáy de eadem et Domina Perillustris [Clara] Péchy. Locus: Wajda." *A felsőgagyi rk. plébánia keresztelési anyakönyve,* 1756–1829, 5. Felsőgagy rk. Plébánia irattára (Forrás: FamilySearch)

54 Szent-Imrey Zsigmond bejegyzésének első, a lap szakadása miatt hiányosan olvasható sorai. *Krasznokvajda ref. anyakönyv,* 1.

Ferentz szerzetin levő szürke barát lévén, holt meg Rosnón a püspök mellett 1798-dik esztendőben.

1687. 4-ta Apr(ilis) lett egy hassal két fiú, Sigmond és László. Sigmond a király hűsége mellett az katonaságban megélemedvén, jó vénségben életének 61. esztendejében holt meg Vajdán 1747. 21ma 7bris, fekszik a Vajdai Templomban. László pedig 1737-ben megházasodván, Vajdán őrzötte az Istennek dicsőségét, emlékezetes ember lévén a világ előtt is, nagy talentumával bírván az Úr Istennek.[55]

A krasznokvajdai templomfoglalás egyedisége éppen abban áll, hogy birtok- és udvarszomszédok, ráadásul közeli rokonok álltak egymással szemben, közös lakóhellyel, közös ősökkel, de eltérő vallási és felekezeti háttérrel. A katolikus József már nagybátyja, László életében, 1750 körül próbálkozott saját vallására átvenni a 16. század második felétől református templomot, amelynek kriptájában a közös református ősök is nyugodtak, igaz, első katolikusként ide temetkezett az 1739-ben meghalt, egykor itáliai szolgálatot is megjárt (és ott katolizált) id. Szent-Imrey Gábor, József apja is. Id. Gábor halála után fia református jobbágyai és nemes rokonai ellen fordult, erőszakkal térített jobbágyai körében, erre így emlékszik unokatestvére, Zsigmond:

1742 tájon meghalálozván Kapitány Szent Imrey Gábor, az örökös azonnal oskoláját is félben hagyván, Josef fia tét[et]ett substitutus sz(olga)bíróvá atyja helyében, gyermekségében, ki is azon órától fogva 24 esztendeig édes Atyám[at] Sz. I. Lászlót üldözte; az harangot is a templomból erőszakkal maga házához vinni akarta; mely miatt édes Atyám maga lakó curiájára levitette, földből kiásatta; az R(eformatu)s(?) embereket is holtáig mindig üldözte, akit ki nem térithetett maga embereiből vallásából, azokat kiverte jószágáról is, és helyekben ha papista rossz embereket nem kaphatott, oroszokkal is az egész helységet betöltötte...[56]

Szent-Imrey József először a vármegyénél próbálta elérni a templom megszerzését, de a vármegye autoritása a Helytartótanácshoz fordult. A kormányhivatal Abaúj vármegyéhez szóló levelében hivatkozik a kérelmező érveire (a reformátusok jogtalanul bitorolják a templomot, miközben a vidék katolikusai lelki gondozás nélkül vannak, s vigaszuk lehetne a katolikus vallásgyakorlat visszaállítása) és a kérelmező szándékát kegyesnek, üdvösnek deklarálja. Mindezt Szent-Imrey Zsigmond jegyezte le 1776-ban arról az ügyről, amelynek idején még 10 éves sem volt:

55 Uo., 4.
56 Uo., 31.

Vajdai Ekklésia állapottya
1-o. Vajdának mindenkor Reformatus Földes Urai voltanak az bizonyos, de Szent Imrey Jósef Édes Attya után a Római hitben maradván, minden utakat s módokat elkövetett, miképen vehesse el csendesen vagy erőszakkal ezen Templomot. Mellybe módot lelvén, kérte a N. Aba-Uj vármegye segítségét, hogy az udvarnál a Templom mellett instálna; mellyet megcselekedett a vármegye, jött ilyen parancsolat a Consiliumról 1750 esztendőben:
Illustrissimi Reverendissimi [Domini]! Nobilis Josephus Szent Imrey, qualiter in Possessione Vajda loco alias suae habitationis ordinario usurpatam per Helv(eticae) Conf(essionis) addictos Eccl(esi)am e manibus illorum recipere, illamque pro animarum partibus in illis spirituali cura penitus destitutarum solatio restaurare cupiat; quibusve ex rationibus et motivis hanc piam et salutarem dicti Josephi Szent Imrey intentionem praetitulatae D(ominationes) V(es)trae commendent; id Consilium hoc Regium L(ocum)tenentiale ex literis earundem sub 21 praeteriti exaratis uberius perspexit...[57]

A Helytartótanács a templom használatára vonatkozóan vizsgálatot indított, figyelmeztetve a vármegyét, hogy az 1731. évi vallásügyi rendelkezés, a *Carolina resolutio* 4. pontja[58] értelmében járjon el. A vizsgálat azt volt hivatva eldönteni, jogosak-e Szent-Imrey József igényei.[59] Az ügy még 1753-ban is tartott, és a vizs-

57 Uo., 19.

58 A Carolina Resolutio 4. pontja szerint vallási kérdésben a földesurak addigi jogát teljes mértékben meg kell tartani, de a rendelet kibocsátását követően, ha vallásügyben a földesurak valamit változtatnia akarnak, az uralkodóhoz kell fordulniuk, csak ő, mint a vallás védelmezője dönthet az ügyekben, s döntését végre kell hajtani. A rendelet vonatkozó pontjának szövege: „[Carolina resolutio, 1731] IV. Iure terrestrium dominorum, per articulos et praeallegatas explanationes in salvo relicto hoc deinceps quoque admitti, eo tamen modo, ut, si terrestres domini, quoad religionis negotium, in Regno hoc quid operari aut immutare vellent, teneantur id ipsum, cum rationibus eosdem ad hoc aut ad illud instituendum permoventibus, praevie Regiae suae Maiestati, velut Terrae Principi et religionis defensori, humillime repraesentari facere, superindeque clementissimam dispositionem et ordinationem eiusdem Caesareo-Regiam praestolari." Ribiny János, *Memorabilia Augustanae Confessionis in Regno Hungariae a Ferdinando I. usque ad Carolum VI,* 2 köt. (Posonii: C. G. Lippert, 1787–1789), 2:249.

59 „[C]um autem in his et similibus occurrentiis omnia Suae Maiestatis Caesareo-Regiae cum sufficientibus probis et documentis ad specifica declarandorum declaratione sufficienter remonstrari debeant, et secus etiam benignae Resulotionis Carolinae in Re Religionis Anno 1731-o sub 21-a Martii emanatae punctum quartumquoque Jus Dominorum Terrestrium eomodo in salvo relictum declararet, ut si iidem quoad Religionis negotium quid operari aut immutare vellent, teneantur id ipsum cum rationibus eosdem ad hoc vel illud instituendum permoventibus, Suae Maiestati praevie humillime repraesentare. Ad huius itaque puncti quarti observationem hoc etiam in casu Praet(itulat)ae D(ominationes) V(est)rae memoratum Dominum Terrestrem inviare sciant, cuius instantia, ubi per Suam Maiestatem ad hoc Consilium Regium L(ocum)tenentiale inviata fuerit, eotum quid quid ad incre-

gálat során a reformátusokat Szent-Imrey László képviselte, aki szerint a templom legalább 1600 óta a reformátusoké, prédikátorok szolgáltak benne. Igen érdekes a református kegyúr érvelése, mely szerint Vajdán kevésszámú református és katolikus él a 18. század közepén, a jobbágyság jobbára görögkatolikus ruszinokból áll, akiknek nincs szükségük katolikus plébániára, hiszen saját egyházuk van Kány központtal, és a szepsi római katolikus esperesség joghatósága alá tartoznak, az gondoskodik róluk. De a környékbeli falvakban jórészt református a lakosság. Egyébként is Szent-Imrey József vajdai nemesi udvarában saját káplánt tart, aki a katolikus liturgia szerint végzi az istentiszteletet, így nincs szüksége katolikus templomra.[60] A református földesúr legfőbb érve azonban az volt, hogy a vajdai református Szent-Imreyek emberemlékezet óta, megszakítás nélkül, örökléssel bírják és igazgatják a vajdai református templomot, őseik is a kriptában nyugszanak. Ráadásul unokaöccse, Szent-Imrey József inkább az ő szomorítására kívánja elvenni a templomot, hiszen nincsen szüksége rá, udvarházában saját katolikus kápolnát rendezett be.

> Mostan élő emberek ideje felett ab immemorabili Vajdai Ekklesiának directiójába és Templomunknak békességes birodalmában régi örökös Eleink is, magamig s ekkoráig inperturbate s minden controversia [nélkül voltunk], kivel successionk szerint, Atyafiságos keresztényi hármoniával ususban és possesoriumban levén, Tanú nem találkozhatik, hogy erőszakkal valaha más vallású Keresztyén Feleinktől és

mentum Fidei Catholicae [...] fuerit, illud omnimode ex parte sui quoque conferre sataget. Interea nihilominus ad citius ad sequendum praefati Domini Terrestris piae intentionis effectum, Praet(itulat)ae Dominationi Vestrae in praefatae Ecclesiae non minus, quam praehabiti ibidem ACatholicorum exertitii circumstantias cointelligenter cum Diaecesano signanter de eo: An Eadem Ecclesia revera (valóban) olim Catholicorum fuerit? quaevie eiusdem indicia adsint? eamquae quando et quo circiter anno occupaverint? ibidemque publicum suae confessionis exercitium a quo circiter anno usurpent numve in ejus usu Anno 1681-o praeexistiterint? quot item in loco animae Catholicae et illius vicinia circiter adsint? erga eiusmodi item animas Catholicas quis Parochus Catholicus Jurisdictionem curare? talismodique inquisitionem cum sufficiente remonstrandorum remonstratione, Consilio huic Locumtenentiali submittere noverint." [A Helytartótanács Abaúj vármegyéhez intézett levelének részlete a krasznokvajdai templom ügyében, 1750 k.] *Krasznokvajda ref. anyakönyv,* 19.

60 „A beadott instantiakor valamint Reformátusok, úgy szintén a Catholicusok Vajdán kevesen voltak, inkábbára oroszokbúl állt az egész falu, Kányi Ecclesiához s Battykóhoz lévén kötelesek. Szomszéd helységekben pedig, mint Bátorban, Pamlényban, Szászfán, Litkán, Szemerén is mind reformátusok laknak a potiori. A több Vajda körül való helységek oroszságbúl állnak, úgymint: Büttös, Kány, Perecse, Rakaca sat. Az honnan szükségek semmi módon ki nem tetszik a Vajdai Templomra. – Annyival inkább, mivel a Szepsi Archidiaconus Jurisdictioja alatt vagynak, aki minden szükségekrűl provideál. Más az, hogy az udvarban maga tart Szent-Imrey Jósef Uram káplánt, aki a rend szerint való isteni szolgálatot véghez viszi." [Szent-Imrey László válasza a Helytartótanácsnak a krasznokvajdai templom ügyében, 1753]. Uo., 19.

praedecessorainktól praecipialtatott volna soha is: hanem Jure Dominii successoria servata Religionis contigua seriei identitate tartyuk ma is, mint öregebbek és számosabb Compossessorok ezen actualitasinkat és aktivitasunkat, mellyet mind az monumentalis kövek, temetési emlékezetre emeltetett epitaphiumok és zászlónak inscriptioji s úgy Praedicatorinknak Matrikulásokban lett protocolatiok annyi időktől fogva világosan bizonyítanak, mellyen nem csak az 1691-dik esztendőt, mellyet Felséges Regium L(ocum)tenentiale Consilium kegyes Intimatuma utrum in usu eotum praefuerimus, hanem az előtt Saeculumot is includalhatunk annak valóságára. Mivel pedig mostan Ötsém Szent Imrey Josef subst(itutus) Szolga Bíró Uram kívánván inkább öregségemet szomorítani, hogy sem buzgóságából, vagy is szükségtől viseltetvén, Földes Úri praetextussal tűlünk a Templomot elfoglaltani, lévén udvarában magok szükségére kész Capellája.
Szent-Imrey László beadványa Abaúj vármegyéhez, [1753 k.][61]

Szent-Imrey László életében a templom a reformátusoké maradt, unokaöccsének nem sikerült elfoglalni, de a református kegyúr 1756-ban bekövetkezett halálát követően,[62] 1759-ben Krasznokvajdán is sor került a templomfoglalásra. Az esemény után majdnem 20 évvel, 1776-ben Szent-Imrey László fia, Zsigmond így örökíti meg a történteket:

Ámbár... via Juris sem Szent Imrey Jósefnek, sem utánna következendő maradékának a Templomhoz nyúlni nem szabad lett volna, de csak ugyan halála után az Édes Atyámnak, Szent Imrey László Uramnak, az Édes Anyámnak, Kis Tsoltói Ragályi Anna Asszonynak Losontzra a Csoma Atyafiak látogatására[63] lett menetelekor, éjjel 12 óra után feltörette, megnyittatta és szokások szerint felszenteltette a templomot 1758-ban(!). Melly szerint, amely Succesornak az Isten módot adna, még az ő Succesorán kereskedhetne a Templomért.

A rövid református narratíva csak a legszükségesebb tényeket tartalmazza, de itt is fellelhető az egyik állandó templomfoglalási toposz: az éjjeli behatolás. Láttuk, hogy a katolikus változat szerint Szent-Imrey József nem is tartózkodott Vaj-

61 Uo., 25.

62 „[Szent-Imrey] László, András fia meghala 1756. 22-da Jan(uarii) életének 70. esztendejében, várja üdvözítő Urát a Vajdai Templomban [...] Szent-Imrey Zsigmond feljegyzése apja haláláról, 1776", *Krasznokvajda ref. anyakönyv,* 5.

63 Losoncon élt az 1684-ban született Szent-Imrey Judit (Szent-Imrey László nővére) és férje: id. ragyolczi Csoma Péter, illetve Szent-Imrey Lászlóné Ragályi Anna unokahúga, Ragályi Zsófia (†1805) és férje: ragyolczi Csoma Zsigmond (†1783).

dán a történtek alatt, a református emlékezet szerint pedig a református özvegy birtokosnő távollétét használták ki a terv végrehajtására.

A katolikus birtokos és plébánialapító nem elégedett meg a templom elvételével, a református templom egykori harangját is sikerült megszereznie 1768-ban, azt a harangot, amelyet még nagybátyja, Szent-Imrey László vitetett el egykor az akkori református templom mellől az udvarára, katolikus unokaöccsének ugyanis szándékában volt saját udvarházába, katolikus kápolnájához elszállíttatni. Az 1768-as haranglopást két feljegyzésben is megörökítette Szent-Imrey Zsigmond 1776-ban, illetve később, igaz az egyik szerint októberben, a másik szerint novemberben történt a dolog (valószínűbb az október, mint a sajószentpéteri szüret időpontja):

> A vajdai harangot pedig, melly hasonlóképen Eleinkrűl szálott reánk, Mintszent Havának 21-dik napja éjtszakáján 1768-ban, midőn az Édes Anyámmal a Szentpéteri szüreten voltunk, kivágván elsőben is az ütőjét az harangnak, magunk saját Curialis vajdai udvarunkrúl lopatta s vitette el, complex lévén az udvari Szakáts a Serfőzővel és az udvari Káplánnal, akiket, noha Consilium parantsolattya után a Vár(me)gye hit letételre kénszerített, de a Szolga Bíró Lántzi Jakab Uram lágysága miatt az hitet soha le nem tették, és így az is még incomplanate maradt. A Parochiát pedig Isten segíttségével csendesen bírjuk, használván a Predikatorok földjeikből, réttyeikbűl való creatiot. [...]
>
> 1768. október 21-én pedig káplánja, szakács, serfőzője lopták el a harangot midőn szentpéteri szüreten lettünk volna. [Az investigatio alkalmával] szolgabíró Lántzi Jakab két ízben is kiküldettetett, de mind olyat esketett, aki róla nem tudott, azok pedig nem eskettettek, akiket feladtunk: barát, szakács, serfőző, kik elvitték. Bejövetel alatt is soha Vajdán sem voltak, elitatták előre, hogy ki ne jöjjön, sem az udvari cselédek nem eskettettek, midőn akkor Sz. Józsefné ült egy kádra fel, hogy azt ne mozdíthassák, és meg ne nézhessék alatt. Ellenben amely kádaknak alatt volt, azt nyárssal is szurkálgatta az szolgabíró, és úgy adta a relatiot, hogy semmi nincsen számára, legkisebb sem találkozik. Most Sz. József fia azon Lántzi Jakab úr lányát vette el feleségül, és két házat egy házzá tették.

A haranglopás szintén a református birtokosok távollétében történt, ekkor Szent-Imrey József udvari szolgálattevői: a káplán, a szakács, a serfőző összeszövetkezvén (*complex lévén*), uruk megbízásából elvitték Szent-Imrey Zsigmond udvarházából az inkriminált harangot, hogy uruk szomszédos kastélyába átvigyék. A meglopott nemes a vármegyéhez fordult, amely helyszíni vizsgálatot rendelt el Lántzi Jakab szolgabíró irányításával, aki azonban csak tessék-lássék folytatta le a nyomozást.

A Szent-Imrey Zsigmond által megnevezett udvari szerzetest, szakácsot és serfőzőt tanúként meg sem hallgatta, egyébként is őket leitatták és az invesztigáció alatt távol tartották a helyszíntől. Hogy a szolgabíró miért volt ilyen „lágy", azaz elfogult a vizsgálat során? A szöveg lejegyzője szerint azért, mert a lánya később (!) férjhez ment a haranglopás kedvezményezettjének fiához, ifj. Szent-Imrey Józsefhez (1765–1812). Valóban, a vajdai földesúr fiának felesége, igaz, csak jóval a haranglopás után, lánczi Lánczy Mária (1773–1845) lett. Ez a történet sem nélkülözi a humoros elemet, hiszen a szolgabírói vizsgálat során kádak alá rejtették a lopott harangot a nemesi kúria udvarán, és maga a tekintetes asszony, Gaál Julianna ült rá a kádakra, hogy ne vizsgálhassák. A szolgabíró ugyan nyárssal szurkálgatta a kádat, de nem talált semmit, nyilatkozta jelentésében.

A templomfoglalás után pár évvel a református földesúr, Szent-Imrey Zsigmond saját kúriájában épített református „udvari" templomot, az 1777-től vezetett esketési és születési anyakönyv szerint a krasznokvajdai református keresztelések és esketések az „udvari templomban" mentek végbe, amelyet – minden bizonnyal fából – az 1770-es évek közepén építettek a család kúriájának területén. De kezdetben a családi események egy részét Szent-Imrey Zsigmond kénytelen volt birtokán kívül szervezni, református templom híján. 1765. június 11-én esküvőjét a menyasszony, szemerei Szemere Klára (†1804) lakóhelyén, a Borsod vármegyei Hangácson tartották, a hangácsi Gellén Gábor református prédikátor előtt. Első gyermeküket, az 1766. április 20-án született Esztert a vajdai református pap, Kosdi István keresztelte, feltehetően a család kúriájában (keresztszülők: Szathmári Király György, Jakabfalvay Miklósné Nagy Borbála gagybátori birtokos). 1767. október 7-én született (és nem sokkal később meghalt) Mihály fiukat a Ragályi család abaúji birtokán, Tengerfalván (ma: Detek község része), a Ragályi–Szent-Imrey-kúriában keresztelte Cseppel János tengerfalvai lelkész (keresztszülők: Cseppel János és az anya húga, a Hangácson birtokos Szemere Anna). Sámuel a tengerfalvi kúriában született 1769. január 21-én, és az akkor már a közeli Bereten szolgált Cseppel János keresztelte, keresztszülők voltak selyebi Tiszta Pál és felesége, Susztrik Anna.[64] Feltűnő, hogy katolikus keresztszülőket választottak, ami előfordult, de nem volt általános a korban, ez a tény a nemesi társadalom „összetartását" jelzi a csereháti vidéken is. Tudjuk, hogy Nyéstán a krasznokvajdai templomfoglalással szinte egy időben, 1762-ben alapított plébániát Gyümölcsoltó Boldogasszony tiszteletére a jászóvári premontrei prépost, Sauberer András, mint kegyúr; ugyanakkor selyebi Tiszta Pál 1760-ban kápolnát alapított Nepo-

64 *Krasznokvajda ref. anyakönyv,* 47.

muki Szent János tiszteletére kastélyában.[65] Susztrik Anna egyébként nem sokkal korábban az abaúji Bárcán (ma: Barca, Szlovákia) birtokos Pálóczi Horváth György (1719–1787) kislányának református keresztelőjén is komaasszony volt.[66]

Szent-Imrey Zsigmond fia László 1771. április 7-én született Tengeren (Tengerfalván), és ugyancsak a bereti református lelkész, Cseppel János keresztelte, a keresztanyaságot a – felsőgagyi református templom ellen protestáló – rokon: Labantz (Labancz) Istvánné Ragályi Klára vállalta. Az apa nevét viselő Zsigmond 1773. június 16-án jött a világra Krasznik-Vajdán, keresztapja az abaúji Bodollón (ma: Budulov, Szlovákia) birtokos id. Vécsey Péter, bodollói/felsőgagyi Vécsey Péter báró (†Wagram, 1809) huszárgenerális apja (felesége: Labantz Julianna, a Szent-Imreyek rokona), a keresztanya Labantz Istvánné Ragályi Klára, aki nem sokkal korábban református nemes asszonyként tiltakozott a felsőgagyi templom erőszakos elvétele ellen. Ugyancsak Vajdán, 1775. október 7-én született Szent-Imrey Pál (†Hangács, 1837), 1805. december 6-án, akit szintén id. Vécsey Péter tartott a keresztvíz alá feleségével, Labantz Juliannával együtt.[67] Az 1778-ban született, és az ekkor már néhai katolikus unokatestvére nevére keresztelt Józsefet és az 1780-ban született Zsuzsannát már a vajdai „udvari templomban" keresztelte Vadászi András helyi, illetve Hangátsi György szászfai református lelkész. A keresztapa 1778-ban is Vécsey Péter volt, a keresztanya pedig Jakabfalvyné Nagy Borbála (a komaságra Básti Dánielt és feleségét, illetve Disznós Pált és Vendégi Györgyöt kérték fel); 1780-ban Ónadi András és felesége, Oltsvári Krisztina voltak a keresztszülők (a komák pedig: Básti Dániel és Vendégi György feleségükkel, illetve Labantz Zsigmondné).[68]

A templomfoglalás református verziója több tekintetben különbözik a katolikus szövegtől, igaz, mindkettőt később jegyezték le. A katolikusok úgy emlékeztek, hogy 1759. május 13-án történt az eset, míg Szent-Imrey Zsigmond sze-

65 *A jászóvári premontrei kanonokrend jubileumi névtára, történeti bevezetéssel, 1802–1902* (Budapest: Stephanaeum, 1902), 280.

66 „[Pálóczi Horváth György]: Anno domini 1751. die 4ª martii megáldotta az isten a feleségemet leányi magzatocskával Bárczán tekintetes n(eme)s Abauj v(ár)m(e)gyében, kit 11º ejusdem megkereszteltettem Julisnak, keresztatyja Szécsi János uram volt, keresztanyja penig Szentmiklóssi Susánna tek(in)t(e)t(e)s Markusfalussi Márijássi István uram házas társa. Komák voltak Demeczky Sigmond uram tek(in)t(e)t(e)s n(e)m(e)s Abauj v(ár)m(e)gyének szolgabírája, Váczi István uram a kassai reformata ecclesianak lelki tanitója, Olasz Julianna aszszony tek(in)t(e)t(e)s n(e)mz(e)t(e)s és v(i)t(é)zlő Cserneki Dessőffy István uram házas társa; Susztrik Esztera asszony, Tiszta Pál uram házas társa." Szopori Nagy Imre, közl. és előszó, *A Pálóczi Horvát család naplója, 1622–1790*, Monumenta Hungariae Historica II. Scriptores, XXXI., 185–313 (Budapest: MTA, 1881), 282–283.

67 *Krasznokvajda ref. anyakönyv,* 20/57.

68 Uo., 22/59.

rint 1758. március 13-án, éppen József napon következett be.[69] Az évszámban a katolikus félnek kell igazat adni, hiszen Horváth Imre felsőgagyi plébános, a „projekt" spiritus rectora 1759 februárjában került a plébániára, mint első világi pap. A hónapot és napot illetően csak új forrás előkerülésével lehet majd igazságot tenni.

Költészet és interkonfesszionalizmus

A krasznokvajdai templomfoglalás fő kárvallottja, a református nemes, Szent-Imrey Zsigmond református anyját, Ragályi Annát már nem temethette a katolikussá lett vajdai templomba, nemes asszonyként viszont feltétlenül templom közelében kellett nyugodnia, így fia a közeli Szászfa református templomának „kerítésében", azaz kertjében helyeztette végső nyugalomra. Anyjáról feljegyezte, hogy édesanyja, Dienes Katalin katolikus volt, ezért a katolikus rokonok azt kívánták, kövesse anyja vallását, hiszen neme szerint ezt kellett volna tennie. De Ragályi Anna minden kényszer ellenére megmaradt a református valláson.[70]

Szent-Imrey Zsigmond költő volt,[71] számos alkalmi verse fennmaradt a református anyakönyv lapjain, így anyja sírverse is, amelyben az elhunytat, mint a református hit megtartóját gyászolja:

> Kis Csoltoy Ragalyi Anna Asszony is, letévén életét a vajdai udvarban, 1773-ban 3-ti Jan(uarii) az Szaszfai Templom kerítésében kívánkozván, onnan várja idvezítő Urát, kinek fejfáján ezek versek találtatnak meg:

69 „[a]z édes Atyám Sz. I. László haláláig megmaradt a Templom is, a harang is a Curián. 1756-[ban] meghalván az édes Atyám, 1758-ban [József] neve napja vendégségén 19 Marti a templomot hatalmasul elfoglalták és bírták is." „Szent-Imrey Zsigmond feljegyzése, 1780 k.", Uo., 31.

70 „Meg kell jegyezni, hogy ez asszonyságnak édes anya, Dienes Katalin Papista lévén, azon úton, hogy Sexus Sequitur Sexum, [Ragályi Anna] sokat kénszeríttetett. Törvényesen is folt a dolga keményen, de gyermek korában az Atyafiak duggatván [= durgatván, azaz nógatván]; nagyobb korában maga declarálván, hogy akar minemű kínok nemeit acceptálja inkább, mint sem vallását változtatná, ez szerint, ha nehezen is, [Ragályi Anna] mégis maradt [református] hitiben végiglen." Uo., 5.

71 1807-ben Vályi Nagy Ferenc előszavával verses bibliaparafrázisa jelent meg Kassán: *Biblia summája*: *Részenkint versekben foglalva a világ eleiben botsátotta Szent-Imrey Sigmond* (Kassa: Ellinger János, 1807). Vályi Nagy Ferencnek a Szent-Imrey Zsigmond felett mondott temetési beszéde nyomtatásban is megjelent: *Emlékezet-kő.* Tekínt: nemzetes és vitézlett krasznik-vajdai Szent-Imrey 'Sigmond úr' sír-halmánn. Meghólt Krasznik-Vajdánn, április' 3-dik napjánn. 1811-benn (H. n., é. n.)

Ragalyi Anna már itt várja Jesusát,
Nem kívánja többé földi titulussát,
Hanem megöleli Vőlegény Kristusát,
Mert megadta kívánt menyegzői jussát.
Volt ezt Szent Imrey László Úr hitvese,
Még életben vala mellette kedvese.
Ezt pedig éppen most vitte el jegyese.
Illyen az világi szent élet jutalma,
Ellenségnek nincs többé senkinek rajta hatalma,
Mert kinek a Kristus erős bizodalma.
Ez Asszonyság hitit végig megtartotta,
világi pályáját bátran megfutotta.
S mivel ő Jesusát régen óhajtotta,
Eljött hozzá. S kézhez lelkét ajánlotta.

A költő és földesúr Zsigmond azonban, különös módon, a templomfoglaló József halálára is írt egy hosszú verset 1776-ban, az interkonfesszionalizmus ugyanazon családon belüli tanúságaként. A költeményt feltehetően fel is olvasta a katolikus szertartás szerinti temetésen, a „parentáltam" kifejezés legalábbis erre enged következtetni. A versből nem tűnik ki a család két, eltérő vallású ágának ellenségeskedése, sőt a költő igencsak dicséri a vármegyei ranglétrán az alispánságig jutott és hivatalában is becsületesen eljárt unokabátyját, aki közben saját házát és birtokát is felvirágoztatta. A vers kifejezései (*élt nagy uraságban; mennyi jót tett birtokának*) mögött felsejlik a tehetősebb rokon iránti csodálat, vagy inkább elfogultság, igazolva, hogy a vallási és felekezeti különbségek mögött gyakran egzisztenciális és hatalmi „kontroverziák" is húzódnak. A vers írója ugyanakkor feltűnően kerüli a halál és a temetés vallási aspektusait, ehelyett az özvegyre irányítja a hallgatóság figyelmét, s szinte lírai módon közvetíti az elhunyt és özvegye példásan szeretetteljes közös életét, illetve a feleség mély gyászát, teátrális elemeket sem nélkülözve.[72]

1776-ban 19-na 7-bris nagy hírrel-névvel tündöklő Vice Ispany Szent-Imrey Josef végezte életét, kit is az romai Anya Szent egyház (közzülök való lévén) nagy tisztességgel eltemetett, én pedig Szent Imrey Sigmond ezen versekkel tiszteltem s parentáltam:

72 *Krasznokvajda ref. anyakönyv,* 6–9.

Oh, árnyék világnak változandósága
Sikamló jég hátán álló boldogsága,
Egy szempillantásig tartó Urasága,
Cserép lábon álló minden valósága.
E világnak, oh, mely rövid dicsősége,
[...] örömének egy csep[p] édessége
Tenger csep[p]je nem több, mint keserűsége,
[...]szin nem valóság minden ékessége.
[...]
Hogy említsem nevét ez Háznak Urának,
Tudván, hogy vége van minden vígságának.
[...]
Mert Gál Julianna élt nagy vígasságban,
Mint páros gerlice páros vigasságban,
Szerelmes férje is élt nagy uraságban,
Vice ispány lévén e magyar hazában.
Az igaznak ügyét el nem fordította,
mindennek egy iránt panaszát hallotta,
az szegényt s özvegyet nem szomorította,
sőt az szegény árvát megbátorította.
Azért nem régen is új tisztre emelte,
tornai főispán Keglevits tisztelte,
vármegyén assessor hívének rendelte,
mivel minden helyen magát jól viselte
[...]
Hát amennyit szolgált az maga házának,
Mint őrálló, mennyi jót tett birtokának,
Ha erről valaha könyveket írnának,
Bizony, gondot adna akármely pennának.
[...]
Hát még hogy írjam le bús házastársának
Bánatját, nincs vége könyves panaszának.
Az égig hatott már szava siralmának,
Nagy özönvize foly könnyhullatásának.
[...]
Csak harminc esztendő tölt házasságában,
Tizennégy gyermeket táplált virágában.

De már csak hét árva maradt meg sorjában,
Kik közzül némelyik árva valójában.
[...]
Nem kell már e világ Gál Juliannának,
Más világot kíván szüntelen magának,
Hideg testét tegnap ölelte Urának,
De ma így kezdi el rendit siralmának.
Nem mégy, kedves Társam, nálad nélkül nem mégy.
Amint eddig, most is hozzám hűséges légy.
Jaj, ne hagyj el, társul mostan is hozzád végy.
Két egyező szív közt, jaj, szakadást ne tégy.
Tudod, nem váltam el tőled életedben,
Végig megmaradtam igaz hűségedben,
Tőled most sem válok el temetségedben.
Együtt mégyek vélled az földnek gyomrában,
Templomban kísérlek kriptádnak boltjában.
S amikor öltözős angyali formában,
Együtt öltözöm fel testem sátorában.
Oh, ritka hát ezek páros egyességek,
Együtt életekben volt nagy békességek,
Az istenhez együtt buzgó könyörgések.
Azért is akarnák együtt temetségek.
[...]
Quardianus ötse is sír, és sok szegények,
Jobbágyok szemekből folynak víz örvények,
Mert oda vagyon már bizonyos remények,
Setétségben merült tündöklő napfények.
Item az klastromokban Barátok is sírnak,
Az nagy bánat miatt magokkal sem bírnak,
Zokogván melyékén temetkező sírnak.

Szent-Imrey Zsigmond halotti búcsúztatójának csak a végén jelenik meg a halott vallására való utalás, egyrészt öccse, Szent-Imrey Imre (1723–1800), a kassai ferencesek („szigorúbb életmódú rendtartomány kisebb testvérei") gvárdiánja mint gyászoló testvér, másrészt a jótevőjüket sirató kolostori szerzetesek említésével. De özvegye is azért vágyik férje mellé a sírba, mert közös vallásuk szerint életükben is együtt imádkoztak.

Nem tagadható azonban, hogy a krasznokvajdai interkonfesszionalizmuson súlyos sebet ejtett az 1759. évi templomfoglalás, a katolikus felekezet felé billentve a mérleg nyelvét, de Szent-Imrey Zsigmond, a falu református birtokosa hathatós közreműködésével a század végére sikerült új református templomot emelni a falu Szászfa felé eső szélén. A templomot Tasnádi Székely István szepsi református lelkész és esperes szentelte fel, és a Róma-levél *logiké latreia*, azaz okos istentisztelet-tanításával tartotta meg magas szintű teológiai elmélkedést tartalmazó igehirdetését. A prédikáció szöveges változata még a templomszentelés évében megjelent Kassán nyomtatásban,[73] ebben a prédikátor távol maradt a hitvitázó attitűdtől, de annyit „megengedett magának", hogy a katolikus és református templomszentelés közötti különbségre felhívja a figyelmet:

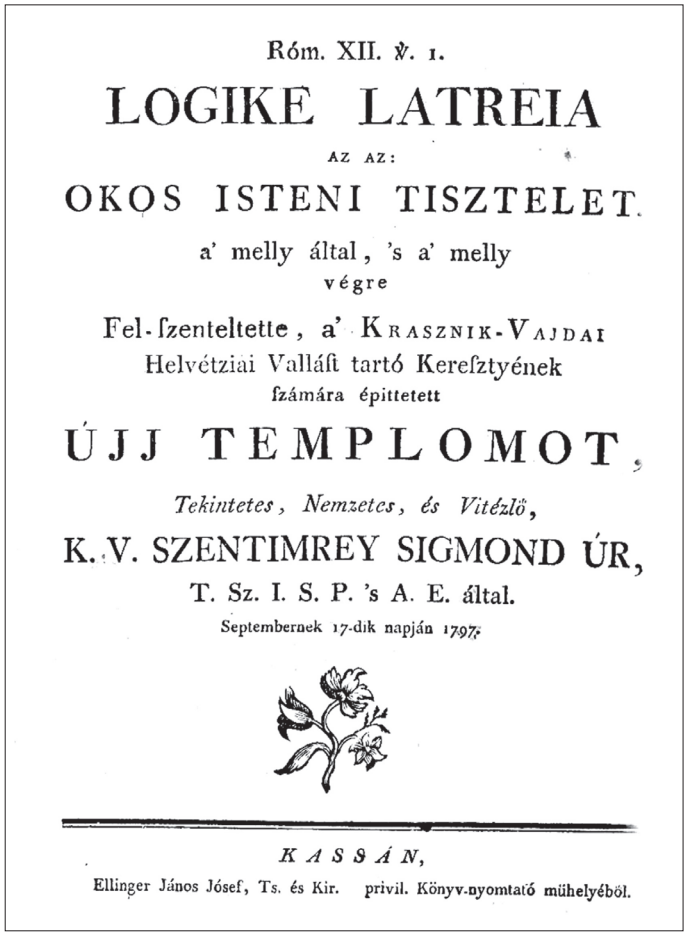
> De ne várjatok én töllem semmi ollyas Pompát, melly az együgyüb[b] keresztyénségnak a természetivel ellenkezne: se szentelt vizet, se szentelt olajat, mellyet e Templomnak falai s padimentoma megkenettetnék, se jó illatú füst gerjesztést, se a Szenteknek vagy képeit, vagy erekjéit ne várjátok én töllem: nem fogjuk mi ennek a templomnak kőfalait sem kívül tizenkét viasz gyertyákkal, s tizenkét keresztekkel megcifrázni; se pedig belől a fenekét hamuval meghinteni, és arra a Deák s a Görög Abécét, kereszt formára lerajzolni: nem fogjuk mi ennek felszenteltetésének a Napját, egy olly esztendőben előforduló Innepnek tartani, amellyen az idegyűlt embereknek bűnbocsánatot osztogassunk: nem fogunk Sz. illyen s ehez hasonló ceremóniákkal élni, amellyek többnyire még a Keresztyénséget megelőző időktül maradott szokásoknak erekjéi. Mit cselekszünk hát? Fogjuk itt szokásunk szerént, az együgyüb[b] Keresztyénségnek a természetihez illendő okos isten tiszteletet közönségesen gyakorolni.[74]

A krasznokvajdai református templom szentelésén a lelkész külön kérte az áldást a templomépítő Szent-Imrey Zsigmondra és családjára, finoman utalva a család két ága közötti vallás- és felekezetbeli különbségre is (*értelemnek külömbsége*), amelyet azonban felülír az atyafiúi, felebaráti és keresztényi szeretet (tegyük hozzá: mint az interkonfesszionalizmus spirituális alapja):

73 *Róm. XII. v. 1. LOGIKE LATREIA AZ AZ OKOS ISTENI TISZTELET, a melly által, s a melly végre Fel-szenteltette a KRASZNIK-VAJDAI Helvétziai Vallást tartó Keresztyének számára építtetett UJJ TEMPLOMOT, Tekintetes, Nemzetes, és Vitézlő K. V. SZENTIMREY SIGMOND ÚR, T. Sz. I. S. P. s A. E. [Tasnádi Székely István Szepsi Prédikátor és Al-Esperes] által Septembernek 17-dik napján 1797* (Kassa: Ellinger János Jósef, Ts. és Kir. privil. Könyv-nyomtató műhelyéből, 1797).

74 Uo., 31.

Áldásoknak Istene! áld[d] meg az Egekbül azokat is, valakik legkisseb jó akarattal e szent Háznak megépülését elősegéllették. Nevezetesen áld[d] meg ez helységnek földes Urait, ezek között, a te kegyelmességedbül, ez Hazában szép tekéntettel fénylő Szent-Imrey Familiát: ne engedjed, hogy az értelemnek külömbsége az igaz Atyafijui, felebaráti s Keresztényi szeretetet ő közöttük megháborítssa...[75]


Róm. XII. v. 1.

LOGIKE LATREIA

AZ AZ:

OKOS ISTENI TISZTELET.

a' melly által, 's a' melly végre

Fel-ſzenteltette, a' KRASZNIK-VAJDAI Helvétziai Valláſt tartó Kereſztyének ſzámára épittetett

ÚJJ TEMPLOMOT,

Tekintetes, Nemzetes, és Vitézlő,

K. V. SZENTIMREY SIGMOND ÚR,

T. Sz. I. S. P. 's A. E. által.

Septembernek 17-dik napján 1797.

KASSÁN,

Ellinger János Jósef, Ts. és Kir. privil. Könyv-nyomtató műhelyéből.

10. A krasznokvajdai református templomszentelési prédikációjának címlapja (RFMlib dig. felv.)

75 Uo., 36.

Nagy Kornél

Világosító Szent Gergely kultusza Erdélyben a 17–18. században: elutasítás és elfogadás[1]

Világosító Szent Gergelyt (257–331) (*Surb Grigor Lusaworič'*, *Ἅγιος Γρηγόριος Φωστήρ*) – vagy ahogyan őt a latin és bizánci egyházban nevezik Örmény Szent Gergelyt (*Sanctus Gregorius Armenus*, *Ἅγιος Γρηγόριος Ἀρμένιος/Ἀρμενιακός*) – az örménység legnagyobb és legfontosabb szentjeként tartják számon.[2] Manapság őt tekintik mind az örmény (keleti) apostoli (*aṛak'elakan*, *lusaworč'akan*), mind az örmény unitus egyház apostolának, valamint alapítójának. Ezen túlmenően napjainkban a nevezett örmény szent kultuszát nemcsak a római katolikus, hanem a bizánci rítusú ortodox, valamint a régi keleti egyházakban is tisztelik, ápolják.

A rekatolizáció, vagy másik nevén a katolikus megújhodás következtében számos, az anyaországi területeken, illetve a diaszpórákban (*sp'iwṛk'*, *sp'yuṛk'*) élő örmény közösség katolizált, amelynek révén újból előtérbe került a szent kultusza. Különösen hangsúlyos volt ez a jelenség Kelet-Közép-Európában – azon belül is a Lengyel–Litván Unió (*Rzecz Pospolita Obojga Naródow*) területén és Erdélyben –, ahol ugyancsak nagyszámú örmény közösség élt, és a 17. század folyamán egyházi unióra lépett Rómával. Így, rövid tanulmányunkban, a kiemelten fontos egyháztörténeti előzmények figyelembevételével, e kultusz erdélyi vonatko-

1 A tanulmány az MTA BTK-Hosszú Reformáció Kelet-Európában (1500–1800) Lendület Kutatócsoport projektje keretében készült. Témájában a 2004, a 2006, a 2008, a 2010, valamint a 2018. évben adományozott Klebelsberg Kunó Ösztöndíjaknak köszönhetően végeztem kutatásokat Rómában és a Vatikánvárosban. Támogatásukat hálásan köszönöm.

2 A jelen tanulmányban előforduló örmény nevek és fogalmak átírása során a nemzetközileg elfogadott tudományos szabályzatot követtük, amelyet a Nemzetközi Armenisztikai Társaság (*Association Internationale des Études Arméniennes*) fogadott el, és írt elő.

zásait vizsgáljuk meg a 17–18. században.[3] Ezen túlmenően arra is választ keresünk, hogy mit jelentett Erdélyben Világosító Szent Gergely tiszteletének elutasítása és elfogadása.

Mielőtt ezeket részleteznénk, fel kell tennünk azt az egyszerű kérdést, hogy ki is volt valójában Világosító Szent Gergely. Továbbá, hogy jutott el a kultusza a Kaukázuson túli régióból Erdélybe?

Világosító Szent Gergely 257-ben született Örményországban az államot akkor irányító párthus eredetű, de elarmenizálódott Aršakuni királyi dinasztia (*tohm Aršakuneac'*) tagjaként. Apja Anak herceg (*Anak Part'ew*) 258-ban egy sikertelen, de véres puccskísérlet alkalmával megölte közeli rokonát, II. Xosrov (252–258) örmény királyt. Anakot a hagyomány szerint elfogták és rokonsága jelentős részével együtt kivégezték. Fia, a még kisded korú Gergely elkerülte a bosszúhadjáratot, azonban így is menekülnie kellett az országból. Ennek folytán Világosító Szent Gergely a Római Birodalom területén lelt új hazára.[4] A szent Kappadókiában nőtt fel, és ott is alapított családot, ahol nem sokkal később felvette a keresztény hitet. Ezt követően egyházi pályára lépett. Szent Leontius (megh. 337), Caeserea in Cappadocia városának metropolitája 287-ben visszaküldte őt Örményországba, hogy Krisztus hitére térítse szülőföldjét.[5] Világosító Szent Gergely több esztendőn át tartó hittérítő munkájával – miközben számos bebörtönzést és kínzást élt túl – végül elérte a célját: 301-ben megkeresztelte a korábban pogány és keresztényüldöző III. Trdat/Tiridates (287–330) örmény királyt és udvartartását, valamint az ország arisztokráciáját, amelynek folyományaként Örményország államvallássá tette a kereszténységet. Így Világosító Szent Gergely az örmény egyház első egyházfője, azaz katholikosza lett. Az örmény szent tisztelete már a 331-ben bekövetkezett halálát követően ismert volt az akkor még egységes egyetemes keresztény egyházban, azon belül is az úgynevezett „Keresztény Keleten". A szent tiszteletének megerősödésében szerepet játszott az is, hogy Világosító Szent Gergely 325-ben delegáltjai révén határozottan

3 Kovács Bálint, „Az erdélyi örmény társadalom szenttiszteletének rétegei az újkorban", in *Népi vallásosság a Kárpát-medencében 7*, szerk. S. Laczkovics Emőke és Szőcsné Gazda Enikő, 197–212 (Sepsiszentgyörgy–Veszprém: Székely Nemzeti Múzeum–Veszprém Megyei Múzeumok Igazgatósága, 2007).

4 Agat'angełos, *Agat'angełay Patmut'iwn Hayoc'* [Agat'angełos: Örményország története], ašx. Geworg, Tēr-Mkrtč'ean, Step'an Kanayeanc', Aram Tēr-Łewondean (Erewan: Hayastan, 1983), 28–29, 76–77.

5 Uo., 448–451, 458–459; Nina Garsoïan, *L'Église Arménienne e Le Grand Schisme d'Orient*, Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 574, Subsidia Tomus 100 (Louvain: Peeters, 1999), 1–5; Zaruhi Hakobyan, „The Reflection of Armenian-Chalcedonian Traditions on the Frescos of St. Gregory Church (Tigran Honents) of Ani", *Banber Hayagitut'yan* 15, no. 3 (2017): 187–202, 193.

kiállt az arianizmust elítélő I. Nikaiai Egyetemes Zsinat ortodox tanításai mellett.[6] További fontos tényező volt, hogy Világosító Szent Gergely egyházfői, vagy egyházfejedelmi dinasztiát alapított, ugyanis leszármazottai (fiai, unokái, illetve azoknak a gyermekei) az 5. század első harmadáig irányították az örmény apostoli egyházat. Különösen erős volt Világosító Szent Gergely kultusza a ma már nem létező kaukázusi Albánia (azaz a mai Azerbajdzsán és Dagesztán) területén. Ugyanis az országot keresztény hitre a pogány masszagéták (*mazkutk'*) által vértanúságot szenvedett ifjabb Szent Gergely (*Surb Grigoris Pahlawik*) (319–343), Világosító Szent Gergely unokája, térítette meg 340 körül, aki nagyon sokat tett nagyapja kultuszának elterjesztéséért.[7] A régi Georgiában (Grúziában) Világosító Szent Gergely tisztelete a 4. század közepe óta már jelen volt, de a 451. évi khalkédóni, vagy nagy keleti egyházszakadás következtében a szent tisztelete jelentősen háttérbe szorult.[8]

Ezt követően az örmény apostoli egyház fokozatosan eltávolodott az egyetemestől, és így az egyházalapító Világosító Szent Gergely kultusza a „Keresztény Keleten" ugyancsak visszaszorult. Tisztelete majd csak a 7. században erősödött meg újra, amikor is 610-ben „Nagy" Heracleius/Hérakleios (610–641) császár került hatalomra a Kelet-Római, vagy a Bizánci Birodalomban. Ebben szerepet játszott az a tény is, hogy a császár családja ugyanabból a párthus eredetű örmény Aršakuni-dinasztiából származott, – mint maga Világosító Szent Gergely

6 Gabriella Winkler, „An Obscure Chapter in Armenian Church History", *Revue des études arméniennes* 19 (1985): 145–156.

7 *The History of the Caucasian Albanians by Movsēs Dasxuranc'i,* trans. and ed. Charles Dowsett, London Oriental Series 8 (London–New, York–Toronto: University of London, 1961), 18–24; Movsēs Kałankatwac'i, *Patmut'iwn Aławanic' Ašxarhi* [A kaukázusi Albánia története], ašx. Varag Aṛak'elyan, (Erewan, 1983), 31–40; *A kaukázusi Albánia története. A Movsēs Dasxuranc'inak tulajdonított örmény krónika*, bev., ford., jegyz., Nagy Kornél, Források és tanulmányok 4 (Budapest: MTA BTK Magyar Őstörténeti Témacsoport, 2019), 76–83.

8 A 551–608 között a kaukázusi albán, az örmény és a georgiai egyház ugyanazon anti-khalkédónita hitelveket vallotta. Azonban a georgiai egyház Konstantinápoly hatására 608-ban szakított a kaukázusi albán és az örmény egyházzal, és azt követően elfogadta a khalkédónita ortodox (bizánci) tanítást. Erről lásd még: Karekin Sarkissian, *The Council of Chalcedon and the Armenian Church*, Second Edition (New York: Armenian Church Prelacy, 1975), 131–132, 138–145; Lewon Boghos Zekiyan, „La rupture des églises géorgienne et arménienne au début du VIIe siècle", *Revue des études arméniennes* 16 (1982): 155–174; Jean-Pierre Mahé, „La rupture arméno-géorgienne au début du VIIe siècle et les reécritures historiographiques des IXe–Xe siècles", in *Il Caucaso: Cerniera fra culture dal Mediterraneo alla Persia (Secoli IV–VIII), Settimane di studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medievo 42*, a cura di Enrico Medestò, Vol. 2, 927–961 (Spoleto: Centro Italiano di Studi sull'Alto Medievo, 1996); Nagy, *A kaukázusi Albánia története...*, 30–40, 236–237.

–, amely 428-ig uralta Örményországot. A szent ereklyéit maga a császár hozatta Konstantinápolyba, miután 625-ben meghódította egykori ősei földjét.[9]

Dél-Európában a 8. században terjedt el Világosító Szent Gergely kultusza. A képrombolás (*Εἰκονομαχία*, *Εἰκονοκλάσται*) első korszakának (726–787) idején számos egyházi ember menekült el a Bizánci Birodalomból. Ezek között volt található az a bazilissza apáca csoport, amely a birodalmi fővárosból Nápolyba menekítette, vagy csempészte ki a szent ereklyéit. Így ott idővel Világosító Szent Gergelyt, mint apostolt, vagy térítő szentet tisztelték mind az egyháziak, mind a hívek. Sőt a középkor végére – keleti származása ellenére – latin szentként tartották számon.[10]

Kelet-Európába a szent tisztelete a 13–14. század folyamán jutott el, amikor a mongol hódoltság, illetve Timur Lenk, vagy Tamerlán (1370–1405) pusztító hadjáratai miatt sok ezer örmény menekült el az anyaországi területekről az akkori Lengyelország és a Halicsi Fejedelemség területére. Kezdetben Világosító Szent Gergely kultusza csupán az ott zárt közösségeket alkotó örmények körében volt ismert.[11] Ez az állapot a katolikus megújulás, vagy másik nevén a rekatolizáció beköszöntével radikálisan megváltozott. A Lengyel–Litván Unió területén élő örmény közösséget – az Apostoli Szentszék hathatós támogatásával –, Nikol Torosowicz (1603–1681) lembergi (lwówi, lvivi) örmény érsek 1627–1681 között erőszakos körülmények között katolizálásra kényszerítette. Ennek az egyházi uniós politikának ugyanakkor az volt a pozitív hozadéka, hogy Világosító Szent Gergely kultusza Galíciában és Pódoliában a görögkatolikus rutének és a katolikus lengyelek körében is elterjedt a 17. század végén. Azaz, őt abban az előbb említett régiókban nem mint örmény, hanem mint katolikus szentet tisztelték.[12]

9 Garsoïan, *L'Église Arménienne…*, 385–395; Igor Dorffmann-Lazarev, *Arméniens et Byzantins à l'époque de Photius: Deux débats théologiques après le triomphe de l'orthodoxie*, Corpus Christianorum Orientalium 609, Subsidia Tomus 117 (Louvain: Peeters, 2004), 49–50, 245–249.

10 Aldo Pinto, Nicola Spinosa e Adriana Valerio, *San Gregorio Armeno: storia, architettura, arte e tradizione* (Napoli: Fridericana Editrice Universitaria, 2013), 2, 13–33, 64.

11 Step'anos Ṛōšk'az, *Step'anosi Ṛōšk'ay Žamanakagrut'iwn tarekank' kam ekełec'akank'* [Kronológia, avagy egyházi évkönyvek], ašx. Hamazasp Oskean (Vienna: Mxit'arean Tparan, 1964), 175–176; Gregorio (Grzegorz) Petrowicz, *La Chiesa Armena in Polonia, Parte Prima 1350–1624*, Studia Ecclesiastica 12, Historica 8, Dissertationes 10 (Roma: Pontificio Istituto Orientale, 1971), 17, 38, 142–144.

12 Dawrižec'i, Aṛak'el, *Girk' Patmut'eanc'* [Történelmi Könyvek], ašx. Lewon Xanlaryan, (Erewan: Haykakan XSH GA Hratarakč'ut'yun, 1990), 293–310; Gregorio (Grzegorz) Petrowicz, *L'unione degli armeni di Polonia con la Santa Sede*, *Parte Secunda (1624–1681)*, Orientalia Christiana Analecta 135 (Roma: Pontificio Istituo Orientale, 1950); Edmond Schütz, „An Armenian-Kipchak Document of 1640 from L'vov and its Background in Armenia and in the Diaspora", in *Between the Danube and the Caucasus: A Collection of Papers concerning Oriental Sources on the History of Cen-*

1668–1672 között jelentős számú apostoli (keleti) hitű örmény csoport menekült Erdélybe Minas Alek'sanean T'oxat'ec'i (1610–1686) moldvai keleti (apostoli) rítusú örmény püspök vezetésével az üldöztetések és a pogromok elől a Lengyel-Litván Unió területéről és Moldvából.[13] I. Apafi Mihály fejedelem (1632–1690, fejedelem: 1661–1690) rendelkezéseinek megfelelően az erdélyi örmények kezdetben a lengyelországi örménységhez hasonlóan zárt közösségeket alkottak, ugyanakkor szabadon gyakorolhatták hitüket. Ebből kifolyólag Világosító Szent Gergely tiszteletét a 17. század végén Erdélyben szinte kizárólag az örmények ápolták.[14] Ez az állapot akkor változott meg, amikor 1683–1685 között az erdélyi örmények Róma és a katolikus missziók látókörébe kerültek.[15] Az Apostoli Szentszék missziós intézménye, a Hitterjesztés Szent Kongregációja (latin nevén a *Sacra Congregatio de Propaganda Fide*)[16] Oxendio Virzirescóban (1654–1715) talál-

tral and South-Eastern Europe, ed. György Kara, 247–330 (Budapest: Akadémiai Kiadó, 1987); Gregorio (Grzegorz) Petrowicz, *La Chiesa Armena in Poloni e nei Paesi Limitrofi, Parte Terza 1686–1954*, Studia Ecclesiastica 17, Historica 10 (Roma: Pontificio Istituto Orientale, 1988), 1–26; Lewon Xač'ikean, „Haykakan gałt'avayrerě Ukrayniayum XVI–XVII darum [Örmény kolóniák Ukrajna területén a 16–17. században]", in *Ašxatut'iwnner* [Tanulmányok], Vol. 2., ašx., Paroyr, Muradean, 241–273 (Erewan: Ganjasar, 1999).

13 APF (= Archivio storico della Sacra Congregazione per l'Evangelizazzione dei Popoli o „de Propaganda Fide", Róma) SC (= Scritture riferite nei Congressi) Fondo Armeni. Vol. 1. Fol. 155r.–156/v., Fol. 525r.–526/v.; APF SC Fondo Moldavia. Vol. 2. Fol. 41r.–46/v., Fol. 345r.–346/v.; ELTE EKK (= Eötvös Loránd Tudományegyetem Egyetemi Könyv- és Kézirattár, Budapest) Coll. Hev. (= Collectio Hevenesiana). Cod. 15. Pag. 248; ELTE EKK. Coll. Hev. Cod. 16. Pag. 33; ELTE EKK. Coll. Hev. Cod. 21. Pag. 77–80., Pag. 81–82.

14 APF SOCG (= Scritture Originali riferite nelle Congregazioni Generali). Vol. 532. Fol. 455r.–458/v.; AAV (= Archivio Apostolico Vaticano, Vatikánváros) ANV (= Archivio della Nunziatura in Vienna). Vol. 196. Fol. 219r.–220/v. E közgyűjtemény a 2019. év októberéig Vatikáni Titkos Levéltár (Archivio Segreto Vaticano = ASV) néven volt ismert. Elnevezését Ferenc pápa bullájának nyomán változtatták meg. ELTE EKK. Coll. Hev. Cod. 29. Pag. 346; ELTE EKK. Coll. Kapr. (= Collectio Kaprinayana). A (= Első Sorozat). Cod. 11. Pag. 112; Erről lásd még röviden: Nagy Kornél, *Az erdélyi örmények katolizációja (1685–1715)*, Magyar Történelmi Emlékek. Értekezések (Budapest: MTA BTK Történettudományi Intézete, 2012) 115–116.

15 APF Lettere SC (= Lettere e Decreti della Sacra Congregazione). Vol. 72. Fol. 1/v.–2r.; APF SC Fondo Armeni. Vol. 3. Fol. 370/r.–v., Fol. 378r.–381/v.; APF SC Fondo Moldavia. Vol. 2. 126r.–127/v., Fol. 134r.–135/v.

16 A nevezett szentszéki intézményt 1622. január 6-án alapította XV. Gergely (1621–1623) pápa *Inscrutabili divinae providentiae* kezdetű bullája alapján. II. Szent János Pál (1978–2005) pápa a nevezett missziós intézmény nevét 1988-ban Népek Evangelizációjának Kongregációjává (*Congregatio pro Gentium Evangelizatione*, *Sacra Congregazione per l'Evangelizzazione dei Popoli*) változtatta. A továbbiakban a szentszéki missziós intézményre az egyszerűség kedvvért a Propaganda Fide megnevezést használjuk. Erről lásd: APF Collegio Urbano. Vol. 1. Fol. 1r.–27/v.

ta meg az erdélyi örmény közösség katolizálására alkalmas személyt.[17] Virziresco moldvai születésű volt, de igencsak erős erdélyi kötődéssel bírt, és Rómában, a Propaganda Fide papneveldéjében, a Collegium Urbanumban[18] tanult. Rómában azzal a feladattal bízták meg az unitus misszionáriust, hogy térítse át az erdélyi örményeket katolikus hitre, valamint szervezze meg unitus egyházukat.[19] Virzirescónak négy évig tartó szívós és egyszersmind rengeteg konfliktussal járó munkával sikerült elérnie, hogy az erdélyi örmény közösség az 1689. év február havában – Vardan Hunanean (1644–1715) lembergi örmény unitus érsek jelenlétében – Lemberg városában hivatalosan is deklarálta az egyházi uniót Rómával.[20] Missziós munkájában több tényező mellett Világosító Szent Gergely kultuszát is igyekezett felhasználni. Hittérítői tevékenysége során prédikációkkal és a szent példájával igyekezett meggyőzni az örményeket.[21] Tudta, hogy Világosító Szent Gergely személye összekötő kapocs lehet sikeres missziója kiteljesítésében. Azt hirdette, hogy az örmény szent kezdettől fogva egyike volt a római egyház legfontosabb szentjeinek, elmondta továbbá, hogy főleg Közép- és Dél-Itáliában

17 APF Acta SC (= Acta Sacrae Congregationis). Vol. 51. Fol. 114/r.–v., Fol. 154/r.–v., Fol. 232/r.–v., Fol. 255/r.–v.; APF Acta SC. Vol. 54. Fol. 207/r.–v.; APF Acta SC. Vol. 55. Fol. 60/r.–v.; APF Acta SC. Vol. 57. Fol. 81/r.–v.; APF SOCG. Vol. 490. Fol. 110/r.–v.; APF SOCG. Vol. 491. Fol. 12/r.–v., Fol. 13/v.; APF SOCG. Vol. 492. Fol. 310/v., Fol. 313/r.–v.; APF SOCG. Vol. 493. Fol. 30r.–31/v., Fol. 376/v+ Fol. 377/v.+ Fol. 378/v.; APF SOCG. Vol. 495B. Fol. 232r.–234/v.; APF SOCG. Vol. 497. Fol. 335/r.–v.; APF Lettere SC. Vol. 70. Fol. 53/r.–v., Fol. 54r.; APF Lettere SC. Vol. 73. Fol. 252/r.–v.; APF Lettere SC. Vol. 74. Fol. 19/r.–v.; APF Lettere SC. Vol. 76. Fol. 33/v.–34/v.; APF SC Fondo Armeni. Vol. 3. Fol. 417r., Fol. 419r., Fol. 434/r.–v.+ Fol. 435/v., Fol. 457r., Fol. 462/v., Fol. 468r.–369/v., Fol. 498r.; APF SC Fondo Armeni. Vol. 4. Fol. 13/r.–v.; APF Collegio Urbano. Vol. 1. Fol. 268r., Fol. 272/v.; ARSI (= Archivum Romanum Societatis Iesu, Róma). Fondo Austria. Historia. Vol. 155. Fol. 81/v.; ELTE EKK. Coll. Hev. Cod. 21. Pag. 82.

18 Collegium Urbanum (*Collegio Urbano*) az Apostoli Szentszék missziós szervének, a Propaganda Fidének a papneveldéje (szemináriuma). Az oktatási intézményt VIII. Orbán (1623–1644) pápa alapította 1627. augusztus 1-én *Immortalis Dei Filius* kezdetű bullája alapján. A jeles oktatási intézmény a római Gianicolo (*Ianiculum*) dombon található. Erről lásd: APF Collegio Urbano. Vol. 1. Fol. 103r.–120/v., Fol. 131r.–139/v., Fol. 141r.–142/v.

19 APF Lettere SC. Vol. 76. Fol. 33/v.–34/v., Fol. 90/v.–91r.

20 APF Acta SC. Vol. 59. Fol. 165r.–169/v.; APF SOCG. Vol. 504. Fol. 103r., Fol. 104r.; APF SC Fondo Armeni. Vol. 4. F Fol 215/r.–v.; APF Collegio Urbano. Vol. 3. Fol. 472/r.–v.; ELTE EKK. Coll. Hev. 21. Pag. 83.

21 Nagy Kornél, „Az erdélyi örmények egyházi uniója: Oxendio Virziresco unitus püspök portréja," in *Távol az Araráttól: Örmény kultúra a Kárpát-medencében*, szerk. Kovács Bálint és Pál Emese, 17–27 (Budapest: OSZK, 2013); Kornél Nagy, „The Church-Union of the Armenians in Transylvania: A Portrait of Uniate Bishop Oxendio Virziresco", in *Far Away from Mount Ararat: Armenian Culture in the Carpathian Basin, Joint exhibition of the Budapest History Museum and the National Széchényi Library: 5 April to 15 September, 2013,* eds. Bálint Kovács and Emese Pál, trans. Fejérvári Bálint, 17–27 (Budapest-Leipzig: OSZK-Leipziger Universitätsverlag, 2013).

nagy tiszteletnek örvendett, és kultusza szinte egyenrangú volt az újszövetségi apostolokéval.[22]

Oxendio Virziresco missziós fáradozásait az Apostoli Szentszék is méltányolta. 1690-ben az erdélyi örmények apostoli vikáriusává és címzetes püspökévé nevezték ki, és szentelték fel.[23] Ugyanakkor Róma arra is utasította, hogy ne csak az unitus hitű örmények, hanem az akkor éppen főpásztor nélkül lévő erdélyi katolikusok lelki szükségleteivel is foglalkozzon.[24] Ennek köszönhetően 1690–1715 között fennálló egyházi hivatala során gyakran vizitálta az erdélyi katolikusokat, és nagy szerepet játszott abban, hogy Világosító Szent Gergely kultusza elterjedt Erdélyben. Ezen túlmenően az Apostoli Szentszék azzal indokolta püspöki kinevezését, hogy erdélyi missziós tevékenységének köszönhetően helyreállt az a spirituális egység, amely a régi római és az örmény egyházat jellemezte I. Szent Szilveszter (314–335) pápa és Világosító Szent Gergely katholikosz korában.[25] Az Apostoli Szentszék továbbá azt a véleményét is hangoztatta, hogy az örmények apostoluk, azaz Világosító Szent Gergely, méltatlan és egyúttal spirituálisan korrupt utódai miatt léptek a szakadárság és az eretnekség, valamint a kárhozat útjára. Ezt az elméletet maga Oxendio püspök is több alkalommal hangoztatta az Apostoli Szentszékhez eljuttatott jelentéseiben is. Ezek szerint Oxendio püspök az erdélyi misszió megkezdése előtt úgy érezte magát, mint annak idején Világosító Szent Gergely Örményországba érkezése előtt: amikor a pogányok közé, vagy az ő olvasatában az eretnekekkel egyenrangú pogányok közé készült menni. Meglátása szerint Erdélybe jötte, illetve pasztorális tevékenységének megkezdése előtt, az örmények papjai Erdélyben „új pogányokként" nemcsak eretnekek voltak, hanem a világi hívságoknak is hódoltak. Az erdélyi egyházi uniót egy olyan megújított, illetve újjáélesztett politikai és konfesszionális szövetségnek tekintette, amelyet még az anyaországi örmények kötöttek I. Szent Szilveszter pápával és a „keresztény" Nagy Konstantin (*Constantinus*) (306–337) császárral a 4. században. Az örmény egyház nevében ugyanis Világosító Szent Gergely és az általa megkeresztelt III. Trdat örmény király szövetségre léptek Rómával. Így ők eredendően is igazhitű katolikusok voltak. Ezen túlmenően az örmények elfogadták

22 APF CP (= Congregazioni Particolari). Vol. 29. Fol. 613/r.–v., Fol. 628r.–629/v., Fol. 651r.

23 APF Acta SC. Vol. 60. Fol. 14r.–19/v.; APF SOCG. Vol. 510. Fol. 94r., Fol. 95r..; APF SOCG. Vol. 512. Fol. 179/r.–v.; APF CP. Fol. 644r.+ Fol. 646/v., Fol. 645/r.–v.; ELTE EKK. Coll. Hev. 21. Pag. 83.

24 APF Acta SC. Vol. 83. Fol. 7r.–8/v.; APF SOCG. Vol. 510. Fol. 96r.; APF Collegio Urbano. Vol. 2. Fol. 156/r.–v.

25 APF SOCG. Vol. 506. Fol. 61/r.–v.; APF CP. Fol. 647/r.–v., Fol. 648/r.–v.

Róma püspökének primátusát, és ennek fejében I. Szent Szilveszter pápa az örmény katholikoszt az egész keleti keresztény világ apostoli vikáriusává nevezte ki.[26]

Ugyanakkor az itt elmondottakat a püspök az igencsak kétes eredettel bíró, úgynevezett örmény *Donatio Constantini* hagyományából merítette. Ez a hamis tradíció a 14–15. században a kilikai Örményország területén, de leginkább a Tridentinum időszakát (1545–1563) követően, a 16–17. század fordulóján vert gyökeret az unitus örmények körében. A teória szerint az örmény állam és az örmény apostoli egyház mindig is Rómának volt alávetve. I. Nagy Konstantin császár III. Trdat örmény királynak adományozta a keleti keresztény világ feletti szekuláris hatalmat, míg I. Szent Szilveszter pápa úgy ruházta fel Világosító Szent Gergelyt a keleti keresztény világ feletti spirituális hatalommal, hogy az Rómának volt alárendelve.[27]

Oxendio Virziresco püspök egyházi hivatala során mindig kényesen ügyelt arra, hogy az unitus hitű erdélyi örmények Világosító Szent Gergelyre ne mint örmény, hanem kifejezetten mint katolikus szentre tekintsenek. Ugyanis attól tartott, hogy ha továbbra is a szent kultuszának nemzeti vagy örmény jellege kerülne előtérbe, akkor az erdélyi örmények visszamondhatják az 1689. évi egyházi uniót, és visszatérnek régi, „eretnek és szakadár" keleti hitükre.[28] Ennek megítélése kapcsán 1690 és 1715 között számos konfliktusba keveredett az örmény közösséggel.[29] Sőt, ezt a nézetet Erdély katolikus püspökei – úgymint báró Mártonffy György (1663–1721), báró Sorger Gergely György (1665–1739), báró Sztojka

26 APF SOCG. Vol. 572. Fol. 283r.–285/v.; AAV ANV. Vol. 196. Fol. 265r.–268/v.

27 Nicholas Adontz, *Armenia in the Justinian Period: The Political Conditions Based on the Naxarar System*, transl. and ed. Nina Garsoïan (Lisbon: Calouste Gulbenkian Foundation, 1970), 25–37, 87–93; Lewon Boghos Zekiyan, „14 dari kronakan večerě: naxak'ayler Hayoc' ekełec'banakan kargavič'akě [Hitviták a 14. században: presztízsviták és egyházi státusz az örmény apostoli egyházban]", *Ějmiacin* 56, no. 1 (2000): 106–127; Zara Pogossian, *The Letter of Love and Concorde: A Revised Edition with Historical and Textual Comments and English Translation*, Medieval Mediterranean (Leiden–Boston: Brill, 2010), 22–47.

28 APF Acta SC. Vol. 68. Fol. 62r.–67/v.; APF Acta SC. Vol. 69. Fol. 107r.–116/v.; APF SOCG. Vol. 529. Fol. 266r., Fol. 269/r.–v., Fol. 272r.–273r., Fol. 274r.–275/v., Fol. 280/r.–v., Fol. 281r.; APF SOCG. Vol. 532. Fol. 434r.–440r., Fol. 445r.–448r., Fol. 472r.; APF SOCG. Vol. 534. Fol. 426/r.–v.+Fol. 427/v.; APF Lettere SC. Vol. 88. Fol. 30r.–31r.; APF SC Fondo Armeni. Vol. 4. Fol. 523/r.–v.; AAV ANV. Vol. 196. Fol. 159r.–160/v., Fol. 161r., Fol. 162/r.–v., Fol. 164/r.–v., Fol. 165r., Fol. 167r.–168r., Fol. 175r.–176r., Fol. 195/r.–v., Fol. 207/r.–v., Fol. 224r., Fol. 225r., Fol. 235/r.–v., Fol. 241/r.–v.; ELTE EKK. Coll. Hev. Cod. 24. Pag. 289–292.> ELTE EKK. Coll. Pray. = Collectio Prayana). Cod. 20. Pag. 283–284+ Pag. 285.

29 Nagy Kornél, „Az Elia Mendrul-ügy: A besztercei örmény egyházi viszály története (1697–1700)", *Századok* 143, 4. sz. (2009): 945–974; Nagy Kornél, „Andrea Santacroce bécsi apostoli nuncius és az erdélyi örmények egyháza", *Erdélyi Múzeum* 79, 1. sz. (2017): 102–117.

Zsigmond (1699–1770), báró Bajtay Antal (1717–1775), gróf Kollonich László (1736–1817), vagy gróf Batthyány Ignác (1741–1798) – is magukévá tették a 18. században. Ők határozottan az erdélyi örmény unitus egyház nemzeti jellegét igyekeztek háttérbe szorítani. Ezért törekedtek az örmények feletti egyházi joghatóság megszerzésére, vagy az örmény unitus rítus és liturgikus nyelv háttérbe szorítására. Sőt, emiatt is az örmény szentek, különösen Világosító Szent Gergely tisztelete katolikus voltának hangsúlyozására törekedtek. Más szóval a szent tiszteletének nemzeti, azaz örmény jellegét határozottan elutasították, míg a katolikust elfogadták, és támogatták.[30]

Oxendio Virziresco püspök 1710–1712 között több alkalommal is vizitálta a dési és a mikházi obszerváns ferences kolostorokat, ahol papokat (szerzeteseket) és Világosító Szent Gergely tiszteletére szentelt fel oltárokat.[31] Az örmény unitus püspök halálát követően a ferences atyák a szent tiszteletét a környező katolikus magyar lakosság körében is terjesztették, de ők szintén ügyeltek arra, hogy az örmény szent kultusza kizárólag katolikus szentként jelenjen meg. Ráadásul Világosító Szent Gergely kultusza jelentősen felértékelődött a Dés környékén élő katolikusok körében. Az 1730-as években Erdélyben tomboló pestisjárvány végét többek között az ő hozzá is mondott fohászoknak köszönhetően tudták be, és így a dési ferences templom (Világosító Szent Gergely tiszteletére felszentelt oltára miatt) az 1740-es évektől kezdve az unitus örmények és katolikus magyarok kegyhelyévé is vált.[32]

30 *Erdélyi római katolikus egyházlátogatási jegyzőkönyvek és okmányok*, I. szerk. Kovács András és Kovács Zsolt (Kolozsvár: Entz Géza Alapítvány, 2002), 87–90, 92–94, 98–111; Nagy Kornél, „Mártonffy György püspök és az erdélyi örmények", *Erdélyi Múzeum* 78, 1. sz. (2016): 68–74; Nagy Kornél, „Egy 17. századi örmény katolikus Breviárium az MTA Könyvtárának Keleti Gyűjteményében", *Magyar Könyvszemle* 133, 2. sz. (2017):, 197–212; Horváth M. Márta, Lupták Annamária, Monok István és Nagy Kornél, *Catalogue of the Armenian Library in Csíkszépviz / Frumoasa. Books Printed Before 1851 and Manuscripts*, (Eger: Esterházy Károly Egyetem, 2018), xxv–xlv; Nagy Kornél, „Az elképzelt »Aranykor«: Az erdélyi örménykatolikus (unitus) egyház a 18. században", *Történelmi Szemle* 61, 2. sz. (2019): 267–284; Nagy Kornél, „Mártonffy György erdélyi püspök 1720. évi kiadatlan levele az erdélyi örményekről", *Lymbus – Magyarságtudományi Forrásközlemények*, 17 (2019): 451–465.

31 APF Acta SC. Vol. 152. Fol. 368r.; APF SOCG. Vol. 861. Fol. 92/r.–v.; APF Lettere SC. Vol. 152. Fol. 368/r.–v.

32 Erről lásd még bővebben: Nagy Kornél, „Oxendio Virziresco püspök kései tevékenysége (1700–1715)", *Gesta* 7 (2009): 27–41; Kovács Zsolt, „»Beata Virgo Nostra Deésiensis«, Mária-kegyképek tisztelete a dési ferences templomban", in *Certamen I. Előadások a Magyar Tudomány Napján az Erdélyi Múzeum-Egyesület I. Szakosztályában*, szerk. Egyed Emese, Pakó László és Weisz Attila, 401–420 (Kolozsvár: Erdélyi Múzeum Egyesület, 2013), 414; Zsolt Kovács, „'Beata Virgo Nostra Deésiensis': Despre cultul imaginilor miraculoase ale Maicii Domnului în biserica franciscană din Dej", in *Studii*

Oxendio Virziresco püspök halálát követően az erdélyi unitus örmények azonban továbbra is ragaszkodtak Világosító Szent Gergely kultuszának örmény jellegéhez. Az 1720-as, az 1730-as és az 1740-es években az Apostoli Szentszék által delegált örmény unitus vizitátorok látogatásaik alkalmával azt domborították ki, hogy Világosító Szent Gergely igenis az örmények legfontosabb szentje, és nem szabad engedni, hogy tiszteletének örmény jellege végképp háttérbe szoruljon.[33] Ugyanezt a tevékenységet folytatták az 1732-ben az erdélyi Erzsébetvárosban[34] (ma Dumbrăveni, Románia) és 1744-ben a délvidéki Péterváradon (ma Újvidék/Novi Sad városrésze Szerbiában) megtelepedett örmény unitus mechitarista szerzetesek is.[35] Viszont az erdélyi katolikus egyház vezetői és papjai kizárólag a szent kultuszának katolikus jellegét és voltát fogadták el. Sőt, emiatt az erdélyi püspökök igen nagy gyanakvással tekintettek a mechitaristákra és a Rómából érkező örmény unitus hitű apostoli vizitátorokra. Az Apostoli Szentszékhez elküldött panaszleveleikben olyan túlzásokat is megfogalmaztak, miszerint ezek a papok valójában nem őszintén katolikusok, és titokban a régi örmény keleti vallási hagyományok felélesztésére törekedtek, amelyek mindig is az eretnekség csíráját

de istoria artei: Volum omagial dedicat Profesorului Nicolae Sabău, ed. Vlad Ţoca, Iacob Bogdan, Zsolt Kovács şi Attila Weisz, 219–248 (Cluj-Napoca: Universitatea Babeş-Bolyai, 2013), 236.

33 APF Acta SC. Vol. 89/II Fol. 345r.–346/v.; APF Acta SC. Vol. 90. Fol. 11/v.–12/v., Fol. 104/r.–v., Fol. 205r.–208r.; APF Acta SC. Vol. 91. Fol. 162r.–165/v., Fol. 491r.–502/v.; APF Acta SC. Vol. 96. Fol. 144/v.–148r., Fol. 437/v.–440r.; APF Acta SC. Vol. 98. Fol. 314/v.–321r.; APF Acta SC. Vol. 99. Fol. 491r., Fol. 534r.; APF Acta SC. Vol. 101. Fol. 429/r.–v.; APF Acta SC. Vol. 102. Fol. 362r.; APF Acta SC. Vol. 103. Fol. 483r., Fol. 564r.–566/v.; APF SOCG. Vol. 623. Fol. 273r.–277/v., Fol. 283r.–284/v., Fol. 294/r.–v.; APF SOCG. Vol. 632. Fol. 446/r.–v., Fol. 447/r.–v.; APF SOCG. Vol. 646. Fol. 61/r.–v., Fol. 62r.; APF SOCG. Vol. 652. Fol. 198r.–211/v.; APF SOCG. Vol. 654. Fol. 427r.–428/v.; APF SOCG. Vol. 670/A. Fol. 23/r.–v., Fol. 24/r.–v., Fol. 25/r.–v.+ Fol. 26/v.; APF SOCG. Vol. 673. Fol. 191/r.–v.+ Fol. 192/v.; APF Lettere SC. Vol. 109. Fol. 82/v.–83/v.; APF Lettere SC. Vol. 110. Fol. 112r.–113/v., Fol. 168r.–169/v., Fol. 192r.–194/v.; APF Lettere SC. Vol. 114. Fol. 1r.–3r., Fol. 333r., Fol. 345r.–346r.; APF Lettere SC. Vol. 123. Fol. 23/v.–26r.; APF Lettere SC. Vol. 132. Fol. 244r.–245r.; APF SC Fondo Armeni. Vol. 7. Fol. 80r.–81/v., Fol. 467r.; APF SC Fondo Armeni. Vol. 8. Fol. 80r., Fol. 97r.; APF SC Fondo Armeni. Vol. 9. Fol. 93/r.–v., Fol. 250r., Fol. 251r.–252/v., Fol. 255/r.–v., Fol. 474r.–475/v., Fol. 551r., Fol. 579r., Fol. 595r.–598/v.; ARSI Fondo Austria. Historia. Vol. 176. Pag. 106.

34 A település régi magyar neve 1733-ig Ebesfalva volt.

35 APF Acta SC. Vol. 98. Fol. 513/r.–v.; APF Acta SC. Vol. 99. Fol. 9/v.–10/v.; APF Acta SC. Vol. 114. Fol. 51/r.–v., Fol. 104/v.–105r.; APF SOCG. Vol. 663. Fol. 19/r.–v.; APF Lettere SC. Vol. 128. Pag. 13–14.; APF Lettere SC. Vol. 162. Fol. 67r.–68r., Fol. 185r., Fol. 355/r.–v.; Erről lásd még röviden: Kovács Bálint, „Az erzsébetvárosi örmény könyvtár", in *Erdélyi Múzeum* 74 (2012), 2. sz: 68–89, 74.

hordozták magukban. Ezért is akarták őket a 18. század során mielőbbi távozásra bírni Erdélyből.[36]

Összefoglalva, Világosító Szent Gergely kultusza az örményeknek Erdélyben történő megtelepedésével jelent meg. Azonban tiszteletének terjesztésében Oxendio Virziresco püspök vállalt oroszlánrészt. A szent kultuszának értelmezése azonban nem volt ennyire egyértelmű. A Rómához mindvégig hű Oxendio Virziresco püspök, illetve a halálát követően az erdélyi római katolikus püspökök a katolikus propaganda részének tekintették Világosító Szent Gergely tiszteletét, és így hallani sem akartak kizárólag örmény eredetéről. Ezzel szemben az örménység az egyházi uniót követően is makacsul ragaszkodott a szent tiszteletének ehhez a jellegzetességéhez, mert az egyházalapító apostol-szent kultuszát saját, nemzeti önazonosságuk szerves részének tartották. Ezért is jellemezte a 18. századi Erdélyben Világosító Szent Gergely tiszteletét az elfogadás és az elutasítás sajátos kettősége. A római egyház saját szentjeként tisztelte, de kizárólag keleti, örmény szentként való tiszteletét határozottan elvetette, mert az a régi szakadár örmény (keleti) hagyományok fennmaradását jelentette számára. Az erdélyi unitus hitű örmények viszont elfogadták Világosító Szent Gergelyt egyfelől mint a katolikus, másfelől mint az örmény unitus egyház szentjét. Ez utóbbihoz pedig mindvégig ragaszkodtak, és ezért a katolikus egyház helyi vezetőivel szemben is felvállalták a konfliktust. Kultuszát voltaképpen ilyen formában ápolták egészen a jelenkorig, annak dacára, hogy addigra már az erdélyi örménység mind kulturálisan, mind pedig nyelvileg beolvadt az erdélyi magyarságba.[37]

36 APF Lettere SC. Vol. 128. Pag. 237–239.; APF Lettere SC. Vol. 137. Fol. 194/r.–v., Fol. 237r.–239r.

37 Kiss Péter, „Világosító Szent Gergely szerepe az örmény identitás megerősítésében Erdélyben", in *Győzteseink: A XXXIV OTDK Humán és Társadalomtudományi Szekciójában győztes Pázmányos hallgatók dolgozatai*, szerk. J. Újváry Zsuzsanna, Kintli Dóra, 309–336 (Piliscsaba: PPKE BTK, 2019).

Névmutató

Abafi Aigner Lajos 29, 30
Ács Mihály, ifj. 147, 150
Ács Pál 32, 54
Adontz, Nicholas 196
Agat' angelos 190
Agricola, Rudolphus 87, 89
Ajkay Alinka 60, 112
Ajtai Kovács Jakab 32
Ajtay János 167
Aland, Kurt 109
Albrecht (porosz herceg) 92, 93
Aleks'anean T'oxat'ec'i, Minas 193
Alexy Péter 167, 168
Alvinczi Péter 98, 107, 113, 118, 119, 123
Amesius, Guilelmus (Ames, William) 40, 45
Anak (örmény herceg) 190
Anselmus 42
Apáczai Csere János 40
Apafi Mihály, I. (erdélyi fejedelem) 35, 193
Apafi Mihály, II. (erdélyi fejedelem) 35, 36, 58
Apor Ilona 30
Apor István 28, 29, 30, 36
Apor Lázár 30
Apor Péter 29, 30
Apperloo-Boersma, Karla 49
Aquaviva, Claudio 126
Arak'elyan, Varag 191
Arany Nándor 109
Ardényi Vince 159
Arisztotelész 107, 108, 112
Arnauld, Antoine 126, 127
Arndt, Johann 144
Aubrius, David 89, 97
Avenarius, Johannes 74

Backus, Irene 88
Bailey, Gauvin A. 121
Bajáki Rita (Sz. Bajáki Rita) 52, 53, 67, 70, 74, 112, 158
Bajtay Antal 197
Bakonyi Eszter 48
Balás István 168, 172
Balassi Bálint 54
Balázs Mihály 18, 19, 20, 25, 118
Balduin, Friedrich (Frederic Baldwin) 121
Bamji, Alexandra 18

Bán Imre 122
Banić-Pajnić, Erna 91
Baráth Dóra 154
Bárcz[a]y Anna 159
Barcza József 130
Bárczay János 163
Bartha Tibor 115
Bartók István 25, 59, 89
Bartók Zsófia Ágnes 77
Bašić, Sonja 91
Básti Dániel 181
Báthory Orsolya 158
Batten, J. Minton 99
Batthyány Ádám 36
Batthyány Ignác 197
Bayly, Lewis 129-133, 135, 142
Becanus, Martinus 119
Becker, Kenneth Michael 56
Becker-Cantarino, Barbara 103
Beckher, Georg 58
Beckman, Patricia Z. 145
Bedegi Nyári Bernard 148, 149
Bekkum, Wout J. van 44
Bell, Susan Groag 26
Bellarmino, Roberto 58, 89, 97, 98, 99, 101, 102, 103, 122, 124, 125, 154
Bellerus, Balthazar 141
Bergin, Joseph 125, 126
Bernardino, Pier Paolo di 34
Berzeviczy Anna 157
Bethlen Gábor (erdélyi fejedelem) 97, 98, 119
Bethlen Miklós 25, 35, 40, 41, 44, 149
Bethlen Sámuel 25, 35, 36
Bèze, Theodore de 48, 54
Bilstenius, Johannes 89
Bindseil, Henricus Ernestus 88, 94
Bireley, Robert 125, 126
Bitskey István 12, 57, 103, 106, 107, 122, 130
Bliard, Pierre 124
Bod Péter 59
Bodnár Tamás 151
Bogár Judit 52, 54, 55, 67, 70
Bogdan, Iacob 198
Boghos Zekiyan, Lewon 191, 196
Bognár Krisztina 157
Bona, Giovanni 57, 143, 144
Borsa Gedeon 52
Borsa Iván 92
Bouldin, Elizabeth 44
Bozzay Réka 130
Bötzer, Anton 34
Braudel, Fernand 22
Bremmer, Jan N. 44
Bretschneider, Karl Gottlieb 88, 94
Bretz Annamária 61
Breuer, Dieter 103
Brewer Lőrinc 31, 64, 68, 69, 72, 147
Brinkmann, Günter 99
Buckser, Andrew 44
Bujanda, Jesus Martínez de 124
Bultmann, Christoph 146
Bultot, Robert 147
Búzás József 122
Bydeskuthi János 172, 173

Campi, Emidio 88
Carillo, Alfonso 124
Cellius, Johann Alexander 121
Cerquiglini, Bernard 148
Cevolini, Alberto 88
Chaline, Olivier 15, 22
Châtel, Jean 126
Chouet, Pierre 79
Christ, Martin 17

Christman, Robert J. 26
Cieglerus, Georgius 31
Clément, Jacques 120–122, 126
Clines, Robert John 21
Colsinius, Georgius 133
Comenius, Joannes Amos 99, 132–136
Comestor, Petrus (Pierre le Mangeur) 147
Coren, Jacques 57
Cortesanus, Iodocus 93
Coton, Pierre 117, 120, 121, 125
Crashaw, Richard 142
Criegern, Hermann Ferdinand von 135
Cusanus, Nicolaus 91, 110
Cyprianus 64, 96
Czeglédi István 113
Czeglédi László 36
Czobor Erzsébet 67
Csáky Antal 157
Csáky László 154, 155

Csapó Florentin 167
Cseppel János 180
Csepregi Zoltán 109
Cserei János 28, 31
Cserei Judit 28, 31
Cserei Mihály 15, 28-31, 35, 36, 45, 46
Cserei Miklós 28
Csernátoni Pál 26
Csetri Lajos 89
Csoma András 165
Csoma József 156
Csoma Péter, id., ragyolci 178
Csoma Zsigmond, ragyolci 178

Dallmayr, Fred 13
Damrau, Peter 131
Dasxuranc'i, Movsēs 190, 191
Daubmann, Johann 92
Dawrizec'i, Arak'el 192
de Mariana, Juan 121–123, 126
De Plaix, César 120
Décultot, Élisabeth 88
Déri Balázs 148
Dersi Gergely István 33, 34
Dési Márton 26
Dessewffy (Dessőffy) István, cserneki 181
Dessewffy Borbála 159
Devecseri Gábor 150
Di Bernardino, Pier Paolo 34
Diefendorf, Barbara B. 14
Dienes Dénes 130, 166
Dienes Katalin 165, 182
Dijkhuizen, Jan Frans van 142
Diószegi Sámuel 155
Diószegi Zsuzsanna 155
Disznós Pál 181
Dixon, C. Scott 138
Dobozy Nóra Emőke 77
Dorffmann-Lazarev, Igor 192
Dowsett, Charles 191
Dőry András 163
Draskovich János 57
Drexel, Jeremias 31, 32, 45, 75, 90, 144
Duhr, Bernhard 120, 121

Ecsedy Judit, V. 12, 56
Egeresi Gábor 166
Egyed Emese 197
Eliano, Giovanni Battista 21
Ellinger János 182, 186
Enenkel, Karl J. 142
Erasmus, Desiderius 87, 89
Erdélyi Pál 37
Erdődi János 42, 144, 145
Erzsébet, I., (angol uralkodó) 122
Esterházy Miklós 67

Esze Tamás 130
Eszterházy Károly 159, 168, 172

Farkas Imre 115
Farkas Imre 116
Fáy család, fáji 154–157, 159, 162–168, 172, 173
Fazakas Gergely Tamás 12, 130
Fazakas József 52
Fécamp, Jean de 42
Fejérvári Bálint 194
Fejérvári Sámuel 55, 77
Fekete Anna, váradi 159
Felín, Ján 135
Ferdinánd, III., (német-római császár, magyar, cseh és horvát uralkodó) 58
Filaky Mária 156
Fodorik Menyhárt 41
Font Zsuzsa 57
Forclaz, Bertrand 16
Forgó András 24
Förköli Gábor 77, 89
Frankemölle, Hubert 122
Frauenheim Henrik János 82
Freist, Dagmar 138
Frettlöh, Magdalene L. 112
Friedeburg, Robert von 100
Funk, Johann 92
Fülöp, II. (spanyol uralkodó) 126

Gaál Julianna 168–170, 173, 180, 184, 185
Gábor Csilla 12, 57, 77, 115, 130
Gálfalvy Antal 11
Galuska Imre 159
Gandila, Andrei 13
Gansfort, Wessel 141
Garadnai Erika Csilla 113
Garsoian, Nina 190, 192, 196
Gejza József 33
Gelbhaar Gergely 63
Gellén Gábor, hangácsi 180
Geltovits János 151
Geltovits Klára 151
Gergely, XV. (pápa) 193
Gerhard, Johann 45, 140, 143, 151
Gerson, Jean 141
Gesenius, Justus 132
Gesztelyi Hermina 54
Geyder, Johann Georg
Gill, Meredith J. 42
Girardi-Karšulin, Mihaela 91
Glazier, Stephen D. 44
Goyet, Francis 88
Görög Dániel 54
Graminaeus, Theodorus 92, 95
Granada, Luis de (Granatensis, Ludovicus) 140, 142
Graphaeus, Nicolaus 92
Greengrass, Mark 138
Greyerz, Kaspar von 44, 106, 115
Guevara, Antonio 57, 97
Guitman Barnabás 147

Gyarmathi Miklós 107
Győrffy Katalin 155, 157
Győri L. János 12, 77, 130
Gyulai Éva 151, 157, 164

Habermann, Johann 66
Habsburg, Maximilian von 142
Hajnal Mátyás 67
Hakobyan, Zaruhi 190
Hall, Joseph 131–133, 135, 141, 142
Hallam, Elizabeth 13
Haller Gábor 44
Haller János 57

Hamza Gábor 122, 126
Hangátsi György 181
Hargitai Andrea 82
Hargittay Emil 52, 53, 57, 58, 59, 60, 67, 106, 112
Harnack, Adolf von 137–138
Harris, Steven J. 121
Harsányi István 59
Hartman József 154, 157
Harvey, Margaret 26
Hasenmüller, Elias 121
Heckel, Johannes 102
Heckel, Martin 102
Hegedűs Béla 42
Heltai Gáspár 66, 74
Heltai János 52, 75, 98, 105, 107, 118, 119, 123
Henrik, III. (francia uralkodó) 118, 120–122, 125, 126
Henrik, IV. (francia uralkodó) 118, 120–122, 125, 126
Hermányi Dienes 55
Herner János 98
Hervay Ferenc 52
Hesse, Carla Alison 14
Hill, Kat 44
Hindmarsch, D. Bruce 44
Hodászi Pap Lukács 100
Holl Béla 52
Holt, Mack P. 48
Hollywood, Amy 145
Horváth György, vajdai 155
Horváth Imre 168, 169, 171, 182
Horváth M. Márta 197
Horváth Zsuzsanna 155
Horváth, Pavel 133
Hosius, Stanislaus 95, 96
Hotson, Howard 99
Hoya, Johann von 92
Hudoletnjak Grgić, Maja 91
Hunanean, Vardan 194
Hurter, Melchior 101
Husz János 139
Huszár Dávid 66, 69
Huszár Gál 66, 69
Huszti András 26
Huszti István 57, 143, 144

Illyefalvi István 113, 114
Illyés István 54, 55
Imre Mihály 56
Ináncsi-Nagy Borbála 155
Incze Gábor 134
Inczédy József 143
Isidor 64
Isotton, Laura 34
Ittzés Gábor 61

Jacob, W. M. 26
Jakab, I. (angol uralkodó) 118, 127
Jakabfalvay Miklósné Nagy Borbála 180, 181
Jakubowski-Tiessen, Manfred 44, 106, 115
James, Frank A. (III.) 88
Jankovics József 24, 55, 59, 98
János Pál, II. (pápa) 193
Janssen, Geert H. 18
Jembrih, Alojz 91
Jenei Ferenc 59
Jesús María, Juan de (Jesu Maria, Ioannes a) 34, 37, 38, 39, 41
József Mihály 157
Jung, Martin H. 143

Kałankatwac'i, Movsēs 191
Káldi György 55, 76, 77, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 123, 146, 156

Kallweit, Hilmar 88, 163
Kálvin János 45, 48, 88
Kanayeanc', Step'an 190
Kandó Zsigmond 163
Kaprinai István 90
Kara György 193
Karlstadt, Andreas 109, 110
Kármán Gábor 20, 115
Károli Gáspár 84
Károly, V. (német-római császár) 57
Károlyi András 66, 71, 74
Kassai Pál 42, 144
Kaufmann, Thomas 44, 105, 106, 115, 127, 139
Keckermann, Bartholomaeus 45
Kecskeméti C. János 64, 68
Kecskeméti Gábor 55, 59, 77, 107, 118, 130
Keglevich József 168, 182, 184
Kelecsényi Ákos 52
Kelemen Didák 81-84
Kelemen Lajos 11, 12, 35, 37
Kelemen Pál 148
Kelemen Róza 11, 12
Kemény János 44, 149
Kempis Tamás 12, 56, 142
Kennedy, T. Frank 121
Kerekes Ábel 36
Keresszegi Herman István 118
Keresztúri Pál 12, 56
Keserű Bálint 33, 100
Keserű Gizella 24, 25
Keserűi Dajka János 98
Keszeg Vilmos 24
Kézdivásárhelyi Matkó István 41, 113
Kintli Dóra 199
Király Erzsébet 61
Kirby, Torrance 88
Kis Panna 151
Kisfaludy Árpád Béla 56
Kiss Alpár 154
Kiss Farkas Gábor 74
Kiss Imre 70
Kiss János 121
Kiss Péter 199
Klaniczay Gábor 142
Klaniczay Tibor 51, 58, 59
Klimó Anna 155
Klimó György 155
Klöss (Klöz) Jakab, ifj. 64, 68, 70, 143
Knapp Éva 57
Koerner, Joseph Leo 110, 111
Kollonich László 197
Koltai András 36
Komáromi Csipkés György 40
Komáromi János 32, 144
Koncz Attila 84
Koncz József 35, 36
Kónya Franciska 57, 144
Koós Mária 154
Kopcsányi Márton 63
Kóródy Joachim 167
Koroknay Gyula 149
Kosdi István 180
Kovács Ágnes 151
Kovács András 197
Kovács Bálint 190, 194, 198
Kovács Béla 158
Kovács József 59
Kovács Sándor 33
Kovács Zsolt 197, 198
Kőszeghy Péter 144
Krabbel, Gerta 91, 92, 93, 95
Kriston Fülöp 167
Krodel, Gottfried G. 102
Krucsay István 157

Krupp József 148
Kruppa Tamás 36
Kubinyi Magdolna 155
Kukuljevic Sakcinski, Ivan 91
Kun Ilona 29
Kurz, Gerhard 140
Kurzmann, Franz Alexander 106
Kutasi János 77
Külhmann, Wilhelm 100
Kürner, Johann Jacob 70

Labantz Istvánné Ragályi Klára 165, 181
Labantz Julianna 181
Labantz Zsigmondné 181
Lackner Kristóf 12
Laczházi Gyula 117
Laczkovics Emőke, S. 190
Lajos Veronika 13
Lakó Elemér 33
Lancellotus, Johannes 97
Lánczy Mária, lánczi 180
Lane, Anthony, N. S. 146
Lang, Joseph 90
Lántzi Jakab 179
Larsen, Sven Erik 13
Laven, Mary 18
Lehmann, Hartmut 44, 106, 115
Lehoczki János 161
Lengyel Magdolna 154
Lengyel Réka 42
Lépes Bálint 89
Leppin, Volker 139, 146
Leube, Hans 131
Leysser, Cornelius 75
Lindner, Andreas 146
Lipcsey István 169, 170
Lipót, I. (német-római császár, magyar, cseh és horvát uralkodó) 58
Lipsius, Justus 58
Lohse, Bernhard 145
Lonner, Andreas 120, 124
Lónyay Zsigmond 134
Lossius, Petrus 101, 102
Lotz-Heuman, Ute 18, 20, 21
Louthan, Howard 17, 99
Lovas Borbála 77
Luby István 36
Luffy Katalin 35
Lukács Anikó 20
Lukácsy Sándor 81, 82
Lukinich Imre 25
Lullus, Raymundus 91
Lundorp, Michael Caspar 118
Lupták Annamária 197
Luther, Martin 32, 49, 60, 102, 109–113, 123, 137, 139, 146, 147

MacGuire, Brian P. 145
Maczák Ibolya 52, 55, 74, 77, 89
Madarász Márton 64, 68, 147, 149, 150, 152
Magyari István 124
Mahé, Jean-Pierre 191
Makfalvi József 26
Mangeur, Pierre le (Petrus Comestor) 147
Manutius, Paulus 89
Marcus Aurelius (római császár) 57
Margitai Láni Péter 89, 98
Mária Terézia (német-római császárnő, magyar és cseh uralkodó) 153, 159
Mariana, Juan de 121
Máriássy István (Markusfalussi Márijássi István) 163, 181
Maróthy Szilvia 54
Marshall, Peter 20
Martin, A. Lynn 127

Martini z Dražova, Samuel 135
Martinidesz Zsófia 155, 156
Márton, V. (pápa) 141
Mártonffy György 196, 197
Masznyik Endre 111
Maternus Cholinus 96
Matkó István 113
Mátrai László 91
Mauburnus, Johannes 141
Maurer, Wilhelm 88
Mayer, Thomas F. 20
McAllum, Kirstie 49
McLelland, Joseph C. 88
Medesto, Enrico 191
Medgyesi Pál 12, 33, 41, 77, 130, 132–134
Medgyesy Schmikli Norbert 157
Meisner, Balthasar 147
Melanchthon, Philipp 87, 88, 90, 94, 96, 100
Melczer Györgyné kucsini Borsy Katalin 154
Melion, Walter 142
Meliorisz Béla 158
Mendrul, Elia 196
Meskó Jakab, ifj. 159
Mészáros István 89
Migne, Jacques Paul 147
Mihálykó János 52, 53, 54, 67, 70, 72
Mikes Kelemen 44
Mikes Mihály 35
Mikó Ferenc 44
Milotai Nyilas István 97, 98, 100
Milton, Anthony 141
Mirandola, Pico della 91
Miskolci Csulyak István 59
Mitrovics Gyula 75
Molendijk, Arie L. 44
Molnár Antal 98
Molnár Dávid 25
Monok István 36, 55
Monoszlóy András 107
Monter, William 14, 15
Móró Lőrinc 173
Moss, Ann 88, 90
Muntagné Tabajdi Zsuzsanna 24
Murray, Molly 44
Musculus, Wolfgang 76, 88
Mülheim, Henrich 92
Müller, Heinrich 151
Mylius, Christian 92

Nádor Zsófia 77
Nádudvari Péter 45
Nagy Benedek 115, 120
Nagy Hérakleios (Heracleius) 191
Nagy János 153, 157, 159
Nagy Konstantin (római császár) 195, 196
Nagy Kornél 191, 193, 194, 196, 197
Nagy Péter 163
Nagy Zsigmondné csicseri Orosz Anna 168
Namsler, David 101
Németh Noémi 36
Nischan, Bodo 99, 100, 101
Nivan, Jan Amos 101
Novak, Zrinka 91

Nyáry Krisztina 67
Nyáry Zsigmond 60
Nyéki Vörös Mátyás 59
Nyerges Judit 55, 98

O'Malley, John W. 16, 121
Oláh Róbert 24
Oláh Szabolcs 12, 57, 130
Olasz Julianna 181

Oltsvári Krisztina 181
Ónadi András 181
Oporinus, Johann 91
Orbán, VIII. (pápa) 194
Órigenész 96
Orlovszky Géza 118
Osiander 92, 93, 95, 96
Oskean, Hamazasp 192
Otrokocsi Fóris Ferenc 44, 56
Ovidius Naso, Publius 150

Őry Miklós 61
Ősz Sándor Előd 33
Ötvös István 157
Ötvös Péter 57
Őze Sándor 157

Paintner, Ursula 127
Pakó László 197
Pál Emese 194
Palásthy Krisztina 54
Pálffy Mihály 35, 37
Pálóczi Horvát család 181
Pálóczi Horváth György 181
Pápai Páriz Ferenc 45, 58
Papp Ingrid 129, 133
Papp Kinga 34, 35
Pareus, David 76, 78, 79, 97-103
Paroyr, Muradean 193
Pasquier, Étienne 121
Pataki István, S. 58
Patay Sámuel, II. 161–163
Pázmány Péter 44, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 59, 60, 61, 63, 66, 67, 70, 73, 74, 77, 81, 82, 84, 89, 98, 103, 105-114, 116-124
Péchi Lukács (Pécsi Lukács) 42, 144
Péchy Klára 168
Pécseli Király Imre 59, 98
Pedersen, Else Marie Wiberg 146
Péntek Veronika 42, 144
Perger Péter 12, 56
Persons, Robert 140
Petrowicz, Gregorio (Grzegorz) 192, 193
Petrőczi Éva 130
Picard, August 124
Pinkay Apollinár (Apollinaris) 167, 173
Pinto, Aldo 192
Pirnát Antal 117
Piscator, Johannes 88
Plachta, Bodo 143
Plummer, Marjorie Elizabeth 17, 19
Pogossian, Zara 196
Pollmann, Karla 42
Pongrácz Eszter 69, 71
Pósaházi János 113
Posset, Franz 145
Povedák István 13
Prágai András 57, 97
Preus, J. Samuel 88
Privat, Jakob 101
Pseudo-Ágoston 42
Puky András, II. 161, 163

Raciti, Gaetano 147
Radau, Michael 58, 89
Ráday Pál 163
Ragályi Anna, kiscsoltói 165, 178, 182, 183
Ragályi Ferenc, kiscsoltói 165
Ragályi Klára (Labancz Istvánné) 165, 166
Ragályi Zsófia 178
Raitt, Jill 146
Rákóczi Ferenc, I. (erdélyi fejedelem) 58
Rákóczi Ferenc, II. (erdélyi fejedelem) 57, 144, 151, 153

Rákóczi György, I. (erdélyi fejedelem) 57, 58, 149
Rákóczi György, II. (erdélyi fejedelem) 148
Ravaillac, Francois 125
Ravasz László 134
Réger Ádám 59
Régi Tamás 13
Reginaldus, Gulielmus 60
Reinburg, Virginia 14
Reinhardt, Wolfgang 18, 19, 21, 22, 23, 25, 46
Rescius, Stanislaus 60
Rhodius, Jonas 97
Ribiny János 176
Richter, Marcella 124
Rikesz Mihály (Michael Rickhes) 67, 80, 81
Rimay János 54, 70
Rio Sanchez, Francisco del 34
Robertson, Ronald 48
Roigny, Ioannes 87
Rōšk'az, Step'anos 192
Roudometof, Victor 48, 49
Rozsnyai család 34-42, 46
Rupp Jakab 167

Safley, Max 20, 43
Sághy Marianne 142
Sajgó János 161
Sámbár Mátyás 113
San Pedro y Ustarroz, Juan de lásd Jesús María, Juan de
Santacroce, Andrea 196
Sarkissian, Karekin 191
Sartorius, David 99
Sas Péter 11, 12, 37
Sassius, Ioannes 141
Sauberer András 159, 171, 172, 180
Scaliger, Paulus 92
Schen, Claire S. 26
Schiffler, Ljerka 91
Schilling, Heinz 14, 17, 18, 19, 21, 22, 23, 25, 46, 103, 137–139
Schindling, Anton 100
Schmoeckel, Mathias 100
Schütz, Christian 122
Schütz, Edmond 192
Schütz, Johannes 60
Schweitzer, Heinrich 157
Sebestyén Mihály 33
Secret, François 91
Selderhuis, Herman J. 32, 49
Semsey Pál 168
Sigray Erzsébet Róza 70
Siket Mátyás
Simon Melinda 12, 56
Simonfi János 34
Simons, Walter 145
Šišmiš, Milan 133
Skalić, Pavao (Skalich Pál) 90–97
Skuhala Karasman, Ivana 91
Soarez, Cypriano de 58, 89
Soarius lásd Soarez
Sommalius, Henricus 56
Sommervogel, Carlos 124
Soós Ferenc 163
Soós Imre 159, 165, 167
Soós Pál 171, 172
Sorger Gergely György 196
Sparn, Walter 103
Spinosa, Nicola 192
Spuller Zsigmond 172
Stanihurstus, Guilielmus 33
Staykova, Julia D. 42
Steiger Kornél 108

Steiger, Johann Anselm 140, 143
Stoll Béla 59
Sträter, Udo 140–142
Street, Brian V. 13
Strina, Giovanni 34
Strohm, Christoph 99
Stromp László 162
Sturges, Robert S. 145
Sturm, Johann 90
Suárez, Francisco 122, 124
Susztrik család 153, 157, 158, 180, 181

Szabadi István 130
Szabó Adorján 172
Szabó Ferenc 61
Szabó Károly 54
Szádeczky Lajos 29, 30, 45
Szakál Anna 24
Szalárdi János 149
Szalaszegi György 66
Szaniszló Krisztián 123
Szántó (Arator) István 103
Szathmáry Király György 165, 166, 180
Széchényi György 54
Szécsi János 181
Szegedi Edit 49
Székely Júlia 144
Szelepcsényi György 154, 156
Szelestei Nagy László 68, 77, 147, 158
Szemere Anna 180
Szemere család, szemerei 154
Szemere Erzsébet, szemerei 155
Szemere Ferenc 163
Szemere János 155
Szemere Klára, szemerei 180
Szemere Pál 155
Szemere Zsigmond 165
Szenci Kertész Ábrahám 40, 58, 61, 75, 89, 118
Szenci Molnár Albert 31, 55, 60, 68, 70, 84, 89, 133
Szent Ágoston 42, 45, 64, 107, 112
Szent Ambrus 82, 83, 148
Szent Anna 158, 174
Szent Atanáz 68, 69
Szent Bernát, Clairvaux-i 42, 146–152
Szent Gergely, ifj. 191
Szent Gergely, Világosító/Örmény 189–199
Szent Ignác, Loyolai 140
Szent János Pál, II. (pápa) 193
Szent János, Nepomuki 157, 158, 173, 174, 181
Szent Leontius 190
Szent Pál 150
Szent Szilveszter, I. (pápa) 195, 196
Szent-Imrey család 153, 155, 156, 159, 160, 165, 167–183, 185–187
Szentimrey Kálmán 155, 156
Szentimrey Tamás 155, 156
Szentiványi János 151
Szentmártoni Mihály 163
Szentmiklósi Zsuzsanna 181
Szentpéteri István 77
Szentpétery Imre 92
Szentviktori Hugó 42, 145, 147, 148
Szetey Szabolcs 75, 76, 78
Szigeti Gyula István 25
Szigeti József 40
Szilágyi Emőke Rita 77
Szilvásújfalvi Anderkó Imre 100
Szinnyei József 149
Szirmay Antal 167
Szirmay István 163

Szittyay Dénes 155
Szopory Nagy Imre 181
Szőcsné Gazdag Enikő 190
Szőnyi Nagy István 32, 33
Sztojka Zsigmond 196

T'oxat'ec'i, Minas 193
Takácsi Pál 166
Tamás Ábel 148
Tanászi Árpád 166
Tarnai Andor 58, 60, 89
Tarnóczy István 57, 143
Tasi Réka 105, 106, 107
Tasnádi Székely István 186
Tasso, Torquato 61
Teleki Mihály, id. 35, 58
Teleki Mihály, ifj. 58
Tēr-Łewondean, Aram 190
Tēr-Mkrtč'ean, Geworg 190
Textor, Urban 91
Thienemann Tivadar 115
Thierry, Wanegffelen 16
Thököly Imre (erdélyi fejedelem) 144
Thurzó György 67
Thurzó Imre 67
Tilesius, Balthasar 102
Timur Lenk (Tamerlán) 192
Tista von Liebstein, Ulrich 153
Tiszta család, selyebi 153, 156–160, 168, 172, 173, 180, 181
Toca, Vlad 198
Torosowicz, Nikol 192
Torstenson, Linnart 149
Tóth Béla143
Tóth Gergely István 12
Tóth István György 17, 18, 138
Tóth Zsombor 12, 15, 16, 23, 26, 28, 29, 31, 32, 40, 42, 45, 48, 144
Töltési István (Stephanus Töltési) 40
Török István 161, 164
Trajtler Dóra Ágnes 75
Trdat (Tiridates), III. (örmény uralkodó) 190, 195
Trencsényi Balázs 144
Truchs von Wetzshausen, Albrecht 93
Tuksar, Stanislav 91
Túri Tamás 32, 33, 55, 56, 77
Tusor Péter 20
Tüskés Gábor 118

Tyukodi Márton 75-85

Uher, Jan 131–133
Újváry Zsuzsanna, J. 199

Váczi István 181
Vadai István 54
Vadászi András 181
Vajda Pál 167
Vajdai Horváth Zsuzsanna 174
Valerio, Adriana 192
Vályi Nagy Ferenc 182
Van der Poel, Marc 87
Van Harnack, Adolf 137, 138
Vancsai István 161
Várfalvi Pálfi Zsigmond 77
Varga András 36
Varga Bernadett 12, 56, 115
Varga István 75
Varga Júlia 157
Varsányi Orsolya 61
Vásárhelyi Gergely 56
Vásárhelyi Judit, P. 52, 84
Vass Péter 61
Vay Ábrahám 161–163
Vay Ádám 144

Vécsey Péter, id. 181
Vécsey Péter, ifj 181
Velechinus István 98, 100
Vendégi György 181
Veresegyházi István 41
Veresmarti Mihály 98, 100
Vermigli Martyr, Petrus 88
Vincze Gábor 37
Vinczi Réka 57
Virziresco, Oxendio 194, 195, 197–199
Vissi Zsuzsanna 153
Vokál, Václav 133
Volkland, Franke 43
von Eck, Johann Maier 123

Wallace, Peter G. 139
Walsham, Alexandra 14
Walter, Peter 143
Weber, Johann Adam 58
Weisz Attila 197, 198
Widmannstadt, Georg 53, 66, 119
Windisch Éva, V. 44, 149
Winkler, Gabriella 191
Witz, Konrad 110
Woesler, Winfried 143
Wort, Oliver 44

Xač'ikean, Lewon 193
Xanlaryan, Lewon 192
Xosrov, II. (örmény uralkodó) 190

Zachman, Randall C. 99
Zahorowski, Hieronymus 121
Zászkaliczky Márton 144
Zeeden, Ernst Walter 19
Zeltmayer Sebestyénné Ugróczy Teréz 167
Zemon Davis, Natalie 14
Zoltán Mihály 163
Zólyomi Perinna Boldizsár 143
Zoványi Jenő 97, 98
Zrínyi Miklós 61
Zvonarics Imre 116–118, 120–125
Zwingli, Ulrich 88

Zsengellér József 75
Zsigmondy Jánosné Péchy Klára 173

A kötet szerzői

Bajáki Rita
Magyar Tudományos Akadémia – Pázmány Péter Katolikus Egyetem Bölcsészet- és Társadalomtudományi Kar, Barokk Irodalom és Lelkiség Kutatócsoport, tudományos munkatárs

Förköli Gábor
Eötvös Loránd Tudományegyetem Bölcsészettudományi Kar,
Magyar Irodalom- és Kultúratudományi Intézet, tanársegéd

Gábor Csilla
Babeş–Bolyai Tudományegyetem Bölcsészettudományi Kar,
Magyar Irodalomtudományi Intézet, egyetemi tanár

Gyulai Éva
Miskolci Egyetem Bölcsészettudományi Kar, Történettudományi Intézet, egyetemi docens

Hargittay Emil
Pázmány Péter Katolikus Egyetem Bölcsészet- és Társadalomtudományi Kar,
Magyar Nyelv- és Irodalomtudományi Intézet, egyetemi tanár

Maczák Ibolya
Magyar Tudományos Akadémia – Pázmány Péter Katolikus Egyetem Bölcsészet- és Társadalomtudományi Kar, Barokk Irodalom és Lelkiség Kutatócsoport, tudományos főmunkatárs

Nagy Kornél
Bölcsészettudományi Kutatóközpont, Történettudományi Intézet,
tudományos munkatárs

Papp Ingrid
Bölcsészettudományi Kutatóközpont, Irodalomtudományi Intézet,
tudományos munkatárs

Szolnoki Zsolt
Miskolci Egyetem Bölcsészettudományi Kar,
Magyar Nyelv- és Irodalomtudományi Intézet, PhD-hallgató

Tasi Réka
Miskolci Egyetem Bölcsészettudományi Kar,
Magyar Nyelv- és Irodalomtudományi Intézet, egyetemi docens

Tóth Zsombor
Bölcsészettudományi Kutatóközpont, Irodalomtudományi Intézet,
tudományos főmunkatárs; az MTA BTK Lendület Hosszú reformáció
Kelet-Európában (1500–1800) Kutatócsoport vezetője