

Balázs Mihály

HITÚJÍTÁS ÉS EGYHÁZALAPÍTÁS KÖZÖTT

A MAGYAR UNITÁRIUS EGYHÁZ
KOLOZSVÁRI GYŰJTŐLEVÉLTÁRÁNAK ÉS NAGYKÖNYVTÁRÁNAK
KIADVÁNYAI 8.



Sorozatszerkesztő:
Kovács Sándor
Molnár Lehel

BALÁZS MIHÁLY

HITÚJÍTÁS ÉS EGYHÁZALAPÍTÁS KÖZÖTT

Tanulmányok az erdélyi unitarizmus
16–17. századi történetéről

KIADJA A MAGYAR UNITÁRIUS EGYHÁZ
KOLOZSVÁR, 2016

Készült az OTKA K 112927 sz. pályázat támogatásával.

A könyv kiadását a Magyarország Kormánya által létrehozott
Reformáció Emlékbizottság támogatta.



REFORMÁCIÓ 500
EMLÉKBIZOTTSÁG

500
reformáció

© Magyar Unitárius Egyház, 2016

© Balázs Mihály, 2016

Szerkesztő: Kovács Sándor

Műszaki szerkesztő: Virág Péter

Nyomdai munkálatok: Idea nyomda, Kolozsvár

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României

BALÁZS, MIHÁLY

Hitújítás és egyházalapítás között : tanulmányok az erdélyi unitarizmus 16-17. századi történetéről / Balázs Mihály. - Cluj-Napoca : Editura Episcopiei Unitariene, 2016

Conține bibliografie

Index

ISBN 978-606-8779-04-1

288(498.4)''15/16''

TARTALOM

Előszó	7
Rövidítések jegyzéke	11
Az alkalmazás dilemmái.....	15
Megjegyzések János Zsigmond valláspolitikájáról.....	33
Az új ország és a katolikusok	61
Heltai Gáspár zsolnárfordításáról.....	75
Kálvin és Servet.....	85
Az antitrinitarizmus Kelet-Közép-Európában a 16. században	97
Marcin Czechowic kísérlete az erdélyi antitrinitáriusok megnyerésére	127
A kolozsvári Heltai nyomda és a krakkói Aleksy Rodecki.....	139
Erasmus és az erdélyi unitáriusok	145
Közel az iszlámhoz? Újabb kutatások a kora újkori unitarizmus és a muszlim hit viszonyáról.....	157
Jacobus Palaeologus és Lorenzo Valla.....	175
Thomas Morus és Jacobus Palaeologus	185
Toroczkai Máté pályája	201
Radikális heterodoxia és történetírás Erdélyben a 16–17. században	231
Újabb szövegek és adatok ifj. Varsolczi János tevékenységéhez.....	241
Néhány megjegyzés Heltai imádságos könyvének utóéletéről	263
Antitrinitarizmus és millenarizmus Erdélyben	281
Bacon <i>Új Atlantisz</i> ának magyar fordításai ürügyén.....	307
Thomas Morus és a magyarok	317
Névmutató	323
A tanulmányok korábbi megjelenései.....	336
Abstract.....	338

ELŐSZÓ

A magyar unitárius egyház kezdeményezésére megjelenő kötet összeállításakor a szerző nagyon gyakorlatias szempontokból indult ki. Úgy gondolta, akkor cselekszik leginkább az ebben a közösségben élő lelkészek, teológiát hallgatók, vagy éppen a történelmük iránt érdeklődő hívek hasznára, ha a megtisztelő felkérést olyan írások összegyűjtésére használja fel, amelyek Erdélyben nehezen hozzáférhető külföldi, vagy magyarországi kötetekben jelentek meg. Nem szerepelnek tehát itt az örvendetes módon megélenkült erdélyi könyvkiadás fórumain publikált dolgozatok, de azok sem, amelyek a Keresztény Magvető egyháztörténeti írások számára hagyományosan nyitott lapjain váltak olvashatóvá. Ez a szempont természetesen megnehezítette egy minden tekintetben koherens és áttekinthető koncepció érvényesítését. Az olvasó számára talán mégis érzékelhető, hogy a kötetben az általánosabb kérdéseket, a tágabb történelmi összefüggéseket bemutató írások után az események és jelenségek időrendjében haladva következnek a konkrétabb művelődés- és egyháztörténeti jelenségeket tárgyalók.

A nyitótanulmány ismerteti, hogy miképpen honosodott meg a korai újkorral foglalkozó tudományos műhelyekben az ún. konfesszionalizációs modell, vagyis az a megközelítés, amely a 16. század derekától a 18. század derekáig tartó időszakot egymásnak feszülő, ám sok tekintetben hasonló módon működő felekezetek és az irányításuk alá került intézmények rivalizálásaként mutatja be. A magyarországi egyházi és világi kutató műhelyek reakcióit áttekintve több protestáns felekezet életéből hozott példával is demonstrálni tudja a tézis erőit, de alkalmazásának korlátait is. Nagy hangsúlyt kap, hogy a hazai fenntartásokkal teli és óvatos alkalmazás egyáltalán nem provincializmusból, hanem a kelet-közép-európai sajátosságok figyelembe vételének szándékából eredeztethető.

A sajátosságok között nem utolsó az a toleráns voltával nemzetközi figyelemre is érdemes valláspolitikai gyakorlat, amely a 1550-es évek végére az erdélyi fejedelemségben kialakult. A kötet szerzője már korábbi írásaiban is tett javaslatot ennek árnyalt és a felekezeti elfogultságokat a lehetőség szerint mellőző szemléletére, s ezt folytatják az itteni, újabb megfontolásokat tartalmazó és a kérdéskörben kialakult vitákra is reflektáló írások. A reformáció erdélyi útjának sajátosságait a legrészletesebb dokumentációval a János Zsigmond valláspolitikáját elemző dolgozat tárja fel. Egyfelől kimutatja, hogy a közfelfogástól eltérően a fejedelem közel sem játszott kezdeményező szerepet sem a reformáció felkarolásában, sem az unitarizmus meghonosításban. Unitárius fejedelemnek csak uralkodása utolsó másfél esztendejében tekinthető, s mindez összefüggésben van azzal is, hogy a belső viták ellenére európai viszonylatban nagy késéssel zajlik le Erdélyben a felekezetek szervezeti elkülönülése. Így az uralkodó és környezete sokáig az egyetemes protestantizmus letéteményeseként határozta meg magát az átmeneti megingás után a katolicizmus mellett kitartó Habsburg dinasztiaiával szemben.

Ezt egy olyan sorozat követi, amelyben a reformáció évszázadának fejleményei állnak a középpontban. A kolozsvári hitújítás egyik központi alakja, Heltai Gáspár zsoldáros-

könyvének értelmezésekor igyekezett kézzel foghatóvá tenni világszemléletének a felekezeti váltások közepette is megőrződött olyan állandó elemeit, amelyeken minden bizonynyal osztozott kolozsvári polgártársaival is. A tanulmányok középpontjában persze az akkor még antitrinitáriusoknak nevezett unitáriusok állnak. Indokoltnak tartható, hogy beszámoló készüljön arról, milyen új eredmények vannak a fellépéséért az életével fizető bátor kezdeményező, Servet életművének kutatásában, hogy aztán tágabb térségünk fejleményei következzenek. Szándékos ez a megfogalmazás, mert mint az egyik tanulmány címéből is kiderül, a szerző az erdélyi jelenségeket megpróbálja abban a kelet-közép-európai közegben szemlélni, amelyben kibontakoztak. Közismert a lengyel–erdélyi kapcsolatok fontossága, s ezeknek néhány eddig ismeretlen epizódját a kötet új forrásokra támaszkodva mutatja be. Az itteni sajátosságok persze nem vizsgálhatók az európai összefüggések figyelembe vétele nélkül, s ezt igyekeznek bemutatni azok az írások, amelyek azzal foglalkoznak, hogy milyen ösztönzést kaptak az itteni vallási útkeresők, Rotterdami Erasmus, Lorenzo Valla, vagy Thomas Morus műveiből. Az alkotó felhasználás elkönnyvétele összekapcsolódik azzal, hogy miképpen formálódott ki az 1570-es évek végére az erdélyi unitarizmusnak, e térségen belül legalább a 17. század derekáig megőrződött önálló arculata, amelyet a nonadorantizmus markáns jelenléte mellett a legjobban talán a több áramlat egymásmellettségével jellemezhetünk. Az újabb német kutatási eredmények bemutatására koncentrálnak Neuser-tanulmány ugyanakkor azt is érzékeltetni kívánta, hogy még ezen a Krisztus imáadását és segítségül hívását tagadó áramlaton belül is fontos eltérések mutathatók ki, többek között a muszlim hithez és törökökhöz való viszony tekintetében, amely az Erdélyben élők számára értelemszerűn több volt egyszerű dogmatikai kérdésnél. A szerző határozottan cáfolja azt a külföldi, főleg amerikai szakirodalomban olvasható modernizáló tézist, amely a multikulturalitás előfutárait akarja belelátni az időnkénti szellemi érintkezés szereplőibe, s érveket hoz fel azon felekezeti hangoltságú tétele ellenében is, amely a törökök szekértolóinak és a keresztény hit elárulóinak tartja az unitáriusokat. Mondandójának lényege az, hogy az unitárius egyház sohasem jutott el a muszlim hitben a kereszténységgel közös elemeket kereső szinkretizmusig, a török hatóságoknak az unitáriusokhoz való viszonyát pedig a politikai megfontolásokat mindennél fontosabbnak tartó pragmatizmus jellemezte.

Bár a szerző első sorban a 16. század kutatójának tartja magát, figyelmét a dolog természetéből adódóan sem korlátozhatta erre az időszakra. Átvitték a 17. századra a nagy életművek, de a hosszabb távon érvényesülő eszmetörténeti fejlemények is. Az előbbi Toroczkai Máté vagy az ifjabb Varsolczi János példázza. Az unitárius egyház ötödik püspökének életútját bemutató dolgozat rövidebb változatban már megjelent németül, de itt nem egyszerűen magyar, hanem egy fontos részletekkel kiegészülő változat olvasható, amely így méltó lehet a hazai olvasók megkülönböztetett figyelmére. Világos persze, hogy ennek a nagy életműnek az alapos értelmezése majd akkor válik lehetővé, ha elkészülnek az Enyedi *Explicationese* magyarításáról szóló, a teljesítményt eszme- és irodalomtörténeti szempontból egyaránt értelmező tanulmányok, ám annak bemutatása, hogy az Erdély történetének közismerten különösen nehéz időszakában hogyan próbálta életben tartani hagyományaihoz ragaszkodó közösségét, bizonyosan sokak figyelmére méltó lehet. Ugyanezen okból érdemes lehet a tanulmányozásra a pályáját már Báthory Gábor és

Bethlen Gábor időszakában kibontakoztató Varsolczi Jánosnak a püspökénél jóval kevésbé ismert életműve. Ez alkalmat szolgáltat annak bemutatására is, hogy milyen feltételek között élt immár a református fejedelmek évszázadának kezdetén az unitáriusok törvényben ugyan elismert, de komoly korlátozásoknak kitett közössége. A két írás közé az időrend megkövetelte módon épült be Somogyi Ambrus újabban magyarul is olvasható fontos történeti művének méltatása. Az eddig szinte teljes mértékben figyelmen kívül hagyott előszó elemzésével mutatja be, hogy a nonadorantizmus teológiai rendszere miképpen lesz ösztönző még a történetírás területén is, hiszen a Kolozsvár vezetőihez címzett ajánlás Jacobus Palaeologus teológiájának egy mozzanatát beépítve teremti meg az *ars historica* ismert műfajának egy egészen egyedi változatát.

A soron következő két terjedelmesebb tanulmány mintegy másfél évszázadnyi időszakot átfogó kép felvázolására vállalkozik. Ez a Heltai imádságos könyvét címébe emelőbből talán nem is derül ki, de a címválasztás azt talán érzékeltetni tudja, hogy a nagy kolozsvári író unitárius korszakában megszületett kiadványa az erdélyi és magyarországi protestantizmus egészében is kiemelkedő fontosságú, hiszen ebben kapnak a hívek először kézbe nagy terjedelemben a közösségi- és a magánkegyesség alkalmain egyaránt felhasználható, nyelviileg roppant erős szövegeket. Nyilvánvalóvá teszi ezt a felekezeti határokat átlépő utóélet is, amelynek bemutatásakor sor kerülhet a kéziratosságba szorult unitárius imádságos kultúra néhány sajátosságának felvillantására. A dolgozatnak a 17. századra is kitekintő részei ösztönzések is szeretnének lenni arra, hogy a mai egyházi keretek között élők közül minél többen kapcsolódjanak be a 17–18. századi kegyességi irodalom Erdélyben és Magyarországon egyaránt felélénkült kutatásába.

A másik tanulmány azt tárja fel, hogy a Krisztust már nem imádó és segítségül sem hívó nonadorantista krisztológia hogyan alakítja át az unitáriusok eszkatológiai elképzeléseit, benne a földi királyságára vonatkozó millenarista (más néven khiliaszta) koncepcióval. Az olykor egymásra épülő, máskor egymással vitatkozó felfogásokat tartalmazó kéziratok tanulmányozására alapozó áttekintés ilyenként első a szakirodalomban.

A kötet záró két tanulmány időben is előre szaladva kanyarodik vissza a korábban érintett recepciók kérdésekhöz. Talán nem lesz fölösleges az unitárius recepció sajátosságait zárasképpen úgy érzékeltetni, hogy mintegy szembesítésként olyan írások szerepelnek, amelyek a Morus és Bacon esetében a hazai jelenlét tágabb összefüggéseibe is bepillantást engednek.

RÖVIDÍTÉSEK JEGYZÉKE

- Academia III = *Biblioteca filialei Cluj a Academiei Republicii Romane*, Anexa III, Cluj-Napoca, Klausenburg, Kolozsvár.
- Adattár = *Adattár 16–18. századi szellemi mozgalmaink történetéhez*, 1–36, Szeged, 1965.
- A felvilágosodás előzményei = *A felvilágosodás előzményei Erdélyben és Magyarországon (1650–1750)*, szerk. BALÁZS Mihály, BARTÓK István, Szeged, 2016.
- Antitrinitarianism 1982 = *Antitrinitarianism in the Second Half of the 16th Century*, ed. Robert DÁN and Antal és PIRNÁT, Bp.–Leiden, 1982 (*Studia Humanitatis* 5).
- BAHLCKE–STROHMEYER, *Konfessionalisierung = Konfessionalisierung in Ostmitteleuropa. Wirkungen des religiösen Wandels im 16. und 17. Jahrhundert in Staat, Gesellschaft und Kultur*, BAHLCCKE, Joachim–STROHMEYER, Arno (Hsg.) (*Forschungen zur Geschichte und Kultur des östlichen Mitteleuropa* 7), Stuttgart, 1999.
- BALÁZS, *A Válaszúti komédia* = BALÁZS Mihály, *A Válaszúti komédia háttéréhez = Klaniczay-Emlékkönyv. Tanulmányok Klaniczay Tibor emlékezetére*, Bp., 1994, 177–205.
- BALÁZS, *Az erdélyi antitrinitarizmus* = BALÁZS Mihály, *Az erdélyi antitrinitarizmus az 1560-as évek végén*, Bp., 1988 (*Humref* 14).
- BALÁZS, *Felekezet és fikció* = BALÁZS Mihály, *Felekezetiesség és fikció. Tanulmányok 16–17. századi irodalmunkról*, Bp., 2005 (*Régi Magyar Könyvtár Tanulmányok* 8).
- BALÁZS, *Teológia és irodalom* = BALÁZS Mihály, *Teológia és irodalom. Az Erdélyen kívüli antitrinitarizmus kezdetei*, Bp., 1998 (*Humref* 25).
- BALÁZS, *A Válaszúti komédia* = *A Válaszúti komédia háttéréhez = Klaniczay-Emlékkönyv, Tanulmányok Klaniczay Tibor emlékezetére*, Bp., 1994, 177–205.
- Biblioteca Brukenthal* = *Biblioteca Muzeului Brukenthal, Sibiu (Hermannstadt, Szeben)*
- Biblioteca Documentară* = *Biblioteca Documentară Odorheiu Secuiesc (Odorheiu Secuiesc, Székelyudvarhely)*.
- Bibliotheca Dissidentium* = *Bibliotheca Dissidentium. Répertoire, des non-conformistes religieux des seizième et dix-septième siècles*, édité par André SÉGUENNY, en collaboration avec Irena BACKUS, et Jean ROTT, I–XXVIII, Baden-Baden, 1980-
- DÁN, *Humanizmus, reformáció* = DÁN Róbert, *Humanizmus, reformáció, antitrinitarizmus és a héber nyelv Magyarországon*, Bp., 1973 (*Humref* 2).
- DEBRECENI, *Egyháztörténet* = DEBRECENI EMBER Pál, *A magyarországi és erdélyi református egyház története*, ford. BOTOS Péter, Sárospatak, 2009.
- De falsa et vera* = *De falsa et vera unius Dei... cognitione libri duo, Albae Juliae [1568]* Faksimile kiadása PIRNÁT Antal előszavával 1998 (*Bibliotheca Unitariorum* II) RMNY 254. Magyar fordítás: *Két könyv az Egyedülvaló Atyaistennek, a Fiúnak és a Szentléleknek hamis és igaz ismeretéről*. A fordítást az eredetivel összevetette és a bevezető tanulmányt írta: BALÁZS Mihály, Kolozsvár, 2002 (*Az Erdélyi Unitárius Egyház Gyűjtőlevéltárának és Nagykönyvtárának kiadványai* 2).

- Enyedi 2000 = György Enyedi *and Central European Unitarianism in the 16–17th Centuries*, ed. Mihály BALÁZS, Gizella KESERŰ, Bp., 2000 (Studia humanitatis 11).
- Erdélyiek egyetemjárása = SZABÓ Milós–TONK Sándor, *Erdélyiek egyetemjárása a korai újkorban (1521–1700)*, Szeged, 1992 (Fontes rerum scholasticarum IV).
- EOE = *Monumenta Comitalia Regni Transylvaniae – Erdélyi Országgyűlési Emlékek*, ed. SZILÁGYI Sándor, 1–21, Bp., 1875–1898.
- FATA, *Reich des Stephanskronen* = FATA, Márta, *Ungarn, das Reich des Stephanskronen, im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung. Multiethnizität, Land und Konfession 1500 bis 1700*, Münster, 2000 (Katolisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung).
- Földi és égi = *Földi és égi hitviták. Válogatás Jacobus Palaeologus munkáiból*, ford. NAGYIL-LÉS János, válogatta, az előszót és a jegyzeteket írta BALÁZS Mihály, Bp.–Kolozsvár, 2003.
- GÓRSKI, *Studia* = Konrad GÓRSKI, *Studia nad dziejami polskiej literatury antytrinitarskiej XVI. wieku*, Kraków, 1949.
- GREYERZ, *Interkonfessionalität* = *Interkonfessionalität – Transkonfessionalität – Binnenkonfessionelle Pluralität. Neue Forschungen zur Konfessionalisierungsthese*, GREYERZ, Kaspar von–JAKUBOWSKI–TISEN, Manfred–KAUFMANN, Thomas (Hsg.) Heidelberg, 2003 (Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte 201).
- GRYCZOWA, *Ariańskie oficyny* = Alodia Kawecka GRYCZOWA, *Ariańskie oficyny wydawnicze Rodeckiego i Sternackiego, Les imprimeurs des antitrinitaires polonais Rodecki et Sternacki*, Wrocław, Warszawa, Kraków, Gdańsk, 1974.
- HELTAI, *Imádságos könyv* = Heltai Gáspár *imádságos könyve (1570–1571)*, bevezető tanulmánnyal közzéteszi BALÁZS Mihály, Kolozsvár, 2006 (Az Erdélyi Unitárius Egyház Gyűjtőlevéltárának és Nagykönyvtárának kiadványai 5).
- HORN, *Hit és hatalom* = HORN Ildikó, *Hit és hatalom. Az erdélyi unitárius nemesség 16. századi története*, Bp., Balassi Kiadó, 2009.
- Humref = Humanizmus és reformáció
- It = Irodalomtörténet
- ItK = Irodalomtörténeti Közlemények
- Jezsuita okmánytár = *Jezsuita okmánytár I/1–2. Erdélyt és Magyarországot érintő iratok 1601–1606*, kiad. BALÁZS Mihály, KRUPPA Tamás, LÁZÁR István, LUKÁCS László, Szeged, 1995.
- KerMagv = Keresztény Magvető
- KESERŰ, *Late Confessionalisation* = KESERŰ, Gizella, *The Late Confessionalisation of the Transylvanian Unitarian Church and the Polish Brethren = Faustus Socinus and his Heritage*, ed. Lech SZCZUCKI, Kraków, 2005, 163–188. Magyar fordítása: KESERŰ Gizella, *Az erdélyi unitárius egyház megkésett konfesszionalizálódása és a lengyel testvérek a 17. század elején = „Nem súlyed az emberiség!”... Album amicorum SZÖRÉNYI László LX. születésnapjára*, MTA Irodalomtudományi Intézet, Bp., 2007, 429–449. Nyitólap: www.iti.mata.hu/szorenyi60.html

- KESERŰ, *Die ungarische unitarische Literatur* = Bálint KESERŰ, *Die ungarische unitarische Literatur nach György Enyedi (Über ideengeschichtlich relevante Werke aus der Zeit 1597–1636)* = Enyedi 2000, 107–124.
- Korai szombatos íráások = *Korai szombatos íráások*, sajtó alá rendezte és jegyzetekkel ellátta ÚJLAKI-NAGY Réka, Szeged, 2010 (Fiatal Filológusok Füzetei 7).
- LEPPIN–WIEN, *Konfessionsbildung* = *Konfessionsbildung und Konfessionskultur in Siebenbürgen der frühen Neuzeit*, LEPPIN, Volker–WIEN, Ulrich A. (Hsg.), Stuttgart, 2005 (Quellen und Studien des östlichen Europa 66)
- MKSz = Magyar Könyvszemle
- MOLNÁR, *Levéltári dokumentumok* = MOLNÁR Dávid, „...az nagy tengerből való folyóvíznek sebessége.” *Kolozsvári unitárius levéltári dokumentumok és nyomtatványok gyűjteménye Bethlen Gábor és I. Rákóczi György fejedelmek korából*, Kolozsvár, 2015 (A Magyar Unitárius Egyház Gyűjtőlevéltárának és Nagykönyvtárának kiadványai 7).
- ORP = Odrodzenie i reformacja w Polsce
- PALAEOLOGUS, *Disputatio* = PALAEOLOGUS, Jacobus, *Disputatio scholastica*, ed. by Juliusz DOMAŃSKI, Lech SZCZUCKI, Utrecht, 1994 (Bibliotheca Unitariorum III). Részleges magyar fordítás: *Földi és égi hitviták*, 137–191.
- PALAEOLOGUS, *Catechesis christiana* = PALAEOLOGUS, Jacobus, *Catechesis christiana dierum duodecim*, ed. Růžena DOSTÁLOVÁ, Warszawa, 1971. Részleges magyar fordítás: *Földi és égi hitviták. Válogatás Jacobus Palaeologus munkáiból*, ford. NAGYILLÉS János, szövegválogatás és előszó BALÁZS Mihály, Bp.,–Kolozsvár, 2003, 35–116.
- PIRNÁT, *Die Ideologie* = Antal PIRNÁT, *Die Ideologie der Siebenbürger Antitrinitarier in den 1570er Jahren*, Budapest 1961.
- PIRNÁT, *Arisztoteliánusok* = PIRNÁT Antal, *Arisztoteliánusok és antitrinitáriusok. Gerendi János és a kolozsvári iskola*, Helikon XVII(1971), 363–392.
- PIRNÁT, *Kelet-közép-európai vázlat* = PIRNÁT Antal, *A kelet-közép-európai antitrinitarizmus fejlődésének vázlata = Irodalom és ideológia a 16–17. században*, szerk. VARJAS Béla, Bp., 1987, 9–59.
- Radikale Reformation, Unitarier* = *Radikale Reformation. Die Unitarier in Siebenbürgen*, ed. Ulrich A. WIEN, Juliane BRANDT und András F. BALOGH, Köln–Wimar–Win, Böhlau Verlag, 2013 (Studia Transylvania, Band 44), 55–89.
- RMNY = *Régi magyarországi nyomtatványok 1473–1655. Res Litteraria vetus operum impressorum 1473–1655*, I–IV, Bp., 1971–2009.
- RMKT (16. század) = *Régi Magyar Költők Tára, I–VIII.*, Bp., 1879–1930.
- RMKT (17. század) = *Régi Magyar Költők Tára, I–XV.*, Bp., 1959–2016.
- SIMON, *Explicationes explicationem* = SIMON József, *Explicationes explicationem. Filozófia, irodalom és egezetika Enyedi György életművében*, Bp., Typotex, 2016.
- SZAKÁLY, *Mezőváros* = SZAKÁLY Ferenc, *Mezőváros és reformáció. Tanulmányok a korai magyar polgárosodás kérdéséhez*, Bp., 1995 (Humref 23).
- Sz = Századok
- SZCZUCKI, *Czechowic* = Lech SZCZUCKI, *Marcin Czechowic (1532–1613) Studium z dziejów antytrinitarizmu polskiego xvi wieku*, Warszawa, 1964.

- SZCZUCKI, *Faustus Socinus = Faustus Socinus and his Heritage*, ed. Lech SZCZUCKI, Kraków, 2005.
- SZCZUCKI, *Két XVI. századi = Lech SZCZUCKI, W kręgu myślicieli heretyckich*, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk, 1972. Magyarul: *Két XVI. századi eretnek gondolkodó (Jacobus Palaeologus és Christian Francken)* Bp., 1980 (Humref 9).
- The Manuscripts = The Manuscripts of the Unitarian College of Cluj/Kolozsvár in the Library of the Academy in Cluj-Napoca, I-II*, kiad. LAKÓ Elemér, BALÁZS Mihály etc. Szeged, 1997.
- TSZ = Történelmi Szemle
- TT = Történelmi tár
- Unitario-Ecclesiastica historia = János Kénosi Tőzsér-István Uzoni Fosztó, Unitario-Ecclesiastica historia Transylvanica Liber I-II. Volume IV/1. Ed. János KÁLDOS, Introduced by Mihály BALÁZS, revised by: Miklós LATZKOVITS, Bp., 2002 (Bibliotheca Unitariorum Volume IV/1–3).*
- Unitárius egyháztörténet = Kénosi Tőzsér János-Uzoni Fosztó István, Az erdélyi unitárius egyház története I-II*, fordította: MÁRKOS Albert, a bevezető tanulmányt írta és a fordítást a latin eredetivel egybevetette, BALÁZS Mihály, sajtó alá rendezte, HOFFMANN Gizella, KOVÁCS Sándor, MOLNÁR B. Lehel, Kolozsvár, 2005–2009 (Az Erdélyi Unitárius Egyház Gyűjtőlevéltárának és Nagykönyvtárának kiadványai 4/1–2).
- Urkundenbuch = Georg Daniel TEUTSCH, Urkundenbuch der evangelischen Landeskirche A. B. in Siebenbürgen*, Hermannstadt, 1883.
- ZOVÁNYI, *Lexikon = ZOVÁNYI Jenő, Magyarországi Protestáns Egyháztörténeti Lexikon*, Bp., 1977.
- ZOVÁNYI, *Protetantizmus = ZOVÁNYI Jenő, A magyarországi protestantizmus 1562-től 1600-ig*, Bp., 1977.

AZ ALKALMAZÁS DILEMMÁI

A német konfesszionalizációs modell és az erdélyi reformáció

A konfesszionalizáció kelet-közép-európai kérdéskörét a címébe is beemelő tanulmánykötet szerkesztői az előszóban némileg rezignáltan állapítják meg, hogy a kutatásnak ezen a területén az itteni térség nemzeti történetírásai szinte semmit sem tettek, még a szak kifejezés adekvát lefordítása sem történt meg.¹ Elmarasztaló megjegyzések kíséretében olvashatunk hasonlót Fata Mártánál, aki egyik tanulmányát azzal nyitja, hogy a társadalomtudományi elméletektől ösztönzést nyerő s társadalomtörténeti paradigmává váló konfesszionalizáció semmi visszhangot nem váltott ki a magyarországi kutatásban. Ezt azzal magyarázza, hogy az itteni történész kutatóműhelyekben a 19. század utolsó harmada óta központi helyet foglal el a Habsburg–magyar viszony terméketlen taglalása, vagyis a kuruc–labanc szembenállás, s Szakály Ferenc bizonyos megjegyzéseire utalva nem mulasztja el felróni a másutt kialakult elméletektől és modern kutatási paradigmáktól való idegenkedést sem.²

Hogy tanulmányunkban ezeket a megjegyzéseket is mérlegelhessük, megkerülhetetlen röviden vázolnunk e paradigma vagy kutatási irány megjelenésének néhány mozzanatát, illetőleg jelenlegi tendenciáit.³ Ebben jó néhány német nyelvű historiográfiai áttekintésre támaszkodhatunk,⁴ hiszen – amint az egyik ilyen összegzés írója, Harm Klue-ting

1 BAHLCKE–STROHMEYER, *Konfessionalisierung*, 7–9.

2 FATA, Márta, *Deutsche und schweizerische Einflüsse auf die Reformation in Ungarn im 16. Jahrhundert. Aspekte der frühneuzeitlich-vormodernen Identität zwischen Ethnie und Konfession* = KÜHLMANN, Wilhelm–SCHINDLING, Anton (Hsg.): *Deutschland und Ungarn in ihren Bildungs- und Wissenschaftsbeziehungen während der Renaissance*, Stuttgart, 2004 (Contubernium: Tübinger Beiträge zur Universitäts- und Wissenschaftsgeschichte 62), 54–55.

3 KÁRMÁN Gábor, *Egy paradigma margójára, Felekezeti társadalom – felekezeti műveltség = A konfesszionalizáció hasznáról és káráról*, szerk. LUKÁCS Anikó, Bp., 2013 (Rendi társadalom – polgári társadalom 25), 27–40.

4 HAMM, Bernd–MOELLER, Bernd–WENDEBOURG, Dorothea, *Reformationstheorien: Ein kirchenhistorischer Disput über Einheit und Vielfalt der Reformation*, Göttingen 1995; KLUETING, Harm *Die Reformierten im Deutschland des 16. und 17. Jahrhunderts und die Konfessionalisierungsdebatte der deutschen Geschichtswissenschaft seit ca. 1980* = FREUDENBERG, Matthias (Hsg.): *Profile des reformierten Protestantismus aus vier Jahrhunderten*. (Emden Beiträge zum reformierten Protestantismus) Wuppertal, 1999, 17–47.; KLUETING, Harm „Zweite Reformation“ – *Konfessionsbildung und Konfessionalisierung. Zwanzig Jahre Kontroversen und Ergebnisse nach zwanzig Jahren*, *Historische Zeitschrift* 277(2003), 309–341.; KAUFMANN, Thomas *Die Konfessionalisierung von Kirche und Gesellschaft. Sammelbericht über eine Forschungsdebatte*, *Theologische Literaturzeitung* 121(1996), 1008–1025, 1112–1121.; KAUFMANN, Thomas, *Einleitung: Transkonfessionalität Interkonfessionalität, binnenkonfessionelle Pluralität. Neue Forschungen zur Konfessionalisierungsthese* = GREYERZ, *Interkonfessionalität* 9–16.; EHRENPREIS, Stefan–LOTZ–HERMANN, Ute, *Reformation und konfessionelles Zeitalter*, Darmstadt, 2002 (Kontroversen um die Geschichte).

fogalmazott – az 1980-as években valóságos konfesszionizáció-vitasorozat alakult ki Németországban.⁵

A koncepciót politika- és társadalomtörténeti kérdések iránt érzékeny világi történészek dolgozták ki az 1980-as években, ám ők valójában egy tübingeni történész jóval korábban, 1965-ben megjelent monográfiájától kapták erre az indítást. Ernst Walter Zeeden a felekezetképződés alapjairól és formáiról írott monográfiája beszélt ugyanis először *Konfessionsbildung*ról, sőt pontos definíciót is adott róla: a „felekezetépítésen a hitszakadást követően egymásnak feszülő keresztény hitvallások olyan szellemi és szervezeti megszilárdulását értjük, amelynek során dogmatikai, szervezeti és valláserkölcsei tekintetben valamelyest legalábbis egységes egyházzá válnak.”⁶ Ennek nyomán Martin Heckel általánosan elfogadottnak látszó definíciót is adott a számunkra fontos fogalmakról. Ezek szerint az imént használt *Konfessionsbildung* a dogmatikai tanrendszerek és hitvallások kialakulását jelenti, míg a *Konfessionalisierung* alatt azt értjük „ahogyan e hitvallások hatására és szellemében átformálódik a gazdaság, a társadalom, az államiság, a politika, a kultúra, a családok és az erkölcsök egészének világa.”⁷ E definíciók szerint az előbbi tehát egy egyháztörténeti esemény, az utóbbi pedig egy egyetemes társadalomtörténeti folyamat. E különbségtételt azért is célszerű felidézni, mert benyomásunk szerint az itthoni szóhasználatban mintha keveredne a két fogalom s talán célszerű lenne a különbséget a későbbiekben a fordítással is érzékeltetnünk. Ennek érdekében e különbséget terminológiaiailag is jelölve helyesnek látszana a *Konfessionsbildung*ot felekezetépítés kifejezéssel magyarítani, míg a *Konfessionalisierung* esetében a konfesszionizáció vagy konfesszionizálódás kifejezések használata látszik logikusnak.

Az áttekintésekből az is kiderül, hogy a fogalmak hatalmas karrierjét elindító Heinz Schilling első publikációiban még csupán a református felekezetre alkalmazta ezeket. Ezekben az írásaiban azt tárta fel, hogy Németországban a lutheranizmusnál jóval nagyobb támogatást tudott adni a területi államok kialakulásának a reformáció továbbvitele a református felekezet irányába. A magyarázatot abban kereste, hogy a kálvinizmus nemzetközi kapcsolatrendszere nagyobb politikai aktivitást és hálózati lehetőséget jelentett, s hogy ebben a felekezetben jóval erőteljesebb volt az egyház szerepvállalása az állami és a társadalmi élet szinte minden területén, mint a lutheranizmusban, illetve mindezt kapcsolatba hozta a református teológiában a lutheranizmusnál jóval erőteljesebben jelen lévő racionalitásigénnyel.⁸ A *Konfessionalisierung* tehát ennek a társadalomtörténeti kül-

5 KLUETING, Harm, *Reformierte Konfessionalisierung in West- und Ostmitteleuropa* = LEPPIN–WIEN, *Konfessionsbildung*, 25.

6 ZEEEDEN, Ernst Walter, *Die Entstehung der Konfessionen. Grundlagen und Formen der Konfessionsbildung im Zeitalter der Glaubenskämpfe*. München–Wien, 1965, 9.

7 HECKEL, Martin, *Die katholische Konfessionalisierung im Spiegel der Reichskirchenrecht = Die katholische Konfessionalisierung. Wissenschaftliches Symposium der Gesellschaft zur Herausgabe des Corpus Catholicorum und des Vereins für Reformationgeschichte*, REINHARD, Wolfgang–Heinz, SCHILLING (Hsg.) Gütersloh–Münster, 1995 (Schriften des Vereins für Reformationgeschichte 198) 186.

8 SCHILLING, Heinz, *Konfessionskonflikt und Staatsbildung. Eine Fallstudie über das Verhältnis von religiösem und sozialem Wandel in der Frühneuzeit am Beispiel der Grafschaft Lippe*. Gütersloh, 1981.

detésnek a kiteljesedését jelentette, és ezt a teológiai messze meghaladó mozzanatot az is demonstrálta, hogy a szakkifejezés bevezetését követően Schilling és társai javaslatára kikopott a használatból „a második reformáció” fogalma,⁹ amelyet hosszabb ideje alkalmaztak a református felekezetet német területeken kisebb grófságokban s persze elsősorban Pfalzban diadalra vivő folyamat jelölésére.

Az ezt a folyamatot bemutató tanulmányok fontos újdonsága volt, hogy az augsburgi vallásbéke (1555) és a harmincéves háború (1618) közötti időszakot helyezték a középpontba, azt a periódust, amelyre korábban kevésbé figyeltek a korai újkor Németország kutatói. A megközelítés azonban akkor vált szélesebb dimenziókat is felölelővé, amikor az egyébként evangélikus vallású, de világi intézményben dolgozó Schillinghez csatlakozott a már akkor is nagyon tekintélyes katolikus történész, Wolfgang Reinhard is. Ő kezdett beszélni először katolikus konfesszionalizációról is. Mint első, nagy visszhangot kiváltó publikációjából kiderül, ezzel először még csupán az ellenreformáció fogalmának leváltására tett alapos fogalomtörténeti elemzésre támaszkodó javaslatot, majd ő fogalmazta meg, hogy a 16. század második felében egymással párhuzamba állítható folyamatok figyelhetők meg mindhárom nagy németországi felekezetben, a katolikusban, az evangélikusban és a reformátusban.¹⁰ Mivel az 1993-ban megjelent kötet alapján ezeket a közös jellemzőket Tusor Péter egy magyar nyelvű tanulmányban összegezte,¹¹ részletes kifejtésük helyett talán elegendő lesz a legfontosabb pontok felsorolása:

1. Az igazság abszolút birtoklásának tudata.
2. A hitelevk világos körülhatárolása, a hitbeli bizonytalanságok kiküszöbölésével.
3. Gondoskodás arról, hogy a tanokat megfelelő emberek képviseljék, az alkalmatlank kiszűrése.
4. A művelődés intézményeinek monopolisztikus megszervezése, a felekezet szolgáltatásban álló intézményi rendszer létrehozása.
5. A felekezet sajátos liturgikus formáinak kialakítása.
6. A hívekkel való kommunikáció sajátos nyelvezetének megteremtése.
7. A hittételek széleskörű terjesztése, a propaganda sajátos eszközrendszerének kialakítása a cenzúra alkalmazása mellett.
8. Az egyházszervezet kiépítése, a középkori hierarchia megőrzése vagy újjal való helyettesítése útján.

9 Ebben meghatározó volt egy 1985-ben megtartott konferencia: *Die reformierte Konfessionalisierung in Deutschland – Das Problem der „Zweiten Reformation“*. *Wissenschaftliches Symposium des Vereins für Reformationsgeschichte*, SCHILLING, Heinz (Hsg.), Gütersloh, 1986.

10 REINHARD, Wolfgang, *Gegenreformation als Modernisierung? Prolegomena zu einer Theorie des konfessionellen Zeitalters*, *Archiv für Reformationsgeschichte* (68) 226–251.; REINHARD, Wolfgang, *Zwang zur Konfessionalisierung? Prolegomena zur einer Theorie des konfessionellen Zeitalters*, *Zeitschrift für historische Forschung* 10(1983), 257–277.

11 REINHARD, Wolfgang–SCHILLING, Heinz (Hsg.), *Die katholische Konfessionalisierung. Wissenschaftliches Symposium der Gesellschaft zur Herausgabe des Corpus Catholicorum und des Vereins für Reformationsgeschichte*. (Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte 198) Gütersloh–Münster, 1995.; TUSOR Péter, *Felekezetszerveződés a korai újkorban*, *Vigilia* 73(2008) 1, 12–18.

9. A belső egyházi élet ellenőrzése, különféle mechanizmusok, közöttük a vizitációk rendszeres megszervezésével.

10. Az államhatalommal kialakított együttműködés s szimbiózis.

A fenti jelenségcsoportot akarta tehát leírni a *Konfessionalisierung* fogalma, amelyet a történeti szociológiában nagyon oskolázott Schilling nem kis bonyolultsággal a társadalmi szerveződés olyan tendenciájaként határozott meg, „amely a magán- és közélet egészét átfogja, s amely az időnkénti konfliktusok ellenére összefonódott a kora modern államiság és egy újszerűen megfegyvelzett alárendeltségi viszonyokon alapuló társadalom kialakulásával, s amely a középkori társadalomtól eltérően nem esetleges és személyes módon, hanem intézményesen és széles kört felölelően szerveződött meg.”¹² A meghatározás folytatása azt is rögzíti, hogy bizonyos kölcsönhatás mutatható ki a modern kapitalista gazdasági rendszer és a konfesszionalizáció között.

Jól látható az idézetből a definíciós kísérlet már-már görcsös távlatossága, hiszen bár az első megközelítés a 17. század derekáig tartó időszakra koncentrált, egyre inkább világossá vált, hogy a koncepció érvényét használói többsége a 18. század derekáig próbálta kiterjeszteni. Az augsburgi békével kezdődő két évszázadnyi időszakot tekintik tehát olyanoknak, amikor Európában még az állam és az egyház szimbiózisa a legfontosabb társadalomszervező erő, amikor az emberek döntő többségének életét a bölcsőtől a koporsóig valamely felekezethez való tartozása határozta meg. E távlatos koncepció tehát egyfelől a középkortól, másfelől az állam és az egyház elkülönítésébe legalábbis belekezdő felvilágosodás időszakától különíti el a konfesszionalizáció korszakát, amelyben a felekezetek mindegyike, így a tridenti zsinat határozataival újraszabott katolicizmus is a megváltozott viszonyokhoz alkalmazkodva fejt ki társadalomszervező tevékenységét. Utóbbit a koncepció hajlamos modernizációnak tekinteni, hiszen a felekezetek által sugallt vagy megkövetelt normák a kidolgozók szerint a racionálisan szervezett, diszciplinált újkori társadalmi formációk irányába mutatnak. Fontosnak tartották ugyanakkor leszögezni: az, hogy továbbra is a vallás marad a társadalom kötőanyaga, egyáltalán nem jelentette egyben a középkori képlet változatlan továbbélését is. Az egy-egy városnak vagy településnek üdvtörténeti küldetést tulajdonító középkori elképzelés ugyan a korai újkori katolikus és protestáns közegben is tovább élt, de most már ehhez nem kapcsolódott semmiféle középkori korporációs vízió, hiszen a konfesszionálisan és politikailag is megosztott német-római birodalomban ezek a küldetésre vonatkozó elképzelések is önállósodott városok vagy tartományok belső kohéziójának megteremtésében hasznosultak.

Bár a koncepciót kidolgozó két nagy történész felfogása között a későbbi mérlegelők fontos különbségeket is felfedeztek – így Reinhardnál nagyobb fogadókészséget regisztráltak a társadalomtörténeti megközelítés egyház- és teológiatörténeti mozzanatokkal való kiegészítésére, míg Schillingnél a vallási szféra instrumentális kezelésének állandóan kísértő veszélyét jelezték – a nagy hatóerővel fellépő elképzelés elterjedésének első idő-

12 SCHILLING, Heinz, *Ausgewählte Abhandlungen zur europäischen Reformations- und Konfessionsgeschichte*, Berlin, 2002 (Historische Forschungen 75), 508.

szakában ezek még nem váltak széles körben vitatottakká. Ugyanakkor nem is a hagyományos vallás- és teológiatörténeti műhelyekből érkeztek kritikai reflexiók.

Első helyen talán a svájci történészt, Heinrich Richard Schmidtet kell említenünk, aki az *Enzyklopädie Deutscher Geschichte* című sorozat 12. kötetében közölt összegzésében, majd további írásaiban is erősen kifogásolta a konfesszionalizáció és a közösségeket szociálisan fegyelmező, felülről vezényelt folyamatok mechanikus összekapcsolását.¹³ Ő úgy látta, az állam 16. századi szerepét vizsgáló Gerhard Oestreichhoz¹⁴ való kötődés következtében is etatista elképzelés alakult ki Schilling és Reinhard műveiben, amely megalapozatlanul és egyoldalúan tekinti csupán az államot a közösségeket szervező és diszciplínába rendező folyamat fő hordozójának. Különösen Reinhardnak róttá fel az etatista beszűkülést, amely szerinte a Németország bizonyos területein érvényesülő állami szerepet általánosítja, jóllehet ez az első ottani, még hatalmi pozícióba nem került közösségek esetében sem igaz, nem is beszélve a franciaországi hugenotta közösségekről, a skóciaiakról vagy a németalföldiekről. Ez utóbbi területeken, illetve közösségekben lejátszódó jelenségek elkülönítésére vezette be a *Selbstkonfessionalisierung* fogalmát, amely tehát azokban a közösségekben ragadható meg, ahol a gyülekezet nem csupán objektuma, hanem szubjektuma is volt „az integráló erővel fellépő egyházfegyelemnek”. A svájci városállamokban vagy a franciaországi hugenotta közösségekben lejátszott folyamatokat elemző korábbi résztanulmányokra hivatkozva beszél arról, hogy valójában a *Gemeinde* (a község) volt a diszciplína megteremtésének hordozója, s ezt szerinte az államegyházakban történt mérlegelése során sem szabad figyelmen kívül hagyni. Egy más területen zajló vitához csatlakozva a gyülekezetek középpontba állítását a mikrohistorizmus és a makrohistorizmus közötti hídverésként értelmezi. A hasonlókat megfogalmazó Anton Schindlinggel együtt őt – az esetenként éles fogalmazás ellenére – a koncepció mérsékeltebb bírálójának vagy inkább finomítójának tarthatjuk, míg az igazán erőteljes kritikai hang az egyháztörténeti műhelyekből érkezett.¹⁵

Mivel a program indításakor Schillingék nem csupán a marxista leegyszerűsítő szemlélet, hanem a bornírságnak nevezett felekezeti elfogultságok elleni fellépés szükségességét is hangsúlyozták, nincs mit csodálkoznunk azon, hogy hevesebb bírálatok érkeztek az egyháztörténet-írás felekezetekhez kötődő műhelyeiből. Ezek persze eltérő intenzitásúak és színvonalúak voltak. A katolikus Walter Zeigler például, egyházának prioritását hangsúlyozva kifogásolta, hogy az új paradigma kidolgozói félreértett ökumenikus szemlélettől vagy érdektelenségtől vezéreltetve távol tartják magukat a teológiai kérdésektől s különösen közömbösek az iránt, hogy az egykori teológiai vitákban kinek volt nagyobb

13 SCHMIDT, Heinrich Richard, *Konfessionalisierung im 16. Jahrhundert*, München, 1992 (Enzyklopädie Deutscher Geschichte 12).

14 OESTREICH, Gerhard, *Geist und Gestalt des frühmodernen Staates*, Berlin, 1969.

15 SCHINDLING, Anton, *Konfessionalisierung und Grenzen von Konfessionalisierbarkeit* = SCHINDLING, Anton – ZIEGLER, Walter (Hsg.), *Die Territorien des Reichs im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung*. (Land und Konfession 1500–1650 7. Bilanz – Forschungsperspektiven – Register.) Münster, 9–44.

igazsága.¹⁶ Ez a mozzanat kétségtelenül ott van az evangélikus Thomas Kaufmann egyes megnyilatkozásaiban is, nem utolsó sorban annak kinyilvánításában, hogy a konfesszionalizációs paradigma kihívás az evangélikus egyháztörténet-írás számára.¹⁷ A rendkívül sokoldalú, termékeny és igen koncepciózus szerző ugyanakkor saját felekezete szempontjait a póre apológián túlmutató távlatossággal érvényesíti.

Ez egyrészt a nagy történeti összefüggések Schillingétől eltérő szemléletében nyilvánul meg. Mint legutóbbi nagy reformációtörténetében is kifejtette, ő nem ért egyet azokkal, akik az augsburgi békét korszakhatárnak tekintik, s ettől kezdődően beszélnek a konfesszionalizáció korszakáról.¹⁸ Bár a reformáció kezdeteiről szóló írásaiban szívesen beszél arról, hogy Luther fellépése hatalmas áttörést jelentett Európa egészének történetében, nem tartja helyesnek azok koncepcióját sem, akik ezt új korszak kezdetének tekintik. Szerinte a reformáció valóságossá, vagyis az egyházi viszonyok teljességét radikálisan megváltoztatni akaró s abba bele is kezdő történelmi jelentőségű eseménnyé valamikor az 1530-as évektől vált. Nem jelöli ki azonban ezt az időszakot sem korszakhatárnak, hanem a korai újkor olyan alperiódusának tartja, amely a 16. század második felében torkollott bele egy másikba, ami a konfesszionalizáció időszakaként jelölhető meg. Ez az esetleg mesterkéltnek tűnő okoskodás akkor nyeri el értelmét, ha tudjuk, hogy a háttérben ott van annak folytonos hangsúlyozása, hogy a 16. század második felében a reformációval elkezdett folyamatok teljesedtek ki: ekkor keletkeztek a dogmatikát iskolásan összegző káték, „hitvallások”, ekkor formálódtak meg a protestantizmuson belüli irányzatok és csoportosulások, sőt ezek együttélésének jogi előfeltételeit is már ekkor kimunkálták.

Ennek a folyamatosságnak a nyomatékosítása szervesen összekapcsolódik a különböző felekezetek sajátos és egyedi üzenetének körvonalazásával. Kaufmann általánosságoknál megrekedőnek véli a Reinhard és Schilling által elmondottakat a katolikus, evangélikus és református felekezetek azonos társadalmi funkciójáról, lett légyen bármily szuggesztív is Kálvin és Loyolai Ignác párhuzamba állítása. Ennek jogosságát esetleg elismerve is szívesebben beszél tehát arról, hogy e felekezetek mindegyikét egy sajátos felekezeti kultúra jellemzi, amelynek legalább olyan bonyolult meghatározását adja, mint Schilling. Ezek szerint felekezeti kultúrán „a keresztény hit egy meghatározott értelmezését kell értenünk, amely életszerű megnyilvánulások sokszínűségében, illetőleg ezeknek folytonos alakulásával ragadható meg.”¹⁹ A megfogalmazás abban konkretizálódik, hogy megközelítése nem az általánosságokra akar koncentrálni, hanem a felsorolt felekezetek társadalmi és kulturális sajátosságait kívánja megragadni. E program igen jellegzetes elemének tarthatjuk, hogy a mondott reformációtörténet végén két, e felekezeti kultúra kutatására ösztönző fejezet olvasható. Ezekben a szerző kifejti, hogy a római katolikus egyház a 16. század második felében lezajlott lelki és rituális megújulás során – a késő-

16 ZIEGLER, Walter, *Kritisches zur Konfessionstheese* = FRIESS, Peer – KIESSLING, Robert (Hsg.), *Konfessionalisierung und Region*. Konstanz, 1999, 41–53.

17 KAUFMANN, Thomas, *Die Konfessionalisierung von Kirche und Gesellschaft. Sammelbericht über eine Forschungsdebatte*, Theologische Literaturzeitung (121.) 1120.

18 KAUFMANN, Thomas, *Geschichte der Reformation*, Frankfurt am Main, 2009, 20–30.

19 Uo., 704.

középkori spiritualitás tendenciáit új életre keltve – a protestánstól határozottan elkülönülő világot teremtett. Ebben a katolikus kultúrában a szentség szférájába tartozó dolgok láthatóvá, sőt látványossá tétele, az ünnepélyes jubileumi aktusok, zarándoklatok, körmenetek – a féltétel utáni – programos felújítása, a szent- és ereklyekultusznak a reformátori kritikát szinte meg sem történtté tevő továbbvitele, a képek tiszteletének felújítása és a korábbinál elmélyültebb megalapozása egészen világosan ebbe az irányba mutatott. A szakramentumok racionális megközelítését a leghatározottabban kiiktató új katolikus spiritualításban az isteni szentség kifinomult oskolázottsággal megteremtett szakralizált terekben, lenyűgöző látványelemek alkalmazásával vált kikerülhetetlenné, tapinthatóvá, láthatóvá és hallhatóvá. Az érzéki hatások olyan komplexitása jött tehát létre, amelyet még a lutheranizmus sem tudott megközelíteni, nem is beszélve a református felekezetről, amelyben – máshonnan szemlélve persze kultúra teremtésére képes – redukcióval szinte kizárólag a hallásnak, az Ige ily módon való bevésésének jutott szerep, s ez a kultúra egészét mélyen meghatározó különbségeket eredményezett.

Saját felekezetének belső világával és korai újkori gyakorlatával foglalkozva Kaufmann ugyanakkor több tanulmányban is tárgyalta azt a kérdést, hogy milyen küzdelem bontakozott ki a lutheranizmusban a különféle belső megújulási törekvések mentén, s ezek közül a magyar szakirodalomban „rajongóknak” nevezett spiritualisták szinte állandó jelenlétét tartja kiemelésre méltónak. Ennek a mindig megújulást is hozó belső küzdelemnek a részleteit is többször elemzi, de ezeket persze most nem idézhetjük fel. Annál inkább idetartozik az ebből a tapasztalatból leszűrt bíráló megjegyzés. Kaufmann úgy látja, Schilling és Reinhard rendszerében nincs hely a bántóan homogénnek kezelt felekezetek olykor drámai belső konfliktusainak megjelenítésére.

Ennél is meglepőbb, hogy éppen ez az evangélikus egyháztörténész szól hozzá lényeges pontokon a koncepció egyik legtávlatosabb és ugyanakkor legproblematikusabb részéhez, a konfesszionalizáció és a modernizációs törekvések összekapcsolásához. Nem szabad persze figyelmen kívül hagynunk, hogy itt különösen sok kritika érte Schillingék koncepcióját mások részéről is. Felrötták a modernizáció fogalmának kidolgozatlanságát vagy éppen azt, hogy – az 1970-es években meghonosodott modernitásfogalomhoz ragaszkodva – a társadalmi változások anakronisztikus célvűségéből indulnak ki s ennek megfelelően a modern világ előzményének tekintik mindazt, ami a konfesszionalizáció jegyében történt.²⁰ Valójában tartalmatlan büszkeséggel hirdetik tehát, hogy bekapcsoltak a napjaink világához elvezető fejlődésbe egy olyan időszakot is, amelyet korábban érdektelennek vagy éppen avatagnak tekintettek. Mint már említettük, a globális társadalmi folyamatokra érzékeny Schillingnél a modernitás fogalma a racionálisan szervezett modern társadalom irányába mutató tendenciákat próbálja megjelölni, külön hangsúlyozván azon újkori modellt előlegzőket, amelyben a *religió* megszűnik a társadalom összekötő ereje (*vinculum societatis*) lenni, amelyben tehát döntő szerepet játszik a megálíthatatlanul előretörő szekularizáció. Schillingnél ugyanakkor rendre olvashatunk arról

20 EHRENPREIS, Stefan–LOTZ-HERMANN, Ute, *Reformation und konfessionelles Zeitalter* (Kontroversen um die Geschichte) Darmstadt, 2002, 69–70.

is, hogy a hitvallási és egységesülési kényszer megszüli a konfesszionizáció folyamatában a vele szembeszegülő törekvéseket is,²¹ ám csak futólag említi ezek némelyikét s nincs jelen a koncepcióban a kérlelhetetlen szembenzés azzal, miképpen lehet a szekularizáció kibontakozásának előzménye egy olyan jelenségsorozat, amelyben az élet minden területét a nagy felekezetek uralják. Így legfeljebb szellemesnek és csupán egyes politikatörténeti mozzanatokot magyarázónak tekinthetjük azt a megfogalmazást, hogy a veszfáliai békét úgy is felfoghatjuk, mint a kíméletlen felekezeti háborúzás abszurditásának belátásából következő nyitást a vallástól való függetlenedés irányába.

Visszakanyarodva Kaufmannhoz, ebben az összefüggésben lesz különösen érdekes, hogy a konfesszionizációs paradigmát tárgyaló szakirodalomban éppen ő figyelmeztetett arra a már a 19. század végén markánsan jelentkező megközelítésre, amely nem a nagy felekezetekben próbálta fellelni az előremutató modernizációs törekvéseket. Kaufmann egyfelől nyilvánvalóan a Max Weber a mai napig is aktuális kritikával illető Troeltschre utal, aki igen szuggesztív tipológiában az *egyház-szekta-misztika* hármasságban vélte leírni a protestantizmus keretében megragadható jelenségeket, s aki úgy látta, hogy a reformáció egyházaiban meghonosodó kényszerkultúra mindenfajta modernizációs törekvés elfojtásával járt.²² De nem csak rá gondolt, s mivel erre a későbbiekben még visszatérünk, érdemes lesz egy hosszabb szöveghellyel is demonstrálnunk, miképpen ír Kaufmann a Schillingnél és követőinél mellőzött, nagy felekezeteken kívüli, azokból kitaszított vagy általuk elítélt törekvésekről:

„Figyelembe véve a konfesszionizációs tézisben nagy hangsúllyal megfogalmazott modernizációs elkötelezettséget, korántsem tekinthetjük ezt a mellőzést bocsánatosnak, hiszen a 19. század vége óta egy kiterjedt kutatási irány tekinti a régi Európát modernizáló tendenciák hordozójának a rajongókat, spiritualistákat, socinianusokat, disszidenseket, a radikális reformáció képviselőit, ezeknek kisebb csoportjait vagy éppen magányos szereplőit. Lehetséges, hogy a rajongók, misztikusok vagy spiritualisták ilyen kitüntetett szereppel való felruházása problematikus és módszertanilag nem kifogástalan módon történik meg Dilthey, Troeltsch, Weber, Jellinek és követőinek munkáiban, s egyes esetekben tévedhettek is, másfelől pedig lehet, hogy sokaknak nagyon megnyerőnek látszik Heinz Schillingnek az a kulcsfontosságú tézise, hogy nem a korszak marginális figuráinál, hanem a szilárd vallási, politikai és társadalmi erőknél kell keresni a modernizáció előmozdítóit; mindez lehetséges, ám tény marad, hogy a konfesszionizáció és a vallási másképpen gondolkodás viszonya a konfesszionizáció vizsgálatának középpontjába kell kerüljön.”²³

21 SCHILLING, Heinz, *Ausgewählte Abhandlungen zur europäischen Reformations- und Konfessionsgeschichte*, Berlin, 2002 (Historische Forschungen 75), 508, 535–536.

22 TROELTSCH, Ernst, Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt, *Historische Zeitschrift* 1906(97), 1–66.

23 KAUFMANN, Thomas, *Nahe Fremde – Aspekte der Wahrnehmung der Schwärmer im frühneuzeitlichen Luthertum = Interkonfessionalität – Transkonfessionalität – Binnenkonfessionelle Pluralität. Neue Forschungen zur Konfessionalisierungsthese*, GREYERZ, Kaspar von–JAKUBOWSKI-TIESSEN, Manfred–

Még tovább megy el talán a saját egyházában folyamatosan jelenlévő spiritualista rajongók történelmi szerepének értelmezésében: ha „a rajongást (*Schwärmertum*) az evangélikus felekezeti kultúra részeként kezeljük, akkor hangot adhatunk a felekezeten belüli pluralitásnak egy olyan konfesszionalizációkutatás ellenében, amely csak a szisztémák egyezésére, ezek belső zártságára és bezárulására képes koncentrálni, s ez azt jelenti, hogy képesek leszünk relativizálni az ortodoxia igényét arra, hogy a lutheranizmus egészének történelmi szerepében lépjen fel.”²⁴ Egyszerűbben szólva szerinte a lutheranizmust nem lehet a mindenkori ortodoxiával azonosítani, s bár itt csak saját egyházáról beszél, ennek a programnyilatkozatnak is szerepe lehetett abban, hogy az utóbbi évtizedben szívósan jelen van a német kutatásban a nagy felekezetekből kilógó, azok alá nehezen besorolható, a konfessziók határait átlépő jelenségek kutatása. Az iménti idézeteket tartalmazó kötet egyszerre lehetett fokozatosan megérlelt reflexiókat és tanulságokat összegző, ám ugyanakkor további irányokat is kijelölő vállalkozás.

Ebben a leginkább átfogó igénnyel talán Kaspar von Greyerz fogalmazta meg a legtermékenyebbnek ígérkező irányokat.²⁵ A német tudományosságra jellemző módon vállalkozik a felekezeten kívüli, alatti vagy éppen feletti jelenségek osztályozására és pontos elkülönítésére. Ezek közül a leginkább a *transzkonfesszionális* (a felekezet határain való tudatos túllépés), az *interkonfesszionális* (különböző felekezetekhez tartozó személyek vagy csoportok közötti kapcsolattartás és véleménycsere) és a *felekezeten belüli pluralitás* (az adott felekezeti kultúrán belül tapasztalható sokszínűség) fogalmának bevezetése akadt követőkre.²⁶ Talán az ilyen törekvésekre való reflexiónak is tekinthető ugyanakkor, hogy Schilling szerkesztésében egy olyan kötet jelent meg, amely a differenciálásra figyelve, programosan azt vizsgálta, hogy a harmincéves háború előestéjén miképpen, milyen teológiai argumentumokkal s milyen fékező tendenciákat félretolva tört utat az erőszak és annak elfogadása a különböző felekezetekben.²⁷

Bár olyan konferenciáról vagy összejövetről nem tudunk, ahol a fenti ellentétes nézetek összevetése lett volna napirenden, bizonyos enyhítő és finomító gesztusok megfigyelhetők. Így Schilling hajlamot mutatott annak elismerésére, hogy felfogásában benne rejlik a teológiai nézetek lekezelésének veszélye, míg Kaufmann nem habozott a konfesszionalizáció-konceptió vívmányának tekinteni a három nagy felekezetben lejátszódó dogmatikai és liturgiai egységesítő folyamatok minden korábbinál markánsabb megjelenítését. Az eredmények és tanulságok inkább áttételesen jelentkeztek, így a szorosabban

KAUFMANN, Thomas (Hsg.) Heidelberg, 2001 (Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte 201), 181.

24 Uo., 241.

25 GREYERZ, Kaspar von, *Religion und Kultur. Europa 1500–1800*, Göttingen, 2000.

26 GREYERZ, *Interkonfessionalität*, 39–61.

27 *Konfessioneller Fundamentalismus. Religion als politischer Faktor im europäischen Mächtensystem um 1600*, SCHILLING, Heinz (Hsg.), München, 2007 (Schriften des historischen Kollegs. Kolloquien 70). A kötet közli Tóth István György magyarul tudomásom szerint nem publikált tanulmányát is, amely térségünk vallási sokszínűségének ismertetésére támaszkodva mutatja be, hogy bár Magyarországon és Erdélyben is felbukkannak a felekezeti fundamentalizmus jegyei, ez vérontáshoz nálunk nem vezetett.

vett eszmetörténeti vizsgálatok területén leginkább abban, hogy újabban a heterodoxiának a németországi hagyományban kevésbé számon tartott változataival is próbálták kiegészíteni az eddigi képet. Különösen azt tartjuk jelentősnek, hogy a platonikus-hermetikus tradícióból is építkező s a 16. század harmadik évtizedétől jelenlévő, a század utolsó évtizedeiben Valentin Weigelt, majd Paracelsus követőit és az ifjú Johann Arndtot is felvonultató, a fentiekben már említett radikális spiritualista hagyomány mellett a kutatás szervezett erőfeszítéseket tett a páduai arisztotelianizmustól is ösztönzéseket merítő racionalisztikus heterodox áramlat jelenlétének felmutatására. Ennek eredményeképpen jelentek meg fontos publikációk arról, hogy a friss alapítású altdorfi egyetemen a 17. század első évtizedeiben az orvosként és filozófusként is híres Ernst Soner professzor környezetében a háromságtagadást elmélyült filozófiai tájékozódással társító kör jött létre, amelynek létezésére és kiterjedt kapcsolatrendszerére csak jóval Soner halála után derült fény.²⁸ Ez, a radikális reformáció olasz és lengyel kutatói által már régebben jelentősnek ítélt közösség a később Lengyelországba menekült tagokon keresztül óriási hatással volt a Fausto Sozzini utáni lengyel antitrinitarizmus bölcseleti irányultságára, de említésre méltók erdélyi kapcsolatai is. Igen beszédes, hogy az itt történetek feltárása a *Pluralisierung und Autorität in der frühen Neuzeit* című kutatási program keretében történik, amely tehát azt vizsgálja, hogy milyen, az egyneműség ellenében ható kisebb közösségek (a *studia humanitatis* hagyományait őrző tudományos társaságokban, egyetemeken vagy udvarok világában létrejött körök, költői társulások) próbálták áttörni a felekezeti határait.

Az eddig elmondottak kizárólag a koncepció németországi érvényesülésével foglalkoztak, jóllehet kidolgozóik gyakran európai jelenséggként beszélnek róla. A '90-es években azonban sorra jelentek meg olyan publikációk, amelyek világossá tették, hogy a paradigma – legalábbis a Schilling által kidolgozott értelmezésben – nagyon kevés helyen érvényesül. Németország egyes tartományain és az északi államokon kívül másutt aligha beszélhetünk arról, hogy egy ország vagy országrész irányítói, a világi és az egyházi szféra egymást támogató képviselői eredményesen hajtották volna végre az adott alakulat megközelítően teljes felekezeti egységesítését. Nyilvánvalóan nem beszélhetünk ilyesmiről azokban az országokban, amelyekben valamely protestáns felekezet hosszabb időn keresztül kisebbségben maradt, s ez alól nem kivételek még a németalföldi tartományok sem, hiszen amint Olaf Mörke a tézis alkalmazásának nehézségeiről szóló tanulmányában fogalmaz „a politikai és az egyházi-vallási tér nem fedte le egymást olyan mértékben, hogy ez lehetővé vált volna”.²⁹ Az ilyen nehézségeket vagy megszorításokat tartalmazó

28 VOLLHARDT, Friedrich, *Gefährliches Wissen und die Grenzen der Toleranz. Antitrinitarismus in der Gelehrtenkultur des 17. Jahrhunderts = Konfessionellen Ambiguität. Uneindeutigkeiten und Verstellung als religiöse Praxis in der frühen Neuzeit*, PIETSCH, Andreas–STOLLBERG-Rilinger, Barbara (Hsg.) Güterloh, 2013 (Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte 214) 221–237. Az erdélyi kapcsolatokról legutóbb: BALÁZS Mihály, *Altdorf és az erdélyi unitáriusok*, *KerMagv* 103(2012), 211–228.; németül: Uó, *Radikale Reformation, Unitarier*, 327–340.

29 MÖRKE, Olaf, „*Konfessionalisierung*” als politisch-soziales Strukturprinzip? *Das Verhältnis von Religion und Staatsbildung in der Republik der Vereinigten Niederlande im 16. und 17. Jahrhundert*, *Tijdschrift voor Sociale Geschiedenis* 16(1990), 31–60.

szakirodalomból kiemelésre kívánkozik Robert J. W. Evansnak³⁰ a másik oldal, az ellenreformáció érvényesülésének határait nagy távlatokban szemlélő, ugyanakkor beszédes részletekben gazdag tanulmánya, amely világossá teszi, hogy még az örökös tartományokban is visszafogták a heves katolikus egységesítést az alkalmankénti gyakorlati politikai megfontolások, de legalábbis 1711-ig különösen Magyarországon jelentett visszatarató erőt a rendi társadalom ellenállása.

A koncepció érvényesülésének legkorábbi időszakáról, az itt tapasztalt nehézségekről a térségünket s benne Erdélyt is figyelembe vevően Harm Klueing értekezett.³¹ Ő annak a Krista Zachnak³² az eredményeire támaszkodva helyezi el a konfesszionális Európa vállalási térképén az erdélyi fejleményeket, aki a német történészek közegeiben élven az elsők között tett kísérletet arra, hogy a fogalmat az erdélyi viszonyokra alkalmazza. A sajátosságokra figyelni akaró kísérlet a kialakulóban lévő államalakulat örökölt etnikai és vallási sokszínűségével, ismert földrajzi és politikai határhelyzetével, a fejedelmi hatalom és a rendek erejének ingadozásával, a katolikus hierarchia korai felszámolásával, valamint a török politika keresztény felekezetekre figyelmet nem fordító közömbösségével magyarázta, hogy az általa *Staatskonfessionalisierung*nek nevezett németországi tartományi modell nem jutott érvényre az erdélyi fejedelemségben. Ez persze különösen akkor válik figyelemreméltóvá, ha rögzítjük, hogy az önálló politikai alakulattá válás első pillanatától a fejedelemség megszűntéig rendre megjelentek ilyen víziók az uralkodók vagy befolyásos tanácsadók környezetében. Az első ilyen Petrovics Péter egyházpolitikai lépéseiben érhető tetten, aki Izabella királyné és János Zsigmond távollétében olyan prédikátorokat támogatott, akik a középkori egyházszerkezeti és szertartási rend gyökeres átalakításának szükségességét hirdették. Nem nehéz belátni, hogy a vallási élet egészének Zwingli és/vagy Stancaró tanai jegyében való radikális, a hagyományokkal kíméletlenül szakító átalakítása mögött az önállósodás politikai programja állott. Egy olyan ország víziója tehát, amelynek politikai önállóságát a középkori Magyarországgal közös egyházi és spirituális tradíciók sem korlátozták volna. Még távlatosabbnak látta volna erdélyi politikai-konfesszionális küldetését János Zsigmond uralkodásának utolsó napjaiban Biandrata és Dávid Ferenc, akik úgy gondolták, hogy innen, Keletről teremthető meg a dogmatikai ellentétek által szétszabdalt európai protestánsok egysége, s akik uralkodójukban VI. Edward angol király küldetésének folytatóját és beteljesítőjét látták.³³ Jobban ismert, hogy Báthory Zsigmond jezsuita tanácsadói egy egységes katolikus ország élére képelték el fejedel-

30 EVANS, Robert J. W., *Die Grenzen der Konfessionalisierung. Die Folgen der Gegenreformation für die Habsburgländer* = BÄHLCKE, Joachim – STROHMEYER, ARNO (Hsg.), *Konfessionalisierung*, 395–412.

31 KLUETING, Harm, *Reformierte Konfessionalisierung in West- und Ostmitteleuropa* = LEPPIN–WIEN, *Konfessionsbildung*, 26–56.

32 ZACH, Krista, *Nation und Konfession in Reformationszeitalter = Luther und Siebenbürgen. Ausstrahlungen von Reformation und Humanismus nach Südosteuropa*, WEBER, Georg–WEBER, Renate (Hsg.) Köln–Wien, 1985 (Siebenbürgisches Archiv 19), 156–214.; ZACH, Krista, *Stände, Grundherrschaft und Konfessionalisierung in Siebenbürgen. Überlegungen zur Sozialdisziplinierung (1550–1650)* = BÄHLCKE–STROHMEYER, *Konfessionalisierung*, 367–392.; ZACH, Krista, *Politische Ursachen und Motive der Konfessionalisierung in Siebenbürgen* = LEPPIN–WIEN, *Konfessionsbildung*, 57–70.

33 Lásd kötetünkben a *Megjegyzések János Zsigmond valláspolitikájáról* című tanulmányt.

müket, aki nem csupán az eretnkségeket számolja fel, hanem a keresztes csapatok élén felszabadítja Európát is a török uralma alól. S persze nem volt mentes a küldetéstudattól ihletett prédikátoroktól a 17. századi református fejedelmek környezete sem, akik folytonosan kevesellték uralkodóiknak a református vallást államvallássá tenni akaró lépéseit. Ez az egyneműsítés nagyobb eredményeket tudott magának a 17. században, mint a megelőzőben, ám a német tartományok bármelyikéhez hasonlítható sikerhez ekkor sem vezethetett.

Mindezek fényében joggal beszél Krista Zach és nyomában Harm Klueing arról, hogy az etalista németországi tartományi modellel szemben Erdély valóságos antimodellként határozható meg s ez csak nyomatékosítja azt, hogy Zach Péter Katalinnal együtt úgy látja: kisebb területeken, a nemesség birtokain sem zajlott le az alattvalók felekezeti egyneműsítése.³⁴ A magyar kutatóknak tehát érdemes tudatosítaniuk, hogy a mondott német szerző a rendszerépítésben odáig is elmegy, hogy a konfesszionalizáció különböző típusait e két véglet, a tartományi német és a csupán egyes vallási csoportokra korlátozó erdélyi között kirajzolódó skálán tartja célszerűnek elhelyezni. Mindezek ellenére a nemzetközi szakirodalom távol van még attól, hogy az erdélyi sajátosságok mindegyikének figyelembevételével beszéljen erről a kérdéstről, s ezzel jó tisztában lennünk a teendők meghatározásánál.

Kezdjük ezek némelyikének számbavételét egy trivilitással. Még a tájékozottabb kutatók számára is csak a felsorolt három irányzat létezik felekezetként a korai újkorban, s nincs hely rendszerükben a radikális reformáció olyan csoportjainak, amelyekben lezajlana a nagyokhoz hasonló felekezetképződés. Ezért különösen problematikus, ha idegen nyelvű publikációinkban olyanokat írunk le, amelyek megerősíthetik olvasóinkat e nehezen megingatható téves elképzelésekben. Így a dolgozatunk elején idézett Fata Márta Németországban széles körben olvasott művében úgy mutatja be az antitrinitarizmust, hogy szót sem ejt az ebben a közösségben is lezajló felekezetesedési folyamatokról.³⁵ Egy helyütt megemlíti ugyan, hogy Dávid Ferenc e közösség püspöke volt, valójában azonban úgy mutatja be ezt az áramlatot, mint egymással versengő szabadgondolkodók közösséget, amit azzal is alátámaszt, hogy Jacobus Palaeologus nagyon merész elképzeléseit általánosan elfogadottakként kezeli s Dávid Ferencet teljesen anakronisztikusan a deizmus közelébe jutó gondolkodóként méltatja. Nem akarom itt megismételni a magyarul terjedelmesebben, de németül is megjelent ellenkező irányú megállapításaimat,³⁶ csupán azt szögezem le, hogy az erdélyi felekezetképződés lényeges és egyedi mozzanatait törli ki ez a felfogás. Mert hát az antitrinitáriusnak, majd unitáriusnak nevezett közösség természetesen egyház volt, hierarchiával és intézményekkel rendelkező egyház, csak éppen olyan,

34 ZACH, Krista, *Stände, Grundherrschaft und Konfessionalisierung in Siebenbürgen. Überlegungen zur Sozialdisziplinierung (1550–1650)* = BÄHLCKE–STROHMEYER, *Konfessionalisierung*, 391.; KLUETING, Harm, *Reformierte Konfessionalisierung in West- und Ostmitteleuropa* = LEPPIN–WIEN, *Konfessionsbildung*, 34.; PÉTER Katalin, *A reformáció: kényszer vagy választás?* Bp., 2004 (Európai iskola), 28–35.

35 FATA, Márta, *Reich des Stephanskronen*, 108–118.

36 BALÁZS Mihály, *Felekezet és fikció*, 37–75.; BALÁZS Mihály, *Gab es eine unitarische Konfessionalisierung in Siebenbürgen des 16. Jahrhunderts?* = LEPPIN–WIEN, *Konfessionsbildung*, 134–142.

amelyben a dogmatikai egységesülés nagyon lassan zajlott le s páratlan módon lényegében a 17. század derekáig elhúzódott.

A fentiekben jelzett áttekintésben Klueing ebben is Zachot követve *Gruppenkonfessionalisierung*ot, azaz társadalmi csoportok mentén kirajzolódó felekezetedést észlel. A sajátosság tehát szerinte e tekintetben is az, hogy a mindenütt az integráció irányában ható folyamat itt nem egy tartomány, nem egy város (mint például az általa többször emlegetett Danzig) integrációját s nem is a korai nemzeti öntudatot erősítette (mint a skót reformáció esetében), hanem nyelvi határok mentén valósult meg, amelyben tehát a felekezet cseréjét nyelvváltásnak is kellett követnie. A legvilágosabban ez – mondják – Heltai Gáspár és Dávid Ferenc példáján illusztrálható, továbbá a kolozsvári szászokén, akik miután reformátusok, majd antitrinitáriusok lettek, áttértek a magyar nyelv használatára.³⁷

E koncepciót értékelve először is elismeréssel kell fogadnunk, hogy bár részletesen nincs kifejtve, különbséget tesz nyelvhasználat és középkori rendi értelemben vett nációhoz tartozás között. Ezzel a szerzők távol kerültek attól a 19. századi szász és magyar történetírásban kialakult, nemzeti elfogultságokkal terhes szemlélettől, amelynek leegyszerűsítő következményei a mai napig is jelen vannak a népszerűbb történeti munkákban. Ez a szemlélet sajnos mély nyomot hagyott Jakab Elek Kolozsvár történetét bemutató forráskiadványain és munkáin.³⁸ Amint Pirnát Antal feltárta, a kolozsvári városi jegyzőkönyvek kronológiájának előítéletes átírásával és bizonyos helyek önkényes olvasásával Jakab úgy rekonstruálta a városban az 1560-as évek második felében történeteket, mintha itt a fokozatos elmagyarosodás párhuzamosan haladt volna az unitarizmus diadalmas előrenyomulásával.³⁹ Talán még az előbbi esetenél is sajnálatosabb, hogy Jakabnak a fejleményeket meghamisító értelmezését Fata Márta is átveszi említett fontos könyvében. Azt állítja, hogy 1565 és 1568 között késhegyig menő küzdelem zajlott le az antitrinitarizmushoz csatlakozó magyar és a református hit mellett kitartó szász prédikátorok és híveik között, jóllehet egy 1568-ban a két náció között valóban lezajlott vita legérdekesebb mozzanata éppen az, hogy egyik fél sem hoz elő egyetlen teológiai érvt sem.⁴⁰ A magyar tudósok elfogultságát ily módon szóvá téve nem hallgathatjuk el, hogy az említett 19. századi sztereotípiák köszönnek vissza Krista Zach és Harm Klueing érvelésének legutóbb idézett részleteiben is. Úgy látszik, a természetesen történelmi gyökerű, a százságot a lutheranizmuson kívüli heterodoxia bármilyen hatásától érintetlennek látni akaró szemlélet feledtette el a szerzőkkel, hogy a természetes soknyelvűségben élő Kolozsvárott, illetőleg Erdélyben nem beszélhetünk a felekezetedés nyelvi meghatározottságáról. Jakab

37 KLUETING, Harm, *Reformierte Konfessionalisierung in West- und Ostmitteleuropa* = LEPPIN–WIEN, *Konfessionsbildung*, 53–55.

38 JAKAB Elek, *Kolozsvár története*. II. kötet, Bp., 1888, 168–194.

39 Pirnát kéziratosságot egy befejezetlen tanulmány és több feljegyzés foglalkozik ezzel. Ezeket bemutatja és hasznosítja: BALÁZS Mihály, *Dávid Ferenc életútja = A reneszánsz Kolozsvár*, KOVÁCS András–KOVÁCS KISS Gyöngy (szerk.), Kolozsvár, 2008, 196–198.; *Bibliotheca Dissidentium*, XXVI. 28–31.

40 FATA, Márta, *Reich des Stephanskronen*, 152–157.; BALÁZS Mihály, *Franz Davidis. Ein biographischer Abriss, Radikale Reformation, Unitarier*, 55–89.

Elek és az általam nagyon nagyra becsült mostani német tudósok állításával szemben a református vagy antitrinitárius hit felvétele nem jelentette sem a nyelvi, sem az etnikai identitás elvesztését sem Kolozsvárott, sem másutt. Antitrinitárius közösségek persze Kolozsváron kívül a szebeni püspökség irányítása alatt működő területeken nagyon ritkán jöttek létre, illetőleg csak átmenetileg maradhattak fenn, de Kolozsvárott léteztek. Az 1570-es évek végére szinte teljesen unitáriussá vált városban megalakult ugyanis egy szász unitárius gyülekezet is, s bár ez a közösség természetesen sohasem kerülhetett a szász történetírás figyelmének középpontjába, létezését adatok sora bizonyítja. Utaltak erre Binder Pál több nyelven közzétett tanulmányai, legutóbb pedig egy német nyelvű dolgozatban Keserű Gizella mutatta be, hogy kétségtelenül egyre gyengülve, több befolyásos tagjának reformátussá válását is elszenvedve, de fent tudott maradni ez a közösség egészen a 18. század elejéig.⁴¹ Másfelől nem tűnik pontosnak a két nagy 16. századi kolozsvári személyiség, Dávid Ferenc és Heltai Gáspár pályaképeinek fenti beállítása sem, hiszen Heltai nem reformátusként kezdte el magyar írói pályáját, hanem a szebeniekkel még egyet valló evangélikusként, Dávid pedig szentháromság-tagadóként is szerepet vállalt egy német nyelvű teológiai mű megjelentetésében, élete végéig német és magyar nyelven egyaránt prédikált s természetesen folyamatosan jelentetett meg ezen kívül latin nyelvű szövegeket is.

A német kutatók tipológiai rendszerében tehát akkor találhatják meg igazi helyüket az erdélyi jelenségek, ha szembenézünk a vallási élet formálóinak s egyes településeknek az átöröklött középkori szisztémából eredeztethető bonyolultságával. Tudatosítani kell tehát, hogy az egykori gyulafehérvári püspökség helyén a reformáció kibontakozása során nem konfesszionális alapon jött létre két püspökség Szebenben, illetőleg Kolozsvárott, hanem területi-rendi alapokon. Az így létrejött centrum vezető személyiségei között csak később alakultak ki a konfesszionális különbségek s ez csak fokozatosan lazította fel az említett területi-nemzeti szerveződést. A szebeni püspök, Matthias Hebler ugyan határozott eredményeket ért el a dogmatikai és szervezeti egység megteremtésében, ám az 1570-es évek elejéig ő is mindazoknak a püspöke volt, akik a középkorban kialakult szász *universitas* hatáskörébe tartozó területeken éltek. Ugyanez mondható el a Kolozsvárott székelő Dávid Ferencről: konfesszionális hovatartozásuktól függetlenül hatáskörébe tartoztak a magyarok lakta területeken élő protestáns gyülekezetek.⁴² Az egészen kivételes kettősséget persze az ő esetében aztán az jelentette, hogy a városon kívül az 1570-es évek elejéig a magyar egyházak mindegyike püspökének számított, ám a városon belül élete végéig a szász nemzethez tartozott.

Mindez persze összefüggött Kolozsvár egészen speciális helyzetével, nagyon leegyszerűsítve azzal, hogy a 15. század derekával kezdődően ez a város a Szebennel folytatott

41 BINDER Pál, *Közös múltunk: románok, magyarok, németek és délszlávok feudalizmuskori falusi és városi együttéléséről*, 2. kiad., Bukarest, 2002, 201–235, 297–308.; KESERŰ Gizella, *Klausenburger sächsische Unitarier im 16/17. Jahrhundert. Ein Entwurf = Radikale Reformation, Unitarier*, 153–178.

42 DAUGSCH, Walter, *Nation und Konfession im Reformationszeitalter* = WEBER, Georg – Weber, Renate (Hsg.), *Luther und Siebenbürgen. Ausstrahlungen von Reformation und Humanismus nach Südosteuropa*, Köln–Wien, 1985 (Siebenbürgisches Archiv 19), 215–228.

versenyt új stratégia kialakításával próbálta megnyerni. Ennek lényege az volt, hogy egyre inkább eltávolodott a száz városok közösségétől s a magyar környezet jelentette gazdasági és politikai előnyöket próbálta a maga javára fordítani. Mindaz, ami a reformáció jegyében itt aztán a későbbiekben történt, nyilvánvalóan kapcsolatba hozható ezzel a fejedelmi udvart is felölelő magyar, illetőleg nemzetközi világ felé történő nyitással. A 20. századi értelmező számára ugyanakkor mindez nehezen besorolhatóvá teszi az itt történeteket, s így a roppant izgalmas eszmei forrongást sem gyömöszölhetjük be könnyen abba a típusba, amelyet a városi reformációra alakítottak ki a németországi kutatók.⁴³

Visszakanyarodva dolgozatunk kiindulópontjához, a Németországra kidolgozott modelltől való folyamatos eltéréseket regisztrálva már nem kell föltétlen elcsodálkoznunk azon, hogy a kelet-közép-európai protestantizmus sok kutatója, így a Fata Márta által elismerően emlegetett Péter Katalin is e nehezen alkalmazhatóságot időnként ki is mondvá vagy csak egyszerűen belátva eltekintett a konfesszionalizációs paradigma alkalmazásától.⁴⁴ Az adaptáció lehetőségeinek és korlátainak meggondolása persze nem fölösleges s tudatosíthat fontos sajátosságokat, így talán ezek nyilvánvalóvá tételét sem tekinthetjük hiábavalónak.

Nem látszik annak a paradigma újabb németországi és európai fejleményeinek követe sem, amelyek mostanság különösen a művelődés- és irodalomtörténeszeket szólíthatják meg. Úgy tűnik ugyanis, hogy az utóbbi években egyre inkább a Kaufmann által felekezeti kultúrának nevezett kérdéskörök kerültek előtérbe: publikációk egész sorában vált vizsgálat tárgyává, hogy van-e különbség a különféle felekezetek között a kortárs bölcséleti áramlatok vagy az újabb természettudományos eredmények kezelésében, de napirendre került az is, hogy vannak-e számottevő sajátosságok a teológiai doktrínák szélesebb körben való terjesztésében.⁴⁵ Nagyon érdekes megfigyelni, hogy ezekben a munkálatokban éppen a Schilling környezetében felnőtt kutatók játszanak kezdeményező szerepet, így az ő egykori doktoranduszainak tollából születtek olyan tanulmányok is, amelyek a konfesszionalizáció és a legszélesebb értelemben vett írásbeliség viszonyát tárgyalják.⁴⁶

Természetesen nem új ez az irodalomtörténetinek is nevezhető kérdésfelvetés, de a korábbinál jóval részletesebb összefüggésrendszerben került elő, hiszen a paradigma megjelenésekor elsősorban a kálvinizmus irodalmi hozadékának mérlegelése volt napi-

43 SZEGEDI Edit, *A reformáció Kolozsvárott*, KerMagy, 113(2007) 39–51.; németül: *Die Reformation in Klausenburg* = LEPPIN–WIEN, *Konfessionbildung*, 77–88. Megállapításait lényeges pontokon finomítja: KESERŰ Gizella, *Klausenburger sächsische Unitarier im 16/17. Jahrhundert. Ein Entwurf = Radikale Reformation, Unitarier*, 153–157.

44 PÉTER Katalin, *A reformáció: kényszer vagy választás?* Bp., 2004 (Európai iskola), 17.

45 FRIJHOFF, Willem, *Calvinism, Literacy and Reading Culture in Early Modern Northern Netherlands. Towards a Reassessment*, 251–265.; POHLIG, Matthias, *Konfessionalisierung und frühneuzeitliche Naturwissenschaft = Frühneuzeitliche Bildungsgeschichte der Reformierten in konfessionsvergleichenden Perspektive: Schulwesen, Lesekultur und Wissenschaft*, EHRENPREIS, Stefan–SCHILLING, Heinz (Hsg.), Berlin, 2007 (Zeitschrift für historische Forschung, Beiheft 38), 229–268.

46 LOTZ-HERMANN, Ute–POHLIG, Matthias, *Confessionalization and Literature in the Empire (1555–1700) = Central European History* 40(2007) 1. 35–61.

renden. Ennek során kapott nagy súlyt egy sor, magyar irodalomtörténeti szempontból is fontos kérdés, így elsősorban a németországi református központok közül Heidelberg központi szerepe vagy hesseni Móric sokoldalú kultúrapártoló tevékenysége, beleértve természetesen az anyanyelvű zoltárfordítások irodalomtörténeti helyét is, amely köztudottan Szenci Molnár Albert nagy jelentőségű életművének is fontos fejezete.⁴⁷

A koncepció kitágításával azonban átfogóbb jelentőségűvé váltak a felvetett irodalomtörténeti kérdések is. Napirendre került annak vizsgálata, hogy a dogmatikai homogenizálás váltakozó intenzitással vezérelt programja milyen hatással volt az irodalmi kultúra egészére, hogyan viszonyult a késő reneszánsz irodalomban fellelhető egyéni retorikai-poétikai megoldásokhoz, mennyire állott fenn ezek kitörlésének veszélye. A vizsgálat során immár nem csupán eszmetörténeti aspektusban került elő tehát az a kérdés, hogy mekkora szabadságot engedett az adott felekezet konfesszionális kultúrája a rendszerbe nehezebben beilleszkedő, illetőleg a rendszer határait feszegető irodalmi törekvéseknek. Míg tehát korábban az ilyen egyéni arculatú poétikai szigetvilágok (a sziléziai költői körök, a *Fruchtbringende Gesellschaft*) sokoldalú bemutatása volt napirenden, most izgalmassá vált ezeknek az adott konfesszionális kultúrában elfoglalt helye is.

Mindez tanulságos lehet a korai újkor magyar irodalmának vizsgálata szempontjából is. Ismeretes, hogy az erről való gondolkodásban meghatározó erőre tett szert az a koncepció, amelyet Kecskeméti Gábor dolgozott ki 1995-ben s amely rokonítható az itt tárgyalttal.⁴⁸ Az eltérő kiindulópontok ellenére közös vonás az eddig külön tárgyalt korszakok távlatos együttes szemlélete, az újabb németországi fejleményekkel pedig rokonítja az a törekvés, hogy helyet adjon a konfesszionális kultúrák különbségeinek is. Ennek nagyon szép példáját olvashatjuk Kecskeméti kritikátörténeti monográfiájának egyik fejezetében, ahol a szakirodalomban páratlan elmélyültséggel mutat rá – helyezzük el a dolgot most Kaufmann rendszerében – a katolikus és protestáns konfesszionális kultúra eltérő teológiai alapjaira. Az általunk kiemelkedő fontosságúnak talált helyen⁴⁹ arról értekeznek, hogy a katolikusok, így Pázmány számára is a hit közvetítő médiumok nélkül a hívek szívébe beíratott habitus, olyan diszpozíció tehát, amelyet aztán eredményesen követhet – a kegyelem és az ajándékok belénk öntése révén – a megigazulás. Kecskeméti jól látja, hogy egy ezzel homlokegyenest ellenkező teológia képviselőiként jelennek meg azok a protestánsok, akik tagadják ezt a közvetlenséget és a hit születését elképzelhetetlennek tartják a prédikált vagy olvasott Ige közvetítő szerepe nélkül. A szerző nagyon jól válogatott idézetekkel mutatja be, miképpen védelmezik ezt a medialitáskonceptiót az

47 Az ezzel foglalkozó német szakirodalomról is jól tájékoztat: IMRE Mihály, „Úton járásnak megírása.” *Kulturális emlékezet, retorikai-poétikai elvek érvényesülése Szenci Molnár Albert műveiben*, Bp., 2009 (HumRef 31), 235–260.

48 KECSKEMÉTI GÁBOR, *A történeti kommunikációelmélet lehetőségei*, ItK, 99(1999), 561–576.; Legutóbbi összefoglalása: KECSKEMÉTI GÁBOR, *A régiség irodalomtörténetének vizsgálati elveiről*, Alföld, 63(2012) 3, 60–67.

49 KECSKEMÉTI GÁBOR, „A böcsületre kihaladott ékes és mesterséges szóllás, írás.” *A magyarországi retorikai hagyomány a 16–17. század fordulóján*, Bp., 2007 (Irodalomtudomány és kritika. Tanulmányok), 287–297.

evangélikus prédikátorok az igehirdetést semmire sem tartó pápisták ellenében. E bemutatás során felbukkannak monográfiájában a dolgozatunkban a fentiekben emlegetett entuziaszta spiritualisták is, közülük is elsősorban a Biblia külső és mulandó szavát az Isten belső szavával ihletett művek egész sorozatában szembeállító Kaspar Schwenckfeld, akinek követői egy, a rejtőzködést mesteri fokra fejlesztő s ezért az ortodoxia számára nehezen fölfedhető hálózat működésének eredményeképpen napirenden tudták tartani mesterük eszméit a korai újkor teljes időszakában. Kecskeméti azonban nem reflektál e csoportosulással foglalkozó modern feldolgozásokra, számára ők csupán a protestáns teológusok olyan ellenfelei, akik valójában a katolikusok segédcsapatát alkotják. A korabeli protestáns művek természetesen így kezelik őket, de a fentiekben elmondottakat némileg megismételve világosan le kell szögeznünk, hogy eme egyoldalú beállítással szemben a spiritualisták legnagyobb képviselői mindenféle intézmény radikális elutasítói voltak. Bármennyire egy táborba sorolják is a katolikusokat és a spiritualistákat az evangélikus prédikátorok, az intézményekhez való viszony tekintetében természetesen világok választják el őket egymástól: a római katolikusok szívébe beírt isteni üzenet nem az intézmények ellenében terjed, hanem a folyamatot, mint a fentiekben is láttuk, a protestánsokéhoz sok tekintetben nagyon is hasonló módszerekkel dolgozó szervezetek regulálták.

Ezt a szemléleti hiányosságot nem pőre analógiagyártás okából hozom elő, hiszen nehéz lenne azt állítani, hogy az erdélyi és magyarországi eszmetörténetben ugyanolyan folytonosan, évszázadokon keresztül jelenlévő irányzat volt a spiritualizmus, mint Németországban. Ezt nem mondhatjuk, jóllehet bizonyos időszakokban szinte folytonosan ott van az antitrinitarizmus kísérőjelenségeként, s mint Utasi Csilla tanulmányai kimutatták, az ezzel való küzdelem nélkül nem lehet értelmezni Heltai Gáspár életművét.⁵⁰ Másfelől Keserű Bálint és tanítványai dolgozatai szenzációs adatokat tártak fel arról, hogy a 17. század első évtizedeiben a bölcséletileg legelmélyültebb típus németországi propagátorai célpontjuknak tekintették a nyugat-magyarországi városokat, sőt Alsó- és Felső-Magyarország néhány fontos települését is: a kezükbe került művekből példányokat jutattak el itteni letéteményeseikhez s legalábbis tervek születtek még Jakob Böhme szövegeinek magyarra és szlovákra fordítására is.⁵¹ Folytonosságról azonban nem beszélhetünk s nincs is szükség a mesterséges felnagyításra, hiszen nem csupán ebben az áramlatban jelentkeztek a felekezetek határait fellazító vagy feszegető energiák.

Ezeket persze most nem vehetjük sorra, hiszen csupán figyelmeztetni szeretnénk: nem biztos, hogy helyesen járunk el, ha nem figyelünk azokra a németországi kutatásokra, amelyek bizonyos értelemben a regulátlanság és kötetlenség szigeteiként néznek a konfessziók uralta világba beilleszkedni nem tudó vagy nem akaró törekvésekre, amelyek írásbelisége is túlmutat a felekezeti dogmatika hatásos, de az egyéni mozzanatoktól programosan idegenkedő sulykolásán. Ezek ugyanis figyelmeztethetnek bennünket arra, hogy a régi magyar irodalom egészéről kialakított képünket elszegényítjük, ha kizárólag

50 UTASI Csilla, *Argumentum, fabula, história Heltai Gáspár műveiben*, Újvidék, 2013.

51 KESERŰ Bálint, *Rajongók a Duna mentén = Emlékkönyv Jakó Zsigmond születésének nyolcvanadik évfordulójára*, KOVÁCS András–SIPOS Gábor–TONK Sándor (szerk.), Kolozsvár, 1996, 247–256.

arra figyelünk, miképpen teljesítik a ránk maradt szövegek a kritikátörténeti munkákban oly alaposan feltárt szabályrendszerek elvárásait, illetve ha nem lesz fogékonyságunk figyelni a szabály- és intézményrendszerekbe be nem illeszthető megoldásokra. Márpedig nem csupán a legnagyobb életművek jöttek létre – Bornemisza Pétertől Pázmány Péteren át Bethlen Miklósig – a bevett intézményt és elvárást feszegető feszültségben, hanem sok névtelen éppen rendhagyó volta miatt felkavaró szövege is. Nagyon termékenynek ígérkezik, ha kapcsolódunk ezekhez a felekezetiépítés és az irodalom viszonyát árnyaltan vizsgáló, a szolgáló irodalmiság árnyoldalait is felmutató törekvésekhez, mert ezek Kecskeméti Gábor irodalomtörténeti koncepciójának leggyengébb pontján képesek megoldást kínálni. Ez ugyanis önreflexiója szerint is olyan elveket és gyakorlati eljárásokat jelenít meg, amelyek „az irodalomnak a tömeges mindennapjait” határozzák meg. A „vallásos kommunikáció irodalmi (írással) formáit, műfaji és retorikai-poétikai praxisát” közép-pontba állító felfogás így nem lehet képes arra, hogy bármiféle fogódzót nyújtson a hatalmas szövegtömeg tagolásához s még akár csak az egyetemi oktatásban is elkerülhetetlen szelektálásához.

Úgy vélem tehát, ez az intézmények és szabályok megszületése mellett az azok ellen fellépő vagy azokat megkerülni akaró jelenségeket is figyelembe vevő szemlélet – amely persze keresi az ilyen jelenségek mögött álló teológiai és bölcséleti mozgatókat is – fontos lehet a régi magyar szöveganyag oktatási vagy egyéb célú rendszerezésében és értelmezésével egybekötött szelektálásban s így lehetőséget kínál az eszmetörténeti és az irodalomtörténeti megközelítésnek az eddiginél szervezesebb összekapcsolására is.

MEGJEGYZÉSEK JÁNOS ZSIGMOND VALLÁSPOLITIKÁJÁRÓL

A János Zsigmond valláspolitikáról szóló írások tónusát szinte a mai napig az a végletes megosztottság jellemzi, amely már két jelentékeny kortársa csaknem egy időben írott soraiban is megragadható. Ezek közül jóval ismertebb az a kíméletlen kegyetlenség, amellyel Forgách Ferenc vesz búcsút a szerinte a nagy Mátyás király halálában is bűnös, s ezért az isteni harag által joggal kipusztított nemzetség utolsó tagjától. Ő a kéjek hajhászásában életét leélő anya, valamint Csáky Mihály, Bekes Gáspár és Giorgio Biandrata bűneit sorjázván a következőket részleteket tartotta föltétlen megörökítésre méltónak: „Így aztán gyerekek, majd hitvány lengyel emberek társaságában nevelkedett fel, és élete végéig olyan maradt. Ilyen tanítók mellett főleg a könnyelműséget, tudatlanságot és részegeskedést szívta magába, oly annyira, hogy nála borosabb ember aligha akadt. ... Így aztán agyát úgy tönkretette, hogy emlékezőtehetsége alig volt, ítélő- és beszédképessége pedig mint amilyen a gyermeké, egyetlen tagja sem volt ép és egészséges. Halála napjáig harmincszor vett erőt rajta a kólika és az epilepszia, kétszer bénult meg a karja. Homloka keskeny volt, a szeme apró, lábszára sovány, vöröses szakálla olyan ritka, hogy szinte a szálat is meg lehetett számolni, arca szomorú, társalogni csak környezetének tagjaival szeretett. (...) Három világra szóló gazember uralkodott rajta... A minden istenfélelemtől elrugaskodott emberek nevelték így, hogy annál könnyebben megnyerhessék az arianizmusnak, ezért nem beszéltek soha az evangéliumról, soha a szentségekről. A szentségeket így még betegségében sem, de korábban anyja halála óta sem vette fel soha, ezeknek az embereknek a társaságában az istenfélelem és a vallás teljességgel kihalt.”¹

A másik szólamot az a Jacobus Palaeologus képviselheti, aki a szentháromságtani viták megoldását elképzelő fantasztikus művében a bálványimádás eltörlésében érdemeket szerzett ószövetségi Jósias király (2Krón 23–24.) újbóli megtettesüléseként jeleníti meg az uralkodót, sőt a világ valaha élt összes teológusának helyet adó, s csodálatos részletekkel ábrázolt várost is róla nevezi el Janopolisnak. De akkor sem szűnik meg méltatni, ha fikciós leleményekben kevésbé gazdag másik művében annak bizonyosságául idézi fel alakját, hogy a mindenkori uralkodóknak meghatározó szerepük van korszakuk vallási viszonyainak alakításában. A Palaeologus szócsövének tekinthető Pastor ennek során így beszél: „Ki tagadhatná, hogy Erdélyben világlott fel az igazság a személyében egy Istenről. De ez sem történt volna meg, ha Isten nem ad nekünk egy lelkületében Frigyes fejedelemhez fogható, számunkra biztonságos vendéglátással szolgáló embert, név szerint II. Jánost, Magyarország választott királyát, s ha ő Zsigmond császárként viszonyult volna hozzánk, vagy az előző korok a maguk uralkodóihoz hasonlatossá formálták volna, magunk is sö-

1 FORGÁCH Ferenc, *Emlékirat Magyarország állapotáról = Humanista történetírók*, kiad. KULCSÁR Péter, Bp., 1977, 982–985d.

tétben maradtunk volna, másfelől pedig ha megfordítva történt volna, akkor e nagyszerű fényességgel már a korábbi századok ékeskedhettek volna.”²

Számos hasonló hangvételi nyilatkozatot idézhetnénk a későbbi évszázadokból, s persze roppant érdekes lenne kimutatni, hogy miként gazdálkodnak a szidalmazók vagy dicsőítők a nem sokkal halála után kialakult érvkészlettel, ám tanulságosabb látszik, ha arra hívjuk fel a figyelmet, hogy ezek a summázó jellemzések még a szokásosnál is nagyobb mértékben változatlanok és szinte mozdulatlanok ábrázolják, s a vallási nézeteit változások sorozatában bemutató szemlélet nem csupán a népszerűbb összefoglalásokból hiányzik, hanem még a szakszerűbb munkákból. A felekezeti elfogultságtól tartózkodó újabb megnyilatkozások uralkodó tendenciáját is jól jellemzi az, amit Sebestyén Mihály füzetecskéjében olvashatunk: „János Zsigmond gondos humanista és katolikus nevelést kap Lengyelországban, korábban viszont a fejedelmi orvos, a szentháromságot tagadó Blandrata György volt tanítója. E kétféle hatásnak köszönhetően az ifjú király egész életére nyitott marad a hitújítás iránt, és Dávid Ferenc hatására végül is az antitrinitárius irányzat nyeri el rokonszenvét.”³ Elsöprő erejű tehát a hagyományban az a tendencia, hogy a többnyire persze negatívan értékelt és az antitrinitarizmus elfogadásában kicsúcsosodó teológiai érdeklődést minél korábbról datálják, s ennek talán legszélesebb körben ható mozzanata az volt, amikor a báró Henter Antal általa az ún. hargitai csata emlékhelyén felállítatott, majd később a csíksomlyói kegytemplom homlokzatára került emléktáblára rávésette, hogy készült „emlékezetére azon győzelemnek, melyet 1559-ben pütköst szombatján ezen a helyen nyert ifjabb János Zsigmond király hada ellen az a sz. hitét védelmező székely nép.”⁴ A hagyomány erejével magyarázható, hogy a fejedelem uralkodásának mérlegelése során még a legfrissebb történeti összefoglalásokban is kiemelkedő helyen szerepel kivételes teológiai érdeklődése, amelyet az Erdélyben lezajlott egészen rendkívüli vallási forrongás egyik okaként kezelnek. „János Zsigmond életének egyik ugyancsak kényes kérdése vallási elkötelezettsége” – írja Oborni Teréz, majd bírálja az alábbiakban még említendő Gromo kapitányt, aki jelentéseiben és leveleiben arról beszélt, hogy „az uralkodó csak szükségből hagyta el a katolikus hitet, mert követni akarta az országában e téren zajló változásokat.” Ennek mintegy ellentételezéseképpen megállapítja azt is, hogy a fejedelem 1562-ben lett protestáns.⁵ Hasonlóan fogalmaz Pálffy Géza, aki a 16. századi fejedelmi udvar kultúráját támogató szerepéről általában szólván hangsúlyozza, hogy „Szapolyai fia – reneszánsz udvara kiépítése mellett – kitűnt a protestantizmus támogatásával is. Ez alapvető szerepet játszott abban, hogy – a királysághoz

2 „Illuxit haec veritas in Transylvania de unius Dei una persona tantum, quis negat? Et non illuxisset, nisi Deus dedisset nobis alterum animo Fridericum Ducem nomine Joannem Secundum Hungariae electum regem, qui nobis hospitium tutum praebuit, qui si fuisset aut nobis Sigismundus Caesar aut superioribus saeculis transformatus in illos, qui imperabant, et nos essemus obscuri et superiora saecula huius lucis magnitudine clara.” Palaeologus, *Catechesis christiana*, 109. Magyarul: *Földi és égi*, 85–86.

3 SEBESTYÉN Mihály, *Erdélyi fejedelmek*, Marosvásárhely, 1994, 7.

4 A korábbi tanulmányok fogadtatásra is reflektáló alapvető monográfia: MOHAY Tamás, *A csíksomlyói pütkösdői búcsújárás: történet, eredet, hagyomány*, Bp., 2009, 106–133.

5 OBORNI Teréz, *Erdély fejedelmei*, Bp., 1999.

hasonlóan – a 16. században Erdély is vallást váltott, sőt itt a radikálisabb áramlatok is pártfogásra találtak.”⁶

Az alábbiakban Horn Ildikó⁷ megközelítéséhez kapcsolódva a fenti kép módosítására teszünk javaslatot. Terjedelmi okokból, továbbá újabb források és mondandó híján nem foglalkozunk az életút egészével, hanem kizárólag ott kezdjük el a vizsgálódást, amikor anyjával, Izabella királynéval mintegy ötesztendei kényszerű távollét után visszatérnek Erdélybe. Aligha tévedünk, ha gondolatmenetünk kiindulópontjaként leszögezzük: a felekezeti hovatartozást és a követendő valláspolitikát illetően több fényévnyi távolság van a visszatérő királyné és gyermeke, továbbá leghűségesebb hívük, s a visszahozatalukban is hatalmas érdemeket szerzett Petrovics Péter között. Emlékeztetnék itt arra, hogy bizonyára hosszabb távú politikai elképzeléseivel is összefüggésben Petrovics Péter helytartó nem egyszerűen a reformáció támogatója volt, hanem programosan olyan prédikátorokat fogadott fel maga mellé, akik eltérő dogmatikai elképzeléseket vallottak ugyan, de egyikek voltak abban, hogy semmiféle visszautat, vagy kompromisszumot meg nem engedve radikálisan és véglegesen szakítottak a katolicizmus egész intézmény- és dogmatikai rendszerével. A részletes dogmatikai elemzést mellőzve is leszögezhetjük, hogy az a Francesco Stancaro, aki egészen Petrovics haláláig több offenzívában is igyekezett meggyőzni igazáról az erdélyi gyülekezeteket, nem csupán azzal a nézetével keltett feltűnést, hogy Krisztus csak emberi természete szerint lehet közvetítő Isten és ember között, hanem a szertartások elszánt megtisztításával és leegyszerűsítésével is. A vele határozottan szembe szálló Dávid Ferenc tehát egyáltalán nem túlzott, amikor a *Dialysis scripti Francisci Stancari c.* művében felemlegette, hogy Németországban, Lengyelországban és Magyarországon is heves viták kísérték fellépését. Dávid nyilvánvalóan célzatosan tért itt ki a Bártfán lezajlott vitára, ahol Stancaro meg sem hallgatta a híres és érdemes Leonard Stöckelt és társát, továbbá az 1555 tavaszán Mansfeldben történetekre, ahol hasonlóan cselekedett. A magyar egyháztörténeti szakirodalomban jóval ismertebb Kálmáncsehi esetében nem is kell részletesen bemutatnunk, hogy ő nem egyszerűen Zwingli úrvacsoratanának volt a követője, hanem a templomok megtisztításának szigorú és következetes harcosaként lépett fel, akinél az evangéliumi egyszerűség követésének jelszava az egyházszerkezeti és szertartási rend gyökeres átalakulásával párosult. Könnyen belátható, hogy a vallási élet egészének ilyen radikális, a hagyományokkal kíméletlenül szakító átrendezési kísérlete jól összhangba hozható a látszólagos politikai elképzeléssel, amelyben középkori Ma-

6 PÁLFFY Géza, *A tizenhatodik század története*, Bp., 2000, 116.; Uő, *Magyarország Mohács után: az útkeresés évszázada (1526–1606) = Magyarország története*, főszerk. ROMSICS Ignác, Bp., 2007 (Akadémiai kézikönyvek), 345.

7 Lásd szócikkét a *Magyar Művelődéstörténeti Lexikonban* (III, 415–418), és *Politikusportrék János Zsigmond udvarából c.* tanulmányát = HORN Ildikó, *Tündérország útvesztői*, Bp., 2005, 9–87. Elsősorban az utóbbi tanulmány 16. jegyzete látszik utalni arra, hogy a szerző a megszokottnál kihegyezettebben figyel a felekezeti hovatartozásban bekövetkezett változásokra is: „A Báthory-fivéreket egyes történészek gyakran János Zsigmond ellenzékeként ábrázolják, eltérő vallásukkal és Báthory István bécsi fogva tartásának okaival, illetve utóöngéivel magyarázva ellentétüket. Azonban csak átmeneti kegyvesztésről van szó, legalábbis Báthory Kristóf esetében, akit hamarosan ott látunk minden fontos eseményen, rangban rögtön Csáky és az udvarmester után következve.”

gyarország keleti területein létrejövő politikai alakulat önálló entitásának kiépülését nem korlátoznák az ország egyéb területeivel közös tradíciók. Petrovics egy ilyen koncepció jegyében küldözte, vagy vitte magával prédikátorait a keleti országrész nagy centrumaiba Izabella és János Zsigmond visszaérkezése előtt is, s ennek érvényesítésére törekedett egészen haláláig.

Bár forrásaink nem szólnak arról, hogy e tekintetben drámai összeütközés lett volna a királyné és a helytartó között, időnként megragadhatóvá válik a hatalmas különbség. Alaposabb tanulmányozásra méltónak látszik például néhány Veress Endre által hivatkozott dokumentum. Egyfelől Izabella királynénak a lengyel köveknek adott válasza, amely a *Staatsarchiv Polonica* anyagában található, s amelyben arról beszél, hogy a templom rongálása az ő és a fia tudtán kívül történt, mert ők rendíthetetlen hívei az egyháznak, másfelől egy olyan levél, amelyet János Zsigmond írt 1557 januárjában a töröknek, s amelyben arra panaszkodik, hogy Petrovics és Kendi Ferenc megtisztította a gyulafehérvári templomot a katolikus kegytárgyaktól.⁸ De ha e konfliktusok letompítottan is jelentkeztek, egészen nyilvánvaló, hogy Izabella a hatalmat kezébe véve félretolta Petrovicsék fent említett koncepcióját. Az 1557 júniusában Tordán megtartott országgyűlés nem olyan határozatot hozott, amely Petrovics radikális embereinek kedvezett volna. Azt mondta ki, hogy egyformán szabadságot ad, a régi és az új hit követőinek, s kifejezetten a meg egyezés és nem a radikális szakítás és elkülönülés irányába ösztönzött azzal, hogy elrendelte: „azon kegyes és istenfélő papok a nemesség közül választandó kitűnő férfiakkal az igaz tudományról hitvitát tartsanak, s a vallásban lévő egyenetlenséget és különbözőést szüntessék meg.”⁹ Mint Péter Katalin¹⁰ több tanulmányában is meggyőzően kimutatta, hosszabb távon még ennél is nagyobb jelentőségű volt, hogy ezen az országgyűlésen mind a százszokkal egyetértő magyar egyházak, mind a továbbiak a királynő és fia védelme és patronátusa alá kérték magukat és visszaállították a papokat és az egyházakat megillető tizedet és a további jövedelmet. A radikálisok által támadott egyházi intézmények védelme tehát páratlanul invenciózus módon a konszolidált egyházak fölötti patronátus kiépülésével párosult. Ez az erdélyi valláspolitikát hosszabb távon is meghatározó intézkedés Izabella esetében összekapcsolódott a régi hit melletti állhatatos kitartással, s ez nyilvánvalóan hatással volt fiának lépéseire is.

Az egyháztörténeti szakirodalomban jobbra feldolgozott részletek aprólékos felidézése nélkül csupán arra emlékeztetnék, hogy ebben semmiféle változást nem hozott a királyné halála sem. Nem tudjuk megmondani egészen pontosan, milyen tényezők hatottak ebben. Szerepet játszhatott az ősi hithez való ragaszkodásra nevelő Novicampianus is, akinek műveit – mint legutóbb erre Szelestei Nagy László¹¹ figyelmeztetett –, nem tanulmányozták még alaposabban. Itt csak jelezzük, hogy különösen a katolikus egyház védel-

8 VERESS Endre, *Izabella királyné (1519–1559)*, h. n., 1901, 428.

9 EOE, I, 1877.

10 Legutóbb: PÉTER Katalin, *Reformáció: Kényszer vagy választás?* Bp., 2004 (Európai Iskola).

11 SZELESTEI N. László, *Váradí könyvbejegyzések a 16. század végéről* = „Mielz valt mesure que ne fait estultie”, *A hatvanéves Horváth Iván tiszteletére*, szerk.: BARTÓK István et alii, Bp., 2008, 346.

mében írott munkája¹² látszik fontosnak. Ez figyelemre méltó címertani szempontból is, hiszen a Niccolo Nelli rézmetszetes portréján láthatóhoz hasonlóan a négyelt címerpajzsban itt is csak a családi jelvények tűnnek fel, a növekvő farkas és az ágaskodó egyszarvú, továbbá a Sforzák kígyója és a lengyel sas.¹³ A címerhez írott verszet¹⁴ arról beszél, hogy a csillagok tanúsága szerint béke köszönt majd az országra, s nem válik a farkasok marta-lékává. Igen érdekes Szelestei N. Lászlónak adata: a 16. század végén egy váradi katolikus, Györgyfalvi György egy Novicampianus-példányba beleírta a vers paródiáját is, amely éppen ellenkezőleg a jeles nemzetség méltatlan sarjaként festi le az eretnek uralkodót.¹⁵ Az ajánlás roppant érdekesen szükségesnek tartja hangsúlyozni, hogy a szerző Petrovics Péter meghívására tartózkodik az országban, de a leginkább figyelemre méltó az, hogy a mű első része egy eruditus s természetesen mélyen tradicionális elméletet vázol fel a spirituális és a világi hatalom viszonyáról, s az előbbi elsőbbségét hangoztató téziseit a *Tripartitumból* vett idézetekkel igyekszik alátámasztani. Joggal feltételezhető az is, hogy ebben a kitartásban szerepet kaptak a legszélesebb értelemben vett politikai megfontolások is¹⁶. Az bizonyos, hogy eminens politikai érdekek szóltak amellett, hogy a katolikus hithez való tartozás, illetőleg az elismert felekezetek feletti patronátus együttese fémjelezze a valláspolitikát. A folyamatosan változó politikai helyzetben ez teremtette a legnagyobb mozgásteret a középkori Magyarország Erdélyen kívüli területeinek irányába is, s ez látszott a legracionálisabbnak a nemzetközi politikában is. Ne feledjük, hogy még a tridenti zsinat bezárása előtti időszakban vagyunk, tehát még volt valamelyest remény arra is, hogy a Habsburg-ház kelet-közép-európai ága által támogatott reformjavaslatokat

12 *Apologia pro catholica fide et doctrina de veritate corporis Christi Jesu in eucharista, de caeterisque sacramentis, liturgiae item, seu missae sacrificio, ac aliis fere omnibus, que hoc seculo controvertuntur, Cracoviae, 1559, RMK III, 265.*

13 Erről lásd GYULAI ÉVA, *Farkas vagy egyszarvú? (Politika és presztízs megjelenése a Szapolyai-címer változataiban) = Tanulmányok Szapolyai Jánosról és a kora újkori Erdélyről*, szerk. BESSENYEI József et alii, Miskolc, 2004, 91–124 (Studia Miskolcinsensia 5).

14 In arma Illustrissimi principis Sigismundi Joannis Hungariae filii
Cornibus admotis ex una Delia parte
Ex alia cingunt sydera clara lupum.
Ipsa mihi suadent tranquillam sydera pacem,
Aetheris veluti pax solet esse locis
Quodque meum regnum non concidit arte luporum,
Acceptum refero, qui regit astra, deo.

15 „In arma eiusdem
Infans Rex fueram claris genitoribus ortus
Sed mihi dens unguis nocuerunt cornue cauda:
Cauda uorantis me serpentis densque lupinus
Delia confixit me cornibus, unguibus Ales.
Quatuor ista nocent: fraus, haeresis, hostis, amicus.”

16 Kevés a forrásunk ahhoz, hogy egyedül Erasmus tartós hatását hozzuk fel magyarázatul. Az mindenesetre fontos mozzanat, hogy az *Institutio principis Christiani*nak fennmaradt egy olyan példánya, amelyben a következő possessor-bejegyzés olvasható: „Sum Johannis Regis Electi Hungariae”. Lásd erről BARLAY Ö. Szabolcsnak a modern magyar fordításhoz írott utószavát: Rotterdami Erasmus, *A keresztény fejedelem neveltetése*, Bp., 1987, 151–152.

fogadják el. Így aztán – bár árnyalatnyi változások megfigyelhetők – jó néhány esztendőre a fenti kettősséggel lehet jellemezni az ifjú király valláspolitikáját.

Mivel a szakirodalomban nagy a kísértés arra, hogy az uralkodónak a radikálisabb protestáns irányzatok iránti vonzódását minél korábbról eredeztessék, határozottan le kell szögeznünk, hogy az 1560-as évek elején éppen az ellenkezője figyelhető meg. Lehetőséges ugyan, hogy Pirnát Antalnak¹⁷ nem volt igaza akkor, amikor direkt összefüggést teremtett Jacobus Heraclides és Łaski Albert Moldvából induló, a tervek szerint Havasalföldet, majd Balassi Menyhárt árulása következtében Erdélyt is felölelő nagyszabású politikai tervei és az antitrinitárius nézetekkel a Tiszántúlon fellépő Arany Tamás tevékenysége között, de annyi bizonyos, hogy Heraclides kísérlete nem teremtett János Zsigmondban és környezetében rokonszenvet a lutheranizmuson túlmutató heterodox törekvések irányt. Ne feledjük, ha Arany Tamás esetében nem is bizonyíthatók ezek a politikai kapcsolatok, tény, hogy Heraclides környezetében ott voltak azok az anabaptisztikus, vagy antitrinitárius eszmékkel rokonszenvező vallásújítók is, akiknek egyik legjelentősebb centruma az a Bazel volt, ahol Heraclides titkárának Orazio Curionének az édesapja, Celio Secundo Curione fejtett ki közismerten nagyon sokoldalú tevékenységet.

Az ifjú uralkodó első éveiben folytatódik tehát az Izabella alatti valláspolitikai, amely egyfelől a régi hit melletti kitartást jelentette, másfelől pedig eleget tett a patrónusi szerepkörnek, a katolicizmushoz legközelebb álló lutheránus, vagy az evangéliumi üzenet újra felfedezésének örvendező felekezeti leg nem sorolható tendenciák esetében, s ugyanakkor megpróbált gátakat szabni az ezen túlmutató áramlatok elterjedése elé.

E folytonosság illusztrációjára érdemes további két epizódot felidézni. Az alább még említendő Michael Siegler szász történétíró őrizte meg számunkra Francesco Stancaro erdélyi tevékenységének talán utolsó dokumentumát, azt a levelet, amelyet 1558. február 5-én fogalmazott meg, s amelyben prófétai szavakkal emlékezteti a királynét arra, hogy a hamis próféták, azaz az evangélikusok (köztük Dávid Ferenc) megrontják az igaz tudományt, s ótestamentumi dörgedelmekkel szólítja fel a címzettet: kényszerítse rá ellenfeleit arra, hogy megjelenjenek az általa kezdeményezett zsinaton, hogy ott aztán tanaitak elítélhessék, hirdetőiket pedig a legszigorúbban megbüntethessék.¹⁸ Dávid Ferenc erre írott válaszirata nem csupán azért figyelemreméltó mű, mert minden eddiginél szakszerűbben foglalkozik Stancaro tanaival, hanem verses ajánlása miatt is, amely bepillantást enged abba, hogy miképpen fogták fel az országgyűlésen is elismert protestáns alattvalók az 1557-ben körvonalázódott patrónusi szerepet. A vers címzettje már egyedül a jövő embere, azaz János Zsigmond, Magyarország megválasztott királya. A szöveg előbb arról beszél, hogy Isten a fejedelmeket rendelte arra, hogy megvédjék az országot az ellenség kardjától, majd az ApCsel 27. fejezetében leírtakra utalva arról szól, hogy amint Pál apos-

17 PIRNÁT, *Kelet-közép-európai vázlat*, 25–29.

18 SIEGLER, Michael, *Chronologiae rerum hungaricarum, transsylvanicarum et vicinarum regionum libri duo = Apparatus ad historiam Hungariae sive collectio miscella, monumentorum ineditorum partim, partim editorum, sed fugientium. Conquisivit, in decades partitus est, et praefationibus atque notis illustravit*, Matthias Bel, Posonii, Anno 1735, 43–88.

tol végett annak idején megkímélte Isten a hajótörést szenvedetteket attól, hogy a tengerbe vesszenek, ugyanúgy megmenti a hazát is, amennyiben lakosai között lesznek Isten hívei (*membra Dei*). Ezt követően istenek gyanánt méltatja immár a királyt és a királynőt is, akik templomokat építenek az Istennek, s támogatják a műzsák szolgálait. Az ő jóvoltukból ragyog fel az Isten igéjének fénye, amelynél mindenki félelem nélkül járhat. A befejező részben immár csak az ifjú királyt szólítja fel arra, hogy Isten seregének legyen atyja és őrizője (*pater et custos*). Ezt követően azzal ajánlja az uralkodó kegyeibe a könyvet, hogy nem kisebb tett az igaz tan megvédelmzése, mint vad ütközetben diadalmaskodni a gétták, azaz a németek felett. Így legyen tehát az igaz úton járó Krisztus királyaként az ifjú uralkodó is rettegett az ellenség számára.

Az ekkor már nyilvánvalóan evangélikus Dávid Ferenc tehát úgy látja célszerűnek megszólítani a patrónust, hogy a tanbéli viták mibenlétét csak jelezve, a régi egyház szertartásait éppen csak egy utalásig felemlítve (Isten inkább templomokra, mint tömjénre vágyik) a protestáns üzenetet (az igazak végett tartja meg Isten a hazát) a régi nyelven, a kegyesség és a műzsák támogatásának együttes szerepeltetésével fogalmazza meg.

Még erőteljesebben tapintható ki ez a reformáció esetleges radikalizmusát visszafogó szerep, a jóval ismertebb második epizód esetében. Ismeretes, hogy az 1550-es évek végére kiéleződtek az úrvacsora-viták, s hogy ennek során napirendre került a külföldi akadémiák és szaktekintélyek véleményének megkérdezése. Az egyháztörténeti szakirodalom bőszégesen hasznosította azokat a nyomtatásban is megjelent iratokat, amelyeket a lipcsei és rostocki egyetemről küldtek János Zsigmondnak.¹⁹ Az eljárás lebonyolításából, a megkérdezettek megválasztásából azonban egészen nyilvánvaló, hogy János Zsigmond és tanácsadói csak azokat az intézményeket keresték meg, amelyek a legkisebb megingás nélkül, rendíthetetlenül kitartottak Luther Márton úrvacsora tana mellett. Az eddiginél nagyobb figyelmet érdemelne ugyanakkor, hogy János Zsigmond, a megválasztott magyar király véleménykikérő levele egyáltalán nem tekinthető a vitákat tárgyyszerűen ismertető dokumentumnak.²⁰ Az *unitas* és a *concordia* fontosságáról és egy zsinat összehívásának szükségességéről beszél ugyan, ám az egyik oldal melletti elkötelezettségét nyíltan elárulva a hitviták nyelvén szól arról, hogy sokak lelkét nyugtalansággal tölti el az, hogy az átkozott sakramentárius tanok napról napra nagyobb mértékben szüremkednek be az országba. Nem csupán országgyűlési határozattal próbálta tehát a fiatal uralkodó megállítani a helvét-típusú úrvacsora tanok elterjedését.

Ezek a mozzanatok talán meggyőzően példázzák: teljességgel megalapozatlan János Zsigmond átlagon felüli teológiai érdeklődésével és érzékenységével magyarázni az erdélyi reformáció túllendülését a lutheránus kereteken. Természetesen egyáltalán nem mellékes kérdés, hogy egyre inkább protestánssá váló országában meddig tudott kitarítani katolicizmusa mellett, s ami talán még fontosabb, hogy milyen időponttól kezdődően figyelhető meg változás a fentiekben körvonalazott valláspolitikában is. A kérdés nagyon gondos tanulmányozást igényel, hiszen ha el is tekintünk a népszerű, s katolikus hitvédel-

19 Lásd RMNY 189

20 MARCZALI Henrik, *Regesták külföldi levéltárakból*, TT, 1(1878), 471–472.

mi indulat fűtötte olyan megnyilatkozásoktól, amelyek már 1559-ben megvédetik a székelek ősi katolikus hitét az egyszerű eretnek és zsarnokoskodó uralkodótól, az évszámra gazdag ajánlatot találunk az elmúlt másfél században született egyháztörténeti dolgozatokban. Felekezeti hovatartozásuktól, vagy koncepciójuktól függően csúsztatják a szerzők előre vagy hátra az egyes eseményeket, s így aztán 1562, 1563 vagy éppen 1564 egyaránt szerepel a szakirodalomban. Le kell tehát szögeznünk, semmi sem szól amellett, hogy valláspolitikai megfontolásokból hívta volna be János Zsigmond Biandratát, hiszen 1562. február 21-én írott levelében maga a fejedelem megmondja, hogy meginvitálta az olasz orvost már 1559-ben, majd 1560-ban is, s így természetesen az sem igazolható, hogy már „1563-ban Biandrata befolyására elhagyta ősei hitét, s lutheránussá lett.”²¹

A legcélszerűbbnek az látszik, hogy az eddiginél jóval alaposabban faggassuk az ellenérdekelteket, annak a Gromo kapitánynak a kijelentését, aki 1564 áprilisában Velencéből érkezve állt a fejedelem szolgálatába, aki ebben az időszakban több levelet írt megbízóinak, s aki később részletes feljegyzést is megfogalmazott Erdély állapotáról. Ő először 1564 decemberében arra vázol fel elképzelést, hogy miképpen lehetne a királyt visszatéríteni a katolikus hitre, s azt is közli, hogy az uralkodó 1564 áprilisában hagyta el azt. Az eseményekre visszatekintő *Compendiumban* már jóval erősebben tör fel az apologetikus szándék, de ha a fejedelem lelki szomorúságáról és meghasonlottságáról írottaktól eltekintünk, s a konkrétabb információkat más forrásokkal is szembesítjük, akkor az rajzolódik ki, hogy az ősök hitének megtagadása valóban ekkor történhetett, ám a lutheranizmusra hajlását nem követte azonnal tett, s csak 1565 áprilisában szüntette be a miséket és távolította el a káptalant Gyulafehérvárról. Erre az időszakra vonatkoztatható tehát a *Compendium* későbbi legendássá vált azon megjegyzése, hogy az uralkodó a szobájából hallgatta a katolikus miséket. A kronológiába jól beilleszthetőnek tűnik az is, amit a továbbiakban olvashatunk: „És amikor '65-ben második alkalommal indult hogy kiűzze királyságából Schwendit, a császár tábornokát, aki nagy csapattal érkezett elpusztítására, alig ért a király Kolozsvárra, az országgyűlés máris elkészült, és Isten ezen lázadói először titkos parancsokat hoztak, elűzték a papokat és eltávolították az összes oltárt, szobrot és ábrázolást, és a földre hajigálták őket. És e gaztettek közepette néhány csodálatosan készített régi oltárt feldaraboltak és elégettek két igen szép orgonával egyetemben. És csak három, finom márványból faragott síremlék maradt épen, az egyik Hunyadié, a másik Szapolyai Jánosé, a mostani király apjáé, aztán Fráter György bíborosé és Izabella királyné egyszerű ravatala a templom legsötétebb részében.”²² Az 1565. január 22-i országgyűlés valóban hadfelkelést rendelt el, majd az uralkodó valóban Kolozsvárra ment, s innen hatalmazta fel március 7-én Niezowskit és Báthory Istvánt a béketárgyalások megkezdésére. Beilleszthetőnek látszik tehát az események menetébe az is, amit Gromo a folytatásról

21 P. SZENTMÁRTONI Kálmán, *Gromo, János Zsigmond testőrkapitánya új megvilágításban*, KerMagy, 69(1937), 170.

22 Giovanandrea GROMO, *Compendium di tutto il regno posseduto dal re Giovanni Transilvano et di tutte le cose notabili d'esso regno*, magyarul TIMA Renáta fordításában, *Fejedelmek, forradalmak, vasutak*, szerk. TAKÁCS Péter, Debrecen, 2000 (Erdélytörténeti Könyvek 3), 46.

mond: „De mindez rosszul sült el, mutatja először is a tilalom, melyet egy hónappal előbb hoztak Váradon, ami miatt egészen mostanáig a katolikus tisztségviselők talpon vannak, meg az aláztos levelek: nem csak a legáldottabb egyházfőnek, IV. Piusnak, hanem a jeles és főtisztelendő Morone, Borromeo és Vercelli bíborosoknak;”²³. Ez utóbbi levelek nem maradtak ránk, de az eddig követett roppant körültekintő és óvatos valláspolitikával összhangban lenne, hogy természetesen akárcsak pőre politikai megfontolásokból is a kapcsolatok fenntartására törekedjék Rómával. Példaként idézhetjük itt, hogy még a kialakulóban lévő velencei kapcsolatokban is nagyon óvatosan kellett kezelni a vallás dolgát. Andrea Morosini egy feljegyzéséből tudunk ugyanis arról, hogy Velencét is elérte a Bécsből vezényelt propaganda, amely azt hirdette, hogy János Zsigmond a kereszténység elenségévé vált. A feljegyzés szerint az uralkodó a Biandrata baráti köréhez tartozó, Krakóban élő üzletembert, Prospero Provanát küldte a doge kormányához. A dokumentumot kivonatoló Jászay Magda szerint a követ hangsúlyozta megbízója „hithűségét és békevágyát, és Velencét a pápával és a francia királlyal együtt közvetítésre kérte fel Miksánál.”²⁴

Úgy gondolom, a Gromónál olvashatóknál korábbi konvertálást dokumentumok egész sorával zárhatjuk ki. Hadd emlékeztessük arra, hogy 1563-ban a Ferdinánd megbízottaival folytatott tárgyalásokon János Zsigmond katolicizmusával kapcsolatban semmifajta kétely nem merült fel a bécsi udvarban. A magyar tanácsosok 1563 júliusában úgy nyilatkoznak, hogy a vallás ügyében Erdélyből érkezett javaslatok elfogadhatóak, s az erdélyi oldalról pedig nem merült fel kifogás azon kitétel ellenében, hogy a Habsburg-ház valamely leánytagjával kötendő házasság okán János Zsigmondnak állhatatosan ki kell tartania a katolikus hitben, hozzá kell járulnia ahhoz, hogy felesége is megmaradhasson abban, gyermekeiket katolikusnak kell nevelni, s amennyire lehetséges, törekednie kell arra, hogy alattvalói katolikusok legyenek.²⁵

A Gromónál olvashatókat alátámasztják más források is. Szikszai Fabricius Balázs a kolozsvári iskola nevében dicsőítő költeményt írt az 1564 évi hadisírek köszöntésére, amely talán összefüggésbe hozható az 1565 januárjában tartott országgyűléssel is. Ez a győzelmeket azzal magyarázza, hogy az Isten máris kinyilvánította szeretetét iránta, hiszen elvetvén a pápisták hamis istenségét az igaz Isten megismerésének támaszává vált.²⁶

23 Giovanandrea GROMO, *i. m.*, 46.

24 JÁSZAY Magda, *A kereszténység védőbástyája olasz szemmel. Olasz kortárs írók a XV–XVIII. századról*, Bp., 1996, 129–130.

25 A magyar tanácsosok mondott nyilatkozatában pontosan ez áll: „De religione nomine domini sui factum responsum sacratissima maiestas vestra clementi animo accipere dignetur.” Ferdinánd Biandrának adott válasza 1563. szeptember 22-én így fogalmaz: „...Illustrissimus dux... debebit cavere et polliceri... quod non modo ipse constanter in catholica religione persistet, sed etiam conjugem in ea permanere sinet, ac liberos deo dante ex se descensuros educabit, eandemque religionem itidem apud subditos suos, in quantum fieri potest, promovebit et manutenebit.” Közölve: *Történelmi Lapok*, 1575, 842, 887. A kérdést érinti OBORNI Teréz tanulmánya: *A bécsi udvar tervei Erdély visszaszerzésére 1557–1563*, TSZ, XLV(2003), 109–127.

26 Magyar fordításban közölve: *A gyulafehérvári humanista költészet antológiája: „költők virágoskertje”*, válogatta és fordította, TÓTH István, Bp., 2001, 86.; Egyáltalán nem bizonyos persze, hogy maga az

Úgy tűnik ilyen információkkal rendelkeztek a külföldiek is, hiszen a János Zsigmond és Szolimán szultán között lezajlott találkozási írott beszámoló szerint a francia követ szükségesnek tartotta kinyilvánítani örömét afelett, hogy a „fejedelemből az evangéliumnak tudományát vette volna, és a pápistaságból kivetkezvén...”²⁷

Úgy vélem, összhangba hozhatók ezzel az 1560-as évek valláspolitikai intézkedéseiről megőrződött információk is.²⁸ Emlékeztetnék arra, hogy eltérően a későbbiektől az 1564-es enyedi zsinaton, ezen az erdélyi protestantizmus története szempontjából sorsdöntő összejöveteleken János Zsigmond még nem vett részt. Nem tudjuk mennyire hitelesek, s mennyire felekezeti elfogultságból következnek a későbbi szász történészek azon megállapításai, hogy a fejedelmet csak Dávid Ferenc mesterkedései vitték rá az esemény megrendezésére, az azonban tény, hogy az összejöveteleken Biandrata elnökölt az uralkodó megbízásából, s a felolvasott levél egyértelműen távolságtartásról tanúskodik. Mindaz, ami itt történt, a magyar és a szász protestáns egyházak végleges szervezeti különválása, Biandratának a külföldi tapasztalatokra támaszkodó és távlatos, már az elkövetkezendő lépéseket megtervező elgondolása alapján történt, s a távolságtartásból arra következtethetünk, hogy az uralkodó ezt az országa nyugalma szempontjából persze fontos intézkedést mégis csak a protestánsok ügyének tekintette. Így aztán az 1564 júniusában tartott országgyűlés még nem intézkedik új intézmények létrehozásáról Gyulafehérvárott, vagy másutt. Az utoljára még latin nyelven megfogalmazott törvény a protestantizmus végleges szervezeti kettéválását szentesíti: van szebeni vallás, amelynek püspöke alá tartozik minden a szász területeken élő protestáns gyülekezet, s van kolozsvári vallás, amelynek püspöke felügyeli mindazon gyülekezetek életét, amelyek a magyarok lakta területeken alakultak.²⁹

A Gromónál olvasottaknak megfelelően intézmények létrehozására, s egy sor gyakorlati kérdés elrendezésére csak egy esztendővel később, az 1565 júniusában tartott országgyűlésen kerül sor. Az első ízben magyar nyelven megfogalmazott törvények fontosságát talán azért nem hangsúlyozza megfelelően a szakirodalom, mert nem átfogó, elvi jelentőségű határozatokról van szó. Roppant beszédek azonban ezek az intézkedések, s kétség-

uralkodó is így értelmezte az eseményeket. Nem követendő tehát Szentmártoni Kálmán, *János Zsigmond...*, 191. eljárása, aki Borsos Sebestyén jóval későbbi krónikáját idézve az írja, hogy 1564 késő őszén János Zsigmond hadi sikerektől eltelte és jó egészségben tért vissza Erdélybe, „az úr Istent dicsérvén és magasztalván. Mert ő a fejevári monostorból a bálványokat mind kirontotta vala, kiért a hatalmas Isten az ő hadakozását jó szerencsésé tette vala” Borsos Sebestyén krónikáját lásd: *Erdélyi Történelmi Adatok*, kiad. MIKÓ Imre, I, Kolozsvár, 1855, 22.

27 *Második János... török császárhoz menetele*, 129. = Zay Ferenc, *János Király árultatása?* Kis Péter, *Magyarázat*, [Bánfi György], *Második János...*, szerk. BESSENYEI József, Bp., 1993. A műnek újabban előkerült másolatáról lásd: LATZKOVITS Miklós, *II. Jánosnak a Török Császárhoz Sultán Sulimanhoz való menetelének*, ItK, 2(2010), 138–148.

28 Az itt fölvázolt koncepciót igen alaposan mérlegelte HORN Ildikó monográfiájában (*HORN, Hit és hatalom*, 26–33). Joggal teszi szóvá, hogy a kifejtés során nem történt meg a fejedelemből protestánsná válására vonatkozó minden korábbi elképzelés részletekbe menő bírálata. Másfelől viszont az ezek közül legkonkrétabbat, mely szerint János Zsigmond 1563. április 27-én már két szín alatt vette volna fel az úrvacsorát, példászerű forráskritikai eljárással ő maga iktatja ki.

29 *EOE*, II, 231–232.

telenül arról tanúskodnak, hogy megkezdődött az új politikai alakulat intézményeinek a protestantizmus jegyében történő átalakítása. A Gyulafehérvárt megkülönböztetetten kezelő intézkedések között először azt olvassuk, hogy a Kolozsmonostorban őrzött okleveleket kell az uralkodó székhelyére átvinni, hogy együtt legyenek a funkciójában nyilvánvalóan átalakított itteni káptalan leveleivel, tovább, hogy „választassanak gondviselők, méltó hív és jámbor személyek gondviselése alá adassanak, kik az előtt tiszték szerént erre gondot viseltenek, kiknek ő felsége fizetést is tegyen.” A káptalan átalakítása természetesen következménnyel járt az iskolára is. Ezért az országgyűlés – miközben megismétli a marosvásárhelyi iskola fenntartására vonatkozó korábbi határozatot – részletesen foglalkozik azzal, miképpen kell nyilvánvalóan immár protestáns alapokon megszervezni a gyulafehérvárit: „az fejérvári schola megépítésére, jövedelemnek ahhoz szakasztására és tudós személyeknek tartására, kik görögöt, deákat tanítsanak, és az egyházi szolgálat napenként Isten tisztességére hogy öregbedjék, őfelsége jöllehet az keresztyéni kegyességből azelőtt is gondoskodott róla, de az ő kegyelmek országul való engedelmes intésekre és kívánságokra oly gondot akar viselni, úgy akarja megépíteni az fejérvári scholát, hogy országul ő felségével egyetemben kedveskedhessünk.” Olyan átalakításról van tehát itt szó, amely a rendek kérésére történik meg, amely azonban immár az uralkodó akaratának is megfelel, ám a gondos megfogalmazás a folyamatosságot is érzékelteti: az új gondoskodás nem más, mint az azelőtti kiteljesedése.

A folytonosság és a nagyon lényeges változtatás kettőssége figyelhető meg az egyházi személyek által fizetett megerősítési adó, a *cathedraticum* esetében is. Egyfelől úgy intézkednek, hogy a szász papokat felmentik a befizetése alól, ám azzal a megszorítással, hogy ha az ország szüksége úgy kívánja, mégis szolgáltatassák be a régi szokás szerint. Még inkább nyilvánvaló ez a kettősség a Székelyföldre vonatkozó intézkedésben, ahol az egyre nagyobb mértékben protestánssá váló országban még jelentékeny katolikus lakosság élt. Érdemes ezt a szöveget szó szerint idéznünk: „Az székelyföldön való cathedraticumot is őfelsége az ország könyörgésére az ministereknek, kik tiszta evangéliumot hirdetnek, és az Krisztus szerzése szerint az sacramentumokat szolgáltatják, keresztyéni kegyességből kegyelmesen megengedte. Az pópások pedig, miért hogy az ő régi jövedelmek éppen megtartatnak, s öreg misékből, keresztyéből, purgatóriumból, lelkeknek megszabadításából, búcsújárásból és érdemeknek osztogatásokból, és efféle érdemek gyűjtéséből tartozzanak az cathedraticumot régi szokás szerint megadni.”³⁰

A szóhasználat már teljes egészében protestáns, hiszen a katolikusokat pópásoknak nevezi, s világos ez az elfogultság abban is, hogy egyfelől a tiszta evangéliumot hirdető miniszterekről beszél, másfelől pedig hosszan sorolja fel a régi világ nyilvánvalóan megvetett, a papoknak jövedelmet hozó szokásait. A későbbiek felől ugyanakkor említésre méltó, hogy a törvény szövege még csak ezzel a szembeállításal ítélkezik a katolikusok felett, másfelől ismét csak nagy szerepet kap a folytonosság, hiszen a régi szokásnak engedve marad életben valami, ami ugyanakkor egészen nyilvánvalóan hátrány a protestáns prédikátorokkal szemben.

30 EOE, II, 289.

Az első immár magában a szövegben is polemizáló protestáns törvény aztán még egy fél évvel később, 1566 márciusában Tordán fogalmazódott meg: „Végezetre, miért hogy az úr istennek jó voltából az evangéliumnak világosságát az ő felsége birodalmába mindenütt fölgerjesztötte, és kívánja, hogy az hamis tudomány és tévelygések az anya szent egyházból kitisztíttassanak, egyenlő akarattal végeztetött, hogy afféle egyházi renden való személyek, kik az pápai tudományhoz és emberi szerzéshez ragaszkodtanak, és abból meg térni nem akarnak, az ő felsége birodalmából mindönnen kiigazíttassanak.

Az váradi káptalannak őfelsége ez jövő vasárnapot hagyta, kik ha meg akarnak térni, házakban, szőlőjekben, marhájokban, jószágoktól elválva, kiket ő felsége magának akar tartani, békességvel megmaradhatnak, ha penig az Istennek ígését nem akarják venni, személyekben, marhájokkal egyetemben valahová akarnak menni, szabadon elbocsátassanak.”³¹

Ha tehát – mint Gromónál is olvashattuk – 1565-ben még nem nyúltak a váradi káptalanhoz, most a reformáló indulat azt is elérte, amelynek tagjai közül csak azok maradhattak a helyükön, akik megtértek az új hitre. Ezt megelőzően az ország egészére olvashattunk hasonló szellemű, a pápai tudományhoz és az emberi szerzéshez ragaszkodókat immár teljes nyíltsággal és a hitviták nyelvét idéző szóhasználattal elítélő törvényt, amely a megtérni nem akarókat kiutasítja az országból.

Mindezt bizonyosan összefüggésbe lehet hozni az ezekben a hónapokban lezajlott politikai eseményekkel is: az országot protestánssá tenni akaró intézkedések tehát úgy váltak egyre keményebbé, amint egyre világosabbá vált, hogy nincs remény a Miksával való hosszú távon megegyezésre, sőt elkerülhetlenné vált a fegyverekhez nyúlás is. Azt mondhatnánk tehát, hogy csaknem egy évtized elteltével most került sor Petrovics Péter hajdani koncepciójának felújítására, aki a Habsburgok uralta királyi Magyarország ellenében egy eltökélten protestáns országot akart megteremteni a keleti részekben. Az ő eltökéltségét idézheti emlékezetünkbe, hogy most is a „mindenönnen kiigazíttassanak” parancsa fogalmazódik meg, s ha az ő idejében megfigyelt erőszakos akciókra most nem került sor, az részint azzal magyarázható, hogy az eltelt idő alatt a katolikusok és intézményeik szinte eltűntek az új politikai alakzat életéből, másrészt azzal, hogy több – részben későbbi, visszatekintő – forrás tanúsága szerint az országos szinten rendelkező törvények ellenére a Székelyföld katolikusnak megmaradt területein, továbbá néhány katolikus nemes birtokain kivétel gyanánt tovább élhettek a régi hit hívei és intézményei.

Mivel más alkalommal³² részletesen bemutattam, itt csak tézisszerű rövideggel ám annál nagyobb határozottsággal hangsúlyozom, hogy a vallási tekintetben is egymásra

31 EOE, II, 302–303.

32 BALÁZS Mihály, „A hit ... hallásból lézön.” *Megjegyzések a négy bevett vallás intézményesüléséhez a 16. századi Erdélyben = Tanulmányok Szakály Ferenc emlékére*, Szerk. FODOR Pál, PÁLFFY Géza, TÓTH István György, Bp., 2002, 51–73.; Valamelyest módosított változatai csaknem azonos címmel BALÁZS, *Felekezet és fikció*, 11–36.; *Toleráns ország – félreértett törvények. A 16. századi erdélyi vallási törvények értelmezéséhez* = Szegedi egyetemi tudástár 6. Bölcsészettudományok, szerk. PÁL József, VAJDA Zoltán, Szegedi Egyetemi Kiadó, Szeged, 2014, 91–108.; Rövidített olasz változata jegyzetek nélkül: *Umanesimo europeo – tolleranza religiosa nella Transilvania del XVI secolo = Annuario 2002–2004*. Conferenze e

talált rendek és az uralkodó támogatása nem valamely konkrét felekezetnek, hanem a protestantizmus alapüzenetének, az evangéliumi világosság felgerjedésének szól. Az erdélyi reformáció fontos sajátossága volt ugyanis, hogy különösen a magyarok lakta területeken az egyes protestáns felekezetek önálló intézményeinek kialakulása csak lassan menet végbe, s ennek egyszerre volt előidézője és folyamánya, hogy a valláspolitikának a fejedelem közvetlen közelében tevékenykedő meghatározó személyiségei az egyetemes protestantizmus munkásaiként határozták meg magukat.

Ennek nemzetközi összefüggéseiről az alábbiakban még szólnunk, most csupán arra hívjuk fel a figyelmet, hogy ebben az egyetemes protestáns hangoltságban osztozott az uralkodó is, s az ímént bírálthoz hasonlóan elsietettnek látszik az a főleg az unitárius egyházban megfigyelhető törekvés is, amely minél korábbra igyekszik datálni János Zsigmond unitáriussá válását is.

Erre a kérdésre még visszatérünk, most azonban inkább arra hívjuk fel a figyelmet, hogy bármikor is történt az uralkodó csatlakozása az unitáriusokhoz, a valláspolitikában az a leginkább feltűnő, hogy a protestánsokhoz való csatlakozást követően érdemileg nem változott ez a politika egészen János Zsigmond haláláig. Ha az 1566 és 1571 között meghozott törvényeket vizsgáljuk meg, akkor azt találjuk, hogy ezek rendre az evangélium semmi és senki által nem korlátozható szabad prédikálásáról beszélnek. Minden esetben a szabad a prédikálásához jutunk tehát el³³, s az 1568-as tordai törvény legfeljebb abban tér el a többitől, hogy egészen pontosan megidézi azt a bibliai helyet, a Rómaiakhoz írt levél 10. fejezetének 17. versét (*Ergo fides ex auditu, auditus autem per verbum Christi*) ahonnan a teológiai indoklás származik:

„Urunk ő felsége miképen ennek előtte való gyűlésibe országával közönséggel az religió dolgáról végezött, azonképen mostan és ez jelen való gyűlésébe azont erősíti, tudniillik hogy mindön helyökön az prédikátorok az evangéliomot prédikálják, hirdessék, kiki az ő értelme szerint, és az község ha venni akarja, jó, ha nem pedig, senki kényszerítéssel ne kényszerítse, az ú lelke azon meg nem nyugodván, de oly prédikátort tarthasson, az kinek tanítása ő nekie tetszik. Ezért pedig senki a superintendensök közül, se egyebek az prédikátorokat meg ne bánthassa, ne szidalmaztassék senki az religióért senkitől, az elébi constitutiók szerént, és nem engedtetik ez senkinek, hogy senkit fogsággal, avagy helyéből való priválással fenyegezzön az tanításért, mert az hit istennek ajándéka, ez hallásból lészön, mely hallás istennek igéje által vagyon.”³⁴

convegna, ed. László CSORBA, Asztrik VÁRSZEGI, Róma, 2005 (Accademia d'Ungheria in Roma – Istituto Storico „Fraknoi”) 15–20. Német változat: BALÁZS Mihály, *Über den europäischen Kontext der siebenbürgischen Religionsgesetze des 16. Jh. = Fragmenta Melanchthoniana, Humanismus und europäische Identität*, Bd. 4. hsg. Von Günter FRANK, Heidelberg, 2009, 11–27. Angol változat: *Tolerant Country – Misunderstood Laws. Interpreting Sixteenth-Century Transylvanian Legislation Concerning Religion*, The Hungarian Historical Review, New Series of Acta Historica Academiae Scientiarum Hungaricae, 2(2013), 85–108.

³³ Egyedüli kivétel az 1570 januárjában Medgyesen meghozott törvény, amelyről az említett dolgozatban talán sikerült bizonyítanom, hogy ideiglenes intézkedés volt.

³⁴ EOE, II, 341, 343.

E szöveg legközvetlenebb rokonait tehát azokban a hatvanas évek második felében és a hetvenes évek elején született végzésekben találjuk meg, amelyek nem győzik hangsúlyozni a tiszta evangélium hirdetésének fontosságát. Ezek közül csak az 1571-es marosvásárhelyiben szerepel a vallás ügyének elsődlegességét megfogalmazó bevezetés („Miért hogy Urunk parancsolja, hogy először az Isten országát és annak igazságát keressük...”),³⁵ valójában azonban az ige prédikálásának és hallgatásának ügye egyértelműen összekapcsolja ezeket. Nem szerepelt ez ilyen nyomatékkal és egynemű szóhasználatl a negyvenes-ötvenes évek törvényeiben, s eltűnik a hetvenes évek rendelkezéseiből is. A törvények szövegei tehát egytől egyig az evangélium diadaláról beszélnek, államérdek gyanánt sem szerepel más, mint egy protestáns ország megteremtése az ige folytonos prédikálása által. A reformált hit győzedelme azonosítódik tehát az állam érdekével, s ily módon politikai érdek lesz a bálványozások kitörlése minden nemzetségek közül.

Mivel ezek a törvények egyszerre beszélnek a teológusok és a politikusok nyelvén, talán nem jogosulatlan arra gondolni, hogy meghozatalukban szerepet játszottak az Apostoli Hitvallás bizonyosságára építő reformáció győzelmében bízó hitújító prédikátorok is. Ám az országgyűlések aktái nem maradtak ránk, s így nem tudhatjuk, kinek lehetett meghatározó szerepe. Egyesek János Zsigmondot, mások Csáky Mihály kancellárt tekintették a kulcsfigurának. Megint mások a rendek kiemelkedő fontosságát hangsúlyozták, s arra is rámutattak, hogy bizonyára ők és nem a teológusok határozták meg a fejedelemség vallási intézményrendszerének alakulását. Jól ismert ugyanakkor, hogy az unitárius egyházban szinte mitikussá szublimálódott a romantikus festményen is megörökített epizód: Dávid Ferenc meghirdeti a vallásszabadságot a tordai országgyűlésen. Mivel ebben nem tudunk állást foglalni, csupán arra hívjuk fel a figyelmet, hogy minden teológiai meghatározottságuk ellenére, e törvények nem adták át a terepet az uralkodó környezetében tevékenykedő prédikátorok, vagy tanácsadók korlátolatlan hitterjesztő indulatának. Ez a kép nem kis mértékben néhány mozzanat szívósan továbbelő téves értelmezéséből alakult ki. Most szigorúan a törvényeknél maradva a következőket említjük meg. A fentebb idézetten kívül az 1568 januárjában még a következő határozatot is elfogadták:

„Azokhoz kik az igazságnak engedni nem akarnak ő felsége parancsolja, hogy György püspökkel superintendenssel az bibliából megvetélkedjenek és az igazságnak értelmire menjenek, kik, ha úgy is az meg értett igazságnak helyt nem adnának, eltávastassanak, vagy oláh püspök, vagy papok, a vagy kalugerek lesznek, és mindenek csak az egy választott püspökhöz György superintendenshez, és az ő tőle választott papokhoz hallgassanak, akik pedig ezeket megháborítanak hitetlenségnek penájával büntetessenek.”³⁶

Széles körben elterjedt³⁷ ezt a szöveget úgy értelmezni, hogy az erőszakos és korlátozhatatlan Biandrata még azt is elérte, hogy felhatalmazást kapjon az ortodox románok felletti felügyeletre, illetőleg arra, hogy ezeket nyilvánvalóan megalázó körülmények közöt-

35 *EOE*, II, 374.

36 *EOE*, II, 326–327.

37 Mint Mohay Tamás bebizonyította, ez is a Cseréy Farkas környezetében, 1780 tájban született mítosz része volt. Lásd a 4. jegyzetben idézett tanulmányt.

ti vitákra kényszerítse. Valójában itt persze nem Biandrata *Györgyről* van szó, hanem a János Zsigmond által a román protestánsok élére kinevezett román nemzetiségű György püspökről, s az ő feladata lett a protestantizmus terjesztése a románok között.

A fentiekben leírtak szerint a reformációhoz tehát nagyon lassan és megfontoltan közeledő János Zsigmondnak ugyanakkor hamarosan szembesülnie kellett azzal, hogy csaknem teljes egészében protestánssá lett országában különösen a kolozsvári püspökség fennhatósága alá tartozó területeken továbbra is roppant intenzív szellemi forrongás tapasztalható. A nyilvánvalóan Biandrata hatása alá került uralkodó immár valóban maga is bekapcsolódott az igaz vallás keresésébe. Ezt a bekapcsolódást nyugodtan elképzelhetjük még az egységet kereső régi alapokon, hiszen az olasz orvos Erasmusra is hivatkozó koncepciója nyíltan kimondva is azt kínálta, hogy van megoldás a kilátástalannak tűnő teológiai viták kiküszöbölésére, hiszen a Bibliából logikai és filológiai eszközökkel nem bizonyítható dogmák kikapcsolásával létrehozható egy olyan konszenzus, amelynek alapján előbb a protestánsok, később pedig az egész kereszténység egysége is megteremthető. Jól kivethető, hogy ilyen elképzelés jegyében vett részt az antitrinitáriusok nyílt fellépését követő első zsinatokon és vitákon 1566 első felében. Aligha lehet véletlen, hogy a neki ajánlott és az ő engedélyével megjelentetett művek programosan ennek az egységnek a kereséséről beszélnek. A heidelbergi káté átdolgozásának hozzá intézett ajánlásában³⁸ azt olvassuk, hogy az eddigi viták sokak lelkiismeretét megbolygatták, s sokakban a kétkedés magvait ültették el, s éppen e bajok kiküszöbölése érdekében mertek arra vállalkozni, hogy több ponton megváltoztassák a káté szövegét. Hasonló célt kívánt szolgálni *A keresztyén egységnek cikkelyei*³⁹ c. magyar nyelvű, már a címével is beszédes kiadvány, amelynek a címlapján az is szerepel, hogy „a felséges királynak akaratjából” látta meg a napvilágot. Fontos tehát leszögezni, hogy Biandrata elképzelésétől teljesen idegen volt mindenfajta bezárkózó tendencia, s ezért az 1560-as évek második felében tevékenységének egyik vezérelve az antitrinitarizmus másutt esetleg fellépő anabaptisztikus-spiritualisztikus kísérőjelenségeinek visszaszorítása volt. Ezt talán nem szükséges részletezni, hiszen alaposan feltárta Pirnát Antal tanulmánya. Érdemes felidézni ugyanakkor egy olyan mozzanatot, amelyet az említett nagy tudós csak egy olasz nyelvű dolgozatában bontott ki, s amely így el is került a magyarországi kutatók figyelmét. Arról van szó, hogy Forgách Ferenc szerint Biandrata olasz nemzetiségű hitsorsosai – az ő megfogalmazásában szektájának tagjai – között zsoldosokat toborzott Velencében, hogy ezekkel töltsék fel az uralkodó testőrségét, illetőleg ezek segítségével Szebent elfoglalva az egész országot a maga és az övéi uralma alá hajtsa. Az persze mindig is sejthető volt, hogy az egykori váradi püspök végtelen elfogultsága állt e sorok mögött, ám csupán Pirnátnak a Veress Endre hagyatékában talált levelezés anyagot megszólaltató tanulmánya után vált nyilvánvalóvá, hogy mennyire eltorzította a tényeket. Kiderül ebből, hogy Biandrata egy Pietro Grisoni nevű velencei ügynök segítségével már 1565 felfogadott katonákat Velencébe, s hogy 1565–66-ban Miksa fellépésére szüntették be az akciót, hiszen a császári propaganda nem

38 RMNY 215.

39 RMNY 220.

mulasztotta el hangsúlyozni, hogy az erdélyi uralkodó megsegítésével a kereszténység ősellenségeinek nyújtanak támogatást. Nagyon fontos új adat azonban, hogy ez a Grisoni egy másik udvari orvost is felfogadott, Dionisio Avolót, aki 1566-ban érkezett a gyulafehérvári udvarba, s aki talán a politikai és valláspolitikai ügyeknek nem kis energiát szentelő Biandrata munkáját segítette. Az 1567 első feléből ránk maradt levelekből az is kiderül, hogy Velencén kívül Nápolyban is fontos ügynökség működött, s hogy a Miksával megkötendő béke reményében később nem katonákat, hanem bányászati szakembereket verbuváltak. Szempontunkból azonban most az a legfontosabb, hogy az egyik levélíró kifejezetten arról ír, hogy az akciók lebonyolítását a vallás ügye nem nehezíti, azaz annak ellenére működött Biandrata hálózata, hogy tagjai nem voltak egy valláson vele, tehát a levélíró szerint mindenkivel nagyon barátságos Biandrata nem föltétlenül antitrinitáriusokat szervezett be az erdélyi kalandba. A vállalkozás tartósságát egyébként az is bizonyítja, hogy az 1574-ben Erdélyen átutazó Pierre Lescalopier Abrudbányán bányafelügyelőként Fausti Quai és Giacomo Grisoni nevű férfiakkal találkozott, vagyis ez utóbbi nyilvánvalóan az említett Pietro Grisoninak lehetett valamilyen rokona.⁴⁰ Nem az olasz heterodoxia tagjait szervezte be csupán tehát a befolyásos orvos szerteágazó hálózatába, hanem e tekintetben nyilvánvalóan gazdasági megfontolások vezették.

A fejedelem valláspolitikai intézkedéseinek irányát nyilvánvalóan nagymértékben befolyásolta az is, hogy az 1564-ben a szebeniekétől elkülönült, Dávid Ferenc irányítása alatt működő kolozsvári székhelyű püspökség szervezetileg még egységes volt, s az is maradt uralkodása egész időszaka alatt. Ez azt jelenti, hogy a változó területű országgrészben a döntően magyarok lakta területen még egy protestáns püspökség működött, a debreceni székhelyű, Melius Péter irányítása alatt. A két püspök közötti 1566 elején létrejött meg egyezés tehát elérhető közelségbe hozta a magyar ajkú protestánsok egységének tartós megtartását.

Mivel a reformáció helvét irányzatainak nagy központjaiban ekkora már elképzelhetetlen volt bármifajta meg egyezés azokkal, aki meg merték kérdőjelezni a nikaiai szinaton elfogadott szentháromságtani felfogást, elkerülhetetlenné vált e kompromisszum felbomlása. Ám az egyáltalán nem volt magától értődő, hogy az uralkodó miképpen reagál erre a helyzetre. Az első dokumentumok minden esetre arról tanúskodnak, hogy heves küzdelem indul meg a két tábor között támogatásának elnyeréséért. Az is világossá vált ugyanakkor, hogy a két fél nem csupán a szorosabban vett szentháromságtan tekintetében fogalmaz meg eltérő nézeteket, hanem teológiájuk egészéből következően eltérő valláspolitikai koncepciót is javasolnak.

Az először megszólaló debreceniek az 1567 februárjában elfogadott ún. *Rövid hitvallás* ajánlásában⁴¹ fogalmazták ezt meg hallatlan szuggesztíven. „A II. János fenséges fejedelem uruknak, Isten kegyelméből Magyar és Erdélyország stb. választott királyának”

40 Lásd minderről: Antal PIRNÁT, *Per una nuova interpretazione dell'attività di Giorgio Biandrata = Rapporti veneto-ungheresi all'epoca del Rinascimento*, ed. Tibor KLANICZAY, Bp., 1975, 361–371.

41 Modern kiadása: *A XVI. században tartott magyar református zsinatok végzései*, kiad. Kiss Áron, Bp., 1881, 466–470. A továbbiakban: *Református zsinatok*.

címzett terjedelmes szöveg a második zsolnárból kiindulva fejt ki, hogy a mindenkori uralkodóknak az Isten beszédéből kell megismerniük, miképpen uralkodjanak, hogy az Isten ellen semmi gonoszt ne tegyenek, s innen kell megtanulniuk, miképpen védelmezzék a jókat és büntessék meg a gonoszokat. A fejedelmeknek tehát el kell törölniük országból mindazokat a bálványimádókat és eretnekeket, akiket az isten törvénye mint bűnösöket halálra kárhoztat. Servet és a további antitrinitáriusok követői természetesen ezek közé tartoznak, az ilyen, véleményüket különben is folytonosan változtató eretnekeknek tanait választott bírák elé kell tehát bocsátani, ezt követően pedig keményen el kell ítélni, s az ítéletet éppen úgy végre kell hajtani, mint a Bernben kivégzett Valentino Gentile esetében ez újabban megtörtént. Roppant érdekes, hogy minderre a Szapolyai dinasztia történeti érdemeit felsorakoztató érveléssel is biztatják az uralkodót. Elmondják, hogy a Szapolyaik mindig is a gonoszok kiirtói és a lázadók elnyomói voltak, s a még a pápista vakságban élők között is a békére igyekvők között külön is kiemelik Szapolyai János érdemeit, aki leverte a kereszteseket, s Magyarország főemberei és nemesei pedig a parasztok rémítő és véres gyilkolásaitól megszabadítva, magokat Istennek szent kötés és esküvel elkötelezték, hogy őt e jótéteményért Magyarország királyává fogják választani.” Nem kevésbé érdekes a gondolatmenet folytatása: Júdeához hasonlóan az okozta az ország vesztét, hogy sokak esküjüket feledve új királyt hoztak be, aki Jeroboám és Ákháb nyomdokain haladva Baál áldozó papjainak szolgál, nem csókolgatja az istennek fiát és nem törli el a kárhozatos rosszakat. Az Isten beszéde szellemében kormányzó uralkodó képe tehát összekapcsolódik a dinasztia apoteózisával, s bár ez az utóbbi mozzanat a későbbiekben talán elhalványul, az előbbi állandó elem marad Melius érvelésében, hogy utóljára majd 1570 augusztusában fogalmazzon meg hasonló szellemű, az uralkodót Isten előtti kötelességére emlékeztető sorokat.⁴²

A Szapolyai család dicsőítése tehát nem az antitrinitárius tábor találmánya volt, s a Dózsa-féle parasztfelkelést leverését pedig ők nem hozták elő történeti érdemként. Dávid Ferenc első antitrinitárius művében, a *Refutatio scripti Petri Meli*ben⁴³ az uralkodó dicsőítése egyfelől címerének a címlap hátoldalán történő szerepeltetésével történik. A fametszetű címer *Joannes secundus D[ei] g[ratia] elect[us] rex Hungariae Dalamatiæ Croatiæ etc. MDLVII* felírással a címlap hátoldalán jelent meg, majd ennek megverselése következik. Ez a haza, azaz Magyarország atyjaként köszönti II. Jánost, s virtusai közül előbb az igaz hitet emeli ki, majd a disztichonok egyike összegző erővel fogalmazza meg mindazt, ami amellettszól, hogy Magyarország egésze őt fogadja el királyának:⁴⁴

A nyelv, a nemzetség, a kegyesség és az uralkodói könyörületesség is fellelhető tehát ebben az ország királyi székében született uralkodóban, s ezért fölösleges idegen földek határain keresni azt, ami közelünkben van, hiszen másfelől – folytatja a szöveg – a sok véráldozat azt is megtaníthatta, hogy mennyire káros az idegen hatalom. Láthatjuk tehát, hogy a korai nemzeti argumentáció sok mozzanata jelen van ebben a Meliusék által fel-

42 *Református zsinatok*, 655.

43 *RMNY* 231.

44 *Lingua, genus, pietas eadem, clementia rara, Inque tuo natus Regia Buda throno.*

vonultatott, ószövetségi bibliai párhuzamot teljesen nélkülöző érvelésben, amely ugyanakkor a magyar címer folyóinak felsorolásával is hangsúlyosan jelzi, hogy Pannónia egésze számára ennek az uralkodónak az elfogadása a megoldás. Nemcsak az uralom indoklása tér el azonban attól, amit Meliusnál olvashattunk, hanem gyökeresen eltérően látják a király szerepét és feladatát a vallás ügyének kezelésében is. Erről már a magához az uralkodóhoz (*Serenissimo principi, Domino Joanni Secundo Electo Regi Hungariae et Patrono ecclesiae Dei pio, et veritatis amanti*) címzett ajánlásban olvashatunk. Ebben a Dávid Ferenc és a magyar egyházak esperesei a következőket fejtik ki.

Elismerik: a legfőbb magisztrátusnak jogában áll, hogy figyelmeztesse a papokat kötelességükre, hogy zsinatot hívjon össze a vallási ellentétek kiküszöbölésére, s ott bírókat nevezzen ki. Nem lehet azonban az Isten igéjét tűzzel és vassal terjeszteni, s az ellenkezőt állítók hiába hivatkoznak az Ótestamentumra, mivel az Újban világosan meg van mondva, hogy hagyni kell a konkolyt az ítélet napjáig. A lelkiismeretet és a lelket nem lehet semmire erőszakkal kényszeríteni, ezért nem győznek csodálkozni az ezt hirdető ellenfeleik vadságán, akik valójában Pelagius pápa követőiként követelik, hogy a tőlük eltérően vélekedőket büntesse meg az uralkodó. Ettől eltérően ők úgy terjesztik elő hitvallásukat, hogy ezzel együtt azt is kérik, hogy a nyilvánvalóan tévúton járó ellenfeleiknek is adassék meg tanaik védelme. Biztosak persze az abban, hogy lassan mindenki megszabadul tévtanok a babilóniai fogságából.

Mivel a további részletek teljességre törekvő taglalására itt nincs lehetőség, csak annyit szögezzünk le, hogy ezek a mozzanatok legalább jó két esztendőre állandó elemei lesznek a két tábor érvkészletének. Melius és a részben általa és a környezete által erre ösztönzött evangélikus és református tekintélyek Georg Maiortól Bézán, Josias Simleren át a francia hugenottáig rendre az átkos eretnekek kipusztítását, de legalábbis megbüntetését követelték, míg az antitrinitáriusok az uralkodónak címzett művek egész sorában ismétlik meg az iménti gondolatokat, amelyek forrásának azonosítását is megkönnyítette, hogy a *De regno Christi*⁴⁵ c. mű ajánlása közli is, hogy Sebastian Castello 1551-ben megjelent bibliakiadásának ajánlását használták fel mondandójuk kifejtésére. Fontos tehát látnunk, hogy az uralkodót nem csupán két szentháromságtani elképzeléssel szembesítették az 1566-os kompromisszumtól egyre távolabb kerülő alattvalói, hanem a valláspolitikai két gyökeresen eltérő módozatával is, s a dolgotunkban korábban bemutatottak alapján egyáltalán nem abszurd azt gondolnunk, hogy ez utóbbiaknak meghatározó szerepe lehetett a cselekvési irány megválasztásában. A dilemmát még súlyosabbá tehetette, hogy a megszokott és bevált, továbbá a hagyományokkal szakító mozzanat nem azonos oldalon rajzolódott ki ebben a helyzetértékelésben. Mert igaz ugyan, hogy a reformáció többi áramlatához hasonlóan az ősegyházig visszavezethető régiségre hivatkozó antitrinitáriusok csoportosulása a 16. századi többség véleményével szakítónak tűnhetett, másfelől azonban az általuk javasolt valláspolitikai az újabb forrásokból származó eszmei töltekezés ellenére minden további nélkül az eddigi gyakorlat folytatásának volt tekinthető, hiszen – hogy ezt a legfontosabb mozzanatot emeljük ki – az uralkodó már korábban is

45 RMNY 270.

minden felekezet patrónusának tekinthette magát. Amikor tehát Meliusék Servet új csaholásba kezdő kutyaíának kipusztítását követelték, csak részben tekinthették magukat a bevett és megszokott módi folytatóinak, mert a megelőző években legalábbis a János Zsigmond uralma alatt élő országrészben nem volt gyakorlat az egyik, vagy másik fél által eretneknek tartottak megsemmisítése.

Továbbra is a folytonosság ígézetében választhatta tehát János Zsigmond a valláspolitikának az antitrinitáriusok javasolta azon útját, hogy alattvalóit a dogmatikai ellentétek békés megszüntetésére ösztönzi, s az antitrinitáriusokhoz egyébként sohasem csatlakozott Castello, vagy az egyik nagyon gyakorlatias szemléletű követője, Giacompo Aconcio tanácsainak megfelelően jár el akkor is, amikor az ellentétek kiküszöbölésére hivatott zsinatok egész sorát kezdeményezi vagy felügyeli. A dokumentumok arról vallanak, hogy 1567–1568-ban ez a politikai szempontból is racionálisnak látszó elképzelés vezérelte valláspolitikai és kulturális intézmények létrehozását megcélzó lépéseit.

Mint a fentiekben körvonalaztuk, mindez egy protestáns országban történt, ahol a katolikusok nem az állami törvénykezés szintjén, hanem csupán kivétel gyanánt kaptak teret vallásuk gyakorlására, de ahol másfelől nem történhetett meg az sem, hogy az uralkodó fegyveres csapatokkal kényszerítse rá az ősi hitükhöz ragaszkodó székelyeket annak elhagyására. Nem látszik szükségesnek, hogy részletesebben indokoljam ezt, hiszen Simén Domokos⁴⁶, majd részletesebben, s a mítosz születésének körülményeit is alaposan körüljáró tanulmányában Mohay Tamás⁴⁷ végérvényesen bebizonyította, hogy ez a legenda a 18. század végén keletkezett, s semmiféle történeti alapja nincs.

A mítosztól megtisztított terepen pedig azt figyelhetjük meg, hogy az uralkodó a protestantizmus ügyének előmozdítására nem csupán zsinatok összehívását kezdeményezte, hanem éppen ebben az időszakban tett lépéseket egy egyetem megalapítására is. Mivel ez a kísérlet is nyilvánvaló elfogult értelmezést kapott a 17. század elején, szükségesnek látszik vizsgálat alá venni a legfontosabb mozzanatokot.⁴⁸ Szenci Molnár Albert az európai és magyarországi egyetemalapításokat sorra véve a következőket írja a *De summo bono* c. művének ajánlásában: „Azután 1570. esztendő tájban ifjú János király volt ilyen szándékban. Ki amaz híres philosophust Petrus Ramust is hívatta Párisból Fejérvárrá, de az Biandrata orvosnak doha eliszonyította az bölcseket az odameneteltől.”⁴⁹ E nyilatkozat szinte kínálta magát arra, hogy párba állítódjék az uralkodót már 1567-ben unitáriusnak láttató elképzelésekkel, s kölcsönösen hitelesítsék egymást. Valójában az egyetemalapítás első dokumentumaiban nyoma sincs annak, hogy János Zsigmond unitárius felsőfokú intézményt képzelt volna el. Az uralkodó 1567. június 26-én Tordáról írott levelének címettje a bázeli egyetemen retorikát tanító Celio Secundo Curione volt, aki Biandrata ba-

46 SIMÉN Domokos, *János Zsigmond valláspolitikája*, KerMagv, 99(1993), 1, 15–23.

47 Lásd a 4. jegyzetben idézett tanulmányt.

48 Gondolatmenetünk nagy mértékben támaszkodik JAKÓ Klára összegzésére: *Erdélyi Könyvesházak, I. JAKÓ Klára, Az első kolozsvári egyetemi könyvtár története és állományának rekonstrukciója 1579–1604*, Szeged 1999 (Adattár), 5–9.

49 SZENCI MOLNÁR Albert, *Discursus de summo bono (Értekezés a legfőbb jóról)*, ed. VÁSÁRHELYI Judit, Bp., 1975 (Régi Magyar Prózai Emlékek 4), 89.

ráti köréhez tartozott ugyan, de nem volt antitrinitárius. A vallási argumentáció nem is szerepel a levélben, hiszen a választott magyar király arról ír, hogy a *studia humanitatis* előmozdítására akar egyetemet (akadémiát) alapítani. A továbbiakban arról ír, hogy számít a címzett munkájára és tanácsaira (*opera et consilio vestro uti statuimus*), s hogy a további részletekről majd megbízottja, illetőleg Biadrata doktor tájékoztatja. Néhány év-tizeddel később Szamosközy István történetíró úgy tudta, hogy a gyulafehérvári iskolát tovább akarta fejleszteni, s „ebből a célból az igen tudós Caelius Secundo Curiót Bázalból, és ismét másokat Itáliából és Németországból szándékozott behívni...”⁵⁰ Éppen Ramusra vontakozóan azonban az elmúlt évtizedekben újabb források is előkerültek. Jakó Zsigmond Székelyudvarhelyen megtalálta a francia filozófus és pedagógus 1569-ben megjelentetett *Aritmeticae libri duo, geometria septem et viginti c.* munkájának egy olyan példányát, amelyet a bőrkötésbe nyomott dátum szerint valamikor 1570-ben a következő ajánlással küldött el János Zsigmondnak: *Johanni secundo, Pannoniae regi optimo dono dedit.* Másrészt kiderült, hogy Szenci forrása Thomas Freigiusnak *Petri Rami vita c.* műve lehetett, aki minden bizonnyal Ramus Theodor Zwinger 1570. március 23-án írott leveléből merített, melyben az áll, hogy János Zsigmond évi 500 talléros fizetéssel és más fejedelmi jótéteményekkel hívta őt meg Erdélybe. Kiderült továbbá az is, hogy éppen ezekben a hónapokban Dudith András is meginvitálta franciát Krakkóba. Mivel e források egyikében sincs még csak utalás sem arra, hogy „Biadrata doha” riasztotta volna vissza Ramust az erdélyi ajánlat elfogadásától, megalapozottabban gondolhatunk arra, hogy az 1567-ben felsarjadt elképzelés egy olyan protestáns egyetem létrehozására irányulhatott, amely programosan az arisztoteliánus későskolasztika szörszálhasogató tudományosságának ellenében, s a Ramus és Curione által egyaránt igenelt módszertani megújulás szellemében szerveződött volna meg, s ennek a programnak egyáltalán nem az antitrinitáriusok voltak az egyedüli hívei.

A felsorolt forrásokból nem derül ki pontosan, hogy az egyetem létrehozásának terve meddig lehetett napirenden. Ramus könyvajánlásából természetesen egyáltalán nem következik, hogy még 1570-ben is, amint hogy s Szenciéhez hasonló elfogultság hibájába esnénk, ha magából ebből az ajánlásból arra következtetnénk, hogy az uralkodó ekkor még Ramusszal egy valláson volt. Ez ebben az időpontban már bizonyosan nem így volt, ám mivel személyes konfessziójának pontos időpontját lehetetlennek látszik megmondani, célszerűbb azt vizsgálat tárgyává tennünk, hogy mikortól válik egyértelművé a kortársak számára, s első sorban Meliusék számára, hogy a protestantizmus ügyét már kifejezetten unitárius megközelítésben kívánja elrendezni. Kanyaró Ferenc és nyomában Szentmártoni Kálmán még azt kérdezve tartotta kulcsfontosságúnak Biadrata 1568. január 27-én a kis-lengyelországi antitrinitárius gyülekezetekhez írott levelét, hogy „mikor lett János Zsigmond fejedelem unitáriussá”. Ebben a levélben az udvari orvos és befolyásos politikus büszkén számol be arról, hogy van nyomdájuk, és van továbbá egy olyan fejedelmük, aki mindenkit meg akar hallgatni, és mérlegelés után kiérlelt ítélete akar hoz-

50 Szamosközy István *történeti maradványai*, kiad. SZILÁGYI Sándor, Bp., 1876 (Monumenta Hungariae Historiae XXI), 112.

ni. Majd arra biztatja a címzetteket, hogy imádkozzanak ezért a fejedelemért.⁵¹ Ha megdöbbenünk, hogy Biandrata a lengyelországi hitsorsosokat biztatandó is írta ezeket a sorokat, egyáltalán nem tekinthetjük döntő érvek az uralkodó unitarizmusa mellett. A szöveg a fejedelmi jóindulatot hangsúlyozza, amely persze Lengyelország felől nézve nagy szó, de ennek a jóindulatnak a megnyilvánulása az, hogy mérlegelni akar. Úgy gondolom tehát, semmi jel nem mutat arra, hogy a híres második gyulafehérvári hitvita János Zsigmondját a szentháromságtagadók pártján állónak tekintették volna Meliusék, s a teljes 1568-as esztendőből sincsenek a kezünkben akárcsak közvetetten is erre való dokumentumok.

1569-ből viszont mindkét tábor nyilatkozatai változásról tanúskodnak. Prédikációs kötetének ajánlásában⁵² Dávid Ferenc már azon kiválasztottak közé sorolja a választott királyt, akik veszik az igazságot. II. János országában prédikáltatja Isten evangéliumát, s ez a jó hír már unitárius lehet, hiszen az ajánlás a legnagyobb elismerés mellett emlegeti, hogy az uralkodó kitart szándéka mellett, bár sok király és fejedelem le akarja beszélni erről. Sokan azt híresztelik, folytatja, hogy II. János teljesen Dávid Ferenc praktikáinak hatása került. Bár mindenki tudja, hogy a királyok szíve Isten kezében van, a rágalmak elhallgatására is szükségesnek tartja, hogy kinyomtassa ezeket a beszédeket, amelyek megegyeznek azzal, ami a templomban nyilvánosan elhangzott. Azt állítja tehát az udvari prédikátor, hogy az uralkodó kizárólag ezek hatására jutott el a sokakat nyugtalanító véleményre. Másfelől ebből az esztendőből származik Melius Péternek az a hosszú időn keresztül nyomtatott példányból nem ismert kátéja, amelyről Bod Péter azt tartotta szükségesnek feljegyezni, hogy ennek ajánlásában a debreceni püspök alkalmas színekkel festette le a fejedelmet. A Borsa Gedeon által Stuttgartban megtalált példány igazolja a 18. századi bibliográfust: a János Zsigmondhoz címzett ajánlás Bézára és Bullingerre hivatkozva fejt ki, hogy a vallás megváltoztatása óhatatlanul maga után vonja majd az ország megváltozását is. Ezt a fenyegető intelmet megtoldja annak kijelentésével, hogy sok jámbor keresztyén vitéz urak, hadnagyok, akadémiai és tanítók már semmi jót nem várnak a fejedelemtől.⁵³

Bár e nyomtatványok megjelenésének pontos idejét nem tudjuk, annyi bizton állítható, hogy az év októberében megtartott váradi hitvita előkészületei előtt meglátták a napvilágot, tehát ezt az áthangolódást legkésőbb az esztendő derekára tehetjük. Összhangban van mindez azzal, amit a váradi hitvita előkészületeiről és lefolyásáról más alkalommal

51 „Habemus typographum plane nostrum, et Serenissimum Principem, qui audire omnia et iusto iudicio persequi velit... Orate quaeso Dominum ut hunc Serenissimum Principem saltem nobis custodiat, si tamen erit voluntas ipsius.” Stanisław LUBIENIECKI, *Historia reformationis polonicae*, Freistadii, 1685, 230. (Faksimile kiadás: Varsó, 1968.) Lásd még: KANYARÓ Ferenc, *Mikor lett János Zsigmond fejedelem unitáriussá?* *KerMagy*, 34(1899), 258–262. és SZENTMÁRTONI Kálmán, *János Zsigmond...*, 320–321.

52 RMNY 269.

53 BORSZA Gedeon, *16. századi magyar nyomtatványok*, MKSz, 96(1976), 43–44.; BALÁZS, *Teológia és irodalom*, 11–23

részletesen kifejtettünk.⁵⁴ Itt most csak annyit jegyeznénk meg, hogy az összejövetelt követő propaganda során Melius és Dávid Ferenc pártján egyaránt roppant elfogult szövegek is keletkeztek, s ezek egyikében utoljára 1570 augusztusában Melius még azt a már nyilvánvalóan csak taktikai jellegű nyilatkozatot is megkockáztatta, hogy a fejedelem egy Váradon tartott audiencián biztosította őt arról, hogy nem akarja elfogadni Biandrata eretnokségét, hanem az igazság megismerésére törekszik. Valójában persze megállapítható, hogy ezt a hitvitát már Meliusék egyáltalán nem akarták, a megjelenésre csak a fejedelmi parancs kényszerítette őket, s az előkészületek során csak annyit tudtak elérni, hogy enyhítsenek a számukra hátrányos feltételeken.

1569 őszétől kezdődően az is megfigyelhető, hogy lassan teljesen összecúsúszik a fejedelmi propaganda és az antitrinitárius hitterjesztés érvkészlete. Ennek hátterét igen látványosan példázza az a Dávid Ferenc-től származó információ, hogy a váradi hitvita jegyzőkönyvét a nyomdába küldés előtt átnézte maga a fejedelem is. Dávid egyik 1571-ben megjelent munkájában ugyanis a következőt feleli arra a vádra, hogy meghamisították volna a nagyváradi disputa jegyzőkönyvét: „Csak üdő előtt a győzelmet ne énekeljétek, mert a ti kevélységteknek vége szégyen és szidalom leszen. De nyilván vagyon a disputáció kinyomtatván, mely felől nem mondhatjátok, hogy hamisan nyomtathattuk volna, mer minek előtte a nyomtatáshoz kezdtünk volna a Felséges Fejedelem a mi kegyelmes Urunk meg akarta látni, és megolvasta az fő népeivel egynéhánnyal, és önnön kezével notálta az exemplárt, és hozzátött, ami őnéki eszébe jutott.”⁵⁵

Az érvkészletben immár János Zsigmond hatalmát legitimáló mozzanattá válik, hogy toleráns uralkodóról van szó, akitől távol áll, hogy vallásuk miatt háborgassa alattvalóit. Sokat mondónak kell tartanunk, hogy az uralkodó ezt deklaráló szavait éppen a Dávid Ferenc gondozásában megjelent jegyzőkönyv őrizte meg: „Mütőlünk és a müeinktől tünektek semmi bántástok nem volt. Hogy kedig Melius Péternek a mü szónkat megmondották, hogy a mü birodalmunkban nem pápálkodik, és a ministereket az igaz vallásért ne kergesse, a könyveket meg ne égesse, senkit hittel az ő vallása mellé ne kötelezzen, ez az oka: mert a mü birodalmunkban, miképp arról ország végzése vagyon, mü azt akarjuk, hogy szabadság legyen. Továbbá tudjuk, hogy a hit Istennek ajándéka, és a lelkiismeret semmire erőszakkal nem vitethetik. Ezokáért ha ez határban meg nem marad, szabadon a Tiszán túl mehet.”⁵⁶ Az uralkodóhoz nyilvánvalóan legközelebb álló Dávid Ferenc is rendre ezt hangsúlyozza ez időtájt megjelent munkáiban, s az unitárius kórusban egyedüli kivételként az a Heltai látja másképpen a fejedelem feladatit, aki a legfrissebben lett unitáriussá. A *Hálónak* a keresztyén olvasóhoz intézett ajánlásban ő nem csupán a bálványozást tiltatná be az uralkodóval, hanem a fejedelmek feladatának tekinti azt is, hogy „az

54 BALÁZS, *Teológia és irodalom*, 11–23.

55 DÁVID Ferenc, *Az egy Atya Istennek*, Ccc2v. Leírása RMNY 304

56 *A nagyváradi disputatio*, kiad. NAGY Lajos és SIMÉN Domokos, Kolozsvár, 1870, 130–131.

hamis tanítókat kedig megtiltsák és elkergessék, és az Isten káromlókat, kik az Istennek igéje ellen vétkeznek, megbüntössék.”⁵⁷

Másfelől azonban az Erdélyből erősen kibeszélő, s a magyarországiakat megszólító mű a pápa és az „az ő piléses darabanti” ellenében a kegyelmes fejedelmet mutatja fel a többször megszólított „atyámfiak magyarok” egyedüli mentsvárként, akit mindenkinél jobban megillet az igaz keresztyényi engedelmesség. Igen érdekes azt is megfigyelni, hogy Heltai tollán milyen erőteljes hangsúlyt kap a dinasztia apoteózisának a fentiekben először Meliusnál megtapasztalt mozzanata és egy korai nemzeti argumentáció. Az ajánlás *Intés a magyarokhoz* margináliával ellátott befejező része kettős címhasználattal hálálkodik azért, hogy Isten „a mű felséges és kegyelmes fejedelmünket, János királyt, az nagy János királynak fiát münékünk adta”, majd meg is idézi a Magyarországot és Erdélyt egyaránt bíró boldog emlékezetű apát, aki Segesvárott arról beszélt az uraknak az asztalhoz támaszkodván, hogy miként engedi egymásnak a két nagy bakot, a törököt és a németet. Ezt követően meséli el aztán Heltai a segesvári disputa ismert történetét, amely azt sugallja, hogy a magyarok érdekeit okosan védelmezni akaró királyt „a piléses darabantok” hiába akarták korlátozni nemes szándékában, ő képes volt megmenteni az evangéliumi igazság egyik első bajnokának az életét. Ilyen politika örököse tehát az a János Zsigmond, akinek nagyságát nem győzi magasztalni. Ritoók Zsigmondné⁵⁸ érvelését követve beilleszthetjük ebbe a sorba az 1569 novemberében Abrudbányán Karádi Pál gondozásában megjelent Balassi Menyhárt árultatásáról írott komédiát is. Értelmezése szerint Karádi azért figyelt fel erre – a talán már a nagyváradi hitvita hallgatósága között kézen-közön terjedő – munkára, mert az jól példázza, hogy milyen sors jut osztályrészül azoknak, akik elárulják istentől rendelt fejedelmüket. A *Refutatio scripti Petri Melii* címerversére emlékeztető ajánlásban Karádi konkrétan is megfogalmazza, miért is vállalkozott a mű kinyomtatására: „Egyért azért, mert eleitül fogván, amint az magyarországi krónika bizonyítja, egész Magyarország a sok pártolásért, árultatásért és idegen fejedelmeknek választásáért pusztula, vesze és romla, megutálván az ű tulajdon és természet szerént való kegyelmes fejedelmeket...”⁵⁹ A Partiumba és a Hódoltságra induló antitrinitárius prédikátor tehát az Istentől rendelt és az ő ügyüket támogató nemzeti fejedelemhez való hűségre biztat, s arra, hogy „ne játszunk se Istenünkkel, se hitünkkel, se fejedelmünkkel, kiket az isten az ű székiben és tisztiben helyheztetett ez földén...” Ritoókné arra is rámutat, hogy mindez akkor történt, amikor az összeesküvéssel vádolt Balassi Jánost és Dobó Istvánt az idegen uralkodó a rendek közbenjárása ellenére börtönben tartotta, „és az egész országra ránehezedett a mi problémáinkat meg nem értő, idegen uralkodó sötét árnyéka.”

Az 1569–71 között megjelent antitrinitárius művek tehát elmélyítik és kiteljesítik, illetőleg az antitrinitarizmus jegyében áthangolják a János Zsigmond legitimációjának szolgálatába állított korábbi argumentumokat, ám megjelenik egy roppant fontos új mozza-

57 *Háló, Válogatás Heltai Gáspár műveiből*, sajtó alá rendezte és a szöveget gondozta KŐSZEGHY Péter, Bp., 1979, 97.

58 RITOÓK Zsigmondné, *A Balassi comoedia és Karádi Pál*, *KerMagy*, 86(1980), 34–44.

59 *RMDE*, I, 632 (*RMNY* 260).

nat is. Ebben az időszakban kezdi ugyanis hangoztatni az uralkodó és környezete, hogy az igazság keresésében ennyire élen járó dinasztia, illetőleg ország nemzetközi faladatvállalásra is képes. A *Refutatio scripti Georgi Maioris* Csáky Mihály kancellárhoz intézett ajánlásában⁶⁰ Dávid és Biandrata úgy mutatják be magukat és mozgalmukat, mint amely megismétli és beteljesíti mindazt, ami Luther idejében történt, illetőleg elkezdődött. A váradi hitvita jegyzőkönyvének befejező részében a király arra tesz javaslatot, hogy birodalma legyen a színhelye egy olyan nemzetközi összejövetelnek, amely kinyilatkoztatná az igazságot: „Sőt eszt kívánnók, hogy más országból is fő tudós emberek eljönnének, bátor ugyan Béza őmaga is, avagy Simlerus, hogy az Istennek tiszta igéjéből az igazság kinyilatkoztatnék.”⁶¹ Ennek a későbbiekben majd Palaeologus és Enyedi György tollán is megfogalmazódó küldetéstudatnak e korai időszakból származó legérdekesebb dokumentuma a *De falsa et vera* c. mű egy olyan példánya, amelyben a János Zsigmondhoz címzett ajánlás után hozzákötött üres lapokra egy nyomtatványt utánzó 18. századi kéz egy újabb, 1570-re datált címlapot és ajánlást írt be *Dominae Elisabethae, Serenissimae Reginae Britanniae, Franciae, Hybernicaeque* címmel. Jelenlegi ismereteink alapján nem dönthető el, hogy egy újabb, esetleg nagyon kis példányszámban történő kiadás elé írott ajánlásról van-e szó, vagy nyomtatásban meg nem jelent, csupán kéziratban eljuttatott szövegről, amelyet később, a 18. században másoltak csak be az 1568-as kiadás egyik példányába. Az ajánlás szövege⁶² ugyanakkor teljesen hitelesnek látszik, egyetlen anakronizmust sem tartalmaz. Megfogalmazói az unitáriusokra szórt rágalmak ellen védekeznek, majd úgy mutatják be magukat, mint akik a római Antikrisztus ellen a legkövetkezetesebben küzdenek, s akik a filozófus püspökök tévtanainak radikális elutasításával megteremthetik a protestánsok egységének teológiai alapjait is. Kilátásba helyezik, hogy további műveiket is a királynőnek ajánlanának, amelyek közül az egyik a tartalmára tett utalásokból kikövetkeztethetően *Aconcio De Satanae stratagematibus* c. írásának Johann Sommer által készített aktualizáló átdolgozása lehetett. A királynő magasztalása átmegy testvérenek, a korán elhunyt VI. Edwardnak a dicséretébe, akivel párhuzamba állítják Erdély mostani uralkodóját János Zsigmondot, hiszen mindketten az üldözött protestánsok menedékhelyévé tették országukat.

Megkerülhetetlen persze feltennünk az a kérdést, hogy mi történt János Zsigmond uralkodásának utolsó két esztendejében a valláspolitikai gyakorlatában. Bár dolgozatunk korábbi részében úgy fogalmaztunk, hogy változatlan volt ez a politika a protestantizmus felvételétől kezdődően a fejedelem haláláig, ez nem jelenti azt, hogy ne részesítette volna előnybe az unitáriusokat. Láthattuk, hogy a minden protestáns felekezetnek továbbra is teret adó politika már önmagában is az unitáriusok koncepciójának diadala volt, s az sem

60 RMNY 272.

61 *A nagyváradi disputatio*, 168–169.

62 A latin szöveg közlése egy tanulmány kíséretében: BALÁZS Mihály, *About a copy of De falsa et vera unius Dei... cognitione (Additional data to the history of the English connections of the Antitrinitarians of Transylvania)*, ORP, XLVII(2003), 62–64. Magyarul: *A De falsa et vera unius Dei Patris, Filii, et Spiritus Sancti cognitione egy példányáról. (Adalék az erdélyi unitáriusokkal kapcsolatainak történetéhez)*, KerMagv, 109(2003) 31–34. Az ajánlás szövege még magyarul: *Két könyv*, 34–36.

vitatható, hogy az ország életét irányító testületekben és intézményekben megnőtt az unitáriusok súlya és jelentősége. Legalább ennyire fontos azonban azt hangsúlyoznunk, hogy nem került sor formálisan és nyíltan is megkülönböztető intézkedésekre sem a reformátusok, sem a szász evangélikusok ellenében. Bizonyára megfogalmazódhattak például Dávid Ferenc környezetében tervek arra, hogy miképpen lehetne a szászok között is terjeszteni az unitárius tanításokat, de nem tudunk semmiféle látványos és/vagy erőszakos fellépésről. Roppant jellemzőnek tarthatjuk, hogy valamiféle diszkriminációra utaló adat még János Zsigmond 1568 februári brassói látogatásához kötődik, amikor is a szász forrás szerint a királlyal együtt érkező Dávid Ferenc egy prédikációt tartott, majd kijárta, hogy a Wurmloch település papjának kirótt büntetést a király elengedje azzal a feltétellel, hogy szakramentárius lesz. Ezt követően olvashatjuk azt, hogy a dékán szükségesnek tartotta levélben figyelmeztetni a papokat arra, hogy óvakodjanak Biandrata és Dávid anititrinárius eretnokségétől.⁶³ A fejedelem már bizonyosan unitárius korszakából csupán egy 1569-ből származó zsinati határozat utal egy feltételezhető veszélyeztetettségre. Ebben azt olvashatjuk, hogy egy bizonyos Franciscus Hungarus és Stephanus Jordan Clausenburgensis értesítette őket: Dávid Ferenc egy különleges levelet erőszakolt ki a fejedelemtől. Ez arra kényszerítene a szász papokat, hogy álljanak ki vele német nyelven hitvitára. Ha valóban így van, el kell kerülni a nyilvános vitát, s írásban kell vitatkozni.⁶⁴ A szász zsinatok persze nem mulasztják majd el a későbbiekben sem elítélni az arianusnak nevezett eretnokséget, de itt valójában megelőző, s történeti léptékkal mérve köztudottan sikeresen megelőző intézkedésekről lesz szó.

Ugyanezt mondhatjuk el a reformátusokról is. Köztudott, hogy a Partiumban hatalmas támogatói és patrónusai is voltak ennek a felekezetnek, s a folyton változó és érzékeny politikai helyzetben János Zsigmondnak egyáltalán nem állt érdekében, hogy korlátozó, vagy különösen drasztikusan korlátozó intézkedésekkel elidegenítse magától őket. Mint az ún. cenzúrendeletéről írott tanulmányban megkíséreltük bizonyítani, nem hozott egyoldalú intézkedést nyomdájuk korlátozására sem, s a Csáky Mihály tollából ránk marad intő levél kizárólag az ország nyugalalmát veszélyeztető rágalmozó irományok terjesztésének megfékezését célozta.⁶⁵

Ugyanez mondható el az országgyűlési határozatokról is. Születik ugyan egy korlátozó határozat 1570 januárjában Medgyesen, ám még soha senkinek sem jutott eszébe, hogy ezt az evangélikusokra, vagy a reformátusokra vonatkoztassa. Szövege ugyanis a következő:

63 U. S. des Dechanten Nicolai Fuxius Einladung zur Sitzung am 6. Febr. in Kronstadt zur Beratung des Empfanges des nach Kronstadt kommenden Königs Johannes II. Helthvin 4. Febr. 1568. SEBESI Pál, *János Zsigmond és Dávid Ferenc látogatása Brassóban 1568-ban*, KerMagv, 81(1975), 235–237.

64 Acta et decreta synodi pastorum saxoniorum ... ad diem 29. Novembris 1569, *Urkundenbuch*, 115–116.

65 *János Zsigmond fejedelem és a cenzúra = Emlékkönyv Jakó Zsigmond születésének nyolcvanadik évfordulójára*, Kolozsvár, 1996, 25–37.; BALÁZS, *Teológia és irodalom*, 23–33. Németül: *Antitrinitarismus und die Zensur in Siebenbürgen in den 1570er Jahren = Freiheitsstufen der Literaturverbreitung. Zensurfragen verbutene und vervolgte Bücher*, Hrsg. József JANKOVICS und S. Katalin NÉMETH, Wiesbaden: Harrasowitz 1998 (*Wolfenbütteler Abhandlungen zur Renaissanceforschung* 18), 49–66.

„Az mostan támadott eretnkségek és azok indítói megbüntetése felől felséged kegyelmes válaszát megszolgáljuk felségednek, hogy felséged legelőször megtekintvén az úristennek tisztességét és az felséged fejedelmi méltóságát, efféle káromlásokat és eretnkségeket nem szenved országában, hanem végére menvén, mind authorit, mind hírdetőit meg akarja büntetni, hogy az úristennek ennél nagyobb haragja is reánk ne szálljon.”⁶⁶

Mint másutt megpróbáltam bizonyítani,⁶⁷ az újabban keletkezett eretnkségről beszélő szöveg nem vonatkozhat megállapodott felekezetekre, vagy a régebb óta jelen lévő irányzatokra, s a legvalószínűbbnek az látszik, az akkortájt főleg Kolozsvárott jelentkező anabaptisztikus-spiritualisztikus eszmék hírdetői ellen irányul, akikkel Heltai Gáspárnak ebben az időben megjelent imádságos könyve is hevesen vitatkozik.⁶⁸ Itt is az ország nyugalmanak megőrzéséről van tehát szó, amint akarva-akaratlan ezt sugallja az a Forgách Ferenc is, aki – mint mondtuk – szívből gyűlölte a szentháromságtagadókat, s aki a legnagyobb teológiai képtelenségeket állítva számol be az 1571-es marosvásárhelyi országgyűlés során lezajlott vitákról. Ő sem ejt egy szót sem a fejedelem zsarnokoskodásáról, csupán a következőket állítja: „A vallás dolgában sokat vitáztak. Azt követelte, hogy eljárhasson azok ellen, akik az arianizmust káromolni merészelik; ehhez valamennyi rend, de kiváltképpen a nemesség és a főurak megtagadták hozzájárulásukat.”⁶⁹ Ismét csak a káromlások megakadályozására irányuló törekvésről van tehát szó, ami persze nem járt sikerrel, megvalósult viszont az 1568-as tordai végzés olyan kiegészítése, amely pontosította a püspökök hatáskörét és feladatait:

„Miért hogy Krisztus urunk parancsolja, hogy előszer az isten országát és annak igazságát keressük az isten igejinek praedicálása és hallgatása felől végeztetett, hogy a mint ennek előtte is felséged országaival elvégezte, hogy az Isten igéje mindenütt szabadon praedicáltassék, az confessióért senki meg ne bántassék se praedikator se hallgatók, de ha valamely minister criminalis excessusba találtatik azt a superintendens megítélhesse, minden functiojától priválhassa, az után ez országból ki özettségük.”⁷⁰

Nincs szó tehát sem a zsarnokoskodásról, sem a szórszálhasogató teológiai vitákba való elmerülésről még életének utolsó szakaszában sem, s ez figyelmessé tehet bennünket arra, hogy talán a korábbi időszakra is elrajzolta valamelyest a róla alkotott képet az uralkodók esetében szokatlan teológiai érdeklődés és a lantjáték együttes hagsúlyozása. Szabadjon befejezésül tehát egy olyan mozzanatra utalni, amelyre éppen ennek következtében nem figyeltek fel a portréját megrajzolók. Veress Endrénél, vagy Szentmártoni Kálmánánál szerepel ugyan, hogy ifjú korától kezdődően nagy érdeklődést mutatott a történelem iránt, ám két elfeledett adat fényében talán többről beszélhetünk itt, mint történeti érdeklődésről. Egyfelől tehát elfelejtődött, hogy a fentebb már említett szebeni szász Michael Siegler a korban kéziratban maradt, s majd csak Bél Máttyás által kiadott

66 EOE, II, 368.

67 BALÁZS, *Felekezet és fikció*, 17–19.

68 HELTAI, *Imádságos könyv*, 51–55.

69 *Humanista történetírók*, kiad. KULCSÁR Péter, Bp., 1977, 979.

70 EOE, II, 374.

Chronologiae rerum Hungaricarum, Transsylvanicarum et vicinarum regionum libri duo c. munkájának egy olyan változata is van, amelyet a szerző még nem Báthory István fejedelemnek ajánlott, hanem jóval korábban, 1563-ban II. János választott királynak.⁷¹ Az ajánlás befejező része Dávid Ferenc ez időtájt írott szövegeihez hasonlóan kéri az uralkodót, hogy továbbra is védelmezze és kormányozza a hazát és az egyházakat (*patriam et ecclesias in patria protegat atque gubernet*) ám ezt megelőzően egy kis ars historica értekezést olvashatunk, amely arról szól, hogy szabályok és példák segítségével taníthatók meg az emberek a jó erkölcsökre, s a példákkal élő történetírás e tekintetben a leghatékonyabb. A szöveg úgy méltatja János Zsigmondot, mint aki csak Nagy Sándorhoz és Scipióhoz hasonlíthatóan jártas a történelemben, s ezért bizonyára kedvét leli az ő művecskéje tanulmányozásában is. Érdeemes ezt együtt látnunk azzal, hogy a tanulmányunk elején idézett Forgách Ferenc nem volt mindig János Zsigmond ádáz ellenfele, s hogy 1567-ben már kész történetírói elképzelések birtokában hagyta el Páduán keresztül Miksa császárt, hogy aztán a következő esztendőben megérkezzen János Zsigmond gyulafehérvári udvarába. Azt is tudjuk róla, hogy amikor egy esztendő múlva újra Itáliába ment Raguzában lemásoltatta Tubero történeti munkáját és elküldte János Zsigmondnak. Később újra visszatért Erdélybe, s bár lehet hogy ekkor már nagyon idegenkedett a fejedelmet körülvevő eretnek kompániától, ez úgy látszik nem volt akadály annak, hogy felújítsa korábbi tervét Gian Michele Bruto meghívására. 1571 márciusából van adatunk arra, hogy a Pado-vában tartózkodó Kovacsóczy Farkas segítségével megismételte a korábban még Magyarországra, most pedig immár Erdélybe szóló invitációt.⁷² Mint tudjuk, még újabb három évnek kellett eltelnie ahhoz, hogy Bruto belekezdjen a feladatba, Bonfini művének befejezésébe, de most mi azt hangsúlyozzuk, hogy talán ez a késelem is szerepet játszott abban, hogy elfelejtődött: a meghívás előkészületei még János Zsigmond alatt történtek meg, s az iménti adatsor lehetővé teszi, hogy e tekintetben folyamatosságot lássunk a két uralkodó elképzelései között. Nem abszurd tehát arra gondolnunk, hogy már János Zsigmond erőfeszítéseket tett arra, hogy egy nagy műben mutassa be, hogy a dinasztíája, illetőleg a keleti országrész a középkori magyar királyság törvényes örököse és folytatója.

71 Lásd BARTONIEK Emma, *Fejezetek a XVI–XVII. századi magyarországi történetírás történetéből*. Kézirat gyanánt, Bp., 1975, 153–157. A két változat eltéréseiről KATONA Tünde, „considerare imperiorum ordinem et mutationes” – Über Michael Sieglers kaum gkanntes historiographisches Werk = *Fragmenta Melanchthoniana. Humanismus und Europäische Identität*, Günter FRANK (Hsg.), Heidelberg, 2009, 45–56.

72 A fentiek megfogalmazásánál Bartoniek Emma idézett műve mellett (222–225) PIRNÁT Antal, *Egy humanista kör kialakulása* című kiadatlan kézirat tanulóira támaszkodtunk.

AZ ÚJ ORSZÁG ÉS A KATOLIKUSOK

A kialakulóban lévő új ország vallási törvényeiről olykor látens, máskor nyílt vita folyik a szakirodalomban. Jóllehet a nagyszabás Erdély történetnek felrható volt,¹ hogy szinte említés nélkül hagyja ezeket az eszmetörténeti szempontból kivételes fontosságú intézkedéseket, az 1980-as évek második felében megszapordott a velük foglalkozó szakirodalom, s Barta Gábor, Benda Kálmán és Várkonyi Ágnes dolgozataiban megformálódott az a kép, amely a népszerű feldolgozásokon és összefoglalásokon keresztül szélesebb körben is elfogadottá vált.² E koncepció szerint az 1560-as évek második felében elfogadott korszakos jelentőségű törvények annak a lenyűgöző felekezeti sokszínűségnek az eredményeképpen születhettek meg, amely a fejedelemség sajátos helyzetével magyarázható. Az erdélyi politika felelősségteljes irányítói ezek segítségével biztosították a belső rendet és nyugalmat. A két nagyhatalom közé beékelődött országban ez a túlélés alapfeltétele volt, hiszen az etnikailag eleve tagolt új politikai képződmény nem engedhette meg magának, hogy véres felekezeti küzdelmek, vallásháborúk terepévé váljon. Így valósult meg Európában páratlan módon a négy bevett vallás (katolikus, evangélikus, református, unitárius) intézményesülése, amely kiegészült az ortodox egyház megtűrésével.

Zoványi Jenő, Péter Katalin és Pirnát Antal tanulmányainak³ ösztönzésére ettől lényegesen eltérő elképzelést fogalmaztam meg.⁴ A magyarul, angolul, olaszul és németül

1 BARCZA József, *Peregrináció, vallási türelem = Tanulmányok Erdély történetéből*, szerk. RÁCZ István, Debrecen, 1988, 99–103.

2 Lásd BARTA Gábor több nyelven közzétett tanulmányát (magyarul: *A XVI. századi erdélyi vallási türelem kérdéseiről = Hungaro-Polonica. Tanulmányok a magyar-lengyel történelmi és irodalmi kapcsolatok köréből*, szerk. KISS Gy. Csaba és KOVÁCS István, Bp., 1986, 37–43.; franciául: *L'intolérance dans un pays tolérant: la principauté de Transylvanie au XVI siècle = Les frontières religieuses en Europe du XVe au XVIe siècle*, ed. SAUZET, Robert, Paris, 1992, 151–158.; németül: *Bedingungsfaktoren zur Entstehung religiöser Toleranz in Siebenbürgen = Luther und Siebenbürgen*, hsg. von Georg und Renate WEBER, Kölnien-Böhlau, 1985, 229–244.), továbbá az *Erdély rövid története*, Bp., 1989, 255–256. általa írott fejezetét.; BENDA Kálmán, *A reformáció és a vallásszabadság eszméje = Egyházak a változó világban*, szerk.: BÁRDOS István és BEKE Margit. A nemzetközi egyháztörténeti konferencia előadásai, Esztergom, 1991. augusztus 29–31. Esztergom, 1991, 29–33.; BENDA Kálmán, *Az 1568-as tordai országgyűlés és az erdélyi vallásszabadság*, Erdélyi Múzeum, LVI(1994), 1–4.; VÁRKONYI Ágnes, *Pro quiete regni – az ország nyugalmaért. A vallási toleranciát törvénybe iktató 1568. évi országgyűlés 425. évfordulójára*, Protestáns Szemle, LV(1993), 260–277, új évfolyam. Angolul: *Pro quiete regni – for the peace of the realm. The 1568 law on religious tolerance in the Principality of Transylvania*. The Hungarian Quarterly 34. [130], 1993, 99–112.

3 ZOVÁNYI Jenő, *Protestantizmus*, 304.; PÉTER Katalin, *Die Reformation in Ungarn = Études historiques hongroises*, éd. GLATZ Ferenc, Bp., 1990, T. 4, European Intellectual Trends and Hungary, 45–46.; PIRNÁT Antal Dávid Ferencről írott pályaképe: *Új Magyar Irodalmi Lexikon*, főszerk. PÉTER László, Bp., 2000, I, 438–440.

4 BALÁZS, *Felekezet és fikció*, 11–36. A további közlések adatait lásd a kötet előző tanulmányának 32. jegyzetében.

egyaránt közölt dolgozatok kiindulópontja az volt, hogy a négy bevett vallás rendszere csak 1595-ből igazolható, s problematikusnak találtam azt a magyarázatot, hogy a felsorolás híjával vagyunk ugyan, de burkolt formában mégiscsak ott van ez a négy felekezet már 1568-ban, vagy 1571-ben. Az érvelés középpontjában a felekezetek kialakulásának erdélyi sajátosságai álltak, jelesen az, hogy a mondott időpontban még és már egyik vallási irányzat sem rendelkezett lezárt dogmatika mentén kialakult egyházi struktúrákkal. A katolikusok már nem, hiszen erre az időszakra felforrzsolódtak, de nem volt sem református, sem unitárius egyház, hiszen a Partiumot leszámítva a magyarok lakta területeken a Kolozsvárott székelő püspök irányítása alá tartozott minden protestáns, akik közül egyesek elfogadták a szentháromság hagyományos dogmáját, míg mások inkább a szentháromság-tagadókkal tartottak. Legközelebb a szervezeti és dogmatikai véglegesedéshez a szebeni központú szász evangélikusok álltak, ám az ottani püspök irányítása alá sem csupán azok tartoztak, akik elfogadták az ágostai hitvallást, hanem a mondott terület minden protestánsa.

Merész lenne azt állítani, hogy ez az új koncepció gyors elfogadásra talált.⁵ Érthető, bár aligha igenelhető az a vélekedés, hogy a nemzetközi recepció késlekedése nem is nagy baj, hiszen a négy recepta religio intézményével szentesített kivételes erdélyi vallási tolerancia történeti örökségünk egyik legbecesebb ékköve, s egyáltalán nem célravezető raggogásának tompítása, bármily alapos és részletekben helytálló érveléssel történjék is ez. A későbbiekben még visszatérünk arra, hogy ez a kimondva vagy kimondatlanul is jelenlévő álláspont nem csupán tudományosan tarthatatlan, de a történeti örökség ápolása szempontjából is elhibázott, ám a hagyományos képhez ragaszkodókat megnyugtathatja, hogy ennek az elképzelésnek a külföldi recepciójára sincs semmiféle garancia, s a legjobb esetben is roppant lassú, tévedésekkel teli és késedelmes lesz. (Legalábbis erre lehet következtetni a témában az utóbbi időben megjelent, de az új koncepcióval nem szembesülő, vagy arról nem is tudó külföldi publikációkból.)⁶

Az elismerő, vagy a meglátásainkat igenlően tovább építő reflexiók ellenére nem beszélhetünk széleskörű recepcióról a magyar nyelvű szakirodalomban sem. Ebben egyfelől kétségtelenül a ma is működő erdélyi egyházak aktuális helyzetével összefüggő felekezeti elfogultságok is szerepet játszanak. A legmarkánsabban ez az unitáriusoknál ragadható meg. Ők nehezen mondanak le az egyetemes vallásszabadságot a világtörténelemben először kinyilvánító tordai országgyűlés mítoszáról, amelyben elképzelésük szerint az unitáriusoké és Dávid Ferencé volt a vezető szerep. Álláspontjukat nem menti, de valamelyest magyarázza, hogy ezt egy őket sújtó katolikus mítosz ellensúlyozására is szükségesnek

5 Lásd erről: HORN Ildikó, *Felekezeti és vallási szimuláció = Színlelés és rejtőzködés, A koraiújkori magyar politika szerepjátékai*, szerk. G. ETÉNYI Nóra és HORN Ildikó, Bp., 2010, 125–126.

6 FATA Márta, *Der Augsburger Religionsfrieden als Vorbild für die ungarische siebenbürgische Mehrkonfessionalität? = Der Augsburger Religionsfrieden 1555*, hsg, Heinz SCHILLING, Heribert SMOLINSKY, Güterslocher Verlaghaus, 2007, 415–437.; Erich BRYNER, *Die religiöse Toleranz in Siebenbürgen und Polen-Litauen im Kontext der europäischen Kirchengeschichte = Bewegung und Beharrung. Aspekte des reformierten Protestantismus, 1526–1650. Festschrift für Emidio Campi*, hsg, Christian MOSER et Peter OPITZ, Leiden, 2009, 361–381.

vélik. Hiába mutatta be mintaszerű történeti elemzéssel Mohay Tamás, hogy a csiki katolikusokat vallásuk miatt 1567-ben legyilkolni akaró unitárius fejedelem mítoszát 1781-ben találta ki Cserey Farkas, kétségtelen tény, hogy nem csupán egyházi személyek és politikusok, hanem katolikus hangoltságú történészek sem hajlandók lemondani erről a spirituálisan bizonyosan felemelő epizódról.

A felekezeti elfogultságon kívül talán a felemelő történeti örökség féltése játszik szerepet az újszerű értelmezés elutasításában. Ezt vélem kitapinthatónak Bitskey István és Pásztori Kupán István dolgozataiban. Az előbbinek bizonyára igaza van abban, hogy már a 60-as években meghozott törvények lépcsőfokot jelentettek az elvi tolerancia irányába, ám a konkrét történeti körülmények vizsgálata alapján felettébb problematikusnak találjuk az alábbi észrevételét: „Itt jegyezzük meg, hogy a protestáns konfessziókat legalizáló tordai országgyűlés nem a katolicizmust tiltotta, hanem a bálványimádást, amit természetesen a „római religió” hívei is elutasítottak.”⁷

Ennél persze jóval problematikusabb Pásztori Kupán István tanulmánya, aki abszurd módon a szent korona szakrális tekintélyét is ide rántva beszél arról, hogy a tordai országgyűlés bibliai záradéka Erdély politikai, társadalmi és lelki közösségének a sokféleségben megnyilvánuló, Isten igéjéből vett teokratikus rendjét és egységét szentesítette. Szerinte a rendelet egyenrangúan kezeli a különböző felekezetekhez tartozó emberek hitét, majd egy csipetnyi református elfogultsággal kinyilvánítja, hogy „a Szentírás teokratikus tekintélye alapján az erdélyi kálvinista nemes úr eljutott annak kimondásáig, hogy római katolikus képviselőtársának meggyőződése szintén hit, nem csupán babona, hiszékenység, vagy bálványozás.”⁸

A fenti idézetek szerint tehát több szakember számára az látszik nyugtalanítótnak, hogy az ige szabad prédikálásáról szóló törvények miképpen jelenthették egyúttal a katolicizmus kitiltását is. Indokolt tehát, hogy ebben a témakörben fogalmazzunk meg néhány észrevételt, s megjegyzéseinket összekötjük egy olyan dokumentum bemutatásával, amelyet a kutatás eddig nem méltatott megfelelő figyelemre.

Mondandónk bevezetése gyanánt megismételjük azt a korábbi észrevételünket, hogy a tordai törvényt akkor értelmezzük helyesen, ha figyelembe vesszük: 1566 és 1571 között lényegében ugyanazon a nyelven és ugyanazokkal az érvekkel szóltak az erdélyi törvények a vallás dolgáról. Közös mozzanat ezekben a bálványozások kitöröltetése, amelyet a Szebenben hozott 1566-os törvény szerint minden nemzetség között végre kell hajtani, majd további két esetben külön is megmondják a törvények, hogy az ortodox románokról is szó van, akiknek papjait 1566-ban arra kötelezik, hogy a fejedelem által föléjük rendelt román református püspökkel a Bibliából megvetélkedjenek, s a vitatkozás eredményét

7 BITSKEY István, *Pázmány Péter és a protestáns vallásszabadság. Történeti tanulmányok*, A Debreceni Egyetem Történeti Intézetének kiadványa, XV(2007), 108.; Németül: *Der ungarische Jesuit Péter Pázmány über die Religionsfreiheit der Calvinisten und der Lutheraner = Calvin und Reformiertentum in Ungarn und Siebenbürgen. Helvetisches Bekenntnis, Ethnie und Politik vom 16. Jahrhundert bis 1918*, hsg. Marta FATA, Anton SCHINDLING, Münster, 2010, 460.

8 PÁSZTORI KUPÁN István, *Invocation of Biblical Authority in secular Decision. The Theoretic Relevance of Torda Edict (1568)*, *Reformatus Szemle*, 101(2008), 694–695.

már eleve tudva azt is kijelentik, hogy meg kell büntetni azokat, akik nem akarnak az igazságnak engedelmessé válni.⁹ A törvényhozó számára tehát az igazság értelmére csak a Szentírás alapján lehet eljutni, s a más utakat is megengedőket tekinti bálványozóknak. Mint láttuk külön is szól az ortodox románokról, de mivel minden nemzetség sorsa foglalkoztatja, az egyéb nemzetségek közé nyilvánvalóan oda kell értenünk a magyarokat is. A közöttük előretörő protestantizmus szóhasználatában ez a megjelölés járta a katolikusokra, s ebből a szempontból mellékes, hogy a később majd színre lépő jezsuiták és tanítványaik, köztük Pázmány Péter nagy és tudós apparátussal bizonygatja majd, hogy a katolikusok nem bálványimádók.

A reformátori igazságot minden nemzetséghez eljuttatni és a középkori spiritualitás maradványait kiiktatni akaró hitelesítő elhivatottság tehát egyaránt célul tűzte ki az ortodox románok, a katolikus szászok, magyarok és székelyek megtérítését. Ez olvasható ki a törvényeken kívüli forrásokból is, s ez a forrásanyag nem indokolja, hogy a katolikusokat kiemeljük a bálványozók társaságából. Azt már csak mellékesen jegyezzük meg, hogy ez nem szolgálna a becses történelmi tradíció ápolását sem, hiszen ha a katolikusok kimentésével a protestáns propaganda egyedüli címzettjei a román ortodoxok maradnának, akkor igazuk lenne azoknak a román történészeknek, akik a korai magyar nacionalizmus argumentumait keresték és keresik ezekben a törvényekben is. Nem elmagyarsító nacionalista propagandáról van azonban itt szó, hanem arról, hogy az 1560-as évek második felében az önálló államiség entitását és intézményeit kialakító fejedelemség egyre inkább protestáns államként határozta meg magát. Petrovics Péter egykori koncepcióját felújítva a függetlenedés folyamata együtt járt azoknak a szálaknak az elszakításával, amelyek Erdélyt a királyi Magyarországhoz kötötték, így a politika formálói fogékonyak lettek a közös középkori tradíciókhoz tapadó elemeket kiiktató teológiai megoldások iránt, s egyre inkább a protestáns világon belül keresték az új államalakulat politikai lehetőségeit is.¹⁰ Mint másutt kifejtettem, a legkoncepciózusabb teológusokat ez arra ösztönözte, hogy nagy léptékű elképzeléseket fogalmazzanak meg az erdélyi protestantizmus küldetéséről.¹¹

Ennél mélyebben argumentáló megnyilatkozásokról azonban nem tudunk, ezért különösen fontosak számunkra azok a megnyilatkozások, amelyek a legélesebb helyzetben, a jezsuiták 1588-as kitérítése körüli vitákban hangzottak el. Az alábbiakban úgy mutatunk be ezek közül egy kellő figyelemre nem méltatottat, hogy nem részletezzük a történelmi kontextust, mivel ezzel több régebbi és új tanulmány is foglalkozott.¹²

9 EOE, II, 326–327.

10 Erről részletesebben kötetünk előző tanulmányában.

11 A latin szöveg közlése egy tanulmány kíséretében: BALÁZS Mihály, *About a copy of De falsa et vera unius Dei... cognitione (Additional data to the history of the English connections of the Antitrinitarians of Transylvania)*, ORP, XLVII(2003), 62–64. Magyarul: *A De falsa et vera unius Dei Patris, Filii, et Spiritus Sancti cognitione egy példányáról. (Adalék az erdélyi unitáriusokkal kapcsolatainak történetéhez)*, KerMagv, 109(2003) 31–34. Az ajánlás szövege még magyarul: *Két könyv*, 34–36.

12 SZILÁGYI Sándor, *Az 1588-ik évi december 8–23. Medgyesén tartott országgyűlés története és törvénykezései* = Sz. S., *Rajzok és tanulmányok*, Bp., I, 1825, 46–92.; ERDŐSI Péter, *Fejedelem, udvar és jezsuiták az 1588-as medgyesi országgyűlésen*, Jelenkor, 2001, május, 573–585.

A tanulmányunk függelékében latinul és magyar fordításban is közölt dokumentumnak két, a 18. században nyomtatásban közölt változata is ismert. Az egyiket Okolicsányi Pál adta ki a Christoph Lehmann által összeállított *De pace religionis c. antológiába* felvett *Brevissimum compendium principatus Transylvanici historiae* értekezése egy részleteként, majd más, közelebről meg nem nevezett forrásból bekerült Debreceni Ember Pál és Lampe egyháztörténetébe is.¹³ Mivel ez utóbbi néhány helyen inkább kivonatnak látszik, az előbbiből közöljük. A magyar fordítást közlését indokoltá teszi, hogy a Veszely Károly¹⁴ által közölt bőséges és pontos, ám elfogult kommentárokkal közölt kivonat nehezen hozzáférhető, míg a mondott egyháztörténet nem régen megjelent magyar fordításában több hiba is található.¹⁵

A dokumentum összeállításokban *supplicatió*ként emlegetett szöveget az erdélyi rendek 1588. december 14-én terjesztették a fejedelem és tanácsosai elé. Ezt megelőzően a jezsuitáknak köszönhetően kivételesen jól dokumentált¹⁶ Medgyesen tartott országgyűlésen a rendek már kérvényt nyújtottak be a jezsuiták kitiltására, ám a fejedelem arra hivatkozva, hogy Jézus Társaságának tagjait az erdélyi országgyűlés már 1581-ben befogadta, továbbá mert szerinte ennél sürgetőbb ügyekben kell az országgyűlésnek döntenie, elutasította a kérelmet. Ekkor született meg a tárgyalat dokumentum, amely a rendi öntudat egészen kivételes megnyilvánulásaként, s az erdélyi országgyűlések történetében egyedülálló módon az adómegetagadásig is eljutva kitart az eredeti álláspont mellett. Az országgyűlésnek erre a kivételes elszántságára már fölfigyelt a szakirodalom,¹⁷ s ezt a Báthoryak hatalmának megingásával hozta kapcsolatba. Nem kapott méltatást azonban, hogy itt nem csupán nagy elszántságról, hanem elmélyült munkáról is, beszélhetünk, amelynek eredményeképpen alaposan kimunkált politika- és egyháztörténeti érveléssel kidolgozott keretbe illeszkednek bele a napi követelések. Az ebben leírtakat aztán valóban megingathatatlanul képviselték, s így a fejedelmi tanács kompromisszumos javaslatát (gyűjtsék össze a jezsuitákat egy helyre Kolozsmonostorba) elutasítva elérték a rend kitiltását.

Az erősen retorizált szöveg jó néhány topikus elemet is tartalmaz. Ilyen érvkészlettel beszél arról, hogy a jezsuiták mindenütt vizályt és felfordulást okoznak: a Szent Bertalan éjben, vagy Sebestyén portugál király halálában játszott szerepük fölemlgetése a jezsuita ellenes érvelés közhelyei voltak. Erdélyi tevékenységük bírálata során is bőven merít szövegünk a közszájon folyó rágalmakból: jobbágyaik felett is zsarnokoskodnak, a nemes ifjakat álságos módszerekkel csábítják magukhoz, kolozsvári akadémiájukat az erőszakos hitterjesztés bástyájává tették, s kis híja volt, hogy Kolozsvárott is hasonló események történjenek meg, mint Krakóban, ahol a kálvinisták kollégiumát feldúlták.

13 LAMPE, Friedrich Adolf – EMBER Pál (Debreceni), *Historia ecclesiae reformatae in Hungaria et Transylvania*, Utrecht, 1728, 321–326.

14 *Erdélyi egyháztörténelmi adatok*, szerk. VESZELY Károly I, Kolozsvár, 1860, 206–212.

15 DEBRECENI, *Egyháztörténet*, 231–234.

16 A teljes jezsuita dokumentáció: *Monumenta Antiquae Historiae*, Romaea, 1981, T. III (1587–1592), ed. Ladislaus LUKÁCS.

17 TRÓCSÁNYI Zsolt, *Erdély központi kormányzata 1540–1690*, Bp., 402.

Nem ezek a más forrásból is ismert mozzanatok teszik persze a folyamodványt figyelemre méltóvá, hanem a történeti argumentációra építő közjogi indoklás. A dokumentum a szabad királyválasztás jogát a honfoglalásig vezeti vissza, ezt minden aggályoskodás nélkül alkalmazza az erdélyi fejedelemségre, s ebből vezeti le a nemességnak azt a jogát is, hogy teljesen szabadon intézkedjék a közjó érdekében. Ilyen megalapozás után aztán a legtermészetesebbnek tarthatja, hogy a magyar uralkodók rendkívüli körülmények között hozhattak ugyan önálló döntéseket, ám utólag legalább mindig a rendek elé kellett terjeszteniök, akiknek aztán jogukban állt megváltoztatni, megjavítani, vagy eltörölni ezeket.

Így jutunk el addig, hogy a folyamodvány megkérdőjelezhesse a jezsuitákat behívó fejedelmi rendelkezések törvényességét. Az érvelés roppant pikáns mozzanata, hogy Báthory Istvánt mintegy megszabadítja a Jézus Társaság és a katolikusok támogatásának terhétől. Azt olvashatjuk ugyanis, hogy bár megválasztása előtt katolikus volt, a rendeknek kedvezni akarván nem engedte a misézést, s református lelkészek nyilvános prédikációit hallgatta. Mint tudjuk, ebből annyi felel meg a valóságnak, hogy udvari prédikátorává az evangélikus Dionysius Alesiust tette meg, akinek udvari istentiszteletein valóban rendszeresen részt vett s ebben az értelemben valóban demonstrálta az államalakulat protestáns voltát.¹⁸ Más kérdés persze, hogy közben hathatós intézkedéseket tett a katolicizmus helyzetének megerősítésére, s politikai rátermettségével is összefügg, hogy a jezsuiták és a katolikusok körében elterjedt az eretnek környezetétől szenvedő, azt egy-egy mise erejéig ügyesen kijátszó buzgó katolikus fejedelem mítosza is. (A legteljesebb gyűjteményt a fejedelem és lengyel király megindító kegyességére vonatkozó történetekből Vásárhelyi Gergelynél olvashatjuk.¹⁹)

Hasonló finom csúsztatások sorozatával érvelnek az ügy halaszthatatlan volta mellett. Úgy tüntetik fel a dolgot, mintha 1585-tel kezdődően folyamatosan napirenden lett volna a végleges megoldás meghozatala a jezsuiták és a katolikusok ügyében. Valójában az 1585-ös törvénycikkely egyáltalán nem fogalmaz sürgetően amikor azt mondja, hogy minden „azonmód tartassék meg az religióban mindaddig, míg nagyságod generalis gyűlésben országgával más végezést nem teszen”.²⁰

A folyamodvány fő mondandója szerint persze 1581-gyel kezdődően folyamatosan olyan törvények születtek, amelyek legitimnek nem tekinthetők, hiszen ellentmondnak annak az 1556-os törvénynek, amely a pápista vallást egyhangúlag kitiltotta Erdélyből. Az átmenetileg esetleg annak idején egy ideig érvényesnek tekintett fejedelmi döntések elvesztették legitimitásukat, mivel az országgyűlésen a rendek nem nyilvánítottak róluk véleményt, s így érvényesnek a katolikusokat javaiktól és intézményeiktől megfosztó 1566-os törvényeket kell tekinteni.

18 Lásd erről a tanulmányunk 5. jegyzetében idézett dolgozatot.

19 SZÉLES Ágnes, *Emlékezet és mítoszalkotás Vásárhelyi Gergely utolsó művében = Emlékezet és devóció a régi magyar irodalomban*, szerk. BALÁZS Mihály és GÁBOR Csilla, Kolozsvár, 2007, 509–524.

20 EOE, II, 213.

Ennek ellenére figyelemre méltó, hogy az általános rendezésre irányuló igyekezet olyasmit is kimondat a dokumentum összeállítóival, ami ebben a keretben elvi jelentőségűvé válik. Egy egész bekezdés foglalkozik a katolikusok szabad vallásgyakorlatával, amelyet az irat szerint is nem kis tekintélyű főurak követelnek. A válasz kegyesen megengedi, hogy Erdélyben már az igazhitű vallás, azaz a protestantizmus bevezetésekor is volt valamennyi katolikus, majd kinyilvánítja, hogy csak a legnagyobb rész képezheti az univerzitást, tehát az országgyűlés az ő ügyükben intézkedhet egyetemlegesen, de megadja a lelkiismeret szabadságát a kisebbséget jelentő katolikusoknak is. Hogy ez miféle gyakorlatot jelenthet, arról semmit nem szól, de ez valójában többet jelenthetett a gyakorlat aprólékos kicövekelésénél. Ebbe a keretbe ugyanis bele lehetett illeszteni a katolikus főurak birtokain természetes módon megmaradt hitéletet, vagy azt, hogy egy-egy településen az igazolható katolikus többség megléte esetén megmaradhatott a templom használat és a misézés.

A vallásháborúk sorozatát átélő Európa felől még ez is kivételes. Ne feledjük, hogy másutt vagy nem jutnak el idáig, vagy legfeljebb az iszonyatos vérfürdők szünetében sikerül a felekezeti fanatizmustól idegenkedő politikusoknak elérniök, hogy az állam békéje érdekében kinyilvánítsák a lelkiismeret szabadságát, ám elengedhetetlenné vált, hogy a kisebbséget sújtó megszorítások sokaságával biztosítsák a többség előjogait. Még ez a protestáns országot vizionáló, s abból egy jottányit sem engedő dokumentum is jelzi, hogy Erdélyben nem így történt, nem voltak véres felekezeti összecsapások, s az államéletből kiszorított katolicizmus maradvékát sem sújtották teljesen ellehetetlenítő korlátozások. Ez is méltó a vallási tolerancia történetét tanulmányozók figyelmére.

FÜGGELÉK

*Az erdélyi rendek folyamodványa a medgyesi országgyűlésen
1588. december 14.*

Illustrissime Princeps, Domine Gratisissime, Celsitudinis Vestrae responsum Jesuitarum negotium concernens nobis ad notitiam datum est, in quo Sua Celsitudo gratiose nobis significat, quod in proxime celebratis aliquot particularibus conventibus regni status super Jesuitarum statu et religione unanimi consilio decrevisset, quod iidem tolerari debeant, huic itaque acquiescendum, a petito nostro abstinendum, et quaevis alia negotia pertractanda ad manus sumenda esse. Cum etiam ex statibus aliqui essent, qui instanter Suam Illustritatem petiissent, ut Jesuitae in regno retinerentur. Quia vero videmus hac ratione patriae et nobilitatis libertatem valde infirmari, et in extremum periculum adduci, necessitatur itaque rem hanc penitius considerare, et ab origine sua deducere.

Jam inde a primordio huc transplantatae Reipublica Hungaricae, praerogativa nobilitaris libertatis ungaricae haec fuit, quam etiam multi sanguinis effusione defendit et perpetuis temporibus illabefactatam conservavit, quod nempe de omnibus iis, quae ad reipublicae emolumentum, et salutem pertinere viderentur, plenariam deliberandi et concludendi potestatem ac libertatem regnicolae habuerunt.

Quod vel ex eo dignosceretur, quod principes suos perpetuo liberis votis et suffragiis eligant, qui sequentibus temporibus, citra regni voluntatem et consensum nihil certi et rati concludere et constituere possunt, atque licet pro temporis exigentia, in salutem reipublicae et patriae

permansionem ex urgente necessitate ab illis aliquid constitutum fuisset, liberum tamen illis esset, ex memorata libertate votorum et praerogativa nobilitari, istud iterum vel immutare, meliorare, vel etiam penitus abrogare.

Atque huic praerogativae nobilitari, a prima fundatione Reipublicae Ungaricae (licet patria nostra omnis generis mutationibus et vastationibus fuerit obnoxia) usque in hodiernum diem retinendae, eique inconcussae ac inviolatae retinendae diligentem semper dedimus operam. Quod cimelium et clenodium etiam libertatis, ne degeneres, patriae filii habeamur; sed potius patrum nostrorum vestigiis insistamus, perpetuis subsequituris temporibus omnibus viribus tueri, et propugnare nobis animus est.

Rebus ita comparatis ergo, Illustrissime et Gratosissime Princeps, quanquam notum sit, et constet, quod in proxime celebrata diaeta, de Jesuitis forte in regno retinendis deliberatum fuerit, in consideratione tamen antiquarum nostrarum libertatum et praerogativae nobilitaris ista statuta et constitutiones reformandi et in aliam formam redigendi potestatem habemus, ut hac ratione gloriae divinae satisfiat, nostramque libertatem vindicemus. Ex historiis constat, jam inde ab initio hunc modum fuisse observatum, quod si principes ex necessitate aliquid immutare apud se decreverunt, ut statim ab initio universalem diaetam intimarent, et regnicolarum votis et sententiis prius consentientibus, tum demum mutationem et innovationem robur et vires habuisse. Atque hoc modo etiam in Jesuitarum causa procedendum fuisset, et antequam in regnum introducerentur, in universali diaeta prius de hoc deliberandum, prout etiam evolutis temporibus, adhuc ante Reginae Isabellae adventum in Transylvaniam, religio papistica cum omnibus suis ordinibus et doctoribus, ex unanimi totius regni consensu et sententia, ex universo regno eliminata fuit, ut adeo Jesuitarum vocatio pro legitima sicuti praetenderetur, minime habenda sit.

Atque ob hoc etiam necessum est ad praeteritorum temporum prae manibus habitas constitutiones diligenter attendere, easque observare, praesertim cum in novissimis Constitutionibus Albensisibus, Anno 1585. hujus causae finalis decisio ad universalem Diaetam nondum celebratam dilata et rejecta sit, cujus quidem hic tenor est: „Quod ad religionem attinet, idem modus et consuetudo in omnibus punctis et clausulis retineatur, qui hactenus observatus fuit, neque in publicis diaetis quicquam peculiariter constituatur.”

Cum itaque, Gratosissime Princeps, universi huc convocati simus, consultum judicamus, quod antehac certa sub conditione de Jesuitis statutum est hac vice immutare, praesertim, quia ipsi ad hoc causam praebuerunt, se intra suos limites et terminos non continendo. Etenim modo solam juventutem informassent (quod ipsorum proprium fuisset officium) verum insuper suam religionem, per plateas, vias et templa publicis processionibus suis propagarunt; et quidem iis in locis, ubi illis nulla potestas concessa est. Nam etiam Varadini, Sancti Aegidii templum, ubi alias orthodoxa doctrina praedicabatur, violentur occuparunt, non ad juventutem informandam, sed ad suam hac ratione religionem extendendam. Crucem etiam in praejudicium civium armata manu circumtulere, et tantas turbas excitarunt, ut, nisi ad hoc deputati mature invigilassent, horrenda seditio exinde exarsisset. Quo ipso nondum contenti, vicinos pagos percursarunt, ad suam doctrinam latius disseminandam, domum concionatoris ad Sanctum Cozman occuparunt, ipsumque injuriose extruserunt, libros, quod habuit dilacerarunt, ipsumque cum coeteris viris in habitationibus ignominiose tractarunt. Quod vero in Transylvania limites praescriptos transgressi sint, istud palam et in aperto est. Totum enim Siculorum tractum circa Uyhelinum et Karansebes, non quidem a multis (quod tamen etiam contra publicas constitutiones fieri non potuisset) quin imo a nemine eo vocati, ipsimet proprio suo ausu peragarunt, non juventutis informandae, sed doctrina suae latius diffundendae causa.

Quam vero legitime, et quibus privilegiis sua bona possideant, ex articulis in universali Diaeta, Anno 1556. conditis, apparet, in quibus per expressum cavetur, ne Episcopatum, Capitulum, Conventum, et Praepositarum bona iis restituantur, quibus privilegia adempta sunt. Quilibet itaque videt, quomodo iis suffragari illa possint, quae ipsis contra publicas constitutiones concelsa

sunt, cum ejusmodi appendices, donationum et stationum nomine contra publica constitutiones concelsa sunt, cum ejusmodi appendices, donationum et stationum nomine contra publicas constitutiones facti, invalidi sint, et consistere non possint. Quo tamen illi non contenti, non modo monasterium, cum omnibus appertinentiis, verum etiam Szent Michaly Koeve dictum dominum, cum circumjacentibus pagis, imo etiam in Varadiensi domino situs, et ad fiscum pertinentes pagos occuparunt: unde manifeste colligi potest, eos altiora appetere. Deinde etiam ex eo patet, quod sibi positas metas et limites transgressi sint, cum etiam in Turcicas regiones abierint, et Valachicas ditiones, per missarios suos ad suam religionem reformari ausi sunt, quae quidem temeritas et ausus, quoniam apud Turcarum Imperatorem celari non poterit, quale infortunium patriae nostrae creare possit; quilibet cordatus vir intelligit. Cum itaque istae contra publicas constitutiones attentaverint, in qua pericula nostrae libertates per ipsos adduci possint, vicinarum gentium depopulationes et vastationes exemplo nobis et testimonio esse possunt, in quorum dominiis quam primum pedem figere potuerunt, statim horribilium caedium, et effusionis sanguinis authores fuerunt.

In Gallia principes sanguine junctos, etiam juramento promissi salvi conductus violatione ad arma invicem concitarunt, ut uno die decem millibus piis Christianis caesis, sanguis per plateas in modum fluminis manaverit et defluerit. Cum enim principum et dominorum filios instituunt, non modo in spiritualibus, magistri et doctores; sed etiam in secularibus consilarii esse volunt: quemadmodum etiam Portugaliae regi accidit, qui promissu et instinctu Pontificis pactum cum Mauritania foedus rupit, et ad eos bello invadendos impulsus est; verum illi foedifragum regem caeso exercitu interfecerunt.

Praeterire neque istud possumus, Illustrissime Princeps, quod oculis nostris videmus et experimur, istud (cum venia Illustritatis Vestrae) effari cogimur, ipsos Jesuitas non tam ex officii sui dictamine et exigentia; verum etiam quovis alio tempore, circa et penes Illustritatem Vestram versari: manifeste etiam experimur, si vel minimo verbo eos notamus, et petimus, statim nos conviciantur, ac si adversus Illustritatem Vestram graviter deliquissemus, istisque calumniis Illustritatis Vestrae aures onerant, ut hac ratione Illustritatis Vestrae favorem, et gratiam erga nos corrumpant: suos vero Catholicos promoveant, et nos exosos reddant, aut adeo nunquam securitatem nobis promittere possimus.

In oratione nuper Romae habita, aliisque certis editis scriptis, palam prodiderant, qua ratione suos casses in Transylvania expanderint, quod videlicet filios a patrum suorum amplexibus avellere velint, ac nos una cum liberis nostris, quos educavimus, retibus suis involvere. Claudiopoli fortalitium sub nomine Academiae, adversus nos erexerunt, cum ipsorum discipuli et scholares statim arma arripiant, quemadmodum etiam non ita pridem, ingenti seditioni occasionem dederunt, ut nisi Deus prohibuisset, horrenda caedes patrata fuisset. Cracoviae non ita dudum catholici studiosi domum in qua calviniani docebant, invaserunt, effregerunt, et succenderunt, omnesque in ea deprehensos trucidarunt, omniaque diriperunt.

Quemadmodum olim, cum Papa etiam in Transylvania dominaretur, maxima pars bonorum et possessionum in episcoporum, monachorum aliorumque spiritualium potestatem devenerunt, ita facile conjicere possumus, idem nobis accidere posse. Dementant illi juventutem et sacro juramento mediante ad se pertrahunt, imo etiam bona eorum tam mobilia, quam immobilia sibi vendicant, regnumque exhauriunt. Quia vero inter duos potentissimos imperatores versamur, horum alterum muneribus placare, alterum vero (si molestus nobis sit) armata manu repellere necesse habemus: sed quia nostros proventus alter ille percipit, inde indigemus iis mediis, quae ad procuranda animam concernentia, necessaria essent. Multa silentio praeterimus, Illustrissime et Gratosissime Princeps, ne auribus Illustritatis Vestrae molesti simus, neque etiam insupportabilia onera Illustritatis Vestrae subditis imposita, quos comestae exiguae carnis causa 12. florenis mulctant, illamque tam a spiritualibus, quam a secularibus toleratu impossibilem tyrannidem vel minimo attingimus.

Insuper etiam istud Celsitudo Vestra nobis ob oculos ponit et significat, quod aliqui non exiguae auctoritatis magnates, solícite apud Celsitudinem Vestram instent, pro libero catholicae religionis exercitio: quod itaque istos concernit, notum est omnibus, quod a primordio introductae orthodoxae religionis semper aliqui catholici in Transylvania fuerint, qui tamen nunquam pro universitate sunt habiti, et quemadmodum ex articulis in generalibus diaetis conditis, manifeste collegi potest, quod neque unus, neque etiam plures, sed potissima Regni pars pro universitate haberi debeat. Quo circa etiam illos, veluti communi societatis vinculo nobis conjunctos oratos volumus, ut nobis male non vertant, quod eos pro universitate agnoscere et habere non possimus: interea nulla ex parte illorum conscientias obligatas volumus; quin potius summam illis libertatem concedimus.

Quod vero Celsitudo Vestra nos admonet et hortatur, ut ad hoc negotium commodius aliquod tempus dispiciamus; meminisse eatenus Celsitudo Vestra potest, cum anno 1585. in publica diaeta, uti etiam in aliis congregationibus in hac causa institissemus, totum hoc negotium ad haec generalia comitia fuisse dilatatum: Cum itaque haecoptata et aurea dies nobis illuxerit, ob hoc nos convocati catervatim huc confluximus, ut ad majorum nostrorum exemplum, praeprimis et ante omnia de eo, quod summe necessarium et quod ad Dei gloriam vergit, deliberationes suscipiamus, et concludamus, ad quorum confirmationem Celsitudinem Vestram, cum inclytis suis senatoribus sufficientem agnoscimus et aestimamus.

Celsitudini itaque Vestrae humillime et instantissime supplicamus, dignentur Serenissimi Regis Poloniae (Stephani Bathori) exemplum ob oculos ponere, qui, cum ad Transylvaniae principatum inauguraretur, licet antea catholicam religionem professus fuerit, amore tamen et in gratiam statuum, quamdiu Transylvaniae praesuit, sacrificos non admisit, sed orthodoxorum concionatorum publicas conciones audivit. Hujus Celsitudinis Vestrae Patruvi vestigiis (utpote qui Celsitudinem Vestram singulariter amavit et aestimavit) immote insistat, suamque nobis sinceram pietatem et gratiam in supplicantium petita consentiendo, et illa effectuando dignetur demonstrare, ut conscientiae quoque nostrae acquiescere possint.

Magyar fordítás:

Felséges Fejedelem, Legkegyelmesebb Urunk

Felségednek a jezsuiták ügyére vonatkozó válaszát megkaptuk, amelyben Felséged kegyesen tudatja, hogy miután az ország lakosai a legutóbbi részleges gyűlésen már egyhangúlag úgy határoztak a vallás és a jezsuiták dolgában, hogy meg kell őket tartani, el kell ezt fogadnunk, el kell tehát állnunk követelésünktől, és rá kell térni más ügyek tárgyalására. Annál is inkább, mivel a rendek tagjai között is vannak olyanok, akik azt kérik Felségedtől, hogy tartsa meg a jezsuitákat ebben az országban. Mivel azonban úgy látjuk, hogy ily módon erősen sérül és a végső veszedelembé jut a haza és a nemesség szabadsága, arra kényszerülünk, hogy a kezdetektől elindulva mélyebben átgondoljuk ezt a dolgot.

A magyar állam alapításának kezdetétől fogva rendelkezett a magyar nemesség azzal a vére kiontásával védelmezett és minden időben megóvott szabadsággal és kiváltsággal, hogy az ország gyarapodására és boldogulására tartozó ügyekben teljesen szabadon határozhat és dönthet. Ez abból is világosan kiderül, hogy fejedelmeiket mindig is szabadon választhatták meg, ők pedig megválasztásukat követően az ország akarata és beleegyezése nélkül semmiről sem határozhattak és dönthettek, s ha az idő szorításában sürgető szükségyszerűségből el is rendelték valamit az ország üdvére és a haza megőrzésére, az említett szabad választás előjogából következően a nemeseknek jogukban állt ezeket a döntéseket megváltoztatni, megjobbítani, vagy eltörölni.

A nemesi szabadságnak ezt a kiváltságát Magyarország létrejöttétől kezdődően mind a mai napig igyekeztünk csorbíthatlanul és sértetlenül megőrizni, jóllehet hazánk sok pusztulásnak és vál-

tozásnak volt kiszolgáltatva, s a szabadságnak ezt a méltóságát és kiváltságát továbbra is igyekszünk minden erőnkkel megoltalmazni és megvédeni, hogy őseink nyomdokain járóknak, s ne elfajzott fiaknak tartsanak bennünket.

Így lévén a dolog felséges és legkegyelmesebb fejedelem, bár az előbbi részleges gyűléseken valóban döntés született a jezsuitáknak az országunkban való megtartásáról, ősi szabadságunk s a nemesség ugyanezen kiváltságából eredően mégis van lehetőségünk megváltoztatni és átalakítani ezeket a döntéseket úgy, hogy eleget tegyünk Isten magasztalandó dicsőségének és szabadságunkat is megvédjük. A történelem tanúsítja, hogy kezdettől fogva oly módon jártak el, hogy ha a fejedelmi férfiak a követelő szükségből meg is változtattak valamit, nyomban összehívták az általános gyűlést, s végül is az ország jóváhagyása és egyetértése adott megerősítést a változtatásnak és újításnak. Ezen a módon kellett volna eljárni a jezsuiták ügyében is, azaz általános gyűlésen kellett volna törvényesen dönteni, mielőtt bejöttek volna az országba, mivel már régebb óta, még Izabella királynő Erdélybe való bejövetele előtt egyhangúlag és teljes egyetértésben tiltották ki a pápista vallást összes rendjeivel és doktoraival egyetemben az országból, tehát a jezsuiták behozatala – hiába hivatkoznak rá – törvényes nem lehet. Elkerülhetetlen tehát, hogy gondos mérlegelés után sértetlenül visszaállítsuk a korábbi időszak alkotmányát, mert az utóbbi, 1585-ben Gyulafehérváron meghozott határozat szerint ennek az ügynek a lezárása az eddig még meg nem tartott általános gyűlésre halasztatott. A határozat maga a következőképpen hangzik:

„Ami pedig a vallás ügyére vonatkozik, ugyanazt a rendet és módot kell megtartani minden pontban és záradékban, amelyet eddig megtartottak, és az általános gyűlés sem állapíthat meg ezzel ellentétes dolgot.”

Felsőes Fejedelem, amikor mi mindannyian meghívtunk ide, célul tűztük ki, hogy mindeinek előtt megváltoztassuk azt, amit korábban feltételelesen határoztak a jezsuitákról, különösen mivel ők maguk adnak okot erre, hiszen legkevésbé sem tartják magukat a rájuk kirótt korlátozásokhoz. Nem csupán az ifjúságot tanították ugyanis (ami tulajdonképpeni feladatuk lett volna), hanem az utcákon, a templomokban, az útkereszteződésekben és körmenetekben egyaránt terjeszteni kezdték vallásukat, vagyis csupa olyan helyen, ahová nem kaptak engedélyt az országtól. Mint Váradon is, ahol erőszakkal elfoglalták Szent Egyed templomát, amelyben már a tisztább vallást tanították, s nem azért, hogy az ifjúságot tanítsák, hanem hogy vallásukat terjesszék. Fegyveres kísérettel hordták körbe a feszületet, s olyan zavargást idéztek elő, hogy ha az arra hivatottak nem lettek volna éberek, lázadás keletkezett volna. Ezekkel sem elégedtek meg azonban, hanem befutkározták a szomszédos falvakat is, hogy szélteben terjeszthessék a vallásukat. Megtámadták a szentkozmai szent eklézsiá lelkészének házáat, őt a jogot megtiporva eltávolították, könyveit kidobálták és széjjelszórták, magát és híveit gyalázatosan meghurcolták. Nyilvánvaló, hogy Erdélyben is átlépték az ország által számukra előírt határokat, mert önkényesen bebarangolták az egész Székelyföldet, a szomszédos Vásárhelyt és Karánsebest, jóllehet nemhogy többen (ami persze ugyancsak törvénysértő lett volna), de senki sem hívta őket ezekre a helyekre. Tették ezt nem az ifjúság nevelésének, hanem a vallásuk terjesztésének céljából.

Hogy mennyire törvényes kiváltságokkal jutottak birtokaikhoz, az nyilvánvaló az 1556. évi általános rendelkezésekből és cikkelyekből, amelyekben kifejezetten az áll, hogy a püspökök, a káptalanok, a konventek, a prépostságok és hozzájuk hasonlóan más egyházi személyek sem kaphatják vissza javaikat. Tehát bárki előtt nyilvánvaló, hogy milyen módon szavazták meg nekik ezeket, s hogy ország korábbi határozatai ellenében engedték át ezeket nekik, s így az is világos, hogy ezek az általános rendelkezések ellenében foganatosított kiegészítések, engedmények és ajándékozások érvénytelenek és meg nem történtnek tekintendők.

De még ezekkel sem elégedtek meg, s nemcsak Monostort foglalták el a hozzátartozó javakkal egyetemben, hanem a hozzá csatolt falvakkal együtt Szentmihálykővet is, valamint a váradi uradalomban a kincstárát illető javakat is, s ez világosan bizonyítja, hogy magasabbra törekednek. Mindezekből világosan látható, hogy áthágták a kijelölt határokat, hiszen török területekre is behatoltak,

sőt odáig merészkedtek, hogy a misszionáriusaik útján hozzálassanak vallásuk megújításához Kárpátokon túli területeken. Ez a vakmerő tervük nem maradt titokban a török császár előtt sem, s hogy ez milyen veszedelembé döntheti hazánkat, bárki fel tudja fogni, aki nem vesztette el józan esztét. Könnyen belátható, milyen veszélybe sodorhatják ezek szabadságunkat, ha a törvények ellenére ilyeneket mernek megtenni. Példa lehet erre számunkra a szomszéd népek romlása, mert ahol csak megvethették lábukat, ott pusztulás és romlás következett be, s ők voltak a rettenetes pusztítások és vérontások okozói.

Franciaországban arra ösztönözték a vér szerint rokon fejedelmeket, hogy megszegjék az egymásnak biztosságot garantáló megállapodásokat, s háborúba kergették őket, amelyek során egyetlen nap alatt több mint tízezer kegyes keresztényt gyilkoltak le, vérfolyammal befestve az utcákat is. Mivel a fejedelmek és az urak fiainak tanítómesterei lettek, őket nemcsak lelki, hanem a világi dolgokban is vezetni igyekeztek, amint ez megmutatkozott Portugália királya esetében, amikor a pápa tekintélyére és befolyására hivatkozva arra buzdították, hogy szegje meg a mórokkal való szövetséget, felbuzdították őt tehát arra a háborúra, amelyben minden csapatát elvesztve, életétől is megfosztották.

Felséges Fejedelem, azokat sem mellőzhetjük – Felséged engedelmével ezt is ki kell mondanunk –, amiket saját szemeinkkel látunk. Ki kell mondanunk tehát, azt is észleltük, hogy a jezsuiták nemcsak szolgálatuk idején jelennek meg Fenségednél, hanem állandóan ott tartózkodnak, s ha csak egy szót is ejtünk ellenük, úgy korholnak bennünket, mintha Felséged ellen vétettünk volna, gyalázatosan bűnözőknek kiáltanak ki minket. Szokásos rágalmaikkal teletöltik Felséged füleit, hogy megváltoztassák Felséged irántunk való jó indulatát. Azon munkálkodnak, hogy a katolikusoknak biztosságot előmenetelt, s minket meggyűlöltesse, olyannyira, hogy ne érezzük magunkat biztosságon.

A minap Rómában egy beszédben és némely további írásban világosan kinyilvánították, miképpen feszítették ki hálóikat Erdély ellen, s hogy első sorban az ifjakat óhajtják kiragadni a szülők öleléséből, hogy fiaik útján kerítsenek be hálóikba. Akadémia néven létesítettek egy erődítményt ellenünk Kolozsvárott, hogy növendékeiket és tanítványait azonnal harcra szólíthassák. Minap is a legnagyobb zavargásra szolgáltattak alkalmat, amiből bizony fegyveres összecsapás lett volna, ha a kegyelmes Isten el nem hártja azt. Krakkóban azonban minap a katolikus diákok megrohanták azt a házat, ahol a kálvinisták tanítani szoktak és felgyűjtották, akiket elfogtak, legyilkoltak és mindent leromboltak vagy kifosztottak.

Mivel a korábbi időkben a pápa uralkodott Erdélyben, a birtokok nagyobb része a püspökök, a szerzetesek és más egyházi személyek kezébe került, s könnyen belátható, hogy ezután velünk is ugyanez történik meg. Az ifúságot elbutítják, esküvel kötelezik le maguknak őket, ingóságait, birtokait kisajátítják maguknak, és az országot kiüresítik. Mivel két hatalmas császár között élünk, arra kényszerülünk, hogy az egyiket ajándékokkal békítsük meg, a másikat pedig fegyverrel üzzük vissza, ha arra kényszerülünk. Így azonban megfosztanánk bennünket azoktól az eszközöktől, amelyek szükségesek a béke biztosságra.

Felséges és legkegyelmesebb Fejedelem, sok mást elhallgatunk, hogy ne botránkoztassuk meg Felséged füleit, és még csak nem is érintjük azt sem, hogy ezek türhetetlen terhekkel sújtják Felséged jobbágyait, 12 forint bírsággal büntetik a legcsekélyebb húsevést is, és elviselhetetlen lelki és testi zsarnokságban tartják őket.

Felséged arra is figyelmeztet bennünket, hogy nem kis tekintélyű főurak erősen és buzgón kérik Felségedtől a katolikus vallás szabad gyakorlásának biztosságot. Ami ezeket illeti, mindenki előtt ismeretes, hogy az igazhitű vallás megalapításának kezdetétől fogva mindig volt Erdélyben néhány katolikus, akiket azonban sohasem vettek számításba egész gyanánt, amint ez nyilvánvaló az előző általános gyűléseken elfogadott cikkelyekből, amikor is nem egyes embereket, vagy néhányat, hanem az ország nagyobb részét kellett egésznek tekinteni. Szándékunkban áll tehát, hogy megkérjük azokat, akikkel a társadalom közös köteleke egyesít bennünket, hogy néven tőlünk, ha

őket a legkevésbé sem ismerhetjük el egész gyanánt, ugyanakkor a legkisebb részben sem kötjük meg lelkiismeretüket, hanem azt a legteljesebb mértékben szabadnak tekintjük.

Arra nézve pedig, hogy Felséged figyelmeztet minket, keressünk alkalmasabb időt ennek az ügynek a megtárgyalására, emlékezetébe idézheti Felséged, hogy már 1585-ben az általános gyűlésen, továbbá egyéb összejöveteleken is aggodalmasnak találtuk, hogy az egész ügy erre az általános gyűlésre halasztatott. Most felragyogott számunkra ez az olyannyira kívánt arany nap, s a hívásra egymással szinte vetekedve azért jöttünk most össze, hogy őseink példáját követve ezen az országgyűlésen mindenekelőtt az Isten dicsőségére tartozó dolgokról tanácskozzunk és döntsünk, s hogy ezekben Felségedtől és tanácsosaitól a megfelelő megerősítést megkapjuk és elnyerjük.

Alázatosan és állhatatosan kérjük tehát Felségedet, kövesse Lengyelország felséges királyának példáját, aki, amikor Erdélyben fejedelemmé választották, bár azelőtt a katolikus vallást követte, a lakosok iránti szeretetből és kedvességből, míg az erdélyi kormánypalcát kezében tartotta, miséző papokat nem hívott be, hanem az igazhitű prédikátorok nyilvánosan igehirdetését hallgatta. Kövesse tehát Felséged igen buzgó atyai nagybátyjának példáját s nyilvánítsa ki irántunk kegyes jóindulatát kérésünk teljesítésével, hogy lelkiismeretünk megnyugvást találjon, tiszta kegyességét irántunk nyilvánítsa ki. Nekünk sincs más célunk ugyanis, mint az, hogy mindenki lelkiismeretének sértetlenségét és a haza szabadságát megvédelmezzük, s így elkerüljük a viszályokat és a fenyegető veszedelmeket.

HELTAI GÁSPÁR ZSOLTÁRFORDÍTÁSÁRÓL

Heltai Gáspár Biblia-fordítói és kiadói vállalkozásának külső körülményeiről jó tájékoztatást adnak az RMNY szokásos tárgyyszerűséggel megfogalmazott összegzései.¹ A munkaközösség egyes tagjairól, illetve megszerveződéséről tudomásom szerint azóta nem került elő újabb adat, de számottevő újszerű megfontolásokkal sem találkozhatunk. A kutatást persze korántsem tekinthetjük lezártnak, hiszen a magyarítások forrásait, az egyes kötetek során alkalmazott fordítási elveket, továbbá a ránk maradt szövegek retorikai megformáltságát és nyelvi színvonalát még nem vizsgálták a kívánatos alapossággal és rendszerességgel. Ez vonatkozik azokra a kötetekre is, amelyek nem egy kollektíva, hanem kifejezetten Heltai személyes teljesítményeként látták meg a napvilágot, s amelyek így különösen méltók lehetnek a nagy kolozsvári író életművének belső összefüggéseit vizsgálók figyelmére.

Az alábbiakban ezek egyikével, a zsoltárkönyv fordításával² éppen ebből a szempontból foglalkozunk. Rövid írásunk nem vállalkozhat e fontos mű alapos, a forrásokkal szembesítő elemzésére, ám az elmélyültebb értelmezéshez talán hozzájárulhat néhány kulcsfontosságú, s az életmű egésze felől nézve különösen markánsnak látszó mozzanat kidomborítása.

A kiadvány János Zsigmondhoz intézett latin nyelvű ajánlása³ nem csupán azért érdekes, mert minden valószínűség szerint voltak olyan, feltehetően magyarországi terjesztésre szánt példányok, amelyekből kihagyták. Ez Heltai elasztikus terjesztéspolitikájának érdekes mozzanata, de a szöveg az erdélyi fejedelemség valláspolitikájának⁴ is figyelemre méltó dokumentuma. A Dávid Ferencsel együtt a helvét reformáció útjára lépett Heltai beszél itt a katolikus uralkodóhoz. A kiindulópont Xenophón Kürosz életéről írott művének az a gondolata, hogy a fejedelemnek alattvalói atyjának kell lennie, s ilyenként nem csupán azok életén és javain kell örködni, hanem arra is gondot kell viselnie, hogy a tudomány és a törvényesség virágozzék országában. Elsősorban mégis azon munkálkodik, „hogy a mennyei tanítás, melyet kezdetben a paradicsomban maga Isten, később a pátriárkák és a próféták, végül Isten fia és az apostolok hagyományoztak tovább, szüntelenül zengjen az egyházban”.⁵ Ezt a Borbély István szerint Kálvin Intitutiójából vett,⁶ ám valójában topikus, s a szövegben Bölcs Alfonz jelmondatával („A törvényért és a nyájért”)

1 RMNY 90, 92, 95, 96, 162, 186, 208. A legfontosabb korábbi tanulmány: BORBÉLY István, *A Heltai-féle Biblia*, Magyar Nyelvőr, XXXIX(1910), 208–213.

2 Leírása RMNY 162.

3 LÁZÁR István magyar fordításában is megjelent: *Az keresztyén olvasóknak: magyar nyelvű bibliafordítások és kiadások ajánlásai*, szerk. ZVARA Edina, Bp., 2003 (Régi Magyar Könyvtár) 118–120.

4 Erről lásd kötetünk *Megjegyzések János Zsigmond valláspolitikájáról* c. tanulmányát.

5 *Az keresztyén olvasóknak*, 119.

6 BORBÉLY István, *Heltai Gáspár*, Bp., 1907, 39–42.

megerősített gondolatot azzal aktualizálja, hogy a pogányoknál egyáltalán nem különb képmutatók ellen kér védelmet Krisztus egyházának. Dávid, a szent király követésére biztatja aztán a haza atyjának és királynak tekintett János Zsigmondot, akinek szerinte örvendeznie kell azon, hogy Isten fiát szentséges igéjével és evangéliumával együtt udvarába fogadhatja. Az ajánlás záróformulája nagyon ravasz módon fogalmazza meg azt is, melyik úton nem tanácsos az uralkodónak járnia. Fráter Györgyén, akinek gyűlöletes alakjára a mostani szöveg keltezésének dátumával emlékeztet: „Kelt Kolozsvárott, az Úr 1560. esztendejében, február 20-án, nyolc évvel azután, hogy a kincstárnok dalmát György testvér, aki Krisztus igazságának és felségednek ellensége volt, Alvinc várában hitszegése miatt méltó büntetést szenvedett el.” A szöveg tehát a leginkább Dávid Ferenc *Apologia adversus maledicentiam et calumnias Francisci Stancari* című művére⁷ emlékeztetően arra biztatja az uralkodót, hogy az alattvalói hitélete fölötti patronátust a reformáció tanainak elfogadásával teljesítse ki.

A zsolttárokra térve, először a magyar fordítói hagyományhoz fűződő viszonyáról érdemes szólnunk. Mivel az ugyancsak egyszemélyes teljesítményként megjelentetett Újtestamentum-fordítás esetében Heltai az elismerés mellett kritikai észrevételeket is téve emlékszik meg Sylvester János magyarításáról, kérdésként merülhet fel, hogy miért marad el az ilyen reflexió most a zsolttárokknál. Jól ismert ugyanis, hogy csak a bizonyosan nyomtatásban megjelent szövegekre gondolva is lett volna miről megemlékeznie, hiszen Benczédi Székely István egy jó évtizeddel korábban, 1548-ban már megjelentetett egy teljes zsolttárfordítást Krakkóban.⁸ Nem tarthatjuk kizártnak, hogy a kolozsvári író és könyvkiadó esetleg nem is tudott előde munkájáról, ám a teljes hallgatás háttérében az erős elutasítás is meghúzódhat. A részletekbe menő elemzéstől eltekintve is megállapítható ugyanis, hogy néhány rokon vonás ellenére gyökeresen eltérő vállalkozásokról van szó. Egyetlen közös mozzanatnak talán csak az tekinthető, hogy mindkét esetben protestáns szerzővel van dolgunk. Ha más adatunk nem lenne Székely Istvánról, ezt kommentárjai némelyikének erős kifakadásával is igazolhatnánk. Szentmártoni Szabó Géza összegyűjtötte és alapos történeti-nyelvi magyarázattal is ellátta ezeket „a római keresztyének” kárhozatos tévedéseit megfogalmazó részleteket, amelyek szerinte azt mutatják, hogy Székely szinte a legradikálisabb korai reformátor, Szkhárosi Horváth András hangján szól meg.

Úgy vélem azonban, azok a megfigyelések és megfontolások, amelyek Gerézdi Rabán,⁹ majd Dán Róbert,¹⁰ és nem utolsósorban Szentmártoni Szabó Géza dolgozatában szerepelnek, nagyobbak mutatják a távolságot Szkhárosi és Benczédi Székely között. Megfontolandónak látszik Szentmártoni Szabó Géza azon érvelése, amellyel elvitatja Szé-

⁷ Leírása: *RMNY* 148. Ebben az összefüggésben bemutatja: *Bibliotheca Dissidentium*, XXVI, 164–167.

⁸ Leírása: *RMNY* 74. Hasonmás kiadása KÖSZEGHY Péter gondozásában és SZENTMÁRTONI SZABÓ Géza tanulmányával, Bp., 1991 (*Bibliotheca Hungarica Antiqua* 26).

⁹ GERÉZDI Rabán, *Az első magyar világhronika = Janus Pannoniustól Balassi Bálintig*, Bp., 1968, 381–395.

¹⁰ DÁN Róbert, *Humanizmus, reformáció*, 47–60.

kelytől, hogy a régi egyházi himnuszok magyarítására is vállalkozott volna, ám még akkor is ott marad a serpenyőben a zsolnárkönyv erősen filológikus, tudós volta, amely arra készítette az értelmezőket, hogy az erasmisták nyelvi-kulturális programjával rokonítsák ezt a magyarítást.

Heltai fordítása felől nézve különösen szembetűnő, hogy Székelynél mennyire csekélyke hangsúlyt kap a község, a keresztyéni gyülekezet, a szentegyház szempontja. Az ajánlásban ugyan megfogalmazza, hogy munkájával az is célja, hogy „hereképpen az anyaszentegyházból ki ne vonattassam”, ám a későbbiekben nem ez a közösségi meghatározottság lesz a roppant alapos magyarázatok legfontosabb mozzanata. Azt mondhatnánk, hogy az erudíciót és a pietast összhangban látni akaró Székelynél a jó hit megszerzése és gondozása az elsődleges, amelynek következménye lesz aztán, hogy létrejön e „jóhitű emberek gyülekezete”. Összefüggésbe hozható ez azzal is, hogy bár a szerző ekkor már bizonyosan protestáns volt, világszemléletét és ízlésvilágát még nem formálta át teljesen a protestantizmus, talán még csupán iskolamesterként működött, s Münster bibliájával megelégedve nem is merített a kifejezetten „a reformáció jegyében” született fordításokból vagy kommentárokból.

Nem így Heltai. Már Borbély István megállapította, hogy az ő fő forrása nyilvánvalóan Luther zsolnárfordítása volt.¹¹ Borbély ezt a megállapítását csak néhány, Luthert félreértő fordítási hiba feltüntetésével dokumentálta, s bár az alapos egybevetésre mi sem vállalkozhatunk, célszerűnek látszik, hogy legalább a további kutatás lehetséges irányait jelezve néhány mozzanatot megfogalmazzunk.

Luther jelenléte minden kétséget kizáróan kimutatható már Heltai kiadványának második egységéből, az immár magyar nyelven megfogalmazott *Az egész zsolnárnak sommája, avagy rövideden való értelme* című részletből is, amelynek második része egy újabb alcím alatt *A psalmusok titulusiról, azaz felyül való írásáról, és néminemű egyéb cikkelekről* értekezik.¹² Ebben arra biztatja az olvasókat, hogy szeressék és becsüljék ezt a drágalátos könyvet, amely a „Szentléleknek gyönyörűséges patikája”, a fordítást pedig „ides szível és csendes elmével” védelmezzék meg a rágalmazóktól. Ezt megelőzően azonban egy olyan teológiai gondolatmenetet olvasunk a zsolnárok jelentőségéről, amely egészen nyilvánvalóan Luther különböző időpontokban leírt fejtegetéseire támaszkodik. Ismeretes, hogy már reformátorként Luther a teljes Biblia részeként, vagy önállóan többször is kiadta Psalterium-fordítását, és 1524 és 1545 között négy előszót és 1525-ben egy utószót is írt a szöveghez.¹³ Ezek átolvasása után arra a következtetésre juthatunk, hogy Heltai szövege e lutheri paratextusok erősen leegyszerűsítő összegzésének tekinthető. Ha Heltai elsősorban azt hangsúlyozza, hogy a zsolnárokban jeles próféciák vannak Jézus Krisztusról, akkor ezt a krisztológiai értelmezést ott találjuk Luther 1528-as előszavában. Heltai máso-

11 HARSÁNYI István, *A magyar biblia*, Bp., 1927, 35–36. szerint ezen kívül a héber eredetit és a Vulgátát használta. Heltai azonban bizonyosan nem tudott héberül.

12 Zvara Edina antológiája ezeket is tartalmazza: *Az keresztyén olvasóknak, i. m.*, 121–123.

13 Ezek mindegyike magyar fordításban is elérhető: LUTHER Márton, *Előszók a szentírás könyveire*, ford. SZITA Szilvia. Szerk. ifj. FABINY Tibor, Bp., 1995, 48–58.

dik tézise arról beszél, hogy „a Szentlélek ebben e könyvben összehasonlítja a két országot, a mi Urunk Jézus Krisztusnak országát a Szent Dávid királynak országával”.¹⁴ Ugyanezt olvashatjuk 1528-ban Luthertől, sőt ő még odáig is elmegy, hogy a keresztyénység képét tökéletesen megrajzoló „kis Bibliának” nevezi a Psaltériumot, amely a lehető legrövidebb és ékeesebb formában, kézikönyvecske (*enchiridion*) gyanánt összefoglalja mindazt, amit a teljes Biblia tartalmaz. Jóval leegyszerűsítettebben összegzi Luther 1528-as előszavát a harmadik tézis, amely szerint különböző istenes emberek példáit találják meg az olvasók a könyvben. Luthernél ezt árnyaltabb és a katolikus szentkultuszt vitató szövegezésben találjuk meg. A nagy reformátor arról beszél, hogy a zsoltárkönyv nem csupán a szentek cselekedeteit jeleníti meg, hanem azokat a szavakat is, amelyekkel Isten megszólították. Itt előbb a legendák szóval szentjeivel állítja szembe a magasabb rendű spiritualitást képviselő beszédes szenteket, akik rendelkeznek azzal a képességgel, amely az embert megkülönbözteti az állattól, de még ennél is elmélyültebb élménnyel ajándékozzák meg az olvasót a zsoltárok azáltal, hogy betekintést engednek a kimondott szavak hátterébe: „Betekinthetsz itt minden szent szívébe, akárha gyönyörűsége és öröme virágzó kertbe lesnél, mint a mennyországba, ahol pompás, szépséges és derűs virágok nyiladoznak...”¹⁵ A kolozsvári reformátor tehát egyszerűbben fogalmaz, de a gondolat nyilvánvalóan ugyanaz, s ennek eredményeképpen az 1525. évi utószóra is rímelően állapítja meg aztán negyedikként, hogy a zsoltárokból megismerhetjük, miképpen és milyen állapotban él az igaz anyaszentegyház a keresztt alatt. Az 1545. évi előszó alap gondolatát tömöríti össze egy mondatba az ötödik tézis, amely szerint az „imádkozásnak különböző módját és formáját és buzgóságát adják elő a psalmusok”. Luther egy kegyes személy példáját is elmondva lényegében csak erről beszél 1545-ben, s roppant szuggesztíven fogalmazza meg azt a programot, hogy a padlásra hordandó régi imádságos könyveket a Miatyánkkal és zsoltárokkal kellene felváltani. Ennek a programnak egy mozzanatát fogalmazza meg hatodik pontként Heltai, amikor arról beszél, hogy a zsoltárok vigasztalást adnak a keresztyéneknek, hogy aztán befejezésképpen az igaz és a hamis ismeret, Jézus Krisztus országa és az ördög országa elkülönítésének Lutherre oly jellemző elvét hangsúlyozza.

Az egyes zsoltárok címeiről, s az elhangzás alkalmairól elmondott egységben ezt követően azt olvassuk, hogy nagyon nagy eltérés van a különböző keresztyén doktorok között a címek és éneklésnek is sokféle módja alakult ki a zsidók között. Ezek a belátások ugyancsak Lutherhez vezették el Heltait, hiszen a zsoltárok címeit és alkalmait kivétel nélkül Luther szövegének magyarításával adja meg, s legfeljebb arról beszélhetünk, hogy egy-egy esetben egyéni felbuzdulásból hozzászól valamit, mint például az 55. esetben: „Ídes és gyönyörűsége psalmus ez.”¹⁶ Történik mindez Luther nevének említése nélkül, s a mondott keresztyén doktorok nevét sem adja meg. Egyetlen egyszer, a 121.

14 *Az keresztyéni olvasóknak, i. m., 121.*

15 LUTHER, *Előszók, i. m., 53.*

16 Az alábbiakban mindig a zsoltárok számának megadásával idézünk a nyomtatványból.

zsoltár egyik margináliájában olvashatjuk, hogy „Chrisost [azaz Aranyszájú Szent János] érti a hegyeken a szent írásokat”.

Mindezek fényében roppant érdekes lesz majd tanulmányozni, hogy Heltai mennyire követte meg nem nevezett mesterét a szöveg magyarítása során. Emlékeztetnék itt arra, hogy Luther programosan elutasította azoknak a szerinte értetlen fordítóknak az eljárását, akik ennek a nagy erejű szövegnek az esetében is a szó szerinti fordításra törekedtek, s így telezsúfolták kiadványaikat érthetetlen kifejezésekkel. Ezzel szemben ő mindenki számára felfogható szöveget akart a hívek kezébe adni, s így bátran vállalkozott az egyszerűbb olvasókat felettébb megterhelő tárgyi és nyelvi kommentárokat feleslegessé tevő átírássra. E kommentárok száma valóban elhanyagolható a német szövegben, s bár reflexiót erről nem olvashatunk, a kolozsvári fordító hasonló törekvésére vall, hogy még ezekből is sokat elhagyott.

Mindez azonban egyáltalán nem jelenti azt, hogy magyarázat nélkül hagyta volna a szöveget. Éppen ellenkezőleg: a vállalkozás legfontosabb sajátossága, hogy a Luthernél egyáltalán nem szereplő tartalmi összegzések (sommák) következetesen végigvitt, s egyé-
ninek látszó sorozatával, továbbá hatalmas mennyiségű margináliának a szöveg karéjára való illesztésével a retorikai applikációt megvalósítva aktualizálta és az erdélyi protestán-
sok világára szabta a szöveget.

A bármiféle egységességet és formafegyelmet nélkülöző, s a felbuzgó mondandó intenzitásának megfelelően alakuló sommák két sorban, vagy éppen tízig is elmenően tanítják az olykor meg is nevezett célközösséget arra, miképpen is kell olvasniuk a szöveget. Illusztráció gyanánt két eltérő csoporthoz intézettel talán érdemes felidéznünk:

27. „E psalmus szolgál a szegény nyomorultaknak. Azokat tanítja, mivel hogy látván a gonoszoknak az istenteleneknek jó szerencséjüket és mindenben előmenteket, meg ne botránkozzanak, mintha az isten előtt nem volna válogatás az istentelenek és a jámborok között. Mert nyilván vagyon. És azt megmutatja a vége, mivel hogy az istentelenek hamar és gonoszul elvesznek, de a jámborokat az Úr Isten megtartja, noha nyavalyákba a keresztt alatt élnek.”

82. „Erősen dorgálja ez a psalmus a fejedelmeket, kik tisztekben nem járnak, hanem hatalmokkal gonoszul élnek a szegények megnyomorítására. És marhájokkal és kazdag-
ságokkal tobzódásra. Ezeket megfenyegöti az Úr Istennek ítéletivel, mivel hogy rettenete-
sen elveszti őket. Igen szép nevet ad az igaz fejedelmőknek, isteneknek nevezni, miért hogy fejedelemségnek tisztí Istentől vagyon és Istennek szörzése. Róm 13.”

A margóra írt kommentárok terjedelmét és gyakoriságát sem szabályozza valamely külső formai szempont, vannak olyan zsoltárok, amelyek csak egyet vagy kettőt kapnak, máskor római számozással ellátva végigkísérik a teljes textust. Néhány ilyen esetben a beszédmód- vagy a gondolatmenet váltásait jelző retorikai természetű megjegyzések igen izgalmasan vegyülnek a híveket közvetlenül vagy áttételesen megszólító tanításokkal és intelmekkel.

A 74. zsoltár mellett például a következők olvashatók:

I. Az igazak sápolódnak a keresztt alatt.

II. Fáj a jámboroknak az isteni szolgálatnak romlása.

III. Íme mint fenyeget az isten az engedetlenségért. Abutens privilegio caret.

IV. Az Istennek fő ostora.

V. Az igaz hit felveri magát.

VI. Szerelmes beszéd. Olyan az Istennél a nyavalyás anyaszentegyház.

VII. Kicsoda a szentegyház: a nyomorultak.

VIII. Nem a mi dolgunk, Istené. Azokáért végre viszi.

Az alkalmazás Lutherét hajazó mozzanata különösen szemléletesé válik, ha felidézük, hogy a német szövegben a következő tárgyi magyarázatok kísérik a szöveget: Heuser – Schulen und Synagogen, da Gottes Wort geleret wird. 4Reg. 19.; Heuser – das ist die Orter, da Gott sein Wort hat, also die Schulen; Schos – ist der Tempel, darin Gott sein Volck samlet und leret wie eine Mutter ir Kind treget und seuget; Drachen – Tyrannen, Pharao und seine Fürsten, also die Walfische.¹⁷

Ha a kommentárok típusait próbálnánk megjelölni, az első helyre azokat az erősen önreflexív megnyilatkozásokat helyezhetnénk, amelyek a prédikátorok vagy tanítók feladatairól és helyzetéről szólnak. Több esetben meglehetősen szokványosan beszél arról, hogy munkájuk a jó hír hirdetése, de találunk a későbbi Heltait idéző igen szemléletes megfogalmazásokat is: „Az evangélium Istennek ajándéka. Nem fáról rázzák a prédikátorokat.” (68.) Itt a szövegösszefüggés alapján azt akarja mondani, hogy nincsenek sokan, s Isten hívja el azokat, akiket e feladatra alkalmasnak tart. Másutt határozottan leszögezi, hogy mit gondol családi állapotukról: „A családos embernek háza Istennek skólája. Prédikátorok a családos emberek.” (44.) Itt az iskola még metaforikus értelemben szerepel, de másutt konkrétan szorgalmazza az iskolák felállítását: „Gondunk legyen a mi utánunk valókról. Skólát tartsunk.” (77.)

A leggyakoribb és a legterjedelmesebb kommentárok a fejedelmek, illetőleg a gazdagok és hatalmasok számára fogalmaznak meg intéseket: Bőséges példátarat lehetne összeállítani ezekből a nyelvileg is nagyon erős részletekből, de csak kettőt idézünk: „Ha a fejedelmek nem oltalmazzák a szegényeket, vagyon Isten. De jaj.” (76.) „Ezt vegyék eszékbe a kegyetlen fejedelmek és nemesek, kik a szegénységet barom gyanánt tartják.” (109.) Ilyenkor több esetben aposztróffal is jelzi, hogy szavai előtt nem dughatják be füleiket a nagy méltóságot viselők sem: „Ide tekintetek fejedelmek és nagy dúsak.” (72.) Ezek a megszólítások Szkhárosi Horváth András énekeinél is személyesebbé és szenvedélyesebbé teszik a kommentárokat, s legközelebbi rokonaik minden bizonnyal a Sámuel könyveit fordító és magyarázatokkal ellátó Melius Péter szövegei, akinek legendás dörgedelmeit már többen méltatták a szakirodalomban.¹⁸ Amikor Heltai szinte ismeretlennek tekinthető kommentárjait ebbe a sorba emeljük, akkor talán arra sem fölösleges figyelmeztetnünk, hogy megfogalmazásukkor már református, tehát nem elképzelhetetlen, hogy rátalálása e harcosabb formára kapcsolatba hozható a helvét irányzathoz való csatlakozásával.

¹⁷ Az 1584. évi wittenbergi kiadást használtuk.

¹⁸ Csak a legfontosabbakat említve: KATHONA Géza, *Méliusz Péter életműve = Tanulmányok és okmányok a magyarországi református egyház történetéből a négy százéves jubileum alkalmából*, szerk. BARTHA Tibor, Bp., 1967, *Studia et Acta Ecclesiastica*, II, 139–140.; NAGY Barna: *Méliusz Péter művei – Könyvszeti és tartalmi áttekintés különös tekintettel most felfedezett műveire, s a forráskutatási feladatokra = Studia et Acta Ecclesiastica*, II, i. m., 226–227.

Rokonítja kommentárjait Meliusszal az is, hogy a szelíd és jámbor szegények védelmezése a legszerveesebben összekapcsolódik a „nyavalyás” szentegyház ellenségeivel vívott küzdelemmel. Meliusnál ugyan kétségtelenül kevesebb konkrétumot sorol, s az evangélikusokat nem szidalmazza, de ez a küzdelem nála is dogmatikai tisztázást jelent. A 97., 115., és 135. zsoltárból azt olvassa ki, hogy a kába keresztyének ellenében Isten megszégyeníti és megátkozza a bálványokat, míg a 117-ben a tengeren bajba jutottak könyörgését azzal kommentálja, hogy „hol marad a Szűz Mária, Szent Miklós stb.” Azt sem titkolja el, hogy a fejedelmek feladatának tekinti a bálványozás megszüntetését, s a 106. zsoltár befejező részének kommentárjai a feladat megjelölése mellett azt is kinyilvánítják, milyen következménnyel jár elmulasztása: „VIII. A híveknek fájjon, mikor látják a bálványozást és szertelenséget. IX. A bálványozásnak nem kell palisnát adni, hanem teljességgel kiirtani. Deut 7. és 12. X. Ez a bálványozásnak gyümölcse és az emberi ájtatosságának jutalma. Ó szegény Magyarország.”

Ám a kommentárok nem csupán a szorosabban vett dogmatikai határokat vonják meg, de gyakran foglalkoznak az ezekkel társult erkölcsfilozófiai problémákkal is. Heltai rendre visszatérő kérdése: miben áll a keresztyén élet, s a válasz minden esetben a tévtanokra támaszkodó henye kényelmesség elutasítása, amit igen gyakran ugyanazzal a szóhasználattal világít meg: „Nem haja huja a keresztyéni élet, hanem kísértés.” (17.) „Nem kéjre lakik a keresztyén, kereszt az ő címere.” (66.) „Csak a keresztben vagyon igaz könyörgés, a haja huja nem tud erről.” (79.) „Nem haja huja a keresztyéni élet. Kereszt a keresztyének címere.” (109.) Expressis verbis persze nem hangzik el itt az a kérdés, hogy miben is áll a kereszt viselése, ám nyilvánvalóan erre vonatkoztathatjuk a 27. zsoltárhoz írottakat. A sommában azt olvassuk, hogy „e psalmus szolgál a szegény nyomorultaknak..., a jámborokat az Úr Isten megtartja, noha nyavalyákban és kereszt alatt élnek”, majd pedig egy kommentáló mondatban az is megfogalmazódik, hogy „igaz hitből tisztességgel keressük életünket hivatalunkba.” Azt mondhatjuk tehát, hogy Luthertől eltérően mind a fordítás szövegében, mind a kommentárokból ott bujkál az a tendencia, amely szentegyházaknak a megnyomorítottak és szenvedők közösségét tekinti, ám ez sohasem válik kizárólagossá. A már idézett 72. zsoltárt kommentáló alábbi, a vagyonközösséget elutasító mondat a leghatározottabban kizárja ugyanakkor, hogy az imitációt az anabaptisztikus áramlatok valamelyikéhez hasonlóan a szegény Krisztus utánzásának tekintse: „Élhet marhával a keresztyén.”

A Heltai-életmű egésze felől szemlélődve fontos hangsúlyozni, hogy a kortárs eszmei áramlatokhoz való ilyen viszonyulás korábban és később is írott műveiből egyaránt kimutatható. Mint másutt már kifejtettük,¹⁹ először a *Dialógus*-ban fogalmazza meg nagyon szemléletesen, hogy a kereszt viselése számára a mértéktartó körülmények között megélt polgári életet jelenti, azt, „hogy az ember az ő hivatalja szerint vigyázzon és dolgot tegyen. És ez után egyék, igyék, nem gyönyörűsége, hanem szükségére.”²⁰ Utasi Csilla minden

19 BALÁZS, *Felekezet és fikció*, 80.

20 Leírása: *RMNY* 98. Két hasonmás kiadása is van, a korábbi STOLL Béla (1951), az újabbat UTASI Csilla (2007) gondozta.

eddiginél dokumentáltabban és árnyaltabban mutatja be ennek jelenlétét a *Fabulásokönyvben*,²¹ de az is jól megragadható, hogy árnyalatnyi módosulással ez az eszmény dolgozik az antitrinitárius korszakában megjelentetett imádságoskönyvében is.²² Itt a német nyelvű evangélikus zsolttáros imaszövegek magyarítása során lenyűgöző nyelvi erővel tudta működtetni azt a spiritualitást, amely a Krisztus imitációjában testet öltő tökéletesség-igényt össze tudta kapcsolni a városi communitas igényeivel, azt tudta tehát sugallni ezekben a könyörgésekben, hogy „a tekéletességnek a kötelét” annak sem kell elszakítania, aki nem vonul ki a világból, hanem felebarátai közösségében tesz eleget hivatalának. Nyomatékosan hangsúlyozni kívánjuk ezt az állandóságot, hiszen közismert, hogy nagyon erősen jelen van a modern szakirodalomban is az a hitviták világból örökölt, s legerőteljesebben a kortárs Károlyi Péter vitairataiban megjelenített Heltai-kép, amely szerint ő a kolozsvári Midász, „akinek a lelke gazdag bánya és arany”, s aki kizárólag a pénzért csatlakozott a szentháromság tagadókhöz.²³ (A másik oldalon persze kialakult az ellenmítosz is, amely Dávid Ferenc legfontosabb unitárius fegyvertársát látta a már ősz íróban.²⁴) Az állhatatlanságnak ehhez a képéhez persze hozzájárult az is, hogy egy-egy műve pontos datálása egészen a legutóbbi időkig nehézségeket okozott. Így az imádságoskönyv besorolási nehézségei késztették Kőszeghy Pétert arra, hogy még egy ecsetvonással gazdagítsa ezt a képet. „Heltai csak addig volt vad antitrinitárius, amíg annak kellett lennie. Vagy éppen a Báthory elvárta, »ha már van protestantizmus, akkor legyen egységes« követelménynek akart volna megfelelni?” – írja a *Háló* legújabb kiadásának utószavában,²⁵ ám azóta már tudjuk, hogy az ilyen megfontolásokra késztető imádságoskönyv a német eredeti antitrinitárius szellemű átdolgozása, s még János Zsigmond idejében jelent meg. Másfelől jól dokumentálhatóvá vált, hogy Kolozsvár híres polgára hosszú ellenállás után lett csak antitrinitáriussá,²⁶ s a fentiek is megerősíthetik, hogy akkor csatlakozott az antitrinitáriusokhoz, amikor kiformalódott az irányzatnak az a változata, amelyből kikoptak az egyházi és világi intézményeket is fenyegető anabaptisztikus-spiritualisztikus elemek, s ily módon a város, a communitas számára minden fenntartás nélkül elfogadhatóvá vált, s valóban fel is gyorsult Kolozsvár unitáriussá válásának folyamata.

Ha van kiközökülés ebből az állandóságból, akkor ez leginkább a *Háló* brutális leegyszerűsítésekkel dolgozó ajánlásának az ész, a rációt magasztaló és a szentháromságtant megsemmisítő bírálatban részesítő soraiban ragadható meg, amelyek nem csekély neofita buzgósággal, s a megtalált üdvtan magabiztosságával szólják le az Antikrisztus pár hó-

21 UTASI Csilla, *A Száz fabula európai irodalmi kontextusa = Humanizmus, religio, identitástudat*, szerk. BITSKEY István és IMRE László, Debrecen, 2007 (Studia Litteraria XLV), 56–61.; UÓ, *Argumentum, fabula, historia Heltai Gáspár műveiben*, Újvidék, 2013, 139–162.

22 Modern kiadása: HELTAI, *Imádságos könyv*, 51–54, 87–88, 191–194.

23 A további szakirodalomról is tájékoztat: BALÁZS, *Teológia és irodalom*, 107–108.

24 BORBÉLY István, *Heltai Gáspár*, Bp., 1906, 65. Új, tárgyszerű megközelítés: Kovács Sándor, *Egy hitvita – két jegyzőkönyv. Adalék Heltai Gáspár megtéréséhez*, KerMagv, 110(2004), 437–443.

25 HELTAI Gáspár, *Háló*. A szöveget gondozta TAMÁS Zsuzsa, jegyzetek és utószó KŐSZEGHY Péter, Bp., Balassi Kiadó, 2000 (Milleneumi Könyvtár), 168–169.

26 A városi tanácsi jegyzőkönyvek szövegének teljességre törekvő közlése a Dávid Ferenc életművét feldolgozó kötetben: *Bibliotheca Dissidentium*, XXVI, 50–63.

nappal korábban még általa is osztott szörnyű téveszméit. Ez az indulat és magabiztosság persze nem csupán Dávid Ferenctől különíti el, hanem más módon, de perel azzal is, ahogyan korábban a hit és a ráció viszonyáról értekezett. Kiindulópontunkhoz visszatérve: perel azzal is, amit a zsoltárkönyvben erről olvashatunk. A 14. zsoltár közismerten nagyon híres helyén az Istennel nem számolók esztelenségéről van szó, s Heltai a következő margináliával látja el az esztelen szót: „a zsidóba ez ige vagyon, Nabal, mely nem bolondot, vagy kábát teszen, hanem vakmerőt is, önmagában elég okos, de Isten előtt azért ugyan esztelen.” Heltai tehát Luthertől és Benczédi Székelytől eltérően nem bolond emberekről beszél, hanem olyanokról, akik okosságuk korlátait nem látják be, s éppen ezért lettek esztelenek Isten előtt. Könnyen belátható, hogy ez a rációt a hitnek alárendelő, s a korban bevettebbnek számító vélekedés természetes módon került összhangba az intézményeket védelmező, ám az őt és osztályosait sújtó kilengéseket szenvedélyesen elmarasztaló, a fentiekben bemutatott morális teológiával és szociáletikai nézetrendszerrel. Ennek a legjobb műveiben érzékletes és nyelvileg erős megjelenítését²⁷ tisztelhetjük életművében, amelyben főleg keresnünk a racionális dogmatikai útkeresés intézményeket és egzisztenciát is kockára tevő mozzanatait.

27 Kiemelésre méltók ebből a szempontból a Zsoltároskönyv szólásai és közmondásai is: Egy varjú a másiktól tanul kákogni (49); Ki másnak vermet ás, önnön lova hal bele (64); Az igaz keresztyén nem követi a rákot (71); Kevés bolond sokat csinál (73); Míg a lepény tart, addig a barátság (88).

KÁLVIN ÉS SERVET

Nem kevés publikáció jelent meg már ezzel, vagy ehhez hasonló, a két nagy 16. századi személyiséget együtt szerepeltető címmel. Magyar nyelven is írtak már ilyet, s rendre találkozunk azzal is, hogy az utóbbi években a nagy reformátor és a szentháromság-tagadó orvos nevét egyaránt „magyarosan” (Szervét) írják. A háttérben nyilvánvalóan az áll, hogy kettejük konfliktusa szinte a 18. századi felelevenítést követően reformációtörténeti mítosszá vált, amelyben persze óriási szerepet játszott az aktualizáló publicisztika és a szépirodalom. Széleskörű elterjedését Nyugaton Stefan Zweig 1936-ban megjelent, s több nyelvre lefordított híres regénye¹ biztosította, amely a genfi máglya kialakása utáni heves viták felidézésével fogalmazott meg az 1930-as évek derekán fájdalmasan aktuális üzenetet. Aktualizálták persze bántó leegyszerűsítésekkel is. Edourd Herriot (1872–1957) németországi deportálást is elszenvedett francia baloldali politikus, a Radikális Párt egyik legfontosabb személyisége például a tudomány és a szabad gondolat hőseként mutatta be egy tanulmányában, amelyet aztán a *Világosság* c. folyóirat a szerzőt francia békeharcosnak titulálva magyarul is megjelentetett.² Ebben az erősen modernizáló írásban azt olvashatjuk, hogy Servet tudatosan, vagy tudat alatt már ráérezett a teológia és teológusok, valamint az őszinte emberi érzések között feszülő hatalmas ellentétre, s ezt alkalmanként nem is habozott kinyilvánítani. Nincs persze mit csodálkoznunk azon, hogy a máglyahalál az ő esetében szinte kiiktathatatlanná tette a hagiográfiát, s hazájában, de azon kívül is folyamatosan jelennek meg az őt a vallási fanatizmussal szembeszegülő állhatatosság és következetesség páratlan intellektusú bajnokaként bemutató publikációk.³ Nálunk a legszélesebb körben először Ady – esetenként roppant erőteljes és szellemes – publicisztikája tette aktuálissá a Genfben történeteket. Servetet is a haladás, a szabadság és a világosság szimbólumaként mutatta be, s a 20. század eleji felekezetek mindegyikének dogmatizmusát szenvedélyesen elutasítva írta le: „Servet Mihályt égetik most is”.⁴ 1975-ben aztán köztudottan Sütő András nagy hatása, s azóta sok kiadásban megjelent, németre is lefordított és sok színpadon játszott drámája, a *Csillag a máglyán* tette kortársunkká a nagy összecsapást.

Világos persze, hogy ezekben az esszéisztikus vagy a fiktív világot teremtő szépirodalmi művekben hatalom és erkölcs viszonyának modern kérdéskörei állnak a középpontba,

1 Stefan ZWEIG, *Castellio gegen Calvin oder ein Gewissen gegen die Gewalt*, 1936, magyarul: *Harc egy gondolat körül: Castellio és Kálvin*, ford. BALASSA József, Bp., 1937.

2 Edouard HERRIOT, *Michel Servet élete és szenvedése*, *Világosság*, 2(1961/3), 334–337.

3 Két nagyobb visszhangot kiváltó példa a közelmúltból: Lawrence and Nancy GOLDSTONE, *Out of the Flames: The remarkable Story of a Fearless Scholar, a Fatal Heresy and One of the Rarest Books in the World*, New York, Broadway Books, 2002; Marin HILLAR et Claire S. ALLEN, *Intellectual Giant, Humanist and Martyr*, Laaham MD and New York, University Press, 2002.

4 ADY Endre, *Nagyvárad és a protestáns vendégek*, Nagyvárad: Napló, 1903. szeptember 13. Az írás tiltakozik az ellen, hogy az unitáriusokat kizárták a Magyar Protestáns Irodalmi Társaságból.

ám aligha tagadható, hogy az ilyen történelmi parabolákon mindig ott marad valami a felidézni szándékozott történelmi időszakból is, s a történelmi kérdések iránt érdeklődők olvasatain keresztül aztán a történelmi jelenség értelmezését befolyásoló szerepük is lehet. Különösen így van akkor, ha az írói reflexió szinte felszólít erre. Sütő András esetében erről beszélhetünk, hiszen első megjelenésekor a dráma végén egy *Jegyzetet* is olvashattunk, amely több olyan mozzanatot sorol fel, ahol eltért a történelmi valóságtól. Érdemes idéznünk e reflexió kezdetét és végét: „A reformáció irodalmában járatos olvasó ténybeli tévedéseket vehet a szerző szemére, mint például: Szervét nem sorolható Kálvin ifjúkori barátai közé, Szervétnek Kálvinhoz írott leveleit nem Farel, hanem Guillaume de Trie juttatta el az inkvizíció embereinek... Mindezek időbeli és árnyaltos módosítása: dramaturgiai követelmény volt.” (Aligha helyeselhető persze, hogy később bizonyos kiadásokból – talán a mítosz földre rántásának elkerülésére? – elhagyták ezt a szerzői jegyzetet.)

Az alábbiakban természetesen nem a szépirodalom helyreigazításának igényével, ám az így rögzült mozzanatokra is figyelve a szakszerű megközelítésekre koncentrálok. Azokra az elfogulatlanságtól ugyan bizonyára nem mentes feldolgozásokra, amelyekben az értelmezők az életművet a 16. századi történelmi kontextusra figyelve és a korábbi megközelítésekkel számot vetve, tehát az érvelő tárgyyszerűség egy minimumához ragaszkodva próbálják értelmezni. Amióta ugyanis a 18. század első évtizedeiben Gottfried Arnold korszakos *Unparteiische Kirchen und Ketzer-Historie* által is ösztönözve Johann Lorenz von Mosheim⁵ és tanítványai, első sorban Heinrich von Allwoerden⁶ Servetet mintegy újra felfedezték, a nagy spanyol életútja és szellemi hagyatéka rendszeres forrásfeltáró és értelmező munka tárgyává is vált. A heterodoxia világában megfogant németországi törekvésekhez kapcsolódtak aztán azok a liberális szemléletű spanyol történészek (Marcelino Menéndez y Pelayo⁷ és társai) akik a korai újkori spanyol kultúrát a bigott sötétség birodalmának láttató felfogás ellenében igyekeztek felmutatni az Erasmus-követők és a protestantizmus világától megérintettek másik Spanyolországának hagyományát. Természetesen szó sem lehet arról, hogy teljességre törekvő áttekintést adjak. A hatalmas természetben való eligazodást talán akkor segítem elő leginkább, ha a legfrissebb eredményekre koncentrálnak majd néhány tudománytörténelmi összefüggést, s nagyon erősen támaszkodom néhány kulcsfontosságúnak látszó bibliográfiai és biobibliográfiai összefoglalásra.⁸ Az eljárást indokolhatja, hogy ilyenek nem születtek magyar nyelven, jóllehet időnként észlelhető a törekvés a nemzetközi kutatások követésére és bemutatására. Az unitáriusok részéről említésre méltó, hogy Simén Domokos 1878-ban magyarra ültette az életmű egészét elsőként feldolgozó Henri Tollin több munkáját⁹, s ugyanezt

5 Johann Lorenz MOSHEIM, *Anderwertiger Versuch einer vollständigen und Unparteiischen Ketzer-geschichte*, 2, vols, Helmstedt, 1748.

6 Heinrich von ALLWOERDEN, *Historie van Michael Servetus den Spanier*, Rotterdam, 1729.

7 Marcelino MENÉNDEZ Y PELAYO, *Historia de los heterodoxos españoles*, 3 vols, Madrid, 1880–1881.

8 Nem tüntetem fel viszont a modern kiadásokat, mivel egy összegző megjegyzéssel is rögzíthető, hogy minden nyomtatásban megjelent művének van faksimile kiadása, sőt a teljes életmű hozzáférhető angol és spanyol fordításban is.

9 TOLLIN Henrik, *Servét Mihály jellemrajza Tollin H, Charakterbild M. Servet's czimű művéből*, Kermagv, 13(1878/1), 1–34.; Uő, *Servét Mihály*, Kolozsvár, 1878.

tette később Csifó Salamon¹⁰ Earl Morse Wilbur egy szövegével is, s természetesen a fékezhetetlen polemikus indulat ellenére ott volt ez az igény Kanyaró Ferenc munkásságában is.¹¹ Ha a hasonló felekezeti indulattól terhelt műveket a reformátusoknál is mellőzzük, akkor Várnai Sándor¹² egy tárgyyszerűsége törekvő írása mellett elsősorban azt kell megemlítenünk, hogy a református egyháztörténetírás jelentősen megkönnyítette a hazai tájékozódást Kálvin műveinek igényes fordításával, hiszen a Servet-ügy szempontjából fontos három kötet kulcsfontosságú szövegeket tett elérhetővé szélesebb közönség számára.¹³ Tagadhatatlan persze, hogy Gyenge János már ezekhez kapcsolódó feldolgozása nem mentes a Kálvint mentegető apologetikus szemlélettől, s ott van ez Pruzsinsky Pálnak¹⁴ az ügygel részletesen foglalkozó, s a leginkább tárgyyszerűsége törekvő Zoványi Jenőt¹⁵ görcsösen helyre igazítani akaró Kálvin-monográfiájában is, ám a nagy anyagismeret nem tagadható meg ezektől a munkáktól.¹⁶ Rájuk támaszkodva jelentett meg aztán Kónya István¹⁷ helyenként jól megválasztott idézeteket tartalmazó dolgozatot, amelyet persze nagyon megterhel, hogy még az akkor megszokottnál is merevebben ecseteli a polgári reformáció korlátait, amellyel szembeállítva szól elismerően a már-már panteistának tekintett Servetről. Elismerően említhetjük meg ugyanakkor, hogy a profétikus lelkületű spanyolt nem tekinti a modern tolerancia-gondolat előfutárának, ám másfelől teljesen érthetetlenül arról beszél, hogy tagadta a lélek halhatatlanságát.

Mivel ennek a miénkivel egyező című tanulmánynak sem volt erőssége a nemzetközi szakirodalomban való tájékozódás, célszerűnek látszik leszögezni, hogy az újabb eredményeket és megfontolásokat közvetíteni akaró írásunk fő bázisát 1989-ig a *Bibliotheca Dissidentium* c. magyar adatszolgáltatást is bedolgozó kötete jelenti,¹⁸ míg az azóta eltelt időszak tekintetében két konferencia-kötet anyagára,¹⁹ illetőleg két megkerülhetetlennek látszó monográfiára támaszkodunk.²⁰

10 CSIFÓ Salamon, *Hogyan indította meg Servet az unitarizmust?*, KerMagv, 65(1933/1), 1–5.

11 KANYARÓ Ferenc, *Unitárius történetírás és Kálvin-orthodoxia*, Kolozsvár, 1895.

12 VÁRNAI Sándor, *Kálvin és Servet a legújabb történeti nyomozások világában*, Magyar Sion, 6(1892), 824–831.

13 *Kálvin János művei, XI–XII*, Pápa, 1910–1911. A legjelentősebbek: KOVÁTS J. István, *A Servet-ügy aktái*, Pápa, 1909.; VERESS Jenő, *Servet Mihály harminc levele Kálvin Jánoshoz*, Pápa, 1910.

14 PRUZSINSKY Pál, *Kálvin János, II*, Pápa, 1912, 221.

15 ZOVÁNYI Jenő, *Függelék* = WARGA Lajos, *A keresztény egyház történelme*, szerk. ANTAL Géza, *Református Egyházi Könyvtár, III*, Sárospatak, 1908, 728–738.

16 Apologetikus szemlélete ellenére fontos áttekintés a 20. század elejéig történekről: MAGYAR Balázs Dávid, *Kálvin János – szent vagy bűnös? Kálvin személyének és szerepének megítélése Servét kivégzésében a magyar nyelvű Kálvin életrajzok és tanulmányok alapján (1842–1908)*, *Református Szemle*, 108(2015), 180–215.

17 KÓNYA István, *Kálvin és Servet*, *Világosság*, 15(1974/8–9), 34–37.

18 *Michael Servetus, Bibliotheca Dissidentium*, X. (Arthur Gordon KINDER), Baden-Baden, 1989.

19 *Michel Servet (1511–1553) Hérésie et pluralisme du 16^e au 21^e siècle. Actes du colloque de l'École Pratique des Hautes études, 11–13 décembre 2003*, ed. par Valentin ZUBER, Paris, Honoré Champion Éditeur, 2007. és *Michael Servetus, Heartfelt: Proceedings of the International Servetus Congress*, Barcelona, 20–21 October, 2006, ed. Juan NAYA, Lanham, University Press of America, 2011.

20 GALVÉ Ángel Alcalá, *Miguel Servet*, Zaragoza, 2000, González ECHEVERRÍA, *Love for Truth. Life and Work of Michael Servetus*, Navarro y Navarro, 2011.

A szorosabban vett eseménytörténettel kezdve említsük meg, hogy vita van a szakirodalomban Servet születési helyéről és származásáról is. Míg a kutatók zöme a 16. századi említések túlnyomó többségére támaszkodva úgy tartja, hogy az aragóniai Villanueva városkájában született és kisnemesi családból származott, újabban González Echeverría az említett monográfiába is bedolgozott tanulmányok egész sorát jelentette meg arról, hogy több érv szól az egyik kihallgatáson Servet szájából is elhangzó navarrai Tudela mellett. Echeverría elképzelést ugyanakkor összekapcsolta azzal a 16. században a polemikus művekben már felbukkanó elképzeléssel is, hogy a nagy szentháromság tagadó mindkét ágon kikeresztelkedett zsidók gyermeke volt. Az alapos hébertudást persze nem csupán ezzel lehet magyarázni, s ez átvezet bennünket az ifjúkori tanulmányok kérdésköréhez. Újabb dokumentumok erről nem kerültek elő, az viszont a népszerűsítő kiadványokban olvasható állításokkal szemben általánosan elfogadottnak tekinthető, hogy Kálvinnak semmi szerepe nem volt az ifjú Servet teológiájának kialakulásában, a korai időszakból nem dokumentálható semmiféle kapcsolatuk. Ez valószínűleg 1546-ban kezdődött azzal, hogy a teológiai nézeteit a környezete elől eltitkoló és orvosként élő Servet levélben kereste meg Genf nagy reformátorát.

Nem csupán Kálvinnal találkozott ilyen későn, hanem az újabb szakirodalom szerint szellemi arculatának kiformalódásában más protestáns teológusok sem játszottak olyan fontos szerepet, mint korábban gondolták. Ifjú koráról ugyan nagyon hézagos információkkal rendelkezünk, ám bizonyos, hogy az 1530 júliusában Bázélba érkező spanyol ropant felkészült és fő vonalaiban kész és kidolgozott teológiai elképzelésekkel jelent meg a vezető svájci teológusok környezetében. A modern szakirodalom kimutatta, hogy az 1531-ben megjelent első teológiai munkája, a *De trinitatis erroribus* (A háromság téves voltáról) nem csupán a későközépkori nominalista teológia eredményeire épít,²¹ hanem nagyon nagy mértékben támaszkodik Erasmus munkásságára és egy spanyolországi áramlat, az ún. *alumbrados* soraiból érkező indíttatásokra is. Nem kétséges immár, hogy szentháromságtani nézetei megfogalmazásakor a filológiai-egzegetikai alapot Erasmus híres Újszövetség-fordítása, illetőleg ahhoz írt magyarázatai (*Annotationes*) jelentették. Egy késői honfitársnak, a spanyol Carlos Gillynek sikerült kimutatnia, hogy a kulcsfontosságú esetekben nem a mondott nominalisták valamelyikére, nem Lorenzo Vallára, s végleg nem a középkori rabbinikus irodalomra támaszkodott (Gilly szerint feltűnő, hogy ebből a gazdag írásbeliségből mindig olyan munkákat idéz, amelyek hozzáférhetőek voltak latinul is), hanem a nagy rotterdamira.²² Az ún. *comma Johanneum* (1Jn 5,7–9) magyarázata során Servet egész mondatokat vett át Erasmus kiadványából, de kimutathatóan őt használta egy másik fontos szöveg, a János evangélium prólogusának értelmezésé-

21 Roland H. BAINTON, *Michael Servet 1511–1553*, Gütersloh, 1960.; Irene BACKUS, *Michel Servet et les pères anti-nicéens = Michel Servet (1511–1553) hérésie et pluralisme*, 130–167.

22 Carlos GILLY, *Spanien und der Basler Buchdruck bis 1600. Ein Querschnitt durch die spanische Geistesgeschichte aus der Sicht einer europäischen Buchdruckerstadt*, Basel, Frankfurt am Main, 1985. (Basler Beiträge zur Geschichtswissenschaft); Julia GAUSS, *Der junge Michael Servet*, Zwingliana, 12(1966), 410–459.; Jaime de MARCOS ANDREU, *The influence of Erasmus in Michael Servet's works*, Sijena, 2007.

ben is. Ez minden nehézség nélkül összhangba hozható azzal az újabb forrásközlésekben részletesen dokumentált körülménnyel, hogy Servet legfőbb patrónusa Juan de Quintana, akinek titkáráként tevékenykedett, meghatározó szerepet játszott azon a Valladolid városában 1527-ben tartott összejövetelen, ahol a spanyolországi katolicizmus képviselői Erasmus bibliafilológiai működéséről mondtak ki alapvetően természetesen elmarasztaló ítéletet. Mivel az adatok szerint Servet ekkor Quintana környezetében tartózkodott, résztvevője volt ezeknek az eszmecsereeknek, nagyon valószínű tehát, hogy ebben az esetben is a klasszikus történet játszódott le: a cáfolatra felkért és kijelölt munkaközösség tagja állt át a megcáfolandó oldalára. Hogy a megingás mikor következett be, nem tudható. Nagyon valószínű azonban, hogy az 1527-ben legfeljebb 18 éves ifjú (pontos születési dátuma nem ismert, későbbi forrásokból 1509-re vagy 1511-re következtetnek) patrónusa mit sem sejtett ezekből a kételyekből, hiszen a legfeljebb nagyon mérsékelt egyházi reformokat elfogadni tudó Quintana különben aligha engedte volna el jogi tanulmányokra Toulouse-ba, ahol saját későbbi nyilatkozata szerint a szentírás és az evangélium olyan elmélyült tanulmányozásába kezdett, mint soha korábban. Visszatért azonban még Quintanához, aki V. Károly gyóntatója volt, s akinek társaságában még ott volt Bolognában a császár megkoronázásánál, ám legalábbis későbbi nyilatkozata szerint, már elborzadva szemlélte a pápai udvar minden kegyességet meghazudtoló pompáját.

Ezt követően ment aztán Bazelbe, hogy a kezdetben őt támogató, ám később életének ezt a kínos epizódját elhallgatni igyekvő Ökolampad házában írja meg az említett első művet, amely egy roppant erőteljes biblicizmus jegyében utasítja el a szentháromságnak azt a felfogását, amely a nikaiai zsinat óta a nyugati kereszténységben általánosan elfogadottnak számított. Nemcsak Johann Ökolampad támogatását vesztette el azonban néhány hónap elteltével, hanem a következőkben megkeresettek, Martin Borrhaus Cellarius, Wolfgang Capito és Martin Bucer is elutasították tanait. A fent elmondottak fényében azonban különösen megrázó lehetett számára a mesterének tekintett Erasmus határozott és egyértelmű elutasítása. Talán még azt is beszédesnek tarthatjuk, hogy ő maga hallgat erről, míg a nagy humanista szükségesnek tartotta egy levélben közölni a humanista világgal, hogy nem volt hajlandó szóba állni a spanyollal. Ez persze egyáltalán nem meglepő, hiszen régóta tudott, hogy sohasem helyeselte azok tevékenységét, akik a keresztény egységet megbontó törekvések előremozdítói lettek. Ebben az esetben különösen látványos volt visszahőkölése, hiszen a fejleményeket látva az Újtestamentum későbbi kiadásában lényegében visszavonta a *comma Johanneum*ra vonatkozó megállapításait. Magyar szempontból persze rendkívül fontos, hogy ennek az Erasmus számára kínossá vált „együttműködésnek” az emlékét a legtovább az erdélyi unitáriusok őrizték meg a 16. században, akik híressé vált történetfilozófiai fejtegetésükben a következőket olvassuk: „[Isten] támasztotta pedig Rotterdami Erasmust, aki a mi korunkban elsőként mozdította meg ezt a követ, és nem homályosan tanított az egy Atyaistenről, inkább másokat bírálván, mint valamit világosan kijelentvén. Erasmus után feltámadt Michael Servetus, aki

szorgalmasan és világosan írt az elfogadott tanítással szemben az egy Atyaistenről, és annak fiáról, az Antikrisztus egész szofista teológiáját kárhóztatván.²³

A másik meghatározó mozzanatként az ún. *alumbrados*, vagy megvilágosultak mozgalmát említettük az imént. A 16. század első évtizedeinek Spanyolországában született, leginkább a ferencesek spirituális ágának gondolatvilágából merítő, de a misztika különféle változataival is érintkező áramlat a kereszténység elkerülhetetlenül szükségesnek tartott megújulását a belső megvilágosodástól és lelki újjászületésétől várta, s értelemszerűen elutasította a későközépkori kereszténység pompázatosnak és üresnek tartott szertartásait. Hívei az egyházi hierarchiára veszedelmesen a morális erényességet, a tökéletesedést összekapcsolták a megvilágosodás adományával, vagyis azt tartották, hogy az ily módon Istenhez közelebb jutó emberek számára megadatik az is, hogy Isten különös kinyilatkoztatásában részesüljenek, azaz vízióik útján szóljon hozzájuk a Mindenható. Bár doktrínájukból is következően nem törekedtek szervezetek, vagy intézmények létrehozására, egymással valamiképpen mégis kapcsolatot tartó sejtjeiket veszedelmesnek tartották, s felfigyelt rájuk természetesen a kibontakozóban lévő spanyol inkvizíció is. Ám újabban az is kiderült, hogy az 1520-as években különösen erős toledói csoportok felszámolásában 1525–1527 között szerepet kapott Juan de Quintana is, s így szinte bizonyos, hogy titkáranak, Servetnek is alkalmá volt alapos megismerésükre.²⁴

Nincs mit csodálkoznunk tehát azon, hogy a felsoroltakon kívül Bazelben, majd azt elhagyván Strasbourgban is olyan személyiségekkel kerül érintkezésbe, akik ezzel a spanyolországi áramlattal rokoníthatóan szemlélték a régi és a kialakulóban lévő új egyházakban zajló fejleményeket. Ebben az időszakban az alább még majd említendő spiritualisták egyike-másika (Sebastian Franck, Johannes Campanus) emlékezik meg róla pozitív hangsúllyal, s egyáltalán nem véletlen, hogy művét is egy olyan nyomdásznál, Johann Setzernél tudja Hagenauban megjelentetni, aki az egyik legjelentősebb korai német spiritualista, Crautwald tanítványa volt.²⁵ Itt jelenik meg aztán a másik is egy évvel később, 1532-ben: *Dialogorum de Trinitate libri duo* (A szentháromságról írott dialógusok két könyve), amely ugyanakkor már címlapján is hirdeti, hogy nem csupán erről szól, hanem négy rövid fejezetben kifejti gondolatait a megigazulásról is, vagyis arról, miképpen üdvözülhet az ember (*De iustitia regni Christi capitula quatuor* Négy fejezet Krisztus országának igazságáról). Ennek az olvasóhoz intézett ajánlásában a következőket írja: „Tisztelt olvasó, mindazt, amit a Háromság bevett felfogása elleni a minap megjelent könyvben írtam, visszavonom. Nem azért, mert hamisat, hanem mert nem tökéletesen írtam, olyat

23 *Két könyv*, 116. Erről részletesebben a latin szövegek idézésével lásd kötetünk *Erasmus és az erdélyi unitáriusok* c. tanulmányát.

24 Antonio MÁRQUEZ, *Los alumbrados, orígenes y filosofía (1529–1559)*, Madrid, 1980, 15–18. Arról, hogy a *Háló* írása során Heltai is szembesült tanításaikkal: BALÁZS Mihály, *Heltai Hálójának forrásáról és eszmetörténeti háttéréről*, ItK, XCVII(1993), 167–196.; Az európai összefüggésekről lásd még: Alastair HAMILTON, *Heresy and Mysticism in sixteenth-century Spain. The Alumbrados*, Cambridge, 1992.

25 A fontos szellemi áramlatról magyarul: André SÉGUENNY, *Teológia és filozófia között. Spiritualisták a 16. században*, fordította BALÁZS Péter, KESERŰ Gizella, SCHAFFER Andrea; szerk. BALÁZS Mihály, KESERŰ Gizella, Szeged, 2008.

mintha gyermek szólna gyermekekhez.”²⁶ Servet ellenében elfogult szerzőknél szokássá vált e nyilatkozatnak csupán az első mondatát idézni, hogy aztán hosszan lehessen elmélkedni könnyelműségéről, megbízhatatlanságáról és állhatatlanságáról. Valójában persze nem erről van szó, hanem arról, hogy bár már az első műben is érintette röviden a hit általi megigazulás Luther által megfogalmazott tételét, e kérdéskör alapos vizsgálatára csak ebben kerített sort, s ily módon kirajzolódik krisztológiájának tágabb teológiai kontextusa is.

Kifejti ugyanis, hogy a skolasztikus szentháromságtan fogságából kiszabadított, egyszerre emberi és isteni tulajdonságokkal felruházott Krisztus eljövetele a világba teljesen új helyzetet teremt az ember és Isten viszonyában. Helyesen állítják egyesek, mondja, nyilvánvalóan a protestáns tábor egészére utalva, hogy Krisztus előtt a megigazulás alapja a tett volt, azóta pedig a hit. Ez azonban egyáltalán nem jelenti azt, hogy a tettek fölöslegesek, hogy nincs üdvteremtő erejük. Tévesen határozzák meg ugyanis a hit lényegét azok, akik szerint a hit csupán Isten jó akaratának megismerése, az isteni igazság megértése, illetőleg a bűnbocsánatra vonatkozó ígértekben való pusztá reménykedés lenne. A hit ugyanis nem más, mint a Krisztus lelkével való egyesülés kezdete, amely átalakítja az ember természetét, testi természetét szellemivé teszi, oly módon, hogy a teremtményt az isteni szubsztanciában részesíti. Az ily módon újjászületett ember cselekedeteit immár a szeretet vezérli majd, s az Újtestamentumnak ez a szeretet-elvű szabad világa gyökeresen eltér az Ótestamentum rideg és szolgálai világától. Krisztus megérkezése a világra tehát gyökeres üdvtörténeti fordulatot eredményez, hiszen valójában csak ezt követően nyílik lehetőség arra, hogy az újjászületés következtében az eljövendő dicsőségbe már itt a földön belekóstoló ember előtt halálát követően megnyíljen a mennyei boldogulás kapuja, ahol korántsem egyenlő mértékben, hanem a földi érdemek arányában részesül ki-ki a megdicsőülésben. Az idevezető út azonban csak Krisztus után tárult fel még az ótestamentumi igazak számára is. Az értekezés jórészt emelkedett nyelven, polémia nélkül fejt ki ezeket a gondolatokat, ám nem fogja vissza magát akkor, amikor azokkal vitatkozik, akik nem látják be, hogy a Krisztussal a törvény és a szolgálai akarat birodalmát az evangélium és a szabad akarat országa váltja fel, vagyis frontális támadást intéz a lutheri és az éppen formálódó protestáns emberkép egésze ellen.

Ezzel a nagyon markáns üzenettel vesz búcsút a spanyol a protestáns világtól, s magától az eddigi műveit Michael Servetusként jegyző személyiségtől is, hiszen mintegy másfél évtizedre eltűnik a svájci reformátorok horizontjáról. Életének ezeket az eseményeit természetesen nem részletezzük, csupán megemlítjük, hogy a 30-as években Michael Villanovanus néven Párizsban matematikai tanulmányokat folytatott, majd 1635-ben Lyonban a Trechsel kiadó által foglalkoztatott korrektorként jelentette meg Ptolemaiosz geográfájának Willibald Pirckheimer általa készített latin fordítását (*Geographicae enarrationes*), Montpellierben és a burgundiai Charlieu-ben orvosi, asztrológia és földrajzi tanulmányokat folytatott és kiadói tevékenységet fejtett ki, hogy aztán 1540 táján véglegesen letelepedjen a dél-franciaországi Vienne-ben, ahol tekintélyes orvosként és sokoldalú

26 *Dialogorum de Trinitate...*, Haugenau, 1532, C6v.

tudósként szerzett magának nagy hírnevet. Tudomásunk szerint Kálvinnal 1546-ig nem állt kapcsolatba, tehát a legendák világába sorolható az a református történetírásban sokáig előszeretettel emlegetett elképzelés is, hogy megfutamodott volna egy vele tervezett vita elől az 1530-as évek Párizsában.

A hatalmas műveltségbeli gyarapodás mellett világszemléletében a legnagyobb újdonságot az jelentette, hogy 30-as évek derekán Párizsban megismerkedett a franciaországi újplatonizmus talán legfontosabb alakjával, Symphorien Champier-rel, akinek védelmében nem sokkal később egy asztronómia értekezést is megfogalmazott (*In Leonardum Fuchsium apologia*, Lyon, 1536). A reneszánsz kori filozófia e nagy áramlatával való alapos megismerkedés, a Marsilio Ficino, Pico della Mirandola és mások szövegeiben való elmélyedés arra készítette, hogy ezeket a felkavaró olvasmányokat összhangba hozza korábbi teológia elképzeléseivel. Ezen a területen a legfontosabbat minden bizonnyal a bibliai filológiával való roppant intenzív foglalkozás jelentette. Ennek legfontosabb dokumentuma, hogy a Trechsel-kiadó szolgálatába folyamatosan dolgozva megbízást kapott a későközépkori bibliai tudományosság egyik legnagyobb teljesítménye, a dominikánus Sanctus Pagnini héberből, illetőleg görögből készült latin bibliakiadásának gondozására. Michael Villanovanus nem csupán kiegészítő jegyzeteket, korrekciókat fűzött a nagy hebraista teológus szövegéhez, hanem egy előszóval is ellátta. Ebből nem csupán azt tudjuk meg, hogy a korábbi nyomtatvány mellett Pagnini kéziratái is rendelkezésére álltak, hanem kifejti hermeneutikai elveit is. Tudós humanista alapállásának megfelelően elengedhetetlennek tartja, hogy a teológiával foglalkozók az eredeti nyelven tanulmányozzák a szentírást, hiszen egy sor téveszme éppen a rossz fordítások miatt honosodott meg a dogmatikában. Nem kevésbé élesen marasztalja el ennek következményét, az ótestamentumi könyvek önkényes és teljesen megalapozatlan allegorizáló magyarázatát. Példák sorozatával igazolja az eljárás elfogadhatatlan következményeit, s a *sensus litteralis (historicus)* kibontása esetenként a történeti körülmények és háttér roppant alapos kibontásával történik. Ez történt például Ézsaiás könyve 53. fejezetének magyarázatakor, ahol az elszórt krisztológiai értelmezés ellenében kifejtette, hogy a szöveg Cyrus perzsa király szolgájáról szól. (Ez a magyarázat honosodott meg az antitritináriusok között, de még Kálvin elismerő véleményét is elnyerte.)

Így alakult ki az 1540-es évek dereka tájára az a teológiai rendszer, amelyet 1553-ben megjelent *Christianismi restitutio* (A kereszténység visszaállítása) tartalmaz. Galvé Angel Alcalá és Gordon Kinder alapján ezt a következőképpen összegezhethetjük.²⁷

Isten, a legfőbb lény lényegében megismerhetetlen, s ember csak annyit tapasztalhat és ismerhet meg belőle, amennyit ő maga kinyilatkoztat létéről. Ő, a mindenben jelen lévő önmaga lényegét két módon, Isten-Igéként (Logosz, Szó) és Isten-Lélekként nyilvánítja ki. Ezek nem tekinthetők személyeknek, hiszen ezt a fogalmat nem használja a Szentírás, hanem a létezés funkciójaként, aspektusaként foghatók fel, olyan eszközök gyanánt, amelyek segítségével az Isten érintkezésbe léphet a teremtményekkel. Isten szubsz-

27 Rá támaszkodik Gordon KINDER összefoglalása a *Bibliotheca Dissidentium* fentebb említett X. kötetében.

tanciája érintetlen marad ezáltal, ám lehetővé válik számára, hogy megnyilvánuljon. A Logosz tehát az isteni bölcsesség érzékileg is megragadható kiáramlása, minden dolog eszméjét magába foglaló világelv, amely magában hordozza Krisztus testének eszméjét vagy magvát is. Krisztus tehát ebben az értelemben a létezés ősformája, s öröktől fogva létezik. Ez az ősforma lesz aztán a megtestesüléssel, Jézus Krisztus születésével Fiú, s természetesen Atyáról is csak ekkor és ezután beszélhetünk. Servet tehát úgy tartja, hogy a Logosz öröktől fogva létezik, a Fiú azonban nem. Ezért nem hajlandó még a máglyán sem arra (jóllehet a halált talán elkerülhette volna), hogy *Isten örök fiához* könyörögjön, hanem még ott is az *örök Isten fiához* intézi utolsó szavait.

Láthatjuk, hogy itt már nem a szentháromságot leíró skolasztikus fogalmi apparátus bírálatáról van szó, hanem egy a létezés középpontjába Krisztust helyező, a platonistáktól örökölt nyelven megfogalmazott vízióról, amelyben e létezésnek dinamikáját az isteni erőnek tekintett Lélek (Spiritus) biztosítja. A reneszánsz filozófusoktól átvett gondolat szerint a Krisztussal egyesülni tudó ember a létezők lépcsőzetes hierarchiájának középpontjában helyezkedik el, s képes arra, hogy Krisztus által fölemelkedjen Istenhez. Az ember tehát nála szabad akarattal rendelkezik, s bár többször megfogalmazza azt az elképzelést, hogy az égitestek hatással vannak az emberek sorsára, ez csupán a hajlamok vagy a vérmérséklet befolyásolását jelenti. Szerinte a szolgálai akarat, illetőleg az eleve elrendelés tana nem egyszerűen ellentmond a Szentírásnak, hanem egyenesen a kereszténységet megrontani akaró Simon mágus találmánya.

Az ember tehát képes arra, hogy egyesüljön Krisztussal és általa Istennel. A bennünk lakozó belső ember teheti meg ezt, aki nem más, mint Krisztus, – mondja Servet, – s ez nem azt jelenti, hogy Krisztushoz válunk hasonlóvá (hiszen még a különböző emberpéldányok is különböznek egymástól), de azt igen, hogy János evangéliuma (17,22) tanúsága szerint Krisztus közli velünk az Atyától kapott dicsőséget. Ily módon e belső ember valóban égivé lesz, az égből alászállottnak tekinthetjük, aki a Krisztus által részesül az isteni szubsztanciából is, következésképp e belső ember Istenné lesz, mint ahogyan Krisztus és a Szentlélek is Isten. Erre a felemelkedésre azért van lehetőség, mert Servet szerint ugyan az egész univerzumban nagy pusztítást okozott Ádám bűne, az ember mégis képes maradt arra, hogy megőrizze magában az istenségnek és a szabadságnak legalább egy szikráját. Érdemes itt azt is megjegyezni, hogy az újabb orvostörténeti szakirodalom szerint valójában ebben az összefüggésben értelmezhetők a kisvérkör működésére vonatkozó megjegyzései is. Bár a Párizsban Vesalius társaságában élő, s orvosi gyakorlattal rendelkező spanyol nyilvánvalóan komoly anatómiai ismeretekkel rendelkezett, nem ilyen természetű megfigyelésekre hivatkozva értekezik erről, hanem azt fejtegetve, hogy a teljes vérkészetnek a tüdőbe áramlása is azt bizonyítja: a vér a lehető legszélesebb területen érintkezik az embert megistenítő szellemmel.²⁸

A szentségekre vonatkozó tana is ennek a koncepciónak a szolgálatában áll. Most csak a genfi perben kulcsszerepet játszó keresztiségtant említjük, hiszen a fent említett belső

28 Ralf BRÖER, *Blutkreislauf und Dreieinigkeit. Medizinischer Antitrinitarismus von Michael Servet (1511–1553) bis Giorgio Biondini (1515–1588)*, *Berichte zur Wissenschaftsgeschichte*, 29(2006), 21–37.

ember valójában a keresztség során születik meg, amikor ennek a belső lényegünknek valóságosan újjá kell születnie. A tudatosan vállalt újjászületés tehát a keresztség lényege, s így nyilvánvaló téveszme, hogy a keresztény egyházakban tudatlan csecsemőket, illetőleg gyermekeket keresztelnek meg. Servet szerint nem kell tartani attól, hogy a megkereszteltlen gyermekek elkárhoznának, hiszen ők a jó és a rossz megismerésére még képtelenek lévén más úton üdvözülnek. Ezt az indoklást megfogalmazták már azok az anabaptisták is, akiknek különféle csoportjait még 1530 táján megismerhette Svájcban, illetőleg Németországban, ám teljesen egyéni az az elképzelése, hogy húsz éves koráig nem jut el az ember a jó és a rossz megismeréséig, s hogy a keresztséget Krisztus példáját követve harminc éves korban kell felvenni.

Ezekkel a részint itáliai reneszánsz hagyományból, részint Erasmustól származó, s leginkább a németországi spiritualistákkal rokonítható gondolatokkal kelt és feküdt Vienne köztisztelőben álló doktora az 1540-es években.²⁹ Közvetlen környezetéből a jelek szerint senkivel sem osztotta meg ezeket, de Jean Frellon lyoni hugenotta könyvkiadó közvetítésével felvette a kapcsolatot Kálvinnal. Mindketten álnevet használva írták meg leveleiket. Az általa írottakban Servet megsemmisítő kritikában részesítette a reformátorok tanításait, míg Kálvin egy idő után elunta a válaszolgatást, majd *Institutió*jához utalta Servetet, végül pedig megszüntette a levelezést. Nem válaszolt arra az utolsó levelére sem, melyben Servet azt kérte, hogy küldje vissza *Restitutió*ja kéziratát, amelyet korábban küldött neki Genfben.

Ilyen előzmények után Servet bázeli barátai közül kettőnek (Martin Borrhaus Cellarius, Celio Secundo Curione) is megküldött egy-egy példányt a nagy műből, ám Cellarius világosan megírta neki, hogy szó sem lehet ottani kinyomtatásáról. Így került sor arra, hogy a könyv tartalmáról mit sem tudó lyoni kiadó, Balthazar Arnouillet engedélyt adjon egy nyomdásznak, a könyv fontosságát legalább megsejtő Guillaume Gueroultnak a munka kinyomtatására. A szerző költségén, s a veszélyességét is beszámító feláron 1553 szeptemberében, Szent Mihály arkangyal napján kezdték meg a nyomtatást, s 1553. január 5-én fejezték be úgy, hogy minden kinyomtatott lap után elégették a megfelelő kéziratlapot. A szerző éppen a terjesztés megszervezésével volt elfoglalva, amikor április 4-én letartóztatták.

Servet később Genfben egyértelműen és határozottan Kálvint tette felelőssé mindazért, ami vele történt. Az egyre kilátástalanabb helyzetbe jutott fogoly iránti részvét sem készíthet bennünket arra, hogy ezt készpénznek vegyük. Nem igazolható ugyanis, hogy a Genfben, Kálvin környezetében élő Guillaume de Trie, aki először hívta fel a viennei katolikus hatóságok figyelmét arra, hogy a városukban élő orvos azonos Michael Servettel, és egy a keresztény vallást létében fenyegető könyvet adott ki, Kálvin tudtával írta meg

29 Újabban González ECHEVERRÍA nagy léptékű elképzelést fogalmazott meg arról, hogy az 1540-es évek elején a Trechsel kiadónak dolgozva az eddig felsoroltakon kívül további tíz kiadvány megjelentetésében lehetett döntő szerepe. A felsorolás a görög származású római orvos Pedanius Discordius *De materia medica* c. művén át az ótestamentum könyveiből készített ifj. Holbein fametszeteivel ellátott szövegválogatásig terjed, s latinból spanyolra fordított grammatikai és retorikai szövegeket is tartalmaz. A kutatók zöme nem látja bizonyítotttnak a hipotézist.

katolikus unokaöccsének ezt a levelet. Történhetett ez saját felbuzdulásból is. Nem vitás ugyanakkor, hogy Kálvin a hangzatos tiltakozás ellenére igenis szerepet játszott az események komolyra fordulásában. Miután ugyanis az első megkeresés utáni házkutatás Villanovausnál semmi eredménnyel sem járt, a vienneiek komoly bizonyítékokat követeltek Genfből. Guillaume de Trie ekkor kapta meg Kálvintól annak a 17 levélnek a kéziratát, amelyeket annak idején Servet írt neki. Ez még akkor is tény marad, ha elhisszük de Trienek, hogy nagy fáradtságába került ezek megszerzése, hiszen, mint írja, Kálvin úr azon a véleményen van, hogy az eretnekségeket tanítással kell legyőzni, s nem üldözéssel. Ez utóbbi nyilatkozat erejét persze némileg csökkenti, hogy nem csupán ezeket a leveleket adta át Kálvin a buzgó reformátusnak, hanem az *Institutio* azon példányát is, amelyet annak idején maga küldött Servetnek okulás céljából. Erről a példányról később azt mondta Kálvin, hogy címzettje arcátlanul bemocskolta felháborító széljegyzeteivel, vagyis a szöveget hevesen vitató, s a Genfben küldött levelek tartalmával megegyező megfogalmazásokkal élő margináliákkal látta el. A vienne-i kihallgatás jegyzőkönyve szerint Servet akkor szűnt meg védekezni, amikor vallatói ezzel a példánnyal is szembesítették.

A genfi máglya kihunyta óta állandóan felvetődő kérdésre persze ezek fényében még nehezebb megválaszolni, miért kereste fel Genfet a vienne-i letartóztatásból megszökö spanyol, ha tisztában volt azzal, hogy éppen az odavalók hathatós közreműködéssel lepleződött le. A sok hipotetikus magyarázat közül az tűnik legvalószínűbbnek, hogy esetleg valóban Itáliába igyekezett ugyan, mint Genfben vallotta, de elmulaszthatatlannak tartotta azt a lehetőséget, hogy Kálvint a följelentő pozíciójába kényszerítve az akkor bevett *lex talionis* alapján elérje: vele együtt ő is vizsgálati fogságba kerüljön, s vállalnia kelljen a nyilvánosság előtti megmérkőzést. Mint tudjuk ez nem következett be, hiszen Kálvin titkára lett a nyilvános vádló, de hogy Servetet vezethette ilyen megfontolás, azt nem zárhatjuk ki.³⁰ A Kálvint mentegezni igyekvőknek az a törekvése ugyanakkor kevésbé látszik megalapozottnak, hogy Servet felbukkasát kapcsolatba hozzák az egyházi és világi hatóságok között a városban zajló küzdelmekkel. Servet alapos tájékozottsága minderről nem látszik igazolhatónak, s talán az sem véletlen, hogy több védekező beadványában is hangsúlyosan hivatkozik arra, hogy távol tartotta magát mindenféle felforgató mozgalomtól és mozgolódástól. Ez nem jelenti azt, hogy maga a két és fél hónapig tartó per ne vált volna e küzdelmek részévé, ám az tagadhatatlan, hogy az ismételten Kálvin hatékony közreműködésével meghozott halálos ítéletet a szentháromság és a gyermekkeresztelés ellenében megfogalmazott istenkáromló és gyalázatos eretnekségek, illetőleg ezek terjesztése miatt mondták ki. A város megzavarására vonatkozó egyetlen konkrétumként az Abel Poupin prédikátorhoz írott levél szerepel, amelyet jóval korábban, még Vienneből írt a Kálvinhoz küldöttekkel egy időben. Ebben szinte vázlatos tömörséggel fogalmazza meg teológiájának alaptételeit, s a befejező részben reflektál nem mindennapi küldetésstudatára is. Talán érdemes ezt idéznünk: „Talán megütköztök azon, hogy Mihály vias-

30 A Genfben történtek forrásainak egy része magyar nyelven is hozzáférhető: KOVÁTS J. István, *Kálvin és Servet*, Pápa, 1911. Az eseménymenet aprólékos rekonstrukciója: Marianne CARBONIER-BURKARD, *Des procès de Servet au procès de Calvin = Michel Servet (1511–1553): hérésie et pluralisme*, 28–52.

kodásába beleelegyedtem és azt kívánom, hogy fenyegetsen meg benneteket. De tanulmányozd csak szorgalmasan ezt a helyet, és rádöbbsz, hogy olyan emberek vívják ott a harcot, aki életüket kockáztatják Jézus Krisztus véérért és az érte való tanúságtételért. Hogy a szentírás angyaloknak nevezi az ilyeneket, az egyáltalán nem szokatlan dolog. (...) Nagy harc következik tehát, s az idő elközelgett, amint az írás mondja. (...) Biztosan tudom, hogy nekem emiatt meg kell halnom, de azért nem csüggedek, csak hogy mesteremhez méltó tanítvány legyek.” Mint az előzményekből kiderül, a tanulmányozásra javasolt hely a Jelenések könyve 12. részének hetedik verse, ahol Mihály arkangyal és a sárkány közötti ádáz küzdelemről van szó. A végső idők ígézetében élő, s könyve kinyomtatását az arkangyal napján elkezdő szerző ezt éppúgy magára és a kereszténységet helyreállítani hivatott művére vonatkoztatja, mint megtette már a mű több helyén is. A megfogalmazott és terjesztetni akart nagy teológiai alapvetés volt tehát elítélésének oka, nem más, s ezt azért kell hangsúlyoznunk, mert csak ebben az esetben válik igazán megragadhatóvá a máglyának a kortársak legérzékenyebbjéi által nagyon hamar tudatosított üzenete. A két nagy tábor összejátszása az ügyben azt jelenti, hogy eljött a beállt felekezetek uralmának az időszaka, a dogmatikai útkeresésnek Európa központi régióiban legalábbis egy időre vége.

Az persze nem csupán magyar szempontból roppant tanulságos, hogy Erdélyben majd egy bő évtizeddel ezután jelennek meg azok a vallási útkeresők, akik fizikai értelemben is őrzik, másolják, majd újra is kiadják³¹ a mindössze három példányban maradt *Christianismi restitutió*nak legalább részleteit, s akik a nehéz filozófiai alapvetés mellőzésével, s néhány dogmatikai tétel megszelídítésével, majd átértelmezésével bebizonyították: tévedtek, akik úgy gondolták, hogy a hagyományos szentháromságtan és gyermekkeresztelés kiiktatásával összeomlik a kereszténység építménye, megszűnik a morál és a spiritualitás.³² Hozzájuk hasonlóan mondhatnánk: Servet is tévedett azt gondolván, hogy a szolgálai akarat és a predestináció tana érzéketlen tuskóvá teszi, és az állati lét szintjére süllyeszti le az embert. Nem tudta elképzelni, hogy több évszázadon keresztül népes és virágzó közösségek tekintik majd megkérdőjelezhetetlen igazságnak a szolgálai akarat tanát, vagy amiképpen Vidrányi Katalin fogalmazott, hogy „a modern szekularizált Európa legfontosabb pontjai közé tartoznak azok a protestáns vidékek, ahol sokáig kiüzetés (kedvezőtlenebb esetben a bezáratás, sőt fejvesztés) terhe mellett nem volt tanácsos kétségbe vonni a reformátorok ama állítását, mely szerint az ember híján van a szabad akaratnak (tehát az autonómia minimumának), s maga erejéből a legevilágibb és legsemlégesebb ügyekben sem képes semmi jóra – ellenkezőleg.”³³

Máglyáját mégsem tanácsos elfelejtenünk.

31 BALÁZS, *Az erdélyi antitrinitarizmus*, 132–146.

32 Hosszan tartó kultuszáról az erdélyi unitárius egyházban: KOVÁCS Sándor, *Adalékok a Szervétirodalom, -ikonográfia és -kultusz történetéhez*, *KerMagv*, 108(2003), 176–209.

33 VIDRÁNYI Katalin, *Krisztológia és antropológia. Összegyűjtött tanulmányok*. Bp., szerk. GERÉBY György, MOLNÁR Péter 1998.

AZ ANTITRINITARIZMUS KELET-KÖZÉP-EURÓPÁBAN A 16. SZÁZADBAN

A kelet-közép európai reformáció fontos sajátossága, hogy két területen, Lengyelországban és Erdélyben tartósan gyökeret tudott verni az antitrinitarizmus is. Mindez nem egymástól elszigetelten, hanem változó intenzitású vitatkozásban és együttműködésben történt, s ezért együttesen tárgyalásuk szinte elkerülhetelen.¹

A Lengyelországban történekről jóval többet tudnak a térségen kívüli szakemberek, jóllehet a fordítottja lenne természetes, hiszen az egyneműen katolikussá váló Lengyelországból 1658-ban kitiltották a szentháromság-tagadókat, míg Erdélyben napjainkig folyamatosan működő egyházuk van. Az emigráció azonban az utóélet szempontjából előnynek bizonyult. A Fausto Sozziniról socinianusoknak is nevezett lengyelországi antitrinitáriusok szellemi hagyatéka ugyanis éppen azért tudott beépülni az európai eszmétörténetbe, mert Németalföldön a remonstráns közösség segítségével az 1660-as évek közepétől megjelentették a *Bibliotheca Fratrum Polonorum* vaskos kötetét.² Ezek felölelték a 16–17. században megfogalmazott egezetikai és vallásfilozófiai munkáikat, amelyek felkerültek az európai felvilágosodás legnagyobbjainak könyvespolcaira.

Ez az intenzív európai jelenlét hatással volt a 19. század végén kibontakozó kutatástörténetükre is. Lengyelországban a domináns katolikus környezettől elütő kultúrtörténeti jelenségeként foglalkoztak a mozgalommal liberális történészek, s feltárásában szerepet játszott a nemzeti múltat színesnek láttatni akaró patriotizmus is: szívesen mutatták fel a lengyel szabadságszeretet jeleként, hogy a másutt üldözött szabadgondolkodók náluk menedékre találtak a múltban is. Az 1918-ban függetlenségét visszanyert Lengyelországban roppant eruditus kultúrtörténészek (csak a legnagyobbak, Ludwik Chmaj, Konrad Górski és Stanisław Kot nevét említjük) egész sora kapcsolódott be a forrásfeltárás és értelmezés munkálataiba. Mivel erre a nem katolikus tradícióra a marxizmus dominanciájának időszakában is szívesen hivatkoztak, 1945 után is folytatódott kutatómunka. A megtűrést, vagy támogatást természetesen megkönnyítette az is, hogy intézményes örökösök nem lévén nem vetődtek fel egyházpolitikai kérdések sem. A kérdéskör legjobb szakértői, történészek és az eszmétörténet kutatói (Wacław Urban, Lech Szczucki, Zbigniew Ogonowski, Janusz Tazbir és társaik) megfontoltan éltek is az így adódó lehetősé-

1 Tudománytörténeti áttekintések: Bálint KESERŰ, Wacław URBAN, *Stan badań nad heterodoksją na Węgrzech = Wokół dziejów i tradycji arianizmu*, ed. Lech SZCZUCKI, Warsaw, 1971, 29–42.; Valerio MARCHETTI, *La storiografia ungherese sul rapporto tra la critica antitrinitaria transilvano del Cinquecento*, Archivio storico italiano, 128(1971), 349–359.; Piotr WILCZEK, *Reformacja w Polsce i Europie Środkowo-Wschodniej. Postulaty badawcze*, Warsaw, 2010; Mihály BALÁZS, Gizella KESERŰ, *Der siebenbürgische Unitarismus. Zum Forschungsstand = Radikale Reformation, Unitarier*, 11–36.

2 *Bibliotheca Fratrum Polonorum quos Unitarios vocant* (1665–1668).

gekkel, s az 1960-as évektől nemzetközi együttműködésben magas színvonalú forráskiadványokat és feldolgozásokat jelentettek meg. A sorozatok közül ki kell emelnünk a *Bibliotheca Pisarzy Reformacyjnych* címűt, amely korabeli latin és lengyel nyelvű szövegek kiadására egyaránt vállalkozik, míg a megkerülhetetlen, s az alábbiakban sorra kerülő monográfiák mellett külön is méltatnunk kell, hogy a két világháború között évenként kiadott folyóirat (*Reformacja w Polsce*) folytatásaként 1956-ban életre hívták az *Odrodzenie i Reformacja w Polsce* c. többnyelvű éves periodikát. Ez a mai napig is intenzív európai jelenlétet nem csupán az könnyítette meg, hogy kulturálisan is roppant erősek és a múltra érzékenyek voltak a mindenkori lengyel emigráció Nyugat-Európában élő képviselői. Eből a közegekből érkezett Leszek Kofakowski tanítványaként Strassbourgba André Séguenny a *Bibliotheca Dissidentium* biobibliográfiai sorozat egyik alapítója is.³

Éppen az ellenkezőjét tapasztaljuk az erdélyi antitrinitarizmus esetében. Kis túlzással azt mondhatnánk, hogy a legutóbbi évtizedekig kényszerű, vagy időnként programszerűen is vállalt elzárkózás és elszigetelődés jellemezte az erdélyi és magyarországi műhelyeket. Az egyházi élet folytonossága bizonyos források megőrzése szempontjából természetesen előny volt, s ki is alakultak a 19. század második felében a múlt feltárásának és feldolgozásának fontos műhelyei. Ebben a felekezetben alapították az első egyháztörténeti forrásokat közlő folyóiratot (Keresztény Magvető, 1861). Esetenként nagyon termékenynek bizonyult az a törekvés is, hogy egy-egy nagy múltú egyházi intézmény történetét írják meg: a legjelentősebb ilyen vállalkozás volt a kolozsvári unitárius kollégium története.⁴ A forrásfeltáró munkának ugyan voltak további eredményei, ám a legritkább esetben tudott társulni az európai eszmetörténeti kutatások figyelésével. Bár a 19. század utolsó évtizedeiben a liberális keresztény teológia a megbékélés illúzióját keltette, hamarosan a 16. századira emlékeztető teológiai viták bontakoztak ki a hazai protestantizmusban, amelyek eredményeképpen a reformátusok kiszorították őket több protestáns intézményből. Így az egyház egyre inkább befelé fordulóvá vált, s ez törvényszerűen együtt járt a hagiografikus tendenciák megerősödésével. A xenofóbia és mítoszépítés a múlt sokoldalú megközelítésének akadályává vált, s eluralkodott a 16–17. századi unitarizmus par excellence magyar, vagy erdélyi vallásként való ünneplése. Az unitárius vallást a magyarrá váló Dávid Ferenc kivételes zsenialitásából eredeztették, s egyedüli forrásának a Bibliát tekintették. Ez az uralkodó szólam elnyomott minden más hangot, s így visszhang nélkül maradtak a forráskutatást végző tudósok publikációi. Arra pedig végképp nem törekedtek, hogy az ilyeneket nemzetközi fórumokon is közzé tegyék, s így alkalmanként fontos felismerések is visszhang nélkül maradtak.

A bezárkózás és elszigetelődés csak fokozódott azután, hogy a trianoni békeszerződés következtében Erdély Románia részévé lett, hiszen a magyarság egészét sújtó korlátozások nem hagyták érintetlenül az unitáriusok közösségét sem. A kilátástalansággal való

3 *Bibliotheca Dissidentium*, 26.; A lengyel és az erdélyi antitrinitáriusokkal a következő kötetek foglalkoznak: 8 (1987), 11 (1989), 12 (1990), 13 (1991), 14 (1992), 15 (1993), 18 (1997), 23 (2006), and 26 (2009).

4 GÁL Kelemen, *A kolozsvári unitárius kollégium története 1568–1990, I-II*, Kézdivásárhely, 1935.

vívódás nagyon beszédes megnyilvánulásaként az egyház vezetői 1929-ben egyik legféltettebb dokumentumukat, a 18. században íródott és kéziratban maradt latin nyelvű egyháztörténetet megőrzésre átadták Earl Morse Wilburnak, aki a több kötetes művet a Harvard egyetem könyvtárában helyezte el.⁵ (A mű 1992-ben a kelet-közép-európai változásokat követő szimbolikus gesztusok egyikeként került vissza Kolozsvárra, s azóta első két könyvének nem csupán latin szövege jelent meg modern kiadásban, hanem magyar fordítása is.) Mondanunk sem kell, hogy nyomasztó erővel jelentkezett ez a tendencia az 1940-es évek végén, hogy aztán a Causescu-rendszer legsötétebb éveiben még a magyarországi intézményekkel való kapcsolattartás is lehetetlenné váljék.

A múltjától, értékes és feltáratlan kéziratokat tartalmazó könyvtárától is megfosztott közösség a történelmével való szakszerű foglalkozásra a 20. század 60-as éveitől először Magyarországról kapott ösztönzést. Itt a hivatalos intézmények által ugyan nem volt megkülönböztetetten támogatott az antitrinitarizmus kutatása, ám a korai újkori eszmetörténet iránti megnövekedett érdeklődés keretében néhányan, elsősorban Klaniczay Tibor felismerte jelentőségét. A vállalás személyességéről is tanúskodik, hogy mindez a Magyar Tudományos Akadémia Irodalomtudományi Intézetében történt, s Magyarországon a mai napig is irodalomtörténeti tanszékek a koarújkori eszmetörténeti kutatások legfontosabb műhelyei.

Jóllehet az erdélyi levéltárak és könyvtárak szabadon kutathatóvá csak 1989 után váltak, a magyarországi kutatók tudták, hogy a kolozsvári unitárius kollégium egykori könyvtára rendkívül fontos koraujkori kéziratokat őriz, s megkezdődött a felfedezett szövegek kiadása. A drámai szövegek és dialógusok, továbbá a verses darabok bekerültek azon sorozatok köteteibe, amelyek a régi magyar irodalom ilyen műfajai kiadására szerveződtek. Így *Régi Magyar Drámai Emlékek*, illetőleg a *Régi Magyar Költők Tára* két sorozata, a 16. századi és a 17. századi a teljességre törekvés igényével készült, míg a *Fontes Rerum Scholasticarum* c. szegedi iskolatörténeti sorozat megkezdte fentebb is említett híres iskolájuk 1626-tól ránk maradt anyakönyvük kiadását. Külön kiemeljük az RMKT két olyan 17. századi kötetét, amelyek kifejezetten az unitáriusok (4.), illetőleg a szombatosok (5.) vertermését tartalmazzák. E két kötet függelékében szerepelnek magyar nyelvű prózai értekezések is, ám a *Régi Magyar Prózai Emlékek* c. sorozatba csak egyetlen terjedelmesebb mű a *Pécsi disputa* került be.

Az elmondottak fényében különösen jelentős, hogy az eszmetörténeti szempontból rendkívül fontos latin nyelvű prózai művekből jónéhány nemzetközi sorzatokban látta meg a napvilágot. Az 1979-ben létrehozott *Bibliotheca Unitariorum* sorozat négy eddigi kötete Lelio Sozzini, Grzegorz Paweł Dávid Ferenc, Glirius és Palaeologus nyomtatott, vagy kéziratoss munkái mellett felölelte a fentebb említett nagy 18. századi egyháztörténet

5 Earl Morse WILBUR, *A History of Unitarianism: Socinianism and its antecedents* (Cambridge, Ma., 1946), Earl Morse WILBUR, *A History of Unitarianism in Transylvania, England and America* 2 vols. (Cambridge, Ma., 1952).

szövegét is.⁶ Jacobus Palaeologusnak egy másik munkája (*Catechesis christiana*) bekerült az említett lengyelországi sorozatba,⁷ a szintén Erdélybe menekült Matthias Vehe-Glirius *Mattanjah* c. német nyelvű munkáját a felfedező Dán Róbert tette közzé,⁸ míg Christian Francken Keserű Bálint, illetőleg Herner János által felfedezett roppant fontos szövegei a wolfenbütteli *Herzog August Bibliothek* sorozatában látták meg a napvilágot.⁹ Dávid Ferenc magyar műveinek kiadása, vagy a latinok modern magyar fordítása természetesen folyamatosan napirenden szerepel, s igen dícséretes módon maga az erdélyi unitárius egyház is létrehozott egy sorozatot magyar nyelvű 16–18. századi szövegek kiadására (*Az Erdélyi Unitárius Egyház Gyűjtőlevéltárának és Nagykönyvtárának Kiadványai*).

Azt is állíthatjuk, hogy az 1960-as évektől megszorodott feldolgozások egyáltalán nem voltak dogmatikusan marxista szemléletűek, marxizáló tendenciájuk valójában csupán a teológiai doktrínák társadalmi környezetének figyelembevételét jelentette, olyasmint tehát, ami más iskolákban is megfogalmazódhatott. Az alkalmanként mégis jelentkező leegyszerűsítő szemléletet, vagy fogalomhasználatot, illetőleg a teológiai műveltség hézagait ellensúlyozta ugyanakkor, hogy a fentebb említett körülmények miatt az értelmezés szinte mindig összekapcsolódott új források feldolgozásával, tehát egy megkésztet, hézagpótló pozitívizmus állandó jelenlétéről beszélhetünk. Példaként említhető Pirnát Antal korszakos monográfiája. Az 1961-ben megjelent mű címében nyilvánvalóan marxista jegyként szerepel az ideológia szó, s alkalmanként olyan gondolatmeneteket is találunk benne, amelyek az ideológiaként kezelt teológiai rendszerek megszületését sietős nagyvonalúsággal vezetik vissza társadalmi folyamatokra. Ám ez nem halványíthatja el tudománytörténeti jelentőségét: az általa felfedezett korszakos jelentőségű latin nyelvű kéziratok olyan szakszerű leírását adta, amely mai napig is ösztönzően rögzítette e felkavaróan merész műveknek az antik hagyományból levezett retorikai-poétikai sajátosságait is.

A sajátos erdélyi közeg figyelembe vételére, alapos vizsgálatára és bemutatására ugyanakkor a nemzetközi együttműködés szinte rákényszerítette a magyarországi és erdélyi kutatókat. A magyar kutatók többsége is az 1960-as években ismerkedett meg a nemzetközi kutatás legfontosabb műhelyeivel, így Delio Cantimori és követői, továbbá az anabaptista kutatásokat szintetizáló és az ún. radikális reformációt tágabb összefüggésébe helyező G. H. Williams munkásságával.¹⁰ Ez természetesen ösztönzően hatott, ám más

6 *Bibliotheca Unitariorum*: Vol. 1. *Defensio Francisci Davidis*, Cracoviae, 1582. ed. Mihály BALÁZS (Bp., 1983); Vol. 2. *De falsa et vera*, Vol. 3. *Jacobus Palaeologus, Disputatio scholastica*, ed. Juliusz DOMAŃSKI, Lech SZCZUCKI, Utrecht, 1994.;

7 *Palaeologus, Jacobus, Catechesis christiana dierum duodecim*, ed. Růžena DOSTÁLOVÁ, Warszawa (Biblioteka Pisarzy Reformacyjnych Biblioteka), 1971.

8 DÁN, Róbert, *Matthias Vehe-Glirius, Life and work of a radical Antitrinitarian, with his collected writings*, Bp.–Leiden, 1982.

9 SIMON József, *Die Religionsphilosophie Christian Franckens (1552–1610?) Atheismus und radikale Reformation im frühneuzeitlichen Ostmitteleuropa*, Wiesbaden, 2008.

10 Delio CANTIMORI, *Eretici italiani del cinquecento (1939)*, Turin, 1992.; Domenico CACCAMO, *Eretici italiani in Moravia, Polonia, Transilvania (1558–1611)*, *Studi e Documenti*, Florence, 1970.; George H. WILLIAMS, *The Polish Brethren: Documentation of the History and Thought of Unitarianism in the*

felől az itteni kutatók drámai élménye volt, hogy a korszakos nemzetközi összefoglalások szerzői és tanítványaik viszonylag jól tájékozottak a lengyelországi viszonyokban, ám jóval kevésbé ismerik azt az erdélyi közeget, amely a nemzetközi heterodoxia ide menekült jelentékeny képviselőit fogadta. Az erdélyiek és magyarországiak tehát szinte kötelességüknek érezték, hogy az itteni társadalmi-politikai viszonyok bemutatásával egészítsék ki, vagy készítsék árnyalásra a 16. századi erdélyi körülményeket nem ismerő kutatók eredményeit. Nem merném állítani, hogy az árnyalás során a magyarországiak teljesen levetkőzték volna nemzeti elfogultságukat, ám ez nem látszik nagyobbak, mint az olaszok vagy a lengyelek esetében.

A kezdetek tanulmányozói megegyeznek abban, hogy a kelet-közép-európai antitrinitarizmus kialakulásában döntő szerepet játszott az a Giorgio Biandrata,¹¹ aki a meghatározó jelentőségű szellemi áramlatok metszéspontján helyezhető el. Jóllehet a piemonti származású orvos már az 1540-es években is Izabella királynő udvarában tartózkodott, a heterodoxia képviselőjeként akkor lépett a színre, amikor 1556-ban a szentháromságra vonatkozó provokatív kérdésekkel szembesítette Genfben Kálvint, aminek következtében aztán el is kellett hagynia még Svájcot is, hogy 1558 ősztől Lengyelországba folytassa tevékenységét. Bár vallási nézeteinek alakulási folyamatáról semmit sem tudunk, nagyon valószínű, hogy ennek alapjai erre az időszakra már Olaszországban kialakultak, s a későbbiekben már lényeges változásokon nem estek át, legfeljebb a részletekben árnyalódtak. Bármily paradox is ez egy szentháromságtagadó estében, alapvetően erazmiánus program volt az övé, abban az értelemben legalábbis mindenképpen, hogy alapja a felekezeti vitákat megszüntetni akaró szkeptikus biblicizmus volt, s a nagy rotterdamihoz hasonlóan úgy látta, hogy a vitatott teológia kérdések zömét Isten szándékosan rejtette el az emberek elől, s az ezekkel való foglalkozás terméketlen. Ő persze ilyennek tartotta a skolasztikus terminusokból kialakított szentháromság-dogmát is, sőt bizonyos szempontból ennek mellőzését vélte a legfontosabbnak, mert úgy gondolta: ha ennek mintájára az Apostoli Hitvallással megelégednének a hívek, akkor a protestantizmust is megosztó felekezeti viták mindegyike lekerülhetne a naprendről. A programot a humanista bibliai filológia és a reformáció kiteljesítéseként értelmezte, s Lengyelországban és Erdélyben egyaránt azon törekvésekhez kapcsolódott, amelyek a protestantizmus terjesztését nagy léptékű politikai programokkal kötötték össze.

Ez a teológiai minimumot állandóan aktualizálni képes biblikus szkepticismus először a lengyelországi és litvániai nemesség vezetői körében vált nagyon népszerűvé. Meggyőző erejét és gyakorlati hasznosságát egyaránt bizonyíthatta a rendkívül nagy hatású olasz prédikátor, Francesco Stancaró kezelésében. Biandrata olasz honfitársa ugyanis hatalmas erudícióval és rendkívüli szenvedéllyel képviselte azt az álláspontot, hogy az egész

Polish-Lithuanian Commonwealth and in the Diaspora, 1601–1685, 2 vols, Missoula, 1980.; George H. WILLIAMS, *The Radical Reformation*, 3rd ed., Kirksville, 1992.

11 Pályájáról a legfontosabbak: Antonio ROTONDÒ, *Dizionario Biografico degli Italiani*, 10(1968), 257–264.; *Theologische Realenzyklopädie*, 5(1980), 777–781.; Konrad GÓRSKI, *Humanizm i antytrynitarizm* = GÓRSKI, *Studia*, 1–51.; Antal PIRNÁT, *Kelet-közép-európai vázlat* 19–26.

keresztyénség az arianizmus téveszméjének rabja lett, mert a katolikusok és a protestánsok egyformán azt tanítják, hogy Krisztus isteni és emberi természete szerint egyaránt közbejár az emberiségért az Atyaisten előtt. Stancaro szerint ugyanis csak emberi természetében lehet közbejáró, hiszen a mediator mindig kisebb, mint az, akinél közvetít. Mindazok tehát, aki azt vallják, hogy Krisztus isteni természetében is közvetítő és nem csak az emberiben, valamiképpen rangsort állítanak föl a szentháromság személyei között, s feltételezik, hogy a Fiú kisebb, mint az Atya.

Biandratának az megoldása tehát, hogy a trinitas-dogma egész fogalomrendszere mellőzendő, hogy Krisztus kettős természetéről beszélni nem biblikus, azt üzente a vitakozó prédikátoroknak és patrónusaiknak, hogy a Stancaro és ellenfelei között zajló polémia teljességgel terméketlen és fölösleges, s megnyugvást az hozna, ha szakítanának a nikaiai, a konstantinápolyi és az athanasiusi hitvallás nem bibliai eredetű fogalmaival és nyelvezetével. Csak így lehetne visszatérni ahhoz a protestáns egységhez, amelyet már majdnem megteremtett Jan Łaski, a nagy protestáns lengyel reformátor. Jóval nagyobb kihívást jelentett ugyanakkor számára, hogy Lengyelországban és Litvániában az antitrinitarizmust hirdető prédikátorok különféle csoportjait erősen megérintették az anabaptizmus különféle változatai. Jelképesnek tekinthetjük, hogy az a Piotr z Goniądza (Petrus Gonesius),¹² aki 1556 januárjában először fogalmazott meg nyilvános szentháromságtagadó nézeteket, az 1558 decemberében már a gyermekkeresztelést is heves bírálatban részesítette. Újabban az is bizonyítottá vált, hogy beható ismertekkel rendelkezett a Morvaországban megismert hutterita közösségek gyakorlatáról is. Mivel az anabaptista felforgatás veszélyére való hivatkozás topikussá vált a katolikusok és protestáns teológusok tollán, egyéb források hiányában nem dönthető el, hogy milyen széles körben talált követőkre ez az anabaptisztikus propaganda az ezt követő években. Egy Lech Szczucki által közzétett újabb forrás is bizonyítja azonban, hogy 1563–1564-ben már nagyon széles körű volt.¹³ Képviselői a program békés jellegére hivatkozva határolták el magukat a rossz anabaptisták Thomas Münzer vagy Jan von Leiden által képviselt változatától.

Sajnos az ellenfelek által is kulcsfontosságúnak tartott Gonesius-mű elveszett, s csak annyit ismerünk belőle, amennyit egyik leghesebb ellenfele, Szymon Budny kivonatolt egy későbbi munkájában. Ebből is kiderül azonban, hogy jóval többről volt szó, mint a gyermekkeresztelés kritikájáról. Gonesius itt határozottan megfogalmazta, hogy az ősegyház tagjai elkülönültek az állami élet intézményeitől, nem vállalhattak hivatalt, s az ő nyomdokain járóktól különösen idegen a fegyverviseléssel járó bármily hivatal betöltése. Budny szerint immár azt is megfogalmazta, hogy a szeretet jegyében megszervezett őskeresztény közösségekben nem volt helye a magántulajdonnak, s így napirendre tűzte a vagyonszétosztás bevezetését. Újabban az is kiderült, hogy ehhez nagyon is közelálló véleményt formált meg már ebben az időszakban is az Marcin Czechowic, akinek később szerepéről még szólunk. Eddig elveszetteknek hitt *Tszech dni rozmowa (Három napi beszélgetés)* c.

12 Konrad GÓRSKI, *Piotr z Goniądza* = GÓRSKI, *Studia*, 52–100.

13 Lech SZCZUCKI, *Szymona Budnego relacja a początkach i rozwoju anabaptizmu w zborze mniejszym* = L. Sz., *Nonkonformiści religijni xvi i xvii wieku. Studia i szkice*, Warszawa, 1993, 42–64.

1564–65-ben írott művéből kiderül: ő is úgy látta, hogy az államban hivatalt viselő embernek nehéz igazi kereszténynek lennie, s azt is megfogalmazta, hogy az igazi keresztény ember saját kezével is izzadtságával keresi meg kenyerét, s nem a másokéval él. Ugyanakkor határozottan bírálta, hogy a protestáns nemesek bárkit erőszakkal kényszerítsenek valamely vallás követésére. Czechowic művét a litvániai protestantizmus legnagyobb patrónusának, Mikołaj Czarny Radziwiłłnek ajánlotta, tőle remélve azt, hogy a litvániai protestantizmus egészének sikerül ilyen irányt adni. Ez azonban nem történt meg, s a nagy patrónus halála (1565. május 28.) után éppen az ellentétek kiéleződését regisztrálhatjuk.

Hasonló törekvések bontakoztak ki Lengyelország további területein is, s a reformátusoktól elkülönülő antitrinitáriusok 1565 decemberében Węgrówban tartott zsinatán már ezek az anabaptisztikus tételek kerültek a vita középpontjába. Másfelől egyre szélesebb körben terjedt el az a krisztológia is, amelyet Lelio Sozzini *Brevis explicatio primi capituli Johannis* című műve fogalmazott meg, amelynek szövegét ekkor még csupán kéziratban olvashatták. Legfontosabb tétele az volt, hogy Krisztus *nem* létezett a Máriától való megszületése előtt. Lelio Sozzini gyökeresen szakított tehát Servet és követői platonikus spekulációival és azt hirdette, hogy János evangélista a Máriától született embert csupán metaforikusan nevezte logosznak, mert Isten üzenetének szószólója volt. Krisztus tehát korábban nem létezett, s lényegében a Máriától született embernek tekinthető. A későbbiek szempontjából azonban fontos leszögezni, hogy e felfogásban még az „átlagemberek”-től rendkívül lényeges jellemzőkkel megkülönböztethető emberről van szó. Ez az ember ugyanis csodálatos módon, az isteni erőnek és nem a szentháromság harmadik személyének tekintett szentlélek által fogant és a bűntől teljesen mentesen élt. Másfelől isteni adottságokkal rendelkező ember volt, akit Isten mérték nélkül tüntetett ki ezekkel az adottságokkal, olyannyira, hogy e kapott hatalom és méltóság alapján szinte egyenlővé vált az Atyával. Ezért Istennek is nevezhető, hiszen igaz ugyan, hogy nem olyan „egyedül és ömagától való láthatatlan és halhatatlan Isten”, mint az Atya de mégiscsak Isten.

Jól látható, hogy ez a krisztológia messzire került ugyan a hagyományos felfogástól, de azoktól a böcseletileg kevésbé megalapozott és történetileg rövid idejű megoldásoktól is, amelyek két vagy három csaknem egyenrangú, de különálló istent feltételezve (trideisták, vagy diteisták) próbálták megszüntetni a hagyományos szentháromságdogma logikai elmentmondásait. Másfelől nem árt hangsúlyozni: ebben az időszakban még egyáltalán nem vált kérdésessé, hogy az ilyen módon felfogott Krisztust imádni kell és könyörögni kell hozzá. Könnyen belátható az is, hogy igen perspektivikusnak látszott ezt a krisztológiát összekapcsolni, az anabaptisztikus tendenciákban nagyon népszerű *Christus pauper* elképzelésekkel, hiszen ily módon a szegény Krisztus imitációjának programja emberi mértékű töltetett kapott. Az ezt az összekapcsolást végrehajtó irányzat meghatározó jelentőségre tett szert a lengyel antitrinitarizmusban, s ennek átalakítása során fektetik majd le később a socinianizmus alapjait Fausto Sozzini és tanítványai.¹⁴

14 Konrad GÓRSKI, *Grzegorz Paweł z Brzezin. Monografia z dziejów literatury ariańskiej XVI, wieku*, Kraków, 1949.; SZCZUCKI, Czechowic.

Másképpen alakultak azonban a dolgok Biandrata nagyléptékű tevékenységének másik terepén, Erdélyben. Pirnát Antal úgy gondolta, hogy azért hagyta el Lengyelországot, mert nem tudta megállítani az anabaptisztikus tendenciák előretörését.¹⁵ Ezt nem lehet bizonyítani, s az is kétségtelen, hogy bár élete végig Erdélyben élt, egyáltalán nem mondott le a lengyelországi fejlemények formálásáról. Beszédesnek tarthatjuk, hogy az erdélyi antitrinitarizmus kibontakozására vonatkozó első jelzések éppen olyan dokumentumokból származnak, amelyekben ő és erdélyi környezete visszaüzent Lengyelországba. Maguk a levelek nem maradtak ránk, csupán Jan Mączynski, Mikołaj Radziwiłł titkára 1564. december 8-án Stanisław Hosiusnak írott leveléből értesülünk arról, hogy Biandrata és Dávid Ferenc egyaránt az antitrinitarizmus nagy előrehaladásáról számolt be a litván főúrnak. Bizonyos tehát, hogy az olasz orvos erdélyi hírekkel is elő akarta mozdítani, hogy a lengyel és litván hitsorsosok is a szentháromságdogma kritikájára összpontosítsanak.¹⁶

Hogy hosszú távon az erdélyi lépések is ezt a célt szolgálták, persze egészen nyilvánvaló. Úgy gondolta, hogy az első lépcső a tisztultabb kereszténység szélesebb elfogadásához a száz protestáns egyházak szervezeti különállásának megteremtése. Az autonóm közösséget képviselő száz városok vezetői ugyanis rendíthetetlenül ragaszkodtak a lutheri tanokhoz, így a kívánatos előrelépést a kálvinizmus irányába csak a különállás tudta biztosítani. Elősegítette ezt az is, hogy a különválás során a magyarok lakta területeken létrejött protestáns püspökségen belül az 1570-es évek elejéig nem alakult ki külön evangélikus, református és unitárius egyházszervezet, hanem egyetlen püspök irányítása alá került minden gyülekezet. Ugyanígy szerveződött egyébiránt az a másik püspökség is, amely a középkori váradi katolikus püspökség területét ölelte fel, s amelynek csak a Partiumban lakó hívei tartoztak az erdélyi fejedelem fennhatósága alá. Ezekben a sokféle protestánt felölelő püspökségekben kellett aztán Biandrata elképzelése szerint a következő fázisnak megtörténnie: a gyülekezetek minél nagyobb részét kellett meggyőzni arról, hogy meg kell szabadulniok azoktól a hittételektől, amelyek nem bibliai eredetűek, s ily módon idegenek a protestantizmus szellemétől. Egy immár teljes egészében ránk maradt levél, amelyet Biandrata 1565. szeptember 21-én írt a lengyeleknek világosan tanúskodik arról, hogy közvetítőként a kívánatos tendenciák felnagyításával igyekezett mindkét országban a helyes irányba terelni a fejleményeket. Ennek jegyében a lengyeleknek úgy mutatta be a nyilvános fellépés előtti erdélyi antitrinitarizmust, mint amely máris Lelio Sozzini krisztológiáját vallja.¹⁷ A valóság aztán hamarosan utól is érte a propagandát, hiszen az 1566-os nyílt színre lépést követően itt nem formálódtak ki, triteista, vagy diteista csoportosulások, hanem a kezdeti, nyilvánvalóan átmenetinek szánt formulázások után olyan krisztológiát kezdtek el hirdetni, amely Servet és a Sozzinik között próbál összhangot teremteni. Az 1567 derekától immár magyar nyelven is megjelent művekben ezzel a programmal lépett fel Dávid Ferenc. A laikusokat is meghódítani tudó érvelése középpontjá-

15 PIRNÁT Antal, *Kelet-közép-európai vázlat*, 40.

16 Stanisław HOSIUS, *Epistolae*, ed. A. SZORC, Olsztyn, 1976.

17 *Akta synodów różnowierczych w Polsce II (1560–1570)*, ed. Maria SIPAŁŁO, Warszawa, 1972, 357–358.

ban a biblikusság állott, amely kiegészült a szentírással még összhangban álló Apostoli Hitvallás elfogadásával és zsinórmértékként való használatával.¹⁸

Ez az 1570-es évek elejéig tartó első időszak volt egyébként a lengyel-magyar heterodox együttműködés fénykora, ekkor egészen bizonyosan jóval szorosabb kapcsolatban álltak egymással a két térség antitrinitáriusai, mint amennyit a ránk maradt források elárulnak. A kapcsolattartás szinte véletlenül ránk maradt egy-egy dokumentumával már régebben is foglalkoztak, s a legutóbbi évtizedek kutatói aztán modern összehasonlító jellegű tanulmányokat is megfogalmaztak, amelyek közül időrendben Lech Szczucki, G. H. Williams, s Pirnát Antal dolgozatai a legjelentősebbek. Míg a lengyel kutató a közös vonások kiemelésére koncentrált,¹⁹ addig a Williams²⁰ és Pirnát²¹ a különbségeket hangsúlyozta. (A radikális reformáció nagy klasszikusa roppant szuggesztív víziót vázolt fel, ám ennek gyengéje, hogy egy-egy eltérő jegy körvonalazásakor olykor több évszázados keretben mozog, s így érvelése veszít konkrétságából.) Az alábbiakban ezekre az eredményekre építve először a legkorábbi időszakra vonatkozóan fogalmazzuk meg a legfontosabb azonosságokat és különbségeket.

A különbségek közül a legfeltűnőbb az, hogy másképpen jelent meg az anabaptizmus teológiai és szociáletikai nézetrendszere Erdélyben, mint Lengyelországban. Az imént bemutatott kezdetek után ennek egyáltalán nem csökkent az intenzitása Lengyelországban, s 1569-ben ez a rakóvi közösség létrehozásáig is elvezetett, ahová elvonultak a bűnös világgal szakító lengyelországi és litvániai anabaptista antitrinitáriusok. Tudjuk persze, hogy ez csupán rövid ideig tartott, s nem lenne helyes figyelmen kívül hagyni azokat a megfontolásokat sem, amelyek árnyalják az anabaptisztikus tanok tömény és mindent átható erejéről kialakított leegyszerűsítő képet. Waclaw Urban meggyőzően mutatta ki, hogy a kísérletnek birtokán helyet adó Jakób Sienieńskit gazdasági megfontolások is vezették, másfelől pedig a kiváló történésznek sikerült bizonyítani, hogy kivételnek számítottak a jobbágyaikat szabadon bocsátó antitrinitárius nemesek. Ha megfontoljuk ugyanakkor, hogy az egyetlen olyan személyiséget, aki Kolozsvárott hasonló gyakorlatias programmal lépett fel Dávid Ferenc és Heltai Gáspár közreműködésével eltávolították a városból, világossá válik a különbség.²² Ám mégsem értünk teljesen egyet az anabaptista prédikátor, Elias Gczmiedeles sikertelen kolozsvári fellépését először elemző Pirnát Antallal, aki viszont nem tulajdonít jelentőséget annak, hogy ennek ellenére az erdélyi unitáriusok szociáletikai nézetei legalább ilyen mértékben eltértek a reformátusokétól is.

18 BALÁZS, *Az erdélyi antitrinitarizmus*, 24–87.

19 Lech SZCZUCKI, *Polish and Transylvanian Unitarianism in the Second half of the 16th Century = Antitrinitarianism*, 231–241.

20 George H. WILLIAMS, *Unterschiede zwischen dem polnischen und siebenbürgischen Unitarismus und ihre Ursachen = Der Einfluss der Unitarier auf die amerikanische Geistesgeschichte, Vorträge der ersten deutschen wissenschaftlichen Tagung zur Unitarismusforschung, vom 13–14. Juni 1985, Hamburg*, eds. Wolfgang DEPPERT, Werner ERDT, Frankfurt am Main, 1990, 33–57.

21 PIRNÁT, *Kelet-közép-európai vázlat*, 40–48.

22 A legfontosabb forrás magyar fordításával: BALÁZS Mihály, *Felekezet és fikció*, 76–94.

Servet *Restitutio Christianismi* c. művének fontos részleteit újrakiadva, a szeretet és a szelídség letéteményeseként szólal meg Dávid Ferenc éppen úgy mint Grzegorz Paweł, a lengyel antitrinitáriusok legtermékenyebb szerzője, sőt egy esetben még azt is igazolni lehetett, hogy az erdélyi antitrinitárius Grzegorz Paweł értekezésének egy részletét magyarra fordította és beépítette munkájába.²³ A közös vonásokat kereső Szczycki méltán hívta fel a figyelmet arra is, hogy az erdélyi antitrinitáriusok morális crédóként egy olyan tézissort illesztettek hozzá Servet általuk kiadott szövegéhez (*Notae membrorum regni Christi*), amelyben a lengyelekhez hasonlóan az erkölcsi tökéletesség eszménye jegyében fogalmazzák meg Krisztus követésének parancsát. Újabban azt is sikerült megállapítani, hogy amikor a kegyességi élet előmozdítására Heltai Gáspár németről magyarra fordította Johann Habermann híres *Betbüchlein*-jét, akkor olyan önálló részletekkel gazdagította, amelyekben az imádkozó azért könyörög, hogy képes legyen magára venni a tökéletesség „kötelét”. Valamelyest eltérő árnyalattal, s de hasonlóképpen fogalmaz Dávid Ferenc is több magyar nyelvű művében. Az persze tagadhatatlan, hogy a közös eszmény, s a csaknem azonos nyelv ellenére nagy különbség volt a lengyelek és az erdélyiek között a megvalósítás módozatait illetően. A legvilágosabban ezt az említett erdélyi tézisek közül az utolsóban láthatjuk, amely világosan kimondja, hogy abban a mértékben kell a szegény Krisztus imitációját vállalniok, amennyire lehetséges (*quoad fieri poterit*). Ez azt jelentette, hogy bár Dávid és Heltai álláspontja sem volt teljesen azonos, összekapcsolta őket az, hogy az evangéliumi morált sohasem a bűnös világgal való szakítással akarták megvalósítani, s nem tudták elképzelni, hogy ennek jegyében az állami és egyházi intézmények megszüntetésére, vagy akárcsak megkerülésére vállalkozzanak. Mivel az itteni antitrinitáriusok mindegyike ezt az álláspontot képviselte rövidebb, vagy terjedelmesebb munkájában, joggal feltételezhetjük, hogy a Christus pauper víziót radikális felfogásban hirdető egyetlen latin nyelvű itteni nyomtatvány (*Antithesis Pseudo Christi cum vero illo ex Maria nato*)²⁴ címzettjeit Erdélyen kívül keressük. Nincs ebben semmi rendkívüli, hiszen voltak olyan időszakok, amikor az országukat vallásuk miatt elhagyó olaszok sehol másutt nem nyomtathatták ki műveiket, s más erdélyi latin nyelvű kiadványok esetében úgy sejtik a szakemberek, hogy külföldi olvasók számára is készültek.

Hasonló eljárásokat figyelhetünk meg a keresztség kezelésében is. A lengyelekhez hasonlóan az erdélyiek is átveszik Servetnek azokat a szövegeit, amelyekkel a gyermekkeresztelést támadta, jóllehet az átvétel és átdolgozás során jelentékeny módon letompították az eredeti polemikus élet, s nemcsak a filozofikusabb elemeket hagyták el, hanem azt a tézist is, hogy Krisztushoz hasonlóan 30 éves korban kell a híveknek megkeresztelkedniök. Később egy flamand értekezés németül és magyarul történő megjelentetésével Dávid Ferenc maga is azt hirdette, hogy a hozzájuk csatlakozott katolikusokat és protestánsokat is meg kell keresztelniök, mert nem tekinthető keresztségnek az, amiben korábban részesültek. Egyetlen egy olyan szöveget sem ismerünk ugyanakkor, amely a gyakorlati teendőkről intézkedne, megmondaná, hogy hány éves korban és milyen módon kell fel-

23 BALÁZS, *Az erdélyi antitrinitarizmus*, 179–189, 229–237.

24 Leírása: RMNY 245. Legutóbbi modern kiadása: BALÁZS, *Az erdélyi antitrinitarizmus*, 224–229.

venniök a fiataloknak a keresztséget. A legerőteljesebben tehát a felnőttkeresztség kritikája és nem biblikus volta van jelen a nyomtatásban is megjelent szövegekben, s a rokonság ellenére ez komoly eltérés a lengyelországiak – persze korántsem egységes – gyakorlatától. Lényeges eltérés tehát azoktól, akik az egyházhoz való megérelt csatlakozás elengedhetetlen szimbólumának tekintették a szentséget, s azt is föltétlen szükségesnek tartották, hogy ez immersióval (lengyelül ponurzanie) történjék meg.²⁵

Bár a belső vitákról nem tudunk, valószínűnek tarthatjuk, hogy Dávid Ferenc mindig is intenzívebben foglalkozott ezzel a kérdéssel, mint Biandrata. A már említett 1565 szeptemberében elküldött levélben ő ugyanis egyértelműen a kevésbé fontos elrendezendők közé sorolta a gyermekkeresztséget, s bár valószínűleg meg volt győződve nem biblikus voltáról, több szempontból nem tartotta célravezetőnek kritikájának középpontba állítását. Fontos ugyanakkor leszögeznünk, hogy nincs kezünkben a korai időszakból olyan erdélyi dokumentum, amely azzal érvelt volna, hogy maga a szentség nem szükséges az üdvözüléshez. Ezt azért kell hangsúlyoznunk, mert 17. századi másolatban ránk maradt kéziratos, illetőleg nyomtatott lengyelországi források tudni vélik, hogy az erdélyiek már az 1565-ben decemberében Węgrówban tartott zsinat részvevőinek azt üzenték volna, hogy a keresztségnek csak a régebbi időkben volt funkciója, amikor ezzel avatták be azokat, akik zsidók vagy a pogányok közül megtértek. Lubieniecki egyháztörténete a zsidózás szellemének jegyeit (*judaizantis spiritus indicia*) vélte felfedezni ebben az üzenetben. Éppen ez a meghatározás a gyanút keltő azonban, hiszen majd csak később, a nonadorantista krisztológia megjelenése után válik megszokottá, hogy a lengyelországiak ezt róják fel az erdélyieknek. A kétségtelen hitelű szövegek alapján tehát azt állapíthatjuk meg, hogy a kezdeti időszakban Biandrata is csak a gyermekkeresztelést szenvedélyesen bíráló indulatot akarta lehűteni. Ebből a célból küldött el Valenty Krawec lublini senior útján Lengyelországba is 40 példányt a soron következő erdélyi hitvitára szánt tételekből, amelyek között ott volt az Erdélyben többször kiadott *Argumenta quibus paedobaptismus impeditur* legkorábbi változata is, amely Servet nagy művéből merítve érvelt a gyermekkeresztelés ellen. Biandrata és Dávid azonban csak abban az értelemben érte el célját, hogy Grzegorz Paweł erre támaszkodva fogalmazta meg lengyel nyelven közzétett újabb téziseit, ám megszeliidíteni nem hagyta magát, hiszen több ponton a tőle megszokott harcias irányban módosított a szövegen.

A vitakozó együttműködés jegyeit regisztrálhatjuk akkor is, ha a történetfelfogás és az eszkatalógia kérdéskörének alakulást vesszük górcső alá. Ebből a szempontból a legbeszédeesebb az 1568-ban Gyulahehervárott megjelent közös antológia, a *De falsa et vera unius Dei cognitione... libri duo* második könyvének első fejezete, amely a reformáció betetőzéseként mutatja be antitrinitarizmust. Mivel ilyen gondolatmeneteket korábról Grzegorz Paweł tollából ismerünk, nagyon valószínű, hogy az ő munkája felhasználásával íródott meg ez a rész, ám roppant beszédes különbségek figyelhetők meg abban, hogy miképpen alkalmazták a közös tudást az anyanyelven folyó propagandában. A latin szöveg a pusztában bujdosás allegóriáját felhasználva beszél az igazság megtalálásáról, s a

25 BALÁZS, *Az erdélyi antitrinitarizmus*, 88–131.

bibliai allegória szerint a 16. századi reformátorok kémeik gyanánt, azaz a lelki értelemben felfogott Kánaán egy-egy gyümölcseinek elhozóiként szerepelnek. A koncepció lényeges eleme, hogy az igazság megtalálása a könnyebb dolgok felől halad a nehezebbek felé, s az egyház helyreállításának folyamata egyre nagyobb ellenállásba ütközik, mert a megreformált egyházakban is megjelennek a zsarnokoskodni akaró Antikrisztusok. Az e latin, vagy ennek korábbi változata alapján írott a *Rövid magyarázat*ban Dávid Ferenc nem csupán az egyház helyreállításáról beszél, hanem egy olyan állapot eljövételéről, amilyen még nem volt: „A próféták oly békességről mondanak nekünk jövődőt, mely soha még nem volt, mert akkor minden fegyvernek el kell veszni és megégetteni, a szablyákból szántóvasak lesznek, a haragos vad bestiák nem ártnak, és oly békesség leszen, hogy soha osztán semmi háborúságnak helye ne legyen.²⁶ Ez egyértelműen olyan megoldás, amely a chiliasztákkal rokonítja a kolozsvári antitrinitáriust, s még erősebb lesz ez a rokonság azáltal, hogy különféle számmisztikai elképzelésekkel hangsúlyozza saját fellépése kivételes voltát. Ezek egy része a munka megírására vonatkozik: 1517-hez, Luther fellépésének időpontjához éppen ötvenet kell hozzáadni, hogy kijöjjön a megírás időpontja, 1567, s természetesen jelentősége van annak, hogy minkét évszám 7-esre végződik. Más részük azonban az Antikrisztus birodalmának 1570-re való prognosztizálását célozza, amelyet a 70-es szám szent voltával és különféle további kombinációkkal indokol. Másfelől azonban a szöveg egésze nem hagy kétséget afelől, hogy Krisztus második eljövetele Dávidnál nem kapcsolódik össze semmiféle konkrétabb szociális applikációkkal. A legbeszédesebbnek azt tarthatjuk, hogy az értekezés beszél arról a földről is, „melyet ez ideig nagy kegyetlenséggel és fegyverrel birtanak az hitelenek”.²⁷ Az 1950-es években, amikor Dávid Ferencben a népi reformáció bajnokát látták, rendre úgy értelmezték ezt a helyet, hogy az erdélyi reformátor a társadalmi igazság megvalósítójaként földhöz akarja juttani a nincstelenekeket. A szövegösszefüggésből azonban kiderül, hogy a követelés metaforikusan értelmezendő, a spirituálisan értelmezett ígéret földjének, azaz az igaz tannak megtalálásáról van szó. Mivel Grzegorz Paweł ebben a témában írott műve mára elveszett, nem tudjuk, hogy az *Okazanie Antychrysta i jego Królestwa* c. mű milyen mélységű chiliaszta elképzelést tartalmazott. Josias Simler, az antitrinitáriusokkal vitában álló zürichi teológus minden esetre úgy tudta, hogy a lengyel Grzegorz Paweł évre pontosan megjövendölte Krisztus földi királyságát. Ne feledjük, esetében olyan prédikátorról van szó, aki a hegyi beszéd szószerint vett tanításai alapján képzelte el a szegény Krisztust követő pacifista keresztények életét, akinek jövődölései tehát egészen bizonyosan erősebb szociális üzenetet hordoztak. Úgy sejtjük, ez a nézetkülönbség állhatott annak háttérében, hogy ezúttal Dávid Ferenc küldte el véleményét a lengyel hitsorsosoknak. Christoph Sandius bibliogáfiája őrizte meg ennek a levélnek az emlékét, amelyről ő még tudta, hogy Krisztus ezer éves földi királyságáról szólt. Sajnos egyebet nem közölt róla, s a kutatóknak később már nem sikerült ráakadniok. Szcucki véleményétől eltérően úgy gondoljuk, hogy ez a vélemény aligha lehett igenlő.

26 DÁVID Ferenc, *Rövid magyarázat*, 46–47.

27 Uo., 52.

A vitatkozó együttműködést különösen érdekessé teszi, amint erre először Williams hívta fel a figyelmet, hogy a két térségben eltérő vallásszociológia alakzatot jelentettek a szentháromságtagadó csoportosulások. Lengyelországban, ezen belül az ún. Kislengyelországban és Litvániában a nagyobb városok külvárosaiban, kisvárosokban, s az ilyen gyülekezeteknek helyet adó nemesek birtokain tudtak gyökeret verni. Az így létrejött egyházak sehol sem kerültek abba a helyzetbe, hogy az örökölt katolikus, vagy esetleg az újabban létrejött *ecclesia maior*nak nevezett református intézmények helyébe lépjenek. Williams szerint nagyon látványosan szimbólizálja ezt, hogy nem örökölték a települések templomait. Ezzel szemben az erdélyiek nem csupán a nagyobb városokban, hanem szinte mindenütt a szétesett és letűnt katolikus hierarchia örökösei lettek, s nem csupán a templomokat és az egykori plébániai iskolákat örökölték meg, hanem a helyi lelkészek legfontosabb jövedelmeként a tizedet is. Bár ebben a most vizsgált korai időszakban külön püspökük még nem volt, a megörökölt struktúra eleve biztosított valamiféle szervezettséget. Megjelentek ugyan olyan gondolatok, amelyek az intézmények folytonosságát kezdetben esetleg veszélyeztették. Voltak, akik az egyetemes papság intézményét úgy fogták fel, hogy a laikusoknak és joguk van az ige hirdetésére, ám a többség ezt első sorban a régi tanokhoz ragaszkodó református papok bírálatában alkalmazta. Talán nem véletlen, hogy azt a művet, amely a legmesszebbre ment el az ún. *communis prophetia* igenlésében, amely kifejezetten szükségesnek látta, hogy a bevett dogmatikájukat és a pozíciójukat egyaránt védő teológusok ellenében a laikusok is profétáljanak, nem jelentették meg nyomtatásban. Johann Sommer *De Satanae stratagematibus* c. művéről van szó, amely Giacomo Aconcio azonos című művének az átdolgozása volt, s amelyet az előző szerint az átdolgozó szélesebb közönség számára készített, ám kéziratban maradt, jóllehet már 1570-ben készen volt, amikor az antitrinitárius könyvkiadást még nem sújtották külön korlátozások.²⁸ Elképzeléseikről a legbeszédesebb dokumentum a *De regno Christi* c. kiadványukba beiktatott szövegrész, amely világosan megfogalmazza, hogy az újabb időkben azoknak van jogosultságuk az evangélium hirdetésére, akiket az egyházak törvényesen (*legitime*) küldenek ki erre. Williamsnek igaza van tehát, amikor azt hangsúlyozza, hogy ezzel szemben Lengyelországban megnyílt a prédikáció lehetősége a laikusok előtt. Nem szabad azonban figyelmen kívül hagyni a teljes szabadság, a folyamatosan mindenki által űzött profétálás Rakówban csúcspontjára jutott időszaka viszonylag rövid ideig tartott, s ezt követően itt is energikus lépéseket tettek a korlátozásra.

Mint említettük, a települések és gyülekezetek szintjén örökölt intézményrendszer Erdélyben egészen sajátos egyházpolitikai helyzetben működött, s az utóbbi évek kutatásai újabb mozzanatokot tártak fel ennek részleteiről. Ma már világosan látszik, hogy az antitrinitarizmus megszilárdulását nem magyarázhatjuk egyszerűen azzal, hogy elnyerte a fejedelem és közvetlen környezete támogatását. Nem is tudjuk egészen biztosan, mikortól tekinthetjük őt antitrinitáriusnak, de egészen bizonyos, hogy ez 1569 nyara előtt nem történt meg.²⁹ Ennél sokkal lényegesebb azonban, hogy 1565 tájától mind ő, mind a kör-

28 BALÁZS Mihály, *Heltai Hálójának forrásáról és eszmetörténeti háttéréről*, ItK, 97(1993), 67–19.

29 BALÁZS, *Teológia és irodalom*, 23–33.

nyezete elfogatta azt a politikai koncepciót, amely Petrovics Péter temesi bán udvarában formálódott ki évekkel azelőtt, amely korábban nem tudott meghatározó szerephez jutni. Ennek az volt a lényege, hogy a külpolitikai küzdelemben elsődleges célnak kell tekinteni a formálódóban lévő új politikai alakulat, az erdélyi fejedelemség önállóságát, a királyi Magyarországtól és a Habsburg-háztól független Erdélynek önálló entitással és intézményrendszerrel kell rendelkeznie. A valláspolitikában ez azt jelentette, hogy az 1560-as évek második felétől a katolikusnak megmaradt Habsburgokkal folytonosan háborúban álló Erdély önmagát protestáns országgént határozta meg, amelynek fejedelme többször kinyilvánította érdekltségét a protestantizmuson belüli ellentétek megszüntetésében, vitákat és zsinatokat kezdeményezett, s részt is vett ezeken. János Zsigmond tehát olyan nemzeti uralkodóként mutattatta be magát, akinek birodalmában a különféle protestáns felekezetek szabadon hirdethetik Isten igéjét, s aki a protestánsok egész Európában megteremtendő egységén munkálkodik.³⁰ Ez sok dokumentummal igazolható, de a legizgalmasabb, hogy legfontosabb kiadványukat, a *De falsa et vera unius Dei... cognitione* című munkát egy külön ajánlással ellátva elküldték Erzsébet angol királynőnek. Ebben Anglia uralkodóját, a vallás legelszántabb oltalmazóját és dajkáját emlékeztetik arra, hogy Isten megvilágosította János Zsigmondot, aki VI. Edwardnak, a királynő testvérének és Britania egykori uralkodójának méltó társa, mert az ő oltalma alatt ragyog fel számos egyházban az Isten igaz ismerete. Az eszményített erdélyi fejedelem türelmes valláspolitikáját is ennek az egyetemes protestáns elkötelezettségnek a bizonyítékaként méltatták otthon és külföldre szánt szövegekben Dávid Ferenc és munkatársai. Így a korszak vallási törvényei – Európában egészen rendkívüli módon – teológiai, s ezen belül egyetemes protestáns teológiai indoklással (*fides ex auditu*) beszélnek arról, hogy a prédikátorok szabadon hirdessék az evangéliumot az általuk helyesnek tartott felfogásban. A különbség érzékeltetésére hadd emlékeztessenek arra, hogy Zsigmond Ágost hasonló mitizálására csak a visszamemlékezés gesztusával kerül majd sor Lubieniecki egyháztörténetében, s Marcin Czechowic rokonítható nyilatkozata nem az egység megteremtéséről szól, hanem arról, hogy Isten különös kegyelme nyilatkoztatta ki éppen a lengyeleknek az Atyaisten és a Fiú természetére vonatkozó igaz tanokat.³¹ Míg tehát Erdélyben természetesen eltérő feltételek és körülmények között ahhoz hasonlóval próbálkoztak meg, ami Lengyelországban az 1550-es években derekán került napirendre, addig emitt 1570-ben úgy jött létre az *Unio sandomieriensis*, hogy az antitrinitáriusoknak más semmi esélyük nem volt a protestáns felekezetek közösségéhez való csatlakozásra.

A megegyezést szorgalmazó erdélyi fejedelmi akaratnak volt egy további következménye. Ez az antitrinitárius teológusokat is arra készítette, hogy folyamatosan átgondolják álláspontjukat, s ez nem csupán a vitakozás szellemét tartotta életben, hanem ilyenre fogékony személyiségeket önreflexióra is kényszeríthetett. Az újabb szakirodalom kimu-

30 Erről részletesebben szólunk kötetünk *Megjegyzések János Zsigmond valláspolitikájáról* c. tanulmányában.

31 Dokumnetlást lásd a kötet *Radikális heterodoxia és történetírás Erdélyben a 16–17. században* c. tanulmányában.

tatta ennek jelenlétét Dávid Ferenc életművében, főleg néhány nem a nyilvánosságnak szánt levelében.³² Ezekben kifejti, hogy meggyőződése szerint felfogásának ugyan erős fundamentuma van Isten ígérében, ám aggasztja, hogy az ellenfelek minden érvét nem tudja cáfolni, s ezt nem csupán azzal magyarázza, hogy ezek képtelenek elszakadni a hagyományos szentháromságtani okoskodásoktól, hanem felfedi a saját felfogását terhelő logikai ellentmondásokat is. Ez a reflexivitás fontos lesz a későbbiekben.

A 70-es évek elejétől a 90-es évek elejéig tartó szakasz hatalmas, bár más-más természetű változásokkal kezdődik mindkét területen. A legfontosabb lengyelországi fejleményekről csak későbbi elbeszélő forrásokból tudunk. Ezek azt állítják, hogy 1572-ben véget ért az ún. rakóvi kísérlet, s két világi személy (Szymon Ronenberg, Jan Niemojewski), valamint a már említett prédikátor, Marcin Czechowic vezetésével visszavezették a kislengyel gyülekezeteket a világba, majd lényegében azok a folyamatok zajlottak le, amelyeket az utóbbi évek szakirodalmi felekezetépítésnek nevez. Az immersió kötelezővé tételével szabályozták a gyülekezetbe való belépést, s belekezdték a mindennapi élet szabályozásába. 1574-ben megjelentették Jerzy Szomannak a dogmatikát és az életmódot is szabályozó kátéját, majd 1575-ben kinyomtatták Czechowic *Rozmowy Chrystiańskie* c. munkáját, amely a Fausto Socinus győzelme előtti lengyel anabaptisztikus antitrinitarizmus legteljesebb összefoglalása. Ez nem tagadja meg a 60-as években megfogalmazott eszményeket, továbbra is a bűnös világgal való szembenállást tekinti a közösség létmódjának, de több ponton mérsékli ezt a szembenállást, türelmet javasol az etikai normákat be nem tartó nemesekkel szemben, lemond a vagyonszövetség bevezetéséről, kísérletet tesz a világi hatalommal szembeni viszony szabályozására: elismeri annak létjogosultságát a rossz és gonosz emberek megfélemezésében, s így nem vitatja az adózás kötelezettségét sem, ám ugyanakkor továbbra is megtiltja a közösség tagjainak az állami hivatalokban való részvételt.³³ Nem kevésbé fontos a dogmatikai alapvetés, amelynek során úgy ismétli meg a 60-as évek végére a többség által elfogadott krisztológiai tételeket, hogy éles polémiát folytat az antitrinitarizmus további változataival, így nonadorantizmussal is. Az első sorban az erdélyieket célba vevő fejezetek erős polémikus hangoltságát talán az is magyarázza, hogy – mint újabban kiderült – 1572 táján kísérletet tettek az ő megnyerésükre.³⁴

Mindazonáltal az informális vezető szerepre szert tett lublini gyülekezet, s Czechowic vezetésével komoly sikereket értek el a kislengyel közösségek életének megszervezésében, bár minden másképpen gondolkodó csoportosulást nem sikerült integrálniok. Maradtak kilengők Kislengyelországban is, de a legerősebb alternatívát a litvániaiak jelentették. Miután az anabaptizmus híveit a rakóvi kísérlet szinte kiszívta Litvániából, meghatározó szerephez jutott ott az a Szymon Budny, aki kezdetől fogva szembeszállt az anabaptizmus egész gondolatrendszerével.³⁵ A szektásságtól viszolygó mentalitását és gondolkodás-

32 *Bibliotheca Dissidentium*, XXVI, 34–35.

33 Az átalakulás mai napig legjobb bemutatója: SZCZUCKI, *Czechowic*.

34 Lásd erről kötetünk *Marcin Czechowic kísérlete az erdélyi antitrinitáriusok megnyerésére* c. tanulmányát.

35 Zdzisław PIETRZYK, *Bibliotheca Dissidentium*, XIII, 8–94; Jan KAMIENIECKI, *Szymon Budny – zapomiana postać polskiej reformacji*, Wrocław, Wydawn, Uniwersytetu Wrocławskiego, 2002 (Acta Uni-

módját többnyire kapcsolatban hozzák a szakemberek azzal, hogy Litvániában kulturák határmezsgyéjén nőtt fel, ahol mindennapos élménye volt a pravoszlávia világával való találkozás éppen úgy, mint az erős zsidó közösségekkel való érintkezés. A leglátványosabban ez a mentalitás talán abban nyilvánult meg, hogy mindenfajta egységesítést ellenezve a gyülekezetek autonomiájáról fogalmazott meg szemléletes gondolatokat. A kivételes erudícióval fellépő gondolkodó mentalitásáról talán az árul el legtöbbet, hogy éppen 1568–1572 között készítette el hallatlan fegyelmezett munkával eredeti nyelvekből bibliafordítását, amely 1572-ben jelent meg, hogy aztán két esztendővel később külön is kiadja az Újszövetséget, olyan előszóval, amely csak a korszak legnagyobb filológiai teljesítményeihez hasonlítható.³⁶

Erdélyben a legnagyobb változást az jelentette, hogy 1571-ben Báthory István lett a fejedelem.³⁷ Katolikus uralkodó megválasztására azért kerülhetett sor, mert az ország eddigre már annyire egyértelműen protestáns lett, hogy a rendek ezt nem látták kockázatosnak. Báthory mellett szóltak ugyanis nagy birtokai és politikai tekintélye, amit rendkívüli képességei mellett azzal szerzett meg, hogy katolikus volta ellenére álhatatosan Habsburg-ellenes politikai vonal képviselőjeként munkálkodott. A buzgó katolikus fejedelem tiszteletben tartotta az ország protestáns voltát, ám nem csinált titkot abból, hogy a protestánsok közül még a lutheránusokat, illetőleg az ágostai hitvallást véli valamelyest elfogadhatónak, az unitáriusokat pedig minden tekintetben károsnak tartotta. Rendre olyan intézkedéseket hozott tehát, amelyek őket sújtották: udvari papja Dávid Ferenc helyett egy evangélikus prédikátor lett, törvényt fogadtatott el a további vallási újítások tilalmáról, cenzúrendeletet vezetett be, amelynek működéséből gyorsan világos lett, hogy az unitárius művek kinyomtatásának megakadályozása volt az elsődleges cél.

Mindennek talán nem tervezett következménye az lett, hogy a protestáns felekezetek kikristályosodásának felgyorsult folyamatában a hetvenes évek derekára már az unitáriusok is önálló egyházszervezetet tudhattak magukénak. Másfelől ugyanakkor tovább munkált az a kutatási és keresési motiváció, amely János Zsigmond idejében kialakult, s Dávid Ferenc környezetében továbbra is napirenden maradtak a kínzó teológiai ellentmondások. E nézetek bírálata önmagában nem volt Biandrata ellenében, de minden jel arra mutat, hogy az erdélyi fejleményekben egy más irányú szektásodás veszélyét ismerte fel, s ez készítette fellépésre. Ez a veszély kétségtelenül megjelent, hiszen 1578-ban a városban tartózkodott az a Matthias Vehe-Glirius is, aki Palaeologus koncepcióját továbbfejlesztve ótestamentumi törvények kizárólagosságát kezdte hangsúlyozni, s ráadásul megnyitotta az utat a zsidó rítusok felelevenítése felé.

Mivel a Dávid Ferenc elítéléséhez vezető eseményekről csak nagyon polemikus és elfogult narrációk állnak rendelkezésünkre, csak a legnagyobb bizonytalansággal fogal-

versitatis Wratislaviensis, 2373); Stefan FLEISCHMANN, *Szymon Budny: Ein theologisches Portrait des polnisch-weissrussischen Humanisten und Unitariers*, Köln, Weimar, Böhlau, 2006.

36 Erről magyarul: BALÁZS Mihály, *Philologia sacra a magyar protestantizmusban. Kapcsolódások és elkülönülések = A felvilágosodás előzményei*, 350–351.

37 Az alábbi gondolatmenet nagymértékben támaszkodik BALÁZS, *Felekezet és fikció*, 37–75. tanulmányára.

mazhatunk. Tény tehát, hogy Gliriusnak a *Mattanjah* c. művében leírt koncepcióját Dávid Ferenc ismerte és használta,³⁸ amikor 1578–1579-ben végső koncepcióját rögzítette, ám az is tény, hogy ekkori szövegeiben egyetlen egy lépést sem tett az ótetamentumi szokásrend felelevenítése irányában. Mint ahogy az is tény, hogy a per során sajátjának elvállalt, s halála után hívei által éppen Lengyelországban megjelentett munkák (1578 őszén megfogalmazott négy tézis, a Fausto Sozzini vitairatára írt két válasz, továbbá egy hitvallás) fő gondolata kétségtelenül a nonadorantizmus volt, állandó ismétlése annak, hogy Krisztust nem imádkozhatjuk, s nem hívhatjuk segítségül, mert ha ebben engedményt teszünk, akkor óhatatlanul visszazuhanunk abba a pápista többistenhitbe, amelynek megszüntetése számára a reformáció legnagyobb vívmánya és értelme volt. Fontos ugyanakkor, hogy a kegyes, Istennek tetsző életről értekezve egyáltalán nem csupán a Tízprancsolatra koncentrált, hanem e tekintetben a régi nyelven szólván Krisztus követéséről beszélt.³⁹

A források elfogultsága miatt a lengyel antitrinitáriusok különböző csoportjainak szerepvállalásáról sem alkothatunk egyértelmű képet. Hogy a kislengyelországi egyházak zöme nem érett egyet a nonadorantista iránnyal, nem lehetett kétséges Dávid Ferenc számára. Rejtélyes tehát, miért jelenete ki az eljárás során többször, hogy aláveti magát a lengyel egyházak ítéletének, ha csak nem arról van szó, hogy túlbecsülte néhány kislengyelországi híve, s a litvániaiak, első sorban Szymon Budny erejét és befolyását. Talán ezzel is magyarázható, hogy azok között a tételek között, amelyekről Biandrata szerint 1579 áprilisában Dávid Ferenc környezetében folyamatosan tárgyaltak szerepel az ún. jozefinista is, amely szerint Jézus József magvából született. Ezt a hatalmas felháborodást kiváltó tételt ugyanis Budny fogalmazta meg először az 1574-es Újtestamentum fordításának jegyzeteiben. (A további tételek egyébként Glirius *Mattanjah* c. művének egy-egy gondolatmenetét sűrítik szentenciákba.)

Vélekedjünk bár úgy, hogy Dávid Ferenc ezeket a tételeket el is fogadta, s ezért lépett fel ellene Biandrata, vagy gondoljuk úgy (s ez a valószínűbb), hogy ezek csupán Biandrata szerint veszedelmes potenciális alternatívaként voltak jelen, az erdélyi unitarizmus első emberének bebörtönzése és halála mindenképpen nagy vízváltó volt a kelet-közép-európai antitrinitarizmus életében. Fontos tudni, hogy egy rövid ideig felháborodás és a Dávid Ferencsel való szolidaritás hangjai Lengyelországban sem hiányoztak, hiszen távolról sem volt még egységes az ottani antitrinitarizmus. A legnyilvánvalóabban különálló az a csoportosulás volt, amelyet Szymon Budny vezetett, aki 1583-ban még írásban is kinyilvánította: helyteleníti, hogy a kislengyel antitrinitáriusok az erdélyi püspök tanait elítélő nyilatkozatot tettek a per idején. (1589-ben aztán vissza kell vonnia ezt a nyilatkozatot.) Másfelől nem lehet eléggé hangsúlyozni, hogy Dávid utolsó éveinek teológiai termése, továbbá a védelmében megfogalmazott iratok Lengyelországban, Aleksy Rodecki krakkói nyomdájában jelentek meg, amely a 80-as évek derekáig még vállalta, hogy non-

38 BALÁZS Mihály, *Dávid Ferenc válaszol Fausto Sozzininak*, ItK, LXXXVII(1983), 97–106.

39 Lásd erről: BALÁZS Mihály, *Dávid Ferenc életútja = A reneszánsz Kolozsvár*, szerk. Kovács Kiss Gyöngy, Kolozsvár, 2008, 176–210.

adorantista szövegeket is közzé tegyen.⁴⁰ De figyelemre méltó önállóság jellemezte azt a gdański csoportosulást is, amelynek létezéséről Sozzini Matthaes Radeckihez írott hosszú válaszleveléből értesülhetünk. Sajnos Radecki sorai nem maradtak ránk, s így nem egészen világos, hogy egészen pontosan milyen arányban adta elő személyes meggyőződését, illetve társai véleményét. Mint Lech Szczucki⁴¹ találóan értelmezte, a csoportosulás egyes tagjai leginkább a német spiritualistákra jellemző érveléssel vonták kétségbe bármely egyházi intézményrendszer jogosultságát és megjavíthatóságát, s ez a székszisük ugyanakkor valamiféle váradalmassággal is társult. Meglepő módon a csoportosulásnak ugyanakkor voltak olyan tagjai is, akik szerint a szentírás értelmezésében a nonadorantisták voltak a legkövetkezetesebbek, s Sozzini és Dávid Ferenc vitájában az utóbbinak adtak igazat. Erre a terepre érkezett meg tehát az egészen kivételes retorikai oskolázottsággal és felkészültséggel rendelkező Fausto Sozzini. Mint ismertes, Biandrata miután nem sikerült Dávid Ferencet hallgatásra bírnia, őt hívatta Erdélybe s a Lengyelországon keresztül érkezett, s Grzegorz Paweléknek a nonadorantizmust elítélő véleményével is felvértezett olasz teológus 1578 novemberétől 1579 áprilisáig szinte együtt élt Dáviddal. Fausto Sozzini tekintélyét egyáltalán nem tépázta meg a sikertelen szerepvállalás és misszió, még ha a kislengyelek elszánt prédikátorai alkalmanként fel is rótták neki, hogy a kompromisszum-keresés jegyében felvetette azt a közvetítő megoldást, hogy Jézus Krisztusi nem kell, hanem lehet segítségül hívni. Mivel nem feladatunk részletes elemzést nyújtani az ő nézetei fejlődéséről csak azt említjük meg tehát, hogy az említett Palaeologus mű cáfolatának elkészítése (*Ad Jacobi Palaeologi librum*) volt a kulcsmozzanat annak a tekintélynek a megszerzésében, amely az együttézés és az eszmények azonosságának kinyilvánításával optimális kiindulópontul szolgált a lengyel antitrinitarizmus átformálásához.⁴²

Úgy tűnik, e Biandrata rosszállását kiváltó felütés után a legnehezebb nem is az anabaptista szociáletikai nézetek megszelidítése volt, hiszen már maga Czechowic is elindult ebbe az irányba. Erősebb feladat volt viszont a hagyományos protestáns antropológiában gyökerező teológiai tételek (eredendő bűn, predestináció, Krisztus elégtétele, a hit általi megigazulás) átértelmezése, s itt az érvelés során gyakran élt azzal az eljárással, hogy a következetesen judaizálónak nevezett nonadorantista álláspontot olyan végletnek tüntette fel, amelynek elkerülését is biztosítja az ő teológiája. Éppen ezért nem is bizonyos, hogy mindig nonadorantista aktivitás van egy-egy polemikus gondolatmenet mögött. Mondanom sem kell, hogy ez az eljárás még természetesebben adódott a krisztológia területén, s ebben a nembben alkalmanként könyörtelen egyértelműséggel fogalmazta meg, hogy Dávid Ferenc nézetei óhatatlanul epikureizmushoz és ateizmushoz vezetnek, s hogy ők ilyen kereszténynek nem nevezhető ember követőivel nem tarthatnak fenn kapcsolatot.

Visszatérve Erdélybe, mint láttuk, Sozzini Dávid Ferenc követőiről beszél, s ilyenek nem kevesen voltak, jóllehet kezdetben úgy látszott, Dávid Ferenc pere és halála véget vet

40 A nyomda kivételes jelentőségéről: GRZYCZOWA, *Ariańskie oficyyny*.

41 SZCZUCKI, *Czechowic*, 134–138.

42 A folyamat kitűnő bemutatása: Lech SZCZUCKI, *Faustus Socinus*, 113–128.

a dogmatikai sokszínűségnek és nyitottságnak. Biandrata közreműködésével a megválasztott új püspök Hunyadi Demeter alatt olyan hitvallást fogadtattak el kötelező érvényre az unitárius lelkészekkel, amely visszakanyarodott a János Zsigmond idejében elfogadotthoz, rendet és fegyelmet előíró további rendelkezéseket hoztak. Hosszú ideig úgy látta tehát mind a magyarországi, mind a külföldi szakirodalom is, hogy 1579 után az erdélyi unitarizmus megszűnt eszmetörténetileg is izgalmas jelenség lenni.⁴³ Ám a legutóbbi évek kutatásának nagy újdonsága, hogy újabb dokumentumok feltárásával, illetőleg az eddig is ismertek újraértelmezésével meggingott ez az elképzelés. Pirnát Antal tárta fel, hogy a kolozsvári patrícusok, valamint befolyásos nemesek támogatását élvezve a radikális nonadorantista teológia tovább élt mind az unitárius kollégiumban, mind a régi eszmék mellett kitartó nemesek udvaraiban, illetőleg sokak számára a török hódoltság alatti területek jelentettek menedéket.⁴⁴ A városi tanácsi jegyzőkönyvekből és egyéb dokumentumokból különösen az unitárius kollégium életéről alkotott szuggesztív képet a kutatás. Kiderült, hogy az intézmény képes volt versenyre kellni a jezsuiták frissen betelepített kollégiumával, s mindennél beszédesebb, hogy két ízben, 1584–85-ben, illetőleg 1589–91-ben itt tanította a filozófiát az a Christian Francken, akit a legkövetkezetesebb nonadorantista teológusként tart számon a szakirodalom. Bölcséleti alapvetésének látványos dokumentuma az 1585-ben az ő gondozásában megjelent Epiktétosz Enchiridionkiadás, amelynek latin szövegéből később magyar fordítás is készült.⁴⁵

Teológiai műveik kinyomtatására csak a legkritkább esetben kaptak engedélyt, s az 1594-ig tartó időszakban igen jellemző módon csak a Dávid Ferencet cáfoló Sozzini-mű láthatta meg a napvilágot. Az erős közösségek azonban gyorsan berendezkedtek munkáik kéziratossá tételére, s rendre másolatok készültek a 70-es évek nagy nonadorantista teológusainak szövegeiből. Még jelentősebb, hogy magyar nyelven írott művek egész sorában történik meg Palaeologus teológiai rendszerének alkalmazása. Irodalmi és eszmetörténeti szempontból egyaránt kiemelkedik a Hódoltság területén született, de Erdélyben terjesztett 1588-ban keletkezett *Pécsi disputa*, amely nem csupán terjedelmes nonadorantista bibliamagyarázatokat tartalmaz, hanem kísérletet tesz arra is, hogy ezt a teológiát olyan viszonyokra alkalmazza, ahol nem a fejedelmek döntenek a közösség felekezeti hovatartozásáról. Mivel a nonadorantizmusban a viták középpontjába került a Jelenések könyvének értelmezése, nem csupán másolták Palaeologus terjedelmes magyarázatát, hanem két magyar nyelvű átdolgozás is készült belőle. Bogáti Fazakas Miklós és Karádi Pál magyar nyelvű, nyelvileg is roppant erős, egymással vitatkozó szövegei sok tekintetben teológiai mindenek könyvekként funkcionáltak, s a költőként is jelentős Bogáti ilyen szellemű Psáltérium-fordítását esztétikai szempontból is kiemelkedőnek ítélte a modern

43 Hosszú ideig egyedüli kivétel volt Keserű Bálint kandidátusi disszertációja: *Vallási ellenzéki törekvéseken a magyar későreneszársban*, Szeged, 1973.

44 PIRNÁT, *Arisztotelianusok*, 363–392.

45 Kivételes jelentőségének markáns megfogalmazása: Christian Francken, *Opere a stampa*, ed. Mario BLAGIONI; Uő, tanulmányával (*Christian Francken a le crisi intellettuale della riforma*), és Gianni PAGANINI előszavával (Temi et Testi 128. „Sociniana” Serie diretta da Emanuela Scribano) Roma, Edizioni di storia e letteratura, 2014, 71.

kutatás. Mindez világosan mutatja, hogy nem csupán a formálódó szombatos közösségekben regisztrálhatunk egyedi figyelemre méltó teljesítményt. (Az Eössi András környezetében kibontakozó szombatos írásbeliség ebben az időszakban Matthias Vehe-Glirius szövegeit magyarító és persze továbbépítő értekezéseket jelentett, jellegzetes énekköltészetük később bontakozik ki.)

Hogy nem sikerült az egységesítés, azt a kátéirodalom tarkasága is jelzi: már az 1570–1580-as évekből legalább három, minden valószínűség szerint eltérő szemléletű kátét emlegetnek a források. Mivel csak az egyik szövege maradt ránk, az is későbbi kiadásból, tartalmukat tekintve csak hipotetikusán fogalmazhatunk. Először is egy olyan kátéről olvashatunk, amelyet a radnóti zsinaton fogadtak el, s melyről azt is tudják, hogy Paruta és Johann Sommer közreműködésével készült el. Itt nem részletezhető megfontolások alapján ezt 1572–74 tájára datálhatjuk, s az összeállítókról rendelkező információk szerint semmiképpen nem lehetett anabaptisztikus szemléletű, a kezdődő nanodorantizmus szemléletére gyanakodhatunk. Dávid elítélése után is összeállítottak egy kátét, amelynek szerzője a nonadorantizmus egyik leghévesebb ellenfele, Basilius István volt. Ugyanakkor több jel mutat arra, hogy Toroczkai Máté jóval halála után, 1632-ben kiadott kátéja jóval korábban elkészült és használatban lehetett. Erre első sorban abból következtettünk, hogy az élére helyezett köszöntő vers szerzőjéről a 80-as évekből rendelkezünk adatokkal.⁴⁶ Ez minden kétséget kizáróan nonadorantista szemléletű szöveg, amely Palaeologus tanításait kitűnően összegzi, sőt egy ponton még Matthias Vehe-Glirius is felhasználja. Ezért arra gyanakodhatunk, hogy a szombatos traktátusokban erre utalnak, amikor időnként kátéről beszélnek.

A fentiek alapján valószínűleg nem csupán a források szűkös voltával magyarázható, hogy a századforduló időszakáig tartó periódusban kevés kapcsolatról tudunk. Láthattuk, hogy a két országban két ellentétes irány alakult ki. Lengyelországban, annak ellenére, hogy az újrakeresztelés elutasítása miatt továbbra is csupán a közösség szakértője maradt, egyre erősebb lett Fausto Sozzini befolyása, s a hajdani fővonalat képviselő nagy öregek mellett lassan elhalványult azoknak a kisebb alternatív csoportoknak a szerepe is, amelyekről a fentiekben szóltunk. Ezzel szemben Erdélyben a talán legerősebb nonadorantista irány mellett továbbra is felszínen maradtak további áramlatok is, sőt a Sozzinivel tartók, vagy a szombatosok mellett helyet találtak itt a kolozsvári szász gyülekezetben olyan konzervatívnak számító gondolkodók, mint a flamand Erasmus Johannes, aki elismerte Krisztus öröktől fogva való létezését, vagy a közelebbről nem ismert spiritualisztikus chiliaszta Everard Spangenberg. Jóllehet Fausto Sozzini ez utóbbiakat is próbálta meggyőzni, minden bizonnyal súlyosabb megfontolások vezették, amikor levélváltás alakult ki közte, s a Hunyadi Demetert követő új püspök, a nyilvánvalóan a nonadorantista, de dialógusra kész Enyedi György között. A legvalószínűbbnek azt tarthatjuk, hogy Sozzini egy levél kíséretében elküldte Enyedinek *De Jesu Christo invocatione* c. 1595-ben megjelent munkáját, amelyet a fentiekben jelzett okokon kívül azért is rendkívül fontosnak tartott, mert egy hosszú előszóban most írta le először, hogyan látja hajdani, 1578–79-es erdélyi külde-

46 Erről részletesebben szólunk a kötet *Toroczkai Máté pályája* c. tanulmányában.

tését. Egészen pontosan nem tudhatjuk, miért éppen 1595-ben vált ez aktuálissá, de a szövegből teljesen világos, hogy nem csupán saját szerepének tisztázásról lehetett itt szó, hanem valószínűleg esélyt látott az ő nézetein lévők megerősítésére is. Minden esetre, erre a megkeresésre válaszolhatott Enyedi, ám az ő levelét ezúttal sem közölték Sozzini hagyatékának gondozói. Így a bonyolult vita összefoglalásaként Enyedi kéziratban marad egyéb műveire is támaszkodva azt mondhatjuk, hogy Enyedi szerint mivel az Isten, Krisztus, illetőleg valamely uralkodó országa kifejezés több értelemben is szerepel a szentírásban, magából az uralokodásból nem lehet arra következtetni, hogy segítségül kell bárkit is hívni. Analógnak tekintett ótestamentumi példákkal különítette el tehát az uralkodást az imádástól és segítségül hívástól, s így védelmezte Dávid Ferenc véleményét. Sozzini számára ez természetesen elfogadhatatlan volt, s hogy a későbbiekben mégsem támadták őt Sozzini és követői, az valószínűleg annak köszönhető, hogy nonadorantista szellemű bibliamagyarázatai egy egyetemes szentháromságtagadó erudíció részeként szerepeltek híres *Explicationes* c. művében.

Az újabb kutatások ugyanakkor egyre nyilvánvalóbbá tették a mű egészen kivételes jelentőségét.⁴⁷ Kivételessé teszik már a megjelenés körülményei is, hiszen Kolozsvár és az unitárius egyház vezetői a lemondása után visszetérő erdélyi fejedelem, Báthory Zsigmond szorult helyzetét használták ki a nyomtatás engedélyezésére. Ez ugyanakkor tragikus események, az országot és lakosait fizikai megsemmisüléssel fenyegető megrázkódtatások közepette talán az egyetlen mulatságosnak is nevezhető epizód. A tragédiát az váltotta ki, hogy 1594-ben Báthory Zsigmond a jezsuiták ösztönzésére látványosan szakított a dolgozatunk elején említett erdélyi politikával, a gyors siker reményében csatlakozott a török kiűzését célul kitűző kereszties hadjáratához, a vonalváltás ellenzőit pedig kegyetlenül kivégeztette. Ezzel másfél évtizedre folytonos hatalomváltások és hadjáratok színterévé tette a fejedelemséget. A nyomtatvány ebben az értelemben egy szörnyű szenvedésekkel teli korszak szerencsés túlélője. Az abszurdumok abszurduma ugyanakkor, hogy évszázadokon keresztül ez a mű, a mostani, illetőleg az 1670 körül megjelent második kiadása volt az egyetlen hírmondó Nyugaton arról a szellemi útkeresésről, amelyről a fentiekben szólunk. Az antitrinitarizmus kéziratossá létre kényszerült nonadorantista változatát ugyanis a 17. század derekára egyedül a színen maradó socinianusok még történeti emlékként való megőrzésre sem tartották méltónak. Ugyanakkor a dési komplánáció után ha nem is azonnal, de Erdélyben is felszívódott ez a változat, s kéziratossá szövegemlékei itt is csak nagyon töredékesen maradtak ránk. Mindez esetleg arra készítetne bennünket, hogy a socinianus és a nonadorantista antitrinitarizmus eszmetörténeti jelentőségéről az 1970-es években kialakult vitában Lech Szczuckinak adjunk igazat, aki a nonadorantisták gondolati merészségét, szellemi erejét és bátorságát méltató Massimo Firpo ellenében azt hangsúlyozta, hogy hosszabb távon életképes alternatívaként mégiscsak az egyházzá szerveződni tudó socinianizmus tudott fellépni, ezért az olasz eszmetörténész Saitta metaforáját használva korán jött és termés nélküli virágoknak nevezte őket.⁴⁸ Nem

47 SIMON, József, *Explicationes explicationum*.

48 Lech SZCZUCKI, *Antytrynitaryzm w Europie wschodniej*, ORP, 24(1972), 171.

ezen a véleményen vagyunk. A méltányosság kedvéért persze megjegyezhetjük, hogy Szcucki olyan időszakban fogalmazta meg ezt a véleményt, amikor arról, hogy mennyire megtermékenyítő volt Palaeologus hatása a magyar nyelvű írásbeliségre is, semmit sem tudott a nemzetközi kutatás. Nem lenne tehát méltányos csak azt hangsúlyoznunk, hogy nehéz terméketlenségről beszélni ott, ahol anyanyelvi szövegek is továbbviszik, vagy át-alakítva ugyan, de alkalmazzák a merész gondolkodók hagyatékának legalább bizonyos elemeit. Ezért inkább az a javaslatom, hogy várjunk még a mérlegkészítéssel. Egyfelől távolról sem mondhatjuk, hogy végleges képünk van a 17–18. századi kéziratos anyagról, s ezen belül főleg arról, hogy mi örzódött meg ebben a dési komplanáció előtti időszakból. Másfelől a nemzetközi kutatás éppen most készül áttekinteni, hogy mit is jelentett az európai filozófia történetében az antitrinitarizmus, s a gyors mérlegmódosítás helyett inkább mutassuk fel, hogy mik is azok a szövegek, amelyek mégis visszhangra találtak és miképpen.⁴⁹ Természetesen roppant fontos lesz az is, hogy ennek során teljesítménynek tekintsük azt is, hogy az erdélyi egyház az átlagosnál hosszabban tudott megtartani környezetében olyan gondolkodókat, akiket másutt a lehető leggyorsabban eltávolítottak.

BIBLIOGRÁFIÁK

Bibliotheca Dissidentium. Répertoire, des non-conformistes religieux des seizième et dix-septième siècles, édité par André SÉGUENNY, en collaboration avec Irena BACKUS, et Jean ROTT, Baden-Baden. I–XXVIII, 1980.

T. VIII. *Antitrinitaires polonais I. Daniel Bieliński, Stanisław Budzyński, Stanisław Taszycki, Woiciech Calissius, Piotr Gonesius, Marcin Krowicki, Andrzej Wojdowski.*

T. XI. *The Heidelberg Antitrinitarians, Johann Sylvan, Jacob Sutter, Johann Hessler, Adam Neuser, Matthias Vehe-Glirius*, 1989.

T. XII. *Ungarländische Antitrinitarier I. (Tamás Arany, István Basilius, István Czászmai, Lukács Egri, Elias Gczmiedele)* 1990.

T. XIII. *Antitrinitaires polonais, II. (Szymon Budny, Piotr Sartorius, Christian Francken*

T. XIV. *Antitrinitaires polonais, III. Marcin Czechowic, Jan Niemojewski, Chrsitoph Ostorodt*, 1992.

T. XV. *Ungarländische Antitrinitarier, II. (György Enyedi)*, 1993.

T. XVIII. *Antitrinitaires polonais, IV Andrzej Frycz Modrzewski*, 1997.

T. XXIII. *Ungarländische Antitrinitarier, III. (Demeter Hunyadi, Pál Karádi, Máté Toroczka, György Válaszúti, János Várfalvi Kósa)*, 2006.

T. XXVI. *Ungarländische antitrinitarier, IV. (Ferenc Dávid)*, 2008.

KESERŰ Bálint–URBAN, Waclaw, *Stan badań nad heterodoksją na Węgrzech = Wokół dziejów i tradycji arianizmu*, ed. Lech SZCUCKI, Warszawa, 1971, 29–42.

⁴⁹ SCHRÖDER, Winfried, *Martin Seidel und seine Schrift. Origo et fundamenta religionis christianae = Spätrenaissance-Philosophie in Deutschland 1570–1650. Entwürfe zwischen Humanismus und Konfessionalisierung, okkulten Traditionen und Schulmetaphysik*, ed. Martin MULSOW, Tübingen, 2009, 161–172.

- MARCHETTI, Valerio, *La storiografia ungherese sul rapporto tra la critica antitrinitaria transilvano del Cinquecento*, Archivio storico italiano 128(1971) 349–359.
The Manuscripts of the Unitarian College of Cluj/Kolozsvár in the Library of the Academy Cluj-Napoca, I–II, eds. LAKÓ Elemér, BALÁZS Mihály etc. Szeged, 1997.
- SANDIUS, Christophorus, *Bibliotheca antitrinitariorum*, Freistadii, 1684. (Faksimile kiadása: Varsó, 1968.)

MODERN SZÖVEGKIADÁSOK

- Antithesis pseudo-Christi cum vero illo ex Maria nato*, Albae Juliae, 1568 RMNY 245 Kiadások: Delio CANTIMORI-Elisabeth FEIST, *Per la storia degli eretici italiani del secolo XVI in Europa*, Roma, 1937, 95–103.; BALÁZS, *Az erdélyi antitrinitarizmus*, 224–229.
- Basilius István feljegyzése a békési és belényesi zsinat feltételeiről, 1570. július, Közölve: BALÁZS, *A Válaszúti komédia*, 191–192.
- Basilius István tézisei, 1570. június, Közölve: POKOLY József, *Basilius István három tézise*, KerMagv XXXIII(1898), 280–281; BALÁZS, *A Válaszúti komédia*, 189.
- Basilius István, *Emlékeztetés és intézés*, 1579, KÉNOSI–UZONI, *Unitario ecclesiastica historia*, 265–274.; KÉNOSI–UZONI, *Egyháztörténet*, I, 316–324.
- Quaestiones Georgii Biandratae cum responsionibus Joannis Sommeri (1573?)* = Antonio ROTONDÒ, *Studi e ricerche di storia ereticale italiana del Cinquecento*, Torino, 1974, 503–513.
- Bogáti Fazekas Miklós *Énekek énekek fordítása*, Figyelő IX(1880), 16–31. és *Énekek éneke (Sirm Hassirm) Károlyi Gáspár, a Döbrentei kódex névtelenje, Heltai Gáspár és Bogáti Fazakas Miklós fordításában*, kiad. és utószó KOMORÓCZY Géza, Bp, 1969, 57–87. (Helyikon Csillagok)
- Bogáti Fazakas Miklós *Apocalypsis-fordításának előszava és ajánlása*, DÁN Róbert = *Humanizmus, reformáció és a héber nyelv Magyarországon*, Bp., 1973, 229–234.
- DÉZSI Lajos, Bogáti Fazekas Miklós ismeretlen históriás éneke 1598-ból, MKSz, 19(1895), 49–61.
- BOGÁTI FAZAKAS Miklós, *Psalterium magyar zsoltár...*, Bp., 1979. Egyes zsoltárok korábbi kiadásai Kanyaró Ferenctől: KerMagv 37(1902), 33–42, 148–162., 38(1903), 96–104, 185–195.
- POKOLY József, *Bogáti Fazakas Miklós naptári följegyzései*, KerMagv, 37(1902), 262–266.
- BUDNY, Szymon, *O przedniejszych wiary chrystyjańskiej artykulech*, ed. Maria MACIEJEWSKA, Lech Szczucki, Zdzisław Zawadzki, Warszawa, Łódź, 1989.
- BUDNY, Szymon, *Przedmowa do Novegeo Tetamentu = Filozofia a myśl społeczna XVI wieku*, ed. Lech SZCZUCKI, Warszawa, 1978, 466–489.
- BUDNY, Szymon, *O urządzenie miecza używajacem wyznanie zboru Pana Chrystusowego...*, 1583. Ed. Stanisław KOT, Kraków, 1930, 222.
- CZECHOWIC, Marcin, *Rozmowy chrystiańskie*, ed. A. Linda, Maria Maciejewska, Lech Szczucki, Zdzisław Zawadzki, Warszawa, 1979.

- CZECHOWIC, Marcin, *Zwierściadłko panienek chrystyjańskich*, ed. Katarzyna MELLER, Dariusz CEMPEREK, Radosław GRZEŚKOWIAK, Warszawa, Wydawnictwo Neriton, 2010.
- DÁVID Ferenc, *Elegia scripta ad Eximium dominum Franciscum... 1550*, Kiadások: JAKAB, 1879, II, 24–27. Magyar fordítás PÁLFI Mártontól: *KerMagv*, 44(1909), 93–96.
- DÁVID Ferenc, *Consensus de sacramentis...*, Kiadás: *Urkundenbuch*, 7–20.
- Scriptum Francisci Davidis Servetici Anno Domini 1566...*, Magyar fordítás: DEBRECENI, *Egyháztörténet*, 116
- DÁVID Ferenc, *Porpositiones de Deo et Trinitate...*, Kiadás: KATHONA Géza, *Dávid Ferenc 1566...évi tételei*, *Theológiai Szemle*, 1966 és *KerMagv* 83(1977), 163–169.
- DÁVID Ferenc, *Copia consensus doctrinae de vera Trinitate...*, Magyar fordítás: DEBRECEI, *Egyháztörténet*, 113
- DÁVID Ferenc, *Rövid magyarázat...*, Alba Juliae, 1567, Faksimile kiadás modern átírással, PÁLFI Márton, Kolozsvár, 1910.
- DÁVID Ferenc, *Rövid útmutatás...*, Alba Juliae, 1567, Modern kiadás: NÉMETH S. Katalin, Bp., 1984.
- DÁVID Ferenc, *Az váradí disputációnak... igazán való előszámlálása...*, [*Wahrer Bericht über den Disput von Várad*] Kolozsvár, 1570. Modern kiadás: NAGY Lajos–SIMÉN Domokos, *A nagyváradí disputatio*, Kolozsvár, 1870.
- DÁVID Ferenc, *Articuli Synodi Thordanae ad diem 24. Februarii indictae Anno 1579*, KÉNOSI–UZONI, *Unitario ecclesiastica historia*, 238–239. Magyar fordítás: JAKAB, 1879, II, 73–75.; KÉNOSI–UZONI, *Egyháztörténet*, I, 283–285.
- DÁVID Ferenc, *Theses ... propositae Fausto Socino*, 1578.
- DÁVID Ferenc, *De dualitate tractatus in tria capita distinctus*, Magyar fordítás: MÁRKOS Albert, *Dávid Ferenc értekezése a kettős istenségről*, Kolozsvár, 1943.
- Theses Francisci Davidis-Antitheses Georgii Biandratae*, Kiadások: Jakab, 1879, II, 229–230. Dán, *Matthias Vehe-Glirius*, 138–140. Magyar fordítás: DEBRECENI, *Egyháztörténet*, 165
- Confessio Francisci Davidis de Jesu Christo... 27. Aprilis 1579*. KÉNOSI–UZONI, *Unitario ecclesiastica historia*, 241. Magyar fordítás: JAKAB, 1879, II, 75–76.; KÉNOSI–UZONI, *Egyháztörténet*, I, 287–288.
- De falsa et vera unius Dei... cognitione libri duo*, Albae Juliae 1568. Faksimile kiadás: Budapest–Leiden, 1988 (*Bibliotheca Unitariorum* II). Magyar fordítás: *Két könyv az Egyedülvaló Atyaistennek, a Fiúnak és a Szentléleknek hamis és igaz ismeretéről*. Kiad. BALÁZS Mihály, Kolozsvár, 2002 (*Az Erdélyi Unitárius Egyház Gyűjtőlevéltárának és Nagykönyvtárának kiadványai*, 2).
- Defensio Francisci Davidis*, Kraków, 1582. Faksimile kiadás: Budapest–Leiden 1983 (*Bibliotheca Unitariorum* I).
- KANYARÓ Ferenc, *Enyedi György unitárius püspök beszéde*, *KerMagv*, 35(1900), 30–40.
- KANYARÓ Ferenc, *Enyedi György unitárius püspök beszédeiből*, Sárospataki füzetek, 1905, 161–166.
- Unitárius szószék* V. kiad. DEÁK Miklós, VÁRI Albert, BALÁZS András, Székelyudvarhely, 1910, 26–32 (Enyedi egy prédikációjának közlése).

- Enyedi György *válogatott művei*, Kiad. BALÁZS Mihály és KÁLDOS János, Bukarest–Kolozsvár, 1997 (Téka).
- Enyedi György *prédikációi (67–99. beszéd)*, kiad. LOVAS Borbála, MTA ELTE HECE, Magyar Unitárius Egyház, Budapest, 2016.
- EÖSSI András, *Az zsidó hitön valók közül kiszkadott ember ellen*, Kiadás: RMKT (17. század), 485–504.
- EÖSSI András, *Mózes prófétának Istentől származott bölcsességéről*, Kiadás: RMKT (17. század), 513–518.
- EÖSSI András (?), *Az Istennek és az ő szent fiának... igaz ismeretéről = Korai szombatos írások*, 23–94.
- EÖSSI András, *Cím nélküli vitairatok az Árkosi-kódexből = Korai szombatos írások*, 125–151.
- Fordításrészletek Matthias Vehe-Glirius *Mattanjah* c. művéből, *Korai szombatos írások*, 152–176.
- FRANCKEN, Christian, *Breve colloquium Jesuiticum...*, Lipsiae, 1579. Christian Francken, *Opere a stampa*, ed. Mario BIAGIONI tanulmányával (*Christian Francken a le crisi intellettuale della riforma*), és Gianni PAGANINI előszavával = (Temi et Testi 128. „Sociniana” Serie diretta da Emanuela SCRIBANO) Roma, Edizioni di storia e letteratura, 2014. 159–177.
- FRANCKEN, Christian, *De bestialissima idololatria...*, Basileae, 1580. Christian Francken, *Opere*, 179–189.
- FRANCKEN, Christian, *De predestinatione mira paradoxa tria...*, Basileae, 1580. Basileae, 1580. Christian Francken, *Opere*, 191–195.
- FRANCKEN, Christian, *Epistola Christiani Francken in qua deplorat suum a Societate Jesu... dicessum*, Viennae, 1582. Christian Francken, *Opere*, 197–203.
- FRANCKEN, Christian, *Epistola Nicolai Regi Germani...*, Cracoviae, 1583. Christian Francken, *Opere*, 205–211.
- Disputatio inter Faustum Socinum Senensem et Christianum Francken...*, 1584, Christian Francken, *Opere*, 213–241.
- FRANCKEN, Christian, *Praecipuarum enumeratio causarum cur christiani ...in Trinitatis... retinendo dogmate sint constantissimi*, 1584 = Lech SZCZUCKI, *W kręgu myśliceli heretyckich*, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk 1972, 256–267. és Christian Francken, *Opere*, 243–258.
- Epicteti Philosophi Enchiridion ... Candidi lectori Christianus Francken. salutem dicit*, Claudiopoli, 1585. Christian Francken, *Opere*, 259–260.
- Mirabilium visionum ...Ignatii Loyolae ...admiratio...*, *Witebergae 1589*. Christian Francken, *Opere*, 263–271.
- Apologia Johannis Muralti medici...*, Claudiopoli, 1589. Christian Francken, *Opere*, 273–275.
- FRANCKEN, Christian, *Dialogus inter theologum et philosophum de incertitudine religionis christianae (1593)* = József SIMON, *Die Religionsphilosophie Christian Franckens (1552–1610?) Atheismus und radikale Reformation im frühneuzeitlichen O stmitteleuropa*, Wiesbaden, 2008, 151–182 (Wolfenbütteler Forschungen 117).

- FRANCKEN, Christian, *Spectrum diurnium genii Christiani Francken* = József SIMON, *Die Religionsphilosophie Christian Franckens*, 2008, 183–203.
- Dolium Diogenis...* Hamburgi. 1595. Christian Francken, *Opere*, 277–286.
- FRANCKEN, Christian, *Argumenta XXII in Sacram Mosis Historiam* = Antal PIRNÁT, *Christian Francken egy ismeretlen munkája*, ItK, LXXXVII(1983), 107–119.
- Analysis rixae Christianae...* Pragrae, 1595. Christian Francken, *Opere*, 287–296.
- GLIRIUS, Matthias Vehe, *Mattanjah, 1579* = DÁN, *Matthias Vehe-Glirius*, 1982, 291–398. Magyarul: *Istenismeret*, 37–173.
- GLIRIUS, Matthias Vehe, *Declamatiuncula contra perdestinatione neotericum* = DÁN, *Matthias Vehe-Glirius* 1982, 239–246. Magyarul: *Istenismeret*, 175–192.
- GLIRIUS, Matthias Vehe, *Előszó Johann Sommer Refutatio scripti Petri Carol c. művéhez, Kraków 1582.* = DÁN, *Matthias Vehe-Glirius* 1982, 247–253.
- GLIRIUS, Matthias Vehe, *Előszó és Tactatus primus a Tractatus aliquot christianae religionis c. kötetben, Kraków, 1583.* = DÁN, *Matthias Vehe-Glirius* 1982, 255–269.
- GLIRIUS, Matthias Vehe, *Apology* = DÁN, *Matthias Vehe-Glirius* 1982, 271–287. Magyarul: *Istenismeret*, 5–35.
- GRZEGORZ Paweł, *O prawdziwey smierci, zmartwychstania y żywocie wiecznym...*, [Kraków, 1568?], Faksimile kiadása: Wrocław, 1954.
- Heltai Gáspár imádságos könyve (1570–1571)*, Előszó és kiad. BALÁZS Mihály Kolozsvár, 2006 (Az Erdélyi Unitárius Egyház Gyűjtőlevéltárának és Nagykönyvtárának kiadványai 5).
- HELTAI Gáspár, *Háló, 1570*. Kiad. Trócsányi Zoltán, Bp., 1915.; Kiad. KÖSZEGHY Péter, Bp., 1979 (Magyar Tallozó); Kiad. TAMÁS Zsuzsa és Kőszeghy Péter, Bp., 2000 (Mille-neumi könyvtár)
- HUNYADI Demeter, *Consensus ministrorum Unitariae receptae religionis in anno Domini 1579*. Kénosi–Uzoni, *Unitario ecclesiastica historia*, I, 276–277. Magyar fordítás: KÉNOSI–UZONI, *Egyháztörténet*, I, 327–328.
- KARÁDI Pál előszava a *Komédia Balassi Menyhárt árultatásáról* c. mű kiadásához, RMDE I, 632–633.
- LUBIENIECKI, Stanisław, *Historia reformationis polonicae*, Freistadii, 1685. Faksimile kiadás: Varsó, 1971. Angol fordítás: Stanislas LUBIENIECKI, *History of the Polish Reformation and Nine Related Documents*, ed. George Huntston WILLIAMS, 1994.
- KÉNOSI TÖZSÉR, János–UZONI FOSZTÓ, István, *Unitario-Ecclesiastica historia Transylvanica*, Liber I–II. Volume IV/1. Ed. János KÁLDOS, Introduced by Mihály BALÁZS, revised by Miklós LATZKOVITS, Bp., 2002 (Bibliotheca Unitariorum. IV/1–3). Magyarul: *Az erdélyi unitárius egyház története I–II.* ford., MÁRKOS Albert, sajtó alá rendezte BALÁZS Mihály, HOFFMANN Gizella, KOVÁCS Sándor, MOLNÁR B. Lehel, Kolozsvár, 2005–2009 (Az Erdélyi Unitárius Egyház Gyűjtőlevéltárának és Nagykönyvtárának kiadványai 4/1–2).
- Korai szombatos írások*, Kiad. ÚJLAKI-NAGY Réka, Szeged, 2010 (Fiatal Filológusok Füzetei, Korai Újkor 7).
- MODRZEWSKI Andrzej, *Sylvae quatuor*, ed. Casimirus KUMANIECKI, Varsoviae, 1960. *Nagyváradai dialógus* = BALÁZS, *Teológia és irodalom*, 201–209

- ÓVÁRI Benedek, *Az Krisztus Jézusnak az Isten igaz messiásának országáról*, Kiadás: RMKT (17. század), 504–513.
- PALAEOLOGUS, Jacobus, *Catechesis christiana dierum duodecim*, ed. Růžena DOSTÁLOVÁ, Warszawa, 1971. Részleges magyar fordítás: *Földi és égi hitviták. Válogatás Jacobus Palaeologus munkáiból*, Ford. NAGYILLÉS János. Szövegválogatás és előszó BALÁZS Mihály, Budapest–Kolozsvár, 2003, 35–116.
- PALAEOLOGUS, Jacobus, *De veritate narrationis novae sacrae scripturae sine vitio Sancti Spiritus*, ed. Lech SZCZUCKI, *Odrodezenie i Reformacja w Polsce*, 15(1970), 191–202. Magyar fordítás: *Földi és égi*, 117–130.
- PALAEOLOGUS, Jacobus, *De peccato originis* = Lech SZCZUCKI, *W kręgu myślicieli heretyckich*, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk, 1972, 242–243. Magyar fordítás: *Földi és égi*, 131–134.
- PALAEOLOGUS, Jacobus, *An omnes ab uno Adamo descenderint?* = Lech SZCZUCKI, *W kręgu myślicieli heretyckich*, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk, 1972, 243–244. Magyar fordítás: *Földi és égi*, 135–136.
- PALAEOLOGUS, Jacobus, *De Christi cognomine* = Juliusz DOMAŃSKI – Lech SZCZUCKI, *Jakuba Paleologa traktat »De christi cognomine«*, *Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej* 19(1973), 265–288.
- PALAEOLOGUS, Jacobus, *De tribus gentibus* = Lech SZCZUCKI, *W kręgu myślicieli heretyckich*, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk, 1972, 243–244.
- Piotr z GONIĄDZA, *Dzieła polskie*, I–III. (*O Trech, O synu Bożym, O ponurzeniu chrtyjańskim*) ed. Halina GÓRSKA, Konrad GÓRSKI Zdzisław ZAWADZKI, Warszawa, 1960–1962.)
- RMKT (XVII. Jh.) = *Régi Magyar Költők Tára*
 IV. *Az unitáriusok költészete*, szerk. VARGA Imre, 1964.
 V. *A szombatosok költészete*, szerk. VARJAS Béla, 1970.
- SCHOMANN Georg, *Catechesis*, Kraków, 1574. Angol fordítás: Stanislas LUBIENIECKI, *History of the Polish Reformation and Nine Related Documents*, ed. George Huntston WILLIAMS, 1994, 347–379.
- SCHOMANN, Georg, *Testamentum ultimae voluntatis, continens vitae ipsius ...historiam* = SANDIUS, *Bibliotheca*, 189–198. Angol fordítás: Stanislas LUBIENIECKI, *History*, 328–333.
- SOMMER, Johann, *De Strategematis Satanae libri octo Jacobi Acontii in quinque redacti et copiosius explicati 1570*, Praefatio: Antonio ROTONDÒ, *Studi e ricerche di storia ereticale italiana del Cinquecento*, Torino, 1974, 503–213.
- Traktat przeciwko „kommunistom” morawskim* = *Filozofia a myśl społeczna XVI wieku*, ed. Lech SZCZUCKI, Warszawa, 1978, 317–332., 466–489.
- Quaestiones Georgii Blandratae cum responsionibus Joannis Sommeri (1573?)* = Antonio ROTONDÒ, *Studi e ricerche di storia ereticale italiana del Cinquecento*, Torino, 1974, 503–213.
- A szentírás panaszolkodása*, kiad. GYÖRGY Máté = *Collectanea Tiburtiana. Tanulmányok Klanczay Tibor tiszteletére*, Szeged, 1990 (*Adattár*), 189–207.
- VÁLASZÚTI György, *Disputatio Debreczeniensis. Comoedia Válaszutina illustrata*, Kiadások: Jakab Elek, *Koszorú*, II(1879), 337–366. FIRTOS Ferenc, *A debreceni disputa. Hitvitázó dráma a 16. századból*, Bp., 1915.; RMDE, I., 653–722.

VÁLASZÚTI György, *Pécsi disputa*, kiad. Dán Róbert és Németh S. Katalin, Budapest, 1981. (Régi Magyar Próza Emlékek 5.)

VÁLOGATOTT SZAKIRODALOM

Antitrinitarianism in the Second Half of the 16th Century, eds. Róbert DÁN – Antal PIRNÁT, Bp.–Leiden, 1982 (Studia Humanitatis 5).

BALÁZS, Mihály, *Early Transylvanian Antitrinitarianism 1567–1571. From Servet to Palaeologus*, Baden-Baden, 1996 (*Bibliotheca Dissidentium. Scripta et Studia* 7).

BALÁZS, Mihály, *Teológia és irodalom. Az Erdélyen kívüli antitrinitarizmus kezdetei*, Bp., 1998.

BALÁZS, Mihály, *Über den europäischen Kontext der siebenbürgischen Religionsgesetze des 16. Jahrhunderts = Fragmenta Melanchthoniana, Humanismus und europäische Identität*, Bd. 4., has, Günter FRANK, Heidelberg, 2009, 11–27.

BINDER, Ludwig, *Grundlagen und Formen der Toleranz in Siebenbürgen bis zur Mitte des 17. Jahrhunderts*, Köln–Wien, 1976 (Siebenbürgisches Archiv Archiv des Vereins für Siebenbürgische Landeskunde Dritte Folge, Bd. 11) 153.

BORBÉLY, István, *A mai unitárius hitelvek kialakulásának története*, KerMagy 55(1923), 160.

CACCAMO, Domenico, *Eretici italiani in Moravia, Polonia, Transilvania (1558–1611) Studi e documenti*, Firenze–Chicago, 1970.

DÁN Róbert, *Humanizmus, reformáció, antitrinitarizmus és a héber nyelv Magyarországon*, Bp., 1973 (Humanizmus és reformáció 2) 109, 144, 146, 151, 155, 177, 185, 192.

DÁN Róbert, *Matthias Vehe-Glirius, Life and work of a radical Antitrinitarian, with his collected writings*, Bp.–Leiden 1982 (Studia Humanitatis 4).

DÁN Róbert, *Az erdélyi szombatosok és Péchi Simon*, Bp., 1987 (HumRef 13) 47, 66, 82, 83, 93.

György Enyedi and Central European Unitarianism in the 16–17th Centuries, eds. Mihály BALÁZS, Gizella KESERŐ, Bp., 2000, 107–124.

FATA Márta, *Der Augsburger Religionsfrieden als Vorbild für die ungarische und siebenbürgische Mehrkonfessionalität? = Der Augsburger Religionsfrieden 1555. Wissenschaftliches Symposium aus Anlass des 450. Jahrestages des Friedensschlusses, Augsburg 21 bis 25. September 2005*, hsg, Heinz SCHILLING und Herbert SMOLINSKY, Gütersloh, 2007, 415–437.

FIRPO, Massimo, *Antitrinitari nell'Europa orientale del 1500. Nuovi testi di Szymon Budny, Niccolo Paruta e Jacopo Palaeologo*, Firenze, 1977.

HOTSON, Howard, *Arianism and Millenarianism. The Link between two heresis from Servetus to Socinus = Continental Millenarianism: Protestants, Catholics, Heretics*, eds. John Christian LAURSEN and Richard H. POPKIN, Dortrecht, Boston, 2001, 9–36.

GÁL Kelemen, *A kolozsvári unitárius kollégium története 1568–1900 I–II*, Kolozsvár, 1935.

- HORN Ildikó, *Le cercle de Farkas Kornis. Les stratégies des élites unitariennes (1575–1603)* = György Enyedi and Central European Unitarianism in the 16–17th Centuries, ed. Mihály BALÁZS, Gizella KESERŰ, Bp., 2000, 89–97.
- JAKAB Elek, *Dávid Ferenc emléke*, Bp., 1879.
- KESERŰ Bálint, *Christian Franckens Tätigkeit im ungarischen Sprachgebiet und sein unbekanntes Werk „Disputatio de incertitudine religionis christianae“* = Antitrinitarianism in the second half of the 16th century, Bp.–Leiden, 1982, 73–84.
- KESERŰ Bálint, *Peregrinatio academica dissidentium der Siebenbürger Unitarier = Universitas Budensis. International conference for the history of universities in the occasion of the University of Buda*, ed. László SZÖGI, Júlia Varga, Bp., 1997.
- KESERŰ Bálint, *Die ungarische unitarische Literatur nach György Enyedi (Über ideengeschichtlich relevante Werke aus der Zeit 1597–1636)* = György Enyedi and Central European Unitarianism in the 16–17th Centuries, Bp., 2000, 107–124.
- KESERŰ Gizella, *The Late Confessionalisation of the Transylvanian Unitarian Church and the Polish Brethren = Faustus Socinus and his Heritage*, ed. Lech SZCZUCKI, Karków, 2005, 163–188.
- OGONOWSKI, Zbigniew, *Der Sozinianismus und die Aufklärung = Reformation und Frühaufklärung in Polen. Studien über den Sozinianismus und seinen Einfluss auf das westeuropäische Denken im 17. Jh.*, hsg. Paul WRZECIONKO, Göttingen, 1977.
- MULSOW, Martin, *Moderne aus Untergrund: radikale Frühaufklärung in Deutschland 1680–1720*, Hamburg, 2002.
- PÉTER Katalin, *Die Reformation in Ungarn = Études historiques hongroises*, ed. Ferenc GLATZ, Bp, 1990, T. 4. European Intellectual Trends in Hungary.
- PIRNÁT Antal, *Die Ideologie der Siebenbürger Antitrinitarier in den 1570er Jahren*, Bp., 1961.
- PIRNÁT Antal, *Arisztotelianusok és antitrinitáriusok. Gerendi János és a kolozsvári iskola*, Helikon, XVII(1971), 363–392.
- PIRNÁT Antal, *L'Italia e gli antitrinitarii transilvani = Venezia e Ungheria nel Rinascimento*, ed. Vittore BRANCA, Firenze, 1973, 438–439.
- PIRNÁT Antal, *Il martire a l'uomo politico (Ferenc Dávid e Biandrata) = Antitrinitarianism in the second half of the 16th century*, Bp.–Leiden, 1982, 157–190.
- ROTONDÒ, Antonio, *Verso la crisi dell' antitrinitarismo italiano. Giorgio Biandrata e Johann Sommer = A. R., Studi e ricerche di storia ereticale italiana del Cinquecento*, Torino, 1974, 213.
- SIMON, József, *Die Religionsphilosophie Christian Franckens 1552–1610? Atheismus und radikale Reformation im frühneuzeitlichen Ostmitteleuropa* (Wiesbaden, 2008).
- SIMON, József, *Explicationes explicationum. Filozófia, irodalom és egzegetika Enyedi György életművében*, Bp., Typotex, 2016.
- SZCZUCKI, Lech, ed., *Faustus Socinus and his Heritage* (Cracow, 2005).
- SZCZUCKI, Lech, *W kregu myślicieli heretyckich* (Wrocław-Warsaw, 1972).
- WILBUR, Earl Morse, *A History of Unitarianism in Transylvania, England and America* (Cambridge, 1952).
- WILLIAMS, George H., *The Radical Reformation* (Philadelphia, 1962).

MARCIN CZECHOWIC KÍSÉRLETE AZ ERDÉLYI ANTITRINITÁRIUSOK MEGNYERÉSÉSÉRE

A lengyelországi és erdélyi antitrinitáriusok rendkívül intenzív 16. századi kapcsolatairól több kutatónemzedék kitartó erőfeszítései ellenére is keveset tudunk.¹ Ennek oka nem a témával foglalkozó tudósok időnként kétségtelenül észrevehető elfogultságában keresendő. A fő ok vitathatatlanul a források hiánya. A kérdéskör tanulmányozójának meg kell barátkoznia azzal, hogy lényegében csak nyomtatott forrásokat használhat. Döntően ezért nehéz árnyalt elemzést készíteni arról, hogy miképpen alakult ki az antitrinitarizmus két típusa: a későbbi socinianizmus, amelynek közismert módon Lengyelországban formálódnak ki a fő műhelyei, és a nonadorantizmus, amely pedig (legalábbis a 17. század derekáig) Erdélyben jut meghatározó szerephez. Ilyen körülmények között nagyon becses minden újonnan előkerült dokumentum, így az is, amelyről most szólunk.

A kolozsvári unitárius kollégium kéziratárában 614. szám alatt őriznek egy olyan kódexet, amelyről a kötéstábla, valamint a vízjel alapján megállapították, hogy a 16. századból származik.² 16. századnak látszik a kézírás duktusa is. A mű nyomtatványt utánozni látszó címlapján a következő olvasható: *Liber de Paedobaptistarum erroribus eorumque origine, et de eorum opinione, qua infantes baptisandos in primo statim eorum exortu statuerunt*. Ezután bibliai mottók állnak még a címlapon. A kelet-közép-európai heterodoxia történetében egy kicsit is jártas szakembernek erről a címről természetesen azonnal az jut eszébe, hogy Marcin Czechowic csaknem hasonló címmel írt egy ilyen munkát. A közelebbi vizsgálat, amelynek elvégzését megkönnyítette, hogy köszönettel vett mikrofilmet kaptam Lech Szczuckitól, megállapította, hogy valóban erről van szó: a Kolozsvárt őrzött kézirat Czechowic, *De Paedobaptistarum errorum origine, et de opinione, qua infantes baptisandos esse in primo nativitatus eorum exortu creditur* c. művének egy változatát tartalmazza.³ A szövegek mondatról mondatra történő összeolvasása persze lehetővé tette, hogy ennél lényegesebb megállapításokat is megfogalmazhassunk.

Ezekre azonban csak akkor kerülhet sor, ha először – az interpretáció lehetőség szerint teljes kikapcsolásával – leírom a szövegösszehasonlítás legfontosabb eredményeit. Először is az állapítható meg, hogy a kolozsvári kézirat nem egyszerűen másolata az 1580–1583 között megjelent nyomtatványnak. (A szakemberek előtt jól ismert, hogy Czechowic művének címlapján nem szerepel a megjelenés éve. Szczucki megfontolásai alapján⁴ a bibliográfiák többnyire úgy tekintik, hogy 1580–83 között jelent meg.)

1 A szakirodalom legfontosabb tételeiről lásd kötetünk *Az antitrinitarizmus Kelet-Közép-Európában a 16. században* c. tanulmányát.

2 Leírása: *The Manuscripts*, MsU 614.

3 Leírása: GRYZOWA, *Ariańskie oficyny*, 148–149.

4 SZCZUCKI, *Czechowic*, 82–85.

A nagyobb egységekre vonatkozó legfontosabb eltérések a következők. A kolozsvári kéziratban nem szerepel az 1575-ben, Lublinban írott ajánlás, amelynek címzettje az antitrinitáriusok ismert litvániai patrónusa, Jan Kiszka volt. Hiányzik továbbá a Kiszka család címerére írott hét disztichonból álló költemény is. Ezek helyett a következők találhatóak a kéziratban: Egy sajnos datálatlan ajánlás, amelynek címzettjei azok a jó, tanult és kegyes férfiak, akik Erdélyben és Magyarországon összegyűjtik és támogatják azokat, akik Isten kiválasztottaiként a Krisztus evangéliumára épülő egyházak épülésén munkálkodnak, s amelyet dolgozatunk függelékében magyar fordításban is közlünk (*Bonis, doctis ac piis viris in Transylvania et Hungaria doctrina evangelii Christi electos Dei colligentibus, et ecclesias eius favore a benedictione feliciter aedificantibus, fratribus nostris dilectis ac observandis*). Ezt követően egy rövidke előszó olvasható *Praefatiuncula* címmel. Megállapítható ugyanakkor, hogy ezek a szövegek nem függetlenek a Czechowicz nyomtatásában megjelent művében olvashatóktól. Az ajánlás legnagyobb része megtalálható a mondott nyomtatvány 54–56. oldalán, a csecsemőkeresztelők (*paedobaptistae*) hatodik hibáját (*error sextus*) taglaló rész első bekezdéseiben, míg a kis előszó gondolatai az első hibát bemutató részből (*error primus*) vannak átvéve. Egy oldalnyi egység ugyanakkor más megfogalmazásban, de ugyanazokat a motívumokat tartalmazza, mint amiket a Kiszka-hoz intézett előszó. Mindkét esetben azt olvassuk, hogy Isten időnként a Gedeon ellen harcoló midianitákhoz hasonlóan teljes zűrzavart idéz elő az igazakra rátamadó soraiban. Lényegesen eltér a két szöveg befejezése. A nyomtatványban a tizennégy hiba felsorolását követően egy *Appendix* olvasható. Ez az *Appendix* hiányzik a kolozsvári kéziratból. Fontos azonban leszögeznünk, hogy ennek ellenére a kolozsvári kézirat befejezett mű benyomását kelti. Több üresen hagyott lapot megelőzően a szöveg egy oldal közepén fejeződik be, fogyó terjedelmű sorokkal, az „Amen” szó közepre írásával.

A kéziratban két későbbi kéz által készített margináliák is olvashatók. Ezek közül mindössze három származik 18. századnak látszó olvasó kezétől, s mivel ő csupán a szöveg egy-egy szavát írja le újra a margóra, vele nem kell foglalkoznunk. Annál érdekesebbek viszont egy A. L. monogrammú személy margináliái. Ezek a szöveg rendkívül gondos átolvasásáról tanúskodnak: a kolozsvári kézirat grammatikai vagy tárgyi hibáit korrigálják. Az esetek többségében ez azt jelenti, hogy a nyomtatvánnyal megegyező alak kerül a margóra, ám rendkívül fontos, hogy vannak olyan javításai is, amelyek „ráférnének” a nyomtatásra is, az abban olvashatókhoz képest is helyesbített megoldást tartalmaznak. Egyetlen példa gyanánt a legnyilvánvalóbb esetet idézem. A harmadik *error* bemutatása során egy hosszabb Kálvin-idézet olvasható, amelynek befejező része a következő: „Etenim impiorum generatio per peccatum, quod ex traduce primi nostri parentis, carnalem nostri nativitatem inficit et impiam reddit, propagatur, conservatur, et extenditur. Unde fit ut eodem parente oriatur et electus et reprobus, sicuti videre est in Adam et Isaac.” Az A. L. monogrammú személy a margón Ádám nevét Esau-ra javítja, s nyilvánvalóan neki van igaza, hiszen a szövegben Jákob fiáról van szó. De nem csupán a kéziratban áll a helytelen Adam név, hanem a nyomtatványban is. Sikerült megállapítanunk, hogy az A. L. monogramm mögött Andrzej Lachowski rejtőzködik. Az azonosítást az tette lehetővé, hogy az Erdélybe menekült lengyelországiaknak ettől a fontos személyiségétől több dokumentummal is rendelkezünk. Lachowski, aki az 1660-as években a kolozsvári unitárius

kollégium tanára, majd a lengyel gyülekezet papja volt, több könyvet és kéziratot is ellátott posszeszor-bejegyzéseivel, illetőleg alkalmanként nagyon fontos tartalmi észrevételeivel is.⁵ Ezekkel természetesen most nem foglalkozhatunk, ezért csupán azt szögezzük le, az elmondottak alapján valószínű, hogy a kéziratot nem a nyomtatvánnyal szembesítette, s talán nem is Kolozsvárott végezte ezt a munkát, jóllehet erre itt is lehetősége lett volna, hiszen a nyomtatványból mai napig is őriznek itt egy olyan példányt, amelynek tulajdonosai a 17. századi erdélyi unitarizmus nagyon jelentős személyiségei voltak.

Az értelmezést megelőzően a kézirat szöveg két fontosnak látszó sajátosságát kell még föltétlen kiemelni. Egyfelől azt, hogy a kézirat a nyomtatásban megjelenhez képest textológiai értelemben változatnak tekinthető. Egyes fejezetei is rövidebbek a nyomtatványban olvashatónál, de ez nem csupán arra vezethető vissza, hogy olykor bekezdések nem szerepelnek a nyomtatásban megjelenhez képest, hanem arra is, hogy a kézirat tömörebben megfogalmazott szövegeket tartalmaz. A mondatok nagyon gyakori eltérő felépítése ellenére ugyanakkor teljesen világos, hogy azonos érveléssel és gondolatmenettel van dolgunk. Új szövegegységek vagy bekezdések ugyanakkor nem szerepelnek a kéziratban, a kolozsvári változatban ránk maradt szöveg csaknem minden egységének megvan a megfelelője Czechowic fentebb említett nyomtatványában.

A kézirat egészére jellemző ugyanakkor az is, hogy a nyomtatványtól eltérően nem szerepelnek benne az egyes fejezetek élén amott argumentumoknak nevezett tartalmi összefoglalások.

Az erdélyieknek és magyarországiaknak szóló ajánlason kívül találhatunk a kézirat főszövegében is olyan mozzanatokat, amelyek kifejezetten az itteni olvasóknak szólnak. A tizennegyedik hibát (error) taglaló rész hosszan foglalkozik a Máté 28,19 (*Baptisate eos in nomine patris, filii et spiritus sancti*) értelmezésével. A szerző vitatja azoknak a protestáns teológusoknak az álláspontját is, akik szerint magának a bibliai citátumnak az elhangzása már önmagában érvényessé teszi a keresztséget, függetlenül az egyéb körülményekből, s attól is, kinek a szájából hangzik el. Ennek során azzal is érvel, hogy Krisztusról biztosan tudható, hogy „non Gallice, non Germanice, non Polonice, non Latine, neque etiam, puto Grace loquutum fuisse”. Az erdélyi és magyarországi olvasóknak szóló gesztusnak tekinthetjük, hogy e nyelvek felsorolásánál a kolozsvári kéziratban „Polonice” helyett „Hungarice” szerepel. Ugyanilyen gesztusnak vélhetjük azt is, hogy a kéziratban megváltozik a nyomtatott szöveg egyetlen olyan helye, ahol egy lengyelországi személyiséget szólít meg a szerző. „Theofile” áll egy helyütt a nyomtatványban, s nyilvánvalóan Theophilus Adamusról, azaz Aleksy Rodeckiről van szó, aki közismerten ezen az álnéven adta ki munkáit, s a nyomtatvány címlapján is ott áll a neve. A magyarban e helyett „Pie Lector” áll. Ugyanez mondható el a kolozsvári kéziratban tapasztalható szövegváltozat egy félreérthetetlen tendenciájáról is. Arról van szó, hogy ebben a változatban sokkal kisebb számban szerepelnek olyan polemikus kirohanások, amelyek a katolikus egyház ellen írá-

5 Legújabb életrajza: Ladislao de LÁSZLOCZKY, *Contributo alla storia della famiglia Lachowski-Pilawa (1381–1691)*, Varsavia-Roma, Upowszechnianie Nauki-Oświata, 2000 (Accademia polacca delle scienze Biblioteca e centro di studi a Roma, Conferenze 113), 42–52.

nyulnak. Ha meg is marad belőlük néhány, ezek jóval rövidebbek, s a legjellemzőbb talán az, hogy rendre teljesen hiányoznak az olyan bekezdések, esetenként teljes oldalak, amelyek a keresztséggel kapcsolatos babonák közül az ördögűzéssel (exorcismus) és a vele kapcsolatos jelenségekkel foglalkoznak. Ez a „visszafogottság” közismert módon különösen Erdély esetében tűnt szinte természetesnek, hiszen itt teljesen hiányoztak a katolikus ellenfelek, mivel az 1560-as évek derekára nem csupán a katolikus egyház intézményei tűntek el, hanem a fejedelemség lakossága is szinte teljesen protestánsná vált.

Ennek ellenére nem merném azt állítani, hogy a Kolozsvárott található kézirat a nyomtatásban az 1580-as évek elején megjelent szöveg olyan alkalminak tekinthető változata lenne, amely kifejezetten az erdélyi és magyarországi unitáriusok megnyerésére készült, jóllehet szólnak érvek egy ilyen elképzelés mellett is. Kétségtelen például, hogy a terjedelmileg is rövidebb kolozsvári szöveg kevésbé eruditus, tudós jellegű, mint a nyomtatásban megjelent. Ebben nagyon sok esetben szerepelnek hosszú, tudós margináliák, s nagyon tipikus, hogy a források megjelölésénél e nyomtatványban többnyire pontos oldalszám is szerepel, míg a kézirat meglegszik az idézett mű fejezetei sorszámának vagy címének közlésével. Másfelől azonban néhány esetben éppen e fenti jelenségek fordítottjára is találunk példát. Jó néhány nagyon lényeges megállapításokat tartalmazó olyan marginália is van tehát a kéziratban, amely nem szerepel a nyomtatványban, s a források megjelölésénél is találtam két olyan esetet, ahol a kézirat közli a részletesebb és pontosabb adatokat.

Ezekből a megfigyelésekből természetesen Czechowic és a lengyelországi unitarizmus nálamnál alaposabb ismerőinek kell majd levonniuk a tanulságokat. A szakirodalom alapján mindenesetre úgy tűnik, hogy Czechowic e munkája keletkezési körülményeit és időpontját nem sikerült megnyugtatóan tisztázniuk a lengyel kutatóknak, hiszen 1565 és 1575 között csaknem egy évtized kerül szóba a megírás időpontjaként, hogy aztán újabb jó néhány év teljen el a kinyomtatásig.⁶ Egyáltalán nem kizárt tehát, hogy rangosabb helyet kap majd a kézirat a Czechowic-mű szövegtörténetében az egyszerű kivonatnál.

Nem tartom tehát azt sem kizártnak, hogy Czechowic művének egy korábbi változatát őrizte meg a kolozsvári kézirat. Emlékeztetnék ezzel kapcsolatban arra, hogy a Kiskáchoz intézett 1575-ös ajánlás szerint akár több kéziratos változat meglétét is feltételezhetjük. Idézem a szerzőt: „Csak néhány tudós és kegyes férfiú által látott kéziratom már jó régen elkészült, amikor közülök néhányan megjegyzéseket fűztek hozzá, illetőleg argumentumokat helyeztek az egyes hibákat taglaló egységek élére, majd egyesek a munka megjelentetésre biztattak. Nem lehetett javítás nélkül közzétenni, ugyanakkor pedig egyéb elfoglaltságaim semmiképpen sem tették lehetővé ezek elvégzését... (Cum autem vetustum iam esset scriptum hoc meum, et a paucissimis tantum quibusdam, doctis tamen et piis visum, qui etiam quaedam ad margines annotarunt et argumenta singulis erroribus prae-

6 Monográfiáját meghaladó, részben BUCHWALD-PELCOWA Paulina alább említendő felfedezésére építő újabb megállapítások: Lech SZCZUCKI, *Szymona Budnego relacja o początkach rozwoju anabaptyzmu w zborze mniejszym*, ORP, XXXI(1986), 93–101.; Uő, *Nonkonformiści religijni XVI i XVII wieku, Studia i szkice*, Warszawa, Polska Akademia Nauk, 1993, 42–64.

fixerunt, et quidam eorum me hortati sunt, ut publicaretur, non libuit primum, illud ita ut est conscriptum edere, nisi illi linia adderetur. Sed cum illi urgerent, et ego prae multis meis aliis occupationibus hoc facere nequaquam potui...⁷ Bizonyos értelemben tehát kollektív munkának tüntetik fel ezek a sorok a nyomtatásban megjelent szöveget, s az világosan kiderül, hogy a fejezetek előtt álló összefoglalók nem a szerzőtől származnak. Másfelől feltűnő, hogy a kolozsvári kézirat ajánlása, a későbbi nyomtatottban szereplőétől eltérően, semmiféle reflexiót nem tartalmaz a különféle változatokról és azok egymáshoz való viszonyáról. Mindebből tehát arra is következtethetnénk, hogy a kolozsvári kézirat a lengyel antitrinitárius munkájának arról a korábbi változatáról készült másolat, amelyről a fenti idézet beszélt. El kell ismernem persze, hogy a jelenleg Kolozsvárott olvasható kézirat felsorolt sajátosságai azzal is magyarázhatók, hogy a lengyelországitól eltérő közönség volt ennek megszólítottja. Hadd emlékeztessenek csupán arra, hogy a Jan Kiszka számára megfogalmazott ajánlásban maga Czechowic beszél arról, hogy művében számos marginália és az argumentumok mindegyike mások tollából származik

Mivel az erdélyieknek és a magyarországiaknak szóló ajánlás datálatlan, helyének kijelölése a két közösség kapcsolatainak történetében korántsem egyszerű. Megnehezíti ezt az is, hogy a főszövegben sem találtam olyan utalást, amely megkönnyítené a kézirat keletkezési idejének meghatározását. Úgy vélem azonban ebből a szempontból döntőnek tarthatjuk, hogy – mint fentebb már említettem – az *Appendix* nem szerepel kéziratunkban. Emlékeztetnék arra, hogy Czechowic munkájának ez a része az antitrinitárius táboron belüliek két csoportjával vitatkozik, azokkal, akik hajlamosak *adiaphoron*nak tekinteni a keresztséget és azokkal, akik szerint a keresztény szülők gyermekeit semmiképpen sem kell megkeresztelni. Közismert, hogy erdélyi szempontból ennek az utóbbi nézetnek lesz egyre nagyobb jelentősége, hiszen Palaeologus nonadorantista művei ezt a felfogást fejtették ki. Nehéz azt elképzelni, hogy az 1570-es évek derekánál későbbi időpontban úgy akarja valaki megszólítani az erdélyi és magyarországi unitárius közösségeket, hogy teljességgel hallgat ezekről az őket egyre intenzívebben foglalkoztató nonadorantista nézetekről. Hajlok tehát arra, hogy a kolozsvári kéziratot az 1570-es évek első felére datáljam. Korábbi időpont véleményem szerint erdélyi szempontból sem jöhet szóba. Hadd emlékeztessenek csupán arra, hogy Magyarországon, azaz főleg az úgynevezett Partiumban és a török hódoltság területén működő unitárius közösségekről csak az 1570-es évek elejétől kezdődően beszélhetünk.

Szükszavúsága ellenére fő vonalaiban legalábbis körvonalazható, hogy a kolozsvári kézirat Aretius Boemus álnév mögé rejtőző (talán magával Czechowiccal azonosítható?) összeállítója milyen pozícióból akar hatást gyakorolni erdélyi és magyarországi hitsorsosaira. Az itt megfogalmazottak ugyanis összhangban vannak azzal, amit az újabb kutatók tevékenységének korai szakaszáról megállapítottak. A fentiekben említett Szcucki-monográfia után komoly újdonságot az jelentett, hogy Buchwald-Pelcowa Paulina Svédországban rábukkant a *Trzech dni rozmowa (Három napi beszélgetés)* c. mű egy példányára, amely ugyan csak 1578-ban jelent meg, de olyan szövegeket tartalmaz, amelyek

7 Marcin CZECHOWIC, *De paedobaptistarum errorum origine...***2.2.

1564–1565 táján, tehát a lengyelországi antitrinitarizmus kibontakozásának időszakában keletkeztek. Ezekből kiderül, hogy Czechowic már ebben a korai időszakban az anabaptisztikus nézetrendszernek azt a változatát képviselte, amely Fausto Sozzini fellépéséig a legtartósabbnak bizonyult. Ez azt jelentette, hogy a leghatározottabban elítélte a forradalmi felfordulást jelentő anabaptizmusnak Thomas Münzer vagy a münsteriek által képviselt változatait, viszont kiállt a békésebb irányzatok mellett. Ennek megfelelően a csecsemőkeresztség elutasítása és a közösséghez csatlakozó felnőttek újbóli megkeresztelése nem egyszerűen a biblikusság követelményének megfelelő dogmatikai tétel volt, hanem összekapcsolódott az anabaptisztikus szociáletikai nézetekkel is. A *Keresztény*, az *Evangelikus* és a *Pápista* között lezajlott beszélgetésen tehát a keresztény nem habozik kifejezni, hogy az igaz hívők nem mások munkájából élnek, hanem saját kezükkel keresik meg kenyereket, s azt sem tartja elképzelhetőnek, hogy az igazi keresztény ember bármiféle hivatalt töltsön be a magisztrátusok valamelyikében. Határozottan beszél arról is, hogy senkit sem lehet valamely vallás elfogadására erőszakkal rákényszeríteni, s kikel azok ellen a protestáns nemesek ellen is, akik erőszakkal kényszerítik jobbágyaikat vallásuk felvételére. Mint másutt már kifejtettem, az ilyen nézetek az 1560-as évek lengyelországi antitrinitarizmusában egyre erőteljesebb etikai posztulátumokká váltak, s ez vezetett el ahhoz, hogy legradikálisabb képviselőik a bűnös világból kivonulva Raków városában szervezék meg az evangéliumi eszményeknek megfelelő életüket. Czechowic ugyanakkor ahhoz a csoportosuláshoz tartozott, amely korán belátta ennek a világgal szakítani akaró kísérletnek az elhibázott voltát, egy mérsékeltbb programmal szervezte meg a lublini csoportosulás életét, s az 1575-ben megjelent nagy dogmatikai összefoglalása – *Rozmowy chrystyjańskie (Keresztény beszélgetések)* – szelídített az etikai elvárásokon is. Mellőzte például azt a korábban zsinati határozatokban is rögzített tételt, hogy mindenkinek saját kétkézi munkájával kell megkeresnie a kenyerét.

Legutóbb Heltai Gáspár imádságos könyvét elemezve igyekeztük bemutatni, hogy az erdélyi antitrinitarizmus vezető személyiségei milyen eljárásokkal szelídítették meg a társadalmi életben való szerepvállalást megengedő anabaptisztikus szociáletikai tanokat.⁸

A kolozsvári kézirat arról tanúskodik, hogy az egységesítő ambíciókkal fellépő lengyel antitrinitárius nem csupán elkötelezett prédikátora volt az igaz tannak, hanem jól tájékozottan és megfelelő taktikai érzékkel lépett fel. Megfontoltan koncentrált arra a minimumra, amely alapján talán esély lett volna megegyezni az erdélyi unitáriusok bizonyos csoportjaival. Ezzel magyarázható, hogy a kolozsvári kéziratban olvasható ajánlás és maga a szöveg is szinte kizárólag a legszorosabban vett csecsemőkeresztségre koncentrált. Felvillan ugyan, hogy az erdélyieknek is sértetlenül meg kell őrizniük magukat a megromlott világban, s az ég csillagaihoz hasonlóan fényességes példaként kell ragyogniuk, ám az ehhez szükséges követelmények részletezése elmarad. A szöveg önmagát egyszerű és tompaeszü emberként (*homo simplex et tardus*) meghatározó összeállítója még csak nem is utal az anabaptisztikus szociáletikai nézetek egyetlen konkrétumára sem, s így a nyomtatvány hatodik fejezetében szereplő gondolatok is olyan szövegösszefüggésbe ke-

8 HELTAI, *Imádságos könyv*, 51–57.

rülnek, amelyben a világ előtti példaadásra biztató szavak többféle értelmezése is lehetséges. Úgy gondolom a szerző helyesen vélte úgy, hogy a lassan egyre színesebbé váló erdélyi unitáriusok között legfeljebb ezzel a letompított anabaptizmussal szerezhet híveket.

Figyelemre méltó az is, ahogyan a közös szellemi municiót a meggyőzés szolgálatába állítja. Az 1567–68-ban közösen kidolgozott és alkalmazott egyháztörténeti elképzelésekre utalva beszél arról, hogy a lengyelországiakhoz hasonlóan az erdélyieket és a magyarországiakat is Krisztus táborához tartozóknak tekinti, akik a sötétség korszaka után az igaz hit megtalálásán munkálkodnak. Éppen ebből a tradícióból merítve ösztönöz aztán a gyermekkeresztelést könyörtelenül elvető álláspont elfogadására is. De az egykori közös nyelven beszél akkor is, amikor a feladat végrehajtóit Isten választottjainak nevezi. Már az ajánlás első mondatai sem csupán önmaga szerepét jelölik ki szerénykedően, hanem a választott egyház egészéről beszélnek, s a kiválasztottak üdvözüléséről szól lendületes mondat zárja le a szöveget.

Bármily taktikus volt azonban Czechowic, hamarosan meg kellett tapasztalnia, hogy az erdélyiek és a lengyelek közös nyelve egyre inkább elveszőben volt. Bizonyára maradtak persze olyan erdélyi és hódoltsági antitrinitáriusok is, akiket küldeményének üzenetével is meg lehetett szólítani, ám a 70-es évek derekán az itteni többség mégiscsak elindult abba az irányba, amelyet Johann Sommer és Jacobus Palaeologus írásai jelöltek ki. Ők a csecsemőkereszttség bírálatának középpontba állítását mellékes dolognak tartották, hiszen úgy vélték, hogy a keresztény szülőktől született gyermekeket egyáltalán nem kell megkeresztelni, de eltávolodtak a predestináció tanának a lengyel teológusnál még eleven és küldetéstudatot biztosító hagyományától is. Talán ezzel is magyarázható, hogy Marcin Czechowic és társainak ez a kísérlete visszhang nélkül maradt, s egyik fél sem hivatkozott rá a későbbiekben sem.

MELLÉKLET⁹

Liber de Paedobaptistarum erroribus eorumque origine, et de eorum opinione, qua infantes baptisandos in primo statim rerum exortu statuiunt. Aretio Boiemo autore.

Psalm. 2. et 37.

Quicumque adversus Jehovam et Christum eius insurgunt: Horum arcus confringetur, et gladius eorum cor ipsorum transfodiet.

Misere autem perit, qui proprio gladio perit.

Bonis, doctis ac piis viris in Transylvania et Hungaria doctrina Evangelii Christi electos Dei colligentibus, et ecclesias eius favore et benedictione foelicter aedificantibus, fratribus nostris dilectis ac observandis. Gratiam Dei et pacem Christi.

Inter reliquos doctos, bonos ac pios viros, virtute et eruditione insignes, qui veritatem Dei divino studio, animis constantibus indagarunt idem Deus clementissimus, qui hos studii veritatis suae ignes per Spiritum suum Sanctum in eis accendit et mei in Jesu Christo Domino nostro

⁹ Az ajánlás kurzívval szedett része megtalálható a nyomtatványban.

misertus, similes scintillas desiderii veritatis surget verbi sui, in me, homine simplici et tardo, excitavit. Pro quo eius ingenti beneficio et nunc illi toto pectore gratias ago, et tandem hanc illius benignitatem immensam, in altera illa consuetudine, cum omni electorum ipsius ecclesia, in omnem aeternitatem sum praedicaturus.

Quum porro inter reliqua mea studia et paedobaptistarum labores et scripta perlustrarem, varias et prosus secum pugnantes de baptismo, et eius administratione opiniones, ritus et argumenta offendi. Hoc animadvertens, bona consciencia hanc variorum errorum cognitionem obtinere nequivi, sed eam ad Dei, patris nostri, et eius Sancti Filii, Jesu Christi crucifixi, Domini nostri eandem et gloriam et ad verae ecclesiae electorum edificationem, coactus sum proferre.

Quoniam vero hanc multarum opinionum perplexam varietatem etiam absque verbi Dei testimoniis fortissimis et etiam sine novis argumentis philosophicis facile convelli posse animadverti, nempe si opiniones opinionibus, sententiae sententiis, argumenta argumentis, rationes rationibus, probationes probationibus ipsorummet paedobaptistarum veterum et neotericorum, sibi oppositae fuerint. Viderem etiam, via hac, Deum agmina haec mendatorum contra veritatem suam conglobata iam nunc etiam perturbare, et uniusquisque gladium non tantum in socium suum, sed et in seipsum (qui tamen gladio suo se defensurum optime putabat) dirigere. (Quemadmodum temporibus Gedeonis et madianitarum olim fecerat) visum est et mihi, hidriis contritis tedas in lucem proferre, et classicum ad perterrefaciendos hostes Dei et electorum ecclesiae Christi canere, totiesque insomnia eorum in ipsorummet perniciem, instar exercitus Gedeonis, gladius Gedeonis, gladius Gedeonis (sic!) Institutio Christi, Institutio Christi (sic!) et exclamare. *Ad quam quum omnes ferme paedobaptistae se respicere, eaque nisi arbitrentur, nihilominus tamen illa in suam ipsorum perniciem abutuntur.*

Porro finem nostri instituti, pie lector, hunc fuisse ac esse in hac multorum prodigiosorum errorum coacervatione, ut illa Christi Domini nostri de baptisandis poenitentiam agentibus et credentibus institutio, ad suum pristinum statum restitui queat, et ut homines pii ac idem timentes ad amplectendum verum Christi baptismum addici possunt.

Multum enim iam erratum est, jam ergo ab errore pedes sunt retrahendi, ut non quo trahit Sathan abducamur, sed quo ducit Christus, ipsum sequamur. Scimus enim, quomodo Christus dominus noster, et etiam apostoli eius in ecclesia illa priore, tritiorae doctrinae, ac fidei semina serverint. Quomodo autem et Sathan hominibus dormientibus, lolium et sisaniam omnium errorum ac depravationis superseminaverit, piis ac electis Dei iam manifestum sit. Deus enim nunc nobis patefacit quod antea multis seculis fuit absconditum, in quibus tenebris ille malus iniquitatem suam in homine perrati, Antichristo papa romano efficaciter operatus est, ut coesus hic mundus iuste puniretur, et contempti filii Dei et Evangelii eius et ingratitude suae erga Deum poenas lueret.

Proinde iniquum ac impium foret, ut nos qui Christi censemur, et de hac Sathanae astutia nobis patefacta gloriamur, pro germana illius frumenti veritate, adhuc superseminatos a Sathana zizaniae et lolii errores hucusque retinere contendamus. Neque enim quia aliquando erratum est perpetuo nobis quoque errandum erit, cum magis conveniat piis ac Deum ex animo diligentibus veritati patefactae ac perspectae, libenter subscribere, illique obsequi, quam pertinatiter sine ratione contra verbum Dei, mendatio patrocinari et Sathanae quodammodo auxilium ferre.

Quiquid ergo in hac ecclesiae Dei agricultura verbis Christi doctrina et testimonio apostolorum fatum cognoverimus, hoc idem pervigili cura et diligentia excolamus, observemus et custodiamus. Hoc, inquam, solummodo apud nos satum et excultum, plantatum et irrigatum, Spiritu Sancto auspice et duce et floreat et germinet et maturescat. Hoc idem etiam fructificet nosque fructibus refocillet exhilararet, atque confirmet.

Facessant autem supposititia sermina. Ager alienus non sit nobis curae, messi aliene falcem non immittamus. Solis enim his contenti sumus, quae nobis summus ille agricola, Pater coelestis per suum unigenitum ac dilectum Filium Jesum Nazarenum, crucifixum, veram Messiam contulit.

Simus igitur apud nos depositores verbi dei dogmatum seduli custodes, nihil in his unquam permutemus, nihil minuamus addamusve. Non amputemus necessaria apponendo superflua. Ne et nostra amittamus usurpando aliena. Quin totis viribus et omni industria hoc unum studeamus, ut fideliter apud nos a Christo nobis per apostolos scripto tradita retineantur, ac in custodia conserventur. Sic autem conservanda erunt, ut cum venerit Dominus noster, suam summa cum foenore a nobis repetat, nobisque bene precetur, ac potiora donet.

Caveamus ergo, ne quod hominibus placet, id nobis quoque placeat, sed quod Christus unicus ille Dei filius, nobis a patre suo allatum et donatum commendat, nobis curae sit.

Docent homines, baptismum Christi a quovis, sive laico, sive obstetrice vel anu administrari posse, et nescio qua necessitate ingruente omnino etiam debere. Id porro longo usu, consuetudine et antiquitate ceu caniciae quadam, quae a multis passim pro lege usurpatur, probant, stare volunt. Atque pleno ore a multis patribus, doctis et a Papa Sanctis erratis seu canonisatis, approbatum vociferant.

Nos vero non usum, canicie et squalore obductum, non hominum quantumvis sanctorum auctoritatem, non iganavi vulgi clamorem et tumultum, contumeliis ac blasphemis plenum. Sed unius magistri nostri ac preceptoris, Filii Dei altissimi, Jesu Chrsti crucifixi vocem ac mandatqa audiamus, timeamus ac revereamur. Dicant, interdican prohibeant, minentur, quid ut volunt homines et licet coelum ipsum ruere videatur, nos a verbo Christi ne latum [quidem] unguem discedere (si tamen Christum ex animo diligimus) debemus.

Jam vos Deo Optimo Maximo, patri domini nostri Jesu Christi, in eodem Jesu Christo Domino et Redemptore nostro commendo huncqve ardentibus votis peto, ut vestro ministerio clementer favere, et vos ipsos incontaminatos a mundo conservare velit, ut luceatis in hac mundi pravitare ut stellae coeli et exemplum ac inculpatum ministerum vestrum multos, ut torres ex igne extractos, ex aeterna perditione eripiat, qui una vobiscum, et nobiscum universisque electis Dei in aeternum salvi fiant. Amen, Amen. etc.

Vester in Domino frater et collega, Aretius Boiemus

Praefatiuncula

Quum animus mihi esset ostendere piis sincerisque Dei cultoribus paedobaptismum esse non humanum tantum, sed etiam diabolicum inventum, visum est optimum hoc compendium si detegantur ingentes ac innumerabiles errores, quibus paedobaptismus scatet. Nam non mihi facile persuaderi potest inveniri quemquam posse, qui quantulumcumque rationis vel potius fidei scintillam habeat, et ex tot tantisque erroribus aperte falsa perpicue stulta, impia, intricata inquam abominabilia gigni videat, et tamen hoc tam horrendum monstrum in fautum scilicet baptismum seu divinum quoddam institutum veneretur, defundat atque pro eo non secus, quam pro aris ac foris pugnet.

Nihil est revera quod magis papatum stabiliat, nihil quod magis ecclesiam Christi, veram pietatem et ministerium apostolicum destruat, nihil denique quod christianam religionem funditus evertat atque hic error, nempe statuere paedobaptismum Christi esse institutum. Qui enim credit posse et debere quemlibet infantem ex semine sanguine et voluntate viri, et non ex deo natum baptisari, licet ex fidelibus (attamen secundum carnem) parentibus illud fiat, non dubium est quin illud etiam credat posse omnem baptisatum, quamvis sit infidelis, impius, nequam, atheos idolatra nefarius, demoniacus, facinorosus, ex solo illo opere (quod opus operatum dicitur) vitam aeternam habere, etiam Deo invito, et absque Christo vitae auctore ac sequestro, quemadmodum multi opinari sunt quod postea eorundem scriptis comprobabitur.

Quod autem tantus error in orbem introductus est, non est cur pii mirentur, quum nullus pene fidei, religionisque christianae articulus sit, quem non Papae Antichristi versutia, et Sathanae fraudulentia ac nocendi cupiditas humanaque superstitio conspurcaverit, prostituerit ac prorsus

contaminaverit. Nam ea fuerunt tenebrarum tempora, in quibus dominus justissimus de mundo ingrato, qui Johannem Baptistam spreuit, Filium Dei Jesum Nazarenum, verum Messiam et redemptorem abiecit, et morte turpissima interuit ac spreto salutari eius evangelio apostolos crudeliter crucidavit, poenas sumere voluit. Ut scilicet loco veritatis eius, quam turpiter fastiduunt, mendatio crederet et infinitis erroribus implicaretur: 2 Thess. 2.

Magyar fordítás:

Aretius Boiemus könyve a csecsemőkeresztelés tévedésének eredetéről és azok vélekedéséről, akik úgy tartják, hogy a gyermekeket születésük után azonnal meg kell keresztelni.

Összetöretik azok íjja, és saját kardjuk járja át azok szívét, akik felkelnek Jehova és az ő Felkentje ellen.

Nyomorult annak halála, aki a saját kardjától hal meg.

Zsolt 2. és 37,15.

Az Isten kegyelmét és Krisztus békéjét kívánjuk a jó, tanult és kegyes férfiaknak, szeretett és tisztelt testvéreinknek, akik Erdélyben és Magyarországon összegyűjtik és támogatják azokat, akik Isten kiválasztottjaiként a Krisztus evangéliumára épülő egyházak épülésén munkálkodnak.

A legkegyelmesebb Úristen, aki szent lelke által felgyűjtja igazsága keresésének szikráit azon tanult, jó, kegyes, erényekben és tudásban egyaránt jeles férfiak között, akik igazságát álhatatos és isteni igyekezettel kutatják, bennem, a Jézus Krisztus kegyelmében részesült egyszerű és tompaeszü emberben is felkeltette igéje igazsága kutatásának vágyát. Ezért a hatalmas jótéteményért most is hálát adok neki teljes szívemből, és választottai egyházával egyetemben minden alkalmat megragadva örökké hirdetem mérhetetlen jóságát.

Amikor tehát tanulmányaim során megvizsgáltam a csecsemőkeresztelés híveinek munkáit és írásait, megütköztem a keresztségen, annak szertartására és kiszolgáltatására vonatkozó, egymásnak ellentmondó vélekedéseken. Mindezeket megismerve jó lelkiismerettel nem tarthattam meg magamnak ezt a tudást, hanem az Atyaisten és megfeszített fia, a Jézus Krisztus dicsőségére, továbbá a választottak egyházának épülésére a nyilvánosság elé kellett tárnom.

Azt is megtapasztaltam ugyanakkor, hogy a sokféle vélekedés kusza és ellentmondásos volta már Isten igéjének legerősebb tanúságtétele és az újabb filozófiai érvelés nélkül is lelepleződik, elégséges hát, ha a csecsemőkeresztelés régebbi és újabb keletű hívei készletéből vélekedést vélekedéssel, állítást állítással, érvet érvel, bizonyítást bizonyítással szembesítünk. Arra is rájöttem, hogy az igazság ellenében szerveződő hazugoknak csapatai egymás tönkretételére törekednek, s képesek kardjukat nem csupán társaik, de önmaguk ellen is fordítani. (Úgy láttam tehát, azt tette velük Isten, mint egykor Gedeon idejében a midianitákkal, vagyis itt is az következett be, hogy valahányszor felléptek ellenfelei, Isten Gedeon kardjával lesújtott rájuk, és Krisztus egyházának kiválasztottjai saját maguk veszedelmét idézték elő. *Ha tehát a csecsemőkeresztelés hívei nem képesek arra, hogy magukba szálljanak, ők lesznek saját veszedelmük okozói.*

Eppen elég hiba történt már, most hát el kell állnunk ezektől, hogy ne oda törekedjünk ahová a Sátán, hanem oda, ahová Krisztus vezet bennünket. Tudjuk ugyanis, hogyan őrizte meg Krisztus urunk és apostolai tiszta tanításának és hitének magvait első egyházában. De a kegyesek és kiválasztottak az is tudják, miként hintette el a Sátán az emberek elszunnyadását kihasználva a sok tévtan és romlottság magvait. Isten most kinyilatkoztatta nekünk azt, ami korábban sok évszázadon át el volt rejtve, s így abban a sötétségben a gonosz oly eredményesen munkálkodhatott a viszály és árulás emberében, a római, pápai Antikrisztusban, hogy az így elbukott világ jogosan bűnhődik és szenved el büntetését Isten fia és evangéliuma megvetéséért.

Gyalázatos és istentelen dolog lenne ezért, ha mi, akik Krisztuséinak számítunk, s azzal dicsekszünk, hogy nekünk nyilatkoztattak ki a Sátán fortélyai, azon mesterkednénk, hogy az igazság tisztá bújája helyett hogyan tarthatnánk meg a Sátán később közéje hintett gazát és konkolyát. Azért mert egyszer tévedtek, nem kell nekünk is azt tennünk, hiszen egyedül az méltó a kegyesekhez és az Isten szeretőkhöz, hogy a kinyilatkoztatott és kinyilvánított igazsághoz örömet csatlakozzanak, nem pedig az, hogy makacsul és esztelenül szembeszegüljenek Isten igéjével, s bármi módon a hazugság és a Sátán segítségére legyenek.

A legnagyobb gondossággal ápoljuk, őrizzük és neveljük tehát mindazt, amiről úgy tudjuk, hogy Krisztus tanítása és az apostolok tanúbizonysága szerint került Isten egyházának veteményes kertjébe. Egyedül ezt vetjük, gondozzuk, ültetjük és öntözzük, hogy a Szentlélek segítsége és vezérlete mellett egyedül ez virágozzék, forduljon termőre és érlelődjék, hogy aztán majd ez hozzon olyan gyümölcsöket, amelyek táplálnak, felüdítenek és megerősítenek bennünket.

Vessenek csak mások hitvány magvakat. Ne törődjünk mások földjével, ne is arassunk másutt. Elégedjünk meg azzal, amit legfőbb gazdánk, égi atyánk egyszülött és szeretett fia, a megfeszített Jézus Krisztus által nekünk aratásra felajánlott.

Legyünk hát mi magunk Isten igéje serény őrizői, azon semmit ne változtassunk, ne vegyünk el belőle, de ne is adjunk hozzá. Nehogy fölöslegesen hozzáadva a szükségest elvegyük belőle. Nehogy a másét használva megfosszuk magunkat a sajátunkétól. Sőt minden erőnkkel és igyekezetünkkel azon legyünk, hogy a Krisztustól az apostolok által írásban ránk hagyományozottakat megtartsuk és megőrizzük. Úgy őrizzük ezeket, hogy amikor majd Urunk eljön, s számon kéri rajtunk gazdálkodásunkat, jutalmat is adhasson.

Ne azzal törődjünk tehát, ami a világnak tetszik, hanem azzal, amit Isten egyszülött fia, a Krisztus az atyjától üzen és mond nekünk.

Bizonyos emberek azt tanítják, hogy ha a szükség úgy diktálja, világi ember, bába, vagy javasasszony is kiszolgáltathatja a keresztséget. Ezt a régen tartó gyakorlattal, a régiségből örökölt, és sokak által hamis módon törvénné tett megszokással próbálják igazolni, s teli szájjal hirdetik, hogy ezt sok egyházatya és szent pápa szentesítése is alátámasztja. Mi azonban nem ezt a hitvány és megromlott gyakorlatot követjük, nem a valamilyen módon szentnek tekintett emberek, de nem is a tudatlan nép blaszfémiákkal és rágalmakkal teli hangjára hallgatunk, hanem egyedüli tanítónk és mesterünk, Isten fiának, a megfeszített Jézus Krisztusnak szavaira és parancsaira, azokat féljük és tiszteljük. Hirdessenek, parancsoljanak, tiltsanak bármit, fenyegetsenek bármivel, nekünk (ha Krisztust igaz lélekkel szeretjük), az ő szavaitól egy ujjnyira sem szabad eltávolodnunk, még ha az egek indulnak is meg.

Így hát a jóságos nagy Isten és Urunk Jézus Krisztus, a mi megváltónk kegyelmébe ajánlva titeket a leghevesebb óhajtással könyörgünk azért is, segítsenek benneteket abban, hogy küldetéseteknek eleget tegyetek, hogy a világtól sértetlenül megőrizhessétek magatokat, hogy a megromlott világban az ég csillagaihoz hasonlóan fényeskedjete, hogy példátok és tiszta szolgálatotok égő üszök gyanánt sokakat mentsen ki az örök kárhozát tüzeből, hogy aztán veletek és velünk, továbbá minden kiválasztottal egyetemben üdvözüljenek. Ámen. Ámen.

Testvéretek és társatok az Úrban Aretius Boiemus

Rövid előszó

Isten kegyes és őszinte híveit kívánom meggyőzni arról, hogy a csecsemőkereszttség nem egyszerűen emberi, hanem egyenesen ördögi találmány, helyesnek látszott tehát az e tanításban hemzsegeő számtalan és hatalmas tévedést kimutató összeállítás létrehozása. Nehéz ugyanis meggyőzni engem arról, hogy akadna a hit és a ráció bármely kis szikrácskájával rendelkező emberek között olyan, aki látván, hogy a vele kapcsolatos rengeteg tévedésből miféle nyilvánvaló ostobaságok, is-

tentelenségek, gyalázatok keletkeznek, képes lenne ezt a rémséges szörnyszülöttet isteni tanításnak tartani, méltónak arra, hogy megvédésére bármely eszközzel harcba szálljon.

Semmi sincs, ami erősebben megtámogatná a pápaságot, Krisztus pedig egyházát, valamint az igaz kegyességet, továbbá az apostoli küldetést alaposabban szétzúzná, az igaz keresztény vallást pedig mélyebben felforgatná, mint ez a tévedés, vagyis az az állítás, hogy a csecsemőkeresztység Krisztus rendelése. Ha ugyanis valaki lehetségesnek és szükségesnek tartja, hogy a gyermeket egy férfi magvából és ennek akaratából következően s nem Istentől született voltából adódóan kell megkeresztelni, történjen bár ez (legalábbis test szerint) hívő szülők által, az kétségtelenül úgy fogja tartani, hogy mindenkit meg lehet keresztelni, lett légyen az hitetlen, istentelen, ateista, gyalázatos bálványimádó, démonokban hívő és gonosztevő, aki az így elvégzett cselekmény alapján (ezt mondjuk *ex opere operato*-nak) Isten elhívása és az életet adó és közbejáró Krisztus nélkül, s hogy sokan valóban így vélekednek, azt írásaikkal is igazolni lehet.

Nincs persze mit csodálkoznunk azon, hogy ekkora tévedés honosodott meg a világban, hiszen nincs a keresztény hitnek olyan tétele, amelyet a pápai Antkrisztus ravaszsága, a Sátán álnoksága és ártani akarása, továbbá az emberi babonaság ne mocskolt volna be, ne rontott volna meg, s ne tett volna tönkre. Ezek a sötétségnek azon időszakai voltak ugyanis, amikor a legigazságosabb Úr Keresztelő Jánost, továbbá Isten fiát, a Názerti Jézust, az igaz Messiást és Megváltót gyalázatos halálra ítélő, majd az üdvösséget hirdető apostolait is kegyetlen megkínzó hálátlan világot méltán akarta megbüntetni azzal, hogy az ostoba módon megvetett igazság helyett a hazugságnak higgyen, s végtelen nagy tévedések fogságába kerüljön. 2Thess 2.

A KOLOZSVÁRI HELTAI NYOMDA ÉS A KRAKKÓI ALEKSY RODECKI

A Kolozsvári Unitárius Püspökség Levéltára megőrzött számunkra egy olyan kódexet is, amelyben a városi és az egyház élet különféle hivatalos aktusai és alkalmi számára olvashatók mintaszövegek. A 17. század végére datálható stylionarium az ilyen összeállításokban megszokott gyakorlatnak megfelelően a korábbi időszakból idéz követendő mintákat, hogy megkönnyítse az ilyenek megfogalmazására kényszerülők dolgát.¹ A megbízó, vagy meghatalmazó levél (epistola procuratoria) egyik példájaként a következő sorokat olvashatjuk.

Nos Stephanus Puellacher primarius et Michael Kathonaj regius iudices civitatis regiae Coloswariensis memoriae commendamus per praesentes, quod prudens circumspexit Caspar Helthi iuratus civis et confrater noster coram nobis personaliter constitutus significavit, qualiter ipse scilicet typographus celebris huius regni Transylvaniae annis superioribus certas suas matrices graecas sub fide restitutionis futurae circumspexit seni Alexio Rodecio similiter typographo industrioso mutuo concessisset brevi tempore iterum reducendas seu remittendas. Quarum repetitioni, simulque reductioni discretum virum Nicolaum Conradum concivem nostrum ac honestum juvenem Gregorium Caesar typographum (de quorum fide et industria sibi satis notum esset) praefecisset atque ordinasset, prout idem Caspar Helthi praefecit et ordinavit coram nobis publice ac manifeste. Dans ipsis sive eorum alterutri potentiam videlicet exhibitoriam praescriptas graecas matrices a praefato domino Alexio Rodecio repetendi reducendi vel remittendi. Imo si res postulavit propterea etiam judicialiter ipsum Alexium Rodecium requirendi, contraque ipsum procurens alios constituendi de huic quietandi ac omnia iuribus ipsius Caspar Helthi personaliter ibidem adesset. Datum item et firmum se promittens habituram quicquid per ipsos Nicolaum Conradum et Gregorem Caesar vel earum alter utrum suo nomine dictum factum et procuratum fuerit in promissis minori sigillo civitatis nostrae (quo nos Iudices in similibus utimur) roboratorum mediante datum in iam dicta civitate Coloswar die etc.

A bürokráciában való boldogulást szolgáló mintasorokban tehát az áll, hogy Heltai Gáspár kolozsvári esküdtpolgár és nyomdász rövid időre kölcsönadta görög betűkészletét egy bizonyos Alexius Rodecius névre hallgató nyomdásznak. Ugyanez a Heltai most azzal bízta meg tekintélyes polgártársát Nicolaus Conradust, valamint az ifjú nyomdászmester Gregorius Caesart, hogy a betűkészlet visszakéréséről gondoskodjanak.² A megbízás arra is vonatkozik, hogy – ha szükségessé válna – jogi úton érjék el a visszaszolgáltatást.

1 A korábban a kolozsvári unitárius kollégium könyvtárában őrzött példányról lásd: *The Manuscripts*, MsU 1391.

2 A megbízottakról közelebbi adatokkal nem rendelkezünk. A Conradus család több tagjától maradtak ránk possessor bejegyzések. Ezek hamarosan megjelennek BÍRÓ Gyöngyi összeállításában, amely kolozsvári unitáriusok könyvanyagát dolgozza fel.

Bár a szöveg másolója a keltezés pontos időpontját már nem írta le, a datálás megközelítő megállapításával, illetőleg a szövegben olvasható nyomdászattörténeti adatok háttérnek kihüvelyezésével nem egészen érdektelen művelődéstörténeti mozzanatok vázolhatók fel.

A dokumentum keletkezésének időpontjához egészen közel visz bennünket, hogy első szavai megadják a város két legjelentősebb tisztségviselőjének, a bírónak és a királybírónak a nevét. Az utókorra rendezett levéltárat hagyó Kolozsvár esetében ugyanis az abban rendszeresen dolgozó tudósok munkájának eredményeképpen a 16–17. század bizonyos évtizedeire egészen pontosan tudjuk, kik töltötték be ezeket a tisztségeket. Így megállapítható, hogy a hosszú életű, még 1637-ben is bíróként szereplő Steffen Pulacher, illetőleg a Mihály havasalföldi vajda által kivégeztetett Kathonai Mihály kettőse ebben az összetételben 1593-ban és 1595-ben állt a város élén.³ E két esztendő valamelyikében fogalmazódott meg tehát ez a megbízás.

Hogy pontosan melyikben, azt akkor mondhatjuk meg, ha közelebről is megvizsgáljuk mibenlétét.

Mint láthattuk, a görög betűket a megbízó ifjú Heltai Gáspár,⁴ aki az 1580-as évek elején vette át a nagyhírű kolozsvári nyomda vezetését nem valamelyik erdélyi, vagy magyarországi társától követeli vissza. Aleksy Rodecki ugyanis annak a nem kevésbé jelentős nyomdának a megalapítója és tulajdonosa volt, amely 1574 és 1600 között Krakkóban adott ki antitrinitárius írásokat, hogy aztán a veje, Sebastian Sternacki tulajdonába kerülve 1638-ig, a kényszerű bezárásig Rakówban folytassa tevékenységét. Jóllehet e rendkívüli fontosságú műhelyről alapos monográfia is született,⁵ a görög betűkészlet típusát és eredetét nem vizsgálták behatóbban, így a fenti levélben említett összefüggés is teljesen ismeretlen a szakemberek előtt. A kérdéskört érintő egyetlen lengyelországi publikáció ugyanakkor regisztrálni tudta, hogy a nyomda 1593-mal kezdődően más görög betűtípust használ, mint a megelőző évek kiadványaiban.⁶ Eredetéről azonban semmi bizonyosat nem tudott állítani, csupán azt a hipotézist fogalmazta meg, hogy a bázeli vagy németországi műhelyek valamelyikéből származhat, s legközelebb hozzá az a betűtípus áll, amelyet a híres Froben-nyomda használt az 1535-ben megjelent Újszövetség kiadásakor. Janina Czerniatowicz ugyanakkor megvizsgálta ebből a szempontból a Rodecki–Sternac-

3 Lásd JAKÓ Zsigmond kéziratosszeállítását a város tisztségviselőiről. Továbbá Kiss András, *Források és értelmezések*. Bukarest, 1994, 379, 453.; BINDER Pál, *Közös múltunk. Románok, magyarok, németek és délszlávok feudalizmus kori falusi és városi együttéléséről*. Bukarest, 1982, 277–279.

4 Róla lásd: SZABÓ T. Attila, *Ifjú Heltai Gáspár élete és helyesírása ismeretéhez*, Acta Historiae Litterarum Szegediensis X–XI(1972), 12–27. és SZ. T. A., *Nyelv és irodalom. Válogatott tanulmányok, cikkek V*. Bukarest, 1981. 314–337. Továbbá: *Új Magyar Irodalmi Lexikon* (főszerkesztő: PÉTER László. Bp. 1994.) szócikkét SZABÓ András tollából.

5 GRYZOWA, *Ariańskie oficyny*, lásd még a szerzőnő szócikkét a Słownik Polski Biograficzny 31. kötetében. Továbbá *Drukarze dawnej Polski od XV do XVIII wieku*, Tom. 1. Małopolska. Ed. Alodia KAWECKA GRYZOWA.

6 Janina CZERNIATOWICZ, *Rola drukarstwa greckiego w rozwoju piśmiennictwa naukowego w polsce do połowy XVII wieku. Kraków i Zamość = Z dziejów polskiej kultury umysłowej w XVI i XVII wieku*. Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk, 1976.

ki-műhely 17. századi kiadványait is, s megállapította, hogy egészen 1638-ig ezt a betűtípust használta a görög szövegek kinyomtatásakor. Ilyen előzmények után tehát a lengyelországi művelődéstörténészek számára is újdonság és meglepetés, hogy V. Ecsedy Judit kérésére elvégzett, s ezúttal is köszönettel vett vizsgálatai minden kétséget kizáróan megállapították: a mondott betűtípus azonos azzal, amit a Heltai nyomda használt görög szövegrészleteket is tartalmazó kiadványaiban. Bár a készlet mozgását illetően végleges eredményt majd akkor mondhatunk, ha a két műhely minden szóba jöhető kiadványát áttanulmányoztuk, a meghatalmazó levélben olvashatókat a fenti nyomdászattörténeti megfigyelésekkel szembesítve az események a következőképpen rekonstruálhatók.

A betűkészlet 1593 táján kerülhetett át Kolozsvárról Krakkóba valószínűleg azt követően, hogy 1592-ben még kinyomtatták Károlyi Péter görög nyelvtanát, amely ismert módon Melanchthon grammatikájának volt a kivonata.⁷ Ekkor azonban még valószínűleg csupán néhány esztendeig lehetett Rodecki használatában, s a levelünkben említett visszاسzerzési kísérlet minden bizonnyal eredményes volt, hiszen 1598-ból és 1599-ből két olyan nyomtatvánnyal is rendelkezünk Kolozsvárról, amelyek használták ezeket a betűket: az egyik Enyedi Görgy alább még említendő *Explicationes*⁸ c. műve volt, a másik pedig egy logikai kézikönyv.⁹ Úgy tűnik, hogy ezt követően került át a készlet immár véglegesen Lengyelországba. Ennek hátteréről persze nagyon keveset tudunk, ám az ismert, hogy a 17. század első évtizedének drámai politikai eseményei és a nyomda eszközeinek elhasználódása szinte teljes mértékben megbénították a kolozsvári nyomdászatot, s ahhoz egészen kivételes ravaszkodásra és ügyeskedésre volt szükség, hogy az unitáriusok egy-egy teológiai jellegű kiadványt megjelentessenek. A kutatásnak azt is sikerült feltárnia, hogy a század második évtizedének derekán nagy anyagi áldozattal tudta a város a műhelyt felújítani, s egy új nyomásznak, Makai Nyíró Jánosnak a kezébe helyezni.¹⁰ Az ő műhelyében jelent meg aztán 1619-ben és 1620-ban Enyedi művének Toroczka Máté által készített magyar fordítása, amely azonban a görög nyelvű szövegbetéteket már nem görög betűkkel, hanem latin betűs átírásban adja. Ebből talán szabad arra következtetni, hogy a betűkészlet ekkora már véglegesen átkerült Lengyelországba.

A két műhelynek az ezekből az adatokból kihüvelyezhető, s a szakemberek szerint egyáltalán nem szokványos együttműködése a kelet-közép-európai antitrinitarizmus története szempontjából is rendkívül tanulságos. Egyfelől ismételten ráirányítja a figyelmet arra, hogy Enyedi György *Explicationes* c. művének megjelentetése mennyire fontos, s ugyanakkor milyen koncentrált erőfeszítéseket igénylő vállalkozás volt. Az erdélyi unitáriusok nagyon szívós munkával teremtették elő az anyagiakat és az ún. technikai hátteret, hogy aztán egy jól megválasztott pillanatban a politikai anarchiát kihasználva kinyomtasák a munkát. Emlékeztetnék itt arra, hogy Káldos János nagyon logikusnak látszó gon-

7 RMNY 691.

8 *Explicationes locorum Veteris et Novi Testamenti, ex quibus Trinitatis dogma stabiliri solet.* Kolozsvár, 1598. RMNY 836

9 FISCHER Simon, *Dialectices praecepta breviter... proposita.* Kolozsvár, 1599. RMNY 859.

10 TÓTH Kálmán, *Könyvnyomtató Makai Nyíró János deák = Kelemen Lajos emlékkönyv,* Kolozsvár-Bukarest, 1957, 587–606.

dolatmenete szerint a Prágából Kolozsvárra bemenekülő, s lemondását megbánva a fejedelmi székbe visszaülni akaró Báthory Zsigmond kiszolgáltatottságát használták ki a cenzúrával sújtott unitáriusok a könyv kivételiszámba menő megjelentetésére.¹¹ Másfelől ez a szokatlanul intenzív együttműködés teszi még inkább érthetővé azt a tervet, hogy e nagy mű Toroczkai Máté által elkészített magyar fordítását Rakówban akarják kiadni. Ötvös András bíró erről készült későbbi feljegyzése ugyan nem közli a pontos időpontot, de a körülményekből valószínűsíthető, hogy az 1610-es évek elején, mindenesetre még az 1615-ben elhunyt Toroczkai püspök életében a kinti nyomtatást felügyelő küldöttség összeállításáig elmenő tervezés folyt: „Önnen maga Máté Uram arra ígérte magát, hogy bemegyjen Rakoara és addig ott leszen, még az nyomtatás véghöz megyen, hogy valami fogyatkozást, vagy makulálást benne ne tennének. De akkor az üdőben sok háborúk, változások mind itt az országban, s mind Magyarországon forognak vala, de mindazáltal nem ítilék őkegyelmek velem együtt, hogy püspök uram azt a munkát felvegye, mert az eklézsiának addig fogyatkozása lehetett volna, még őkegyelme oda járt volna, így az ő ügyekezetének hátra kellett maradni.”¹²

Talán arra sem fölösleges felhívni a figyelmet, hogy amikor a főbíró úr fogyatkozásról és makulálásról beszél, minden valószínűség szerint nem csupán arra gondol, mennyire kockázatos lett volna magyarul nem tudó emberek kezébe adni a nyomtatást. Arról van ugyanis szó, hogy a bizonyos értelemben szinte kényszerű együttműködés mellett, esetenként nagyon éles polémiák is jellemezték a lengyelországi és erdélyi unitáriusok viszonyát. S igaz ugyan, hogy Enyedi nagy erudícióval megírt műve törekszik egy minden szentháromságtagadó csoportosulás számára vállalható dogmatikai minimum közlésére, ám több bibliai hely értelmezésekor olyan megoldásokat körvonalaz, amelyek csak a radikálisabb nonadorantisták számára voltak elfogadhatóak. Attól is tartani lehetett tehát, hogy a Fausto Sozzini dogmatikai elképzelése mentén egyre inkább egységesülő, s ilyen értelemben egyre inkább socinianusoknak tekinthető lengyelországi antitrinitáriusok ezt az alkalmat is megragadják arra, hogy bizonyos szövegrészek esetleges kihagyásával gyengítsék a kiadvány nonadorantista jellegét. Bármily nehéz ugyanis ma már ezt megértenünk, az egyes szentháromságtagadó áramlatok közötti különbségek a mögöttük álló hagyományok, s a további dogmatikai konzekvenciák okán nem csupán a teológusok, hanem világi emberek és közösségek számára is életbevágóan fontosak voltak. Ellenkező esetben aligha költött volna a kolozsvári városi tanács komoly összeget annak a kilenc Kolozsvár környéki papnak az egy héten keresztül való ellátására, akik azért jöttek össze 1617 januárjában, hogy véglegesítsék a Toroczkai halála után rájuk maradt szöveget, amit aztán 1619-ben és 1620-ban nem kis ravaszsággal úgy jelentettek meg Bethlen Gábor távollétében, hogy lényegében lefizették öccsét és helytartóját, Bethlen Istvánt.¹³

11 Lásd *Bibliotheca Dissidentium*, XV, 77.

12 Közölve TóTH Kálmán fent idézett tanulmányának függelékében (604–606.). Az ott betűhív szöveget átirtuk.

13 Lásd az *RMNY* 1187. és 1222. tételeknél elmondottakat, amelyek nagy mértékben támaszkodnak TóTH Kálmán dolgozatára.

Mindez persze arra is ráirányíthatja a figyelmünket, hogy a két nyomda együttműködése még olyan időszakban alakult ki, amikor a már kétségtelenül meglévő nagy külső nyomás ellenére a lengyelországi antitrinitarizmus is nagyon sokszínű és heterogén volt. Ne feledjük, hogy Rodecki nyomdájában nem csupán azok a művek jelentek meg az 1580-as években, melyek valamiképpen a socinianizmus kiépülését szolgálták, hanem itt látta meg a napvilágot több rendkívüli fontosságú nonadorantista mű is. Rodecki adta ki két ízben is a Dávid Ferenc védelemében összeállított antológiát (*Defensio Francisci Davidis*, 1581–1582), nála jelent meg az 1570-es évek radikális nonadorantista antitrinitarizmusának nagyon jelentős szöveganyaga (*Tractatus aliquot christianae religionis*, 1583), de ő vállalkozott egy vallásfilozófiai szempontból is nagyon mély és merész szöveg közreadására is (Christian Francken, *Praecipuarum enumeratio causarum...* 1584), amely annak okait keresi, hogy az oly sok dogmatikai kérdésben megosztott keresztények többsége miért egy mégis abban, hogy ragaszkodik a szentháromság téveszméjéhez. Egy sor olyan mű is itt jelent tehát meg, amelyet Fausto Sozzini az antitrinitárius ügyet diszkreditáló, istentelen és zsidózó szellemű alkotásnak tekintett, s ezeket a harc logikája szerint olykor hevesebben támadta, mint katolikus, vagy református ellenfelei munkáit.

ERASMUS ÉS AZ ERDÉLYI UNITÁRIUSOK

Dolgozatom címe szándékosan utal Gerézdi Rabán egykori dolgozatára. A régi magyar irodalom tanulmányozói számára jól ismert, hogy a magyarországi humanizmus nagyszerű tudós kutatója 1947-ben ezen a címen tett közzé egy fontos tanulmányt.¹ Ebben az 1560-as években született latin és magyar nyelvű nyomtatványok alapos vizsgálatával mutatja be, hogyan használták fel az antitrinitáriusok a bibliai filológiában Erasmus műveit, különösen az Újtestamentum általa készített latin fordításához társult *Annotationest*. A nemzetközi tudományosság figyelmét azonban nem sikerült felkeltenie, jóllehet a legfontosabb megállapításokat később egy francia nyelvű tanulmányban is közölte.² Ezt jól illusztrálják a közismerten nagyon fontos közös erdélyi és lengyelországi kiadvány, a *De falsa et vera unius Dei Patris, Filii et Spiritus Sancti cognitione* azon fejezetének – *Quam varii fuerint et inconstantes interpretes et scripturas ad victoriam detorserint, e annotationibus Erasmi Roterodami* (A Rotterdami Erasmus jegyzeteiből arról, mennyire különfélék és következetlenek voltak a magyarázók és mennyire csavarták el az írásokat győzelmük érdekében)³ – megítélésében mutatkozó különbségek. Mondandónk világossá tételéhez emlékezetbe kell idéznünk, hogy a kiadvány első könyvének ez a hetedik fejezete nem csupán kivonatokat közöl az *Annotationes*ből, hanem meg is védelmezi a nagy rotterdamit azoknak az arisztarchoszoknak ellenében, aki teljesen megalapozatlanul azzal rágalmazzák, hogy rokonszenvezett Áriosz tanításaival. A fejezet utolsó mondataiban olvasható reflexió szerint tehát a válogatásnak éppen az a célja, hogy Erasmus segítségével tegye nevetségessé azokat, akik a hármasságról próbálván éleselméjűen filozofálni téves elképzeléseket alakítanak ki Krisztusról. Ebben az összefüggésben állapítja meg Gerézdi, hogy az erdélyi antitrinitáriusok megfelelően tájékozottak voltak az Erasmus körül zajló polémiák világában is. Roppant tanulságosnak tarthatjuk, hogy jó néhány évtizeddel később a lenyűgözően eruditus Carlos Gilly a bázeli szellemi életről írott nagy monográfiája Servetről szóló fejezetében – anélkül, hogy tudott volna Gerézdi észrevételeiről – ugyanerre a következtetésre jutott, s a *De falsa et vera unius Dei... cognitione*-ből származó további idézetekkel is alátámasztotta a Servet-fejezetnek azt a fontos megállapítását, hogy a korai Servet-értekezéseknek az egyik legfontosabb ösztönzői és forrásai az Erasmus által írott *Annotationes* voltak. (A mondott erdélyi kiadvány közvetlen forrásai

1 GERÉZDI Rabán, *Erazmus és az erdélyi unitáriusok*, It, XXXVI(1947), 9–20., és Uő, *Janus Pannonius-tól Balassi Bálintig*, Bp., 1968, 362–375.

2 GERÉZDI Rabán, *Erasme et la Hongrie = Littérature hongroise – littérature européenne*, Bp., 1964, 129–154.

3 *De falsa et vera*, 91–98.; Magyarul: *Két könyv*, 91–95.

ugyanis ebben a fejezetben és még sok más részletben is Servet művei voltak.)⁴ Az ügy fontosságának érzékeltetésére hadd hivatkozzam arra, hogy Gilly előtt Julia Gauss⁵ nagyon fontos eredményei ellenére ez korántsem volt magától értetődő, hiszen még az a nézet is megfogalmazódott a szakirodalomban, hogy Erasmus volt az, aki a korai Servet-értekezésekből merített.

A fentiekkel ellentétes megállapítások olvashatók Irena Backus rendkívüli erudícióval megírt tanulmányában.⁶ A szerzőnő egyáltalán nem foglalkozik Gerézdi, vagy Gilly megfontolásaival, csupán Delio Cantimori és George Huntson Williams a kérdéskört hozzájuk hasonlóan látó klasszikus monográfiáira hivatkozik.⁷ Azt kívánta ugyanis felvillantani, hogy az ezekben foglaltakkal valamiképpen szembeállítható módon a *De falsa et vera unius Dei... cognitione* c. kiadvány imént említett fejezetében a szerkesztők meglehetősen önkényesen hivatkoznak Erasmusra. A János evangéliumból idézett nyolc bibliai helyet vizsgálja meg rendkívül alaposan, s megállapítja, hogy a fejezet szerzői az esetek mind-egyikében bizonyos tények elhallgatásával, vagy nem kicsiny csúsztatások segítségével próbálják bizonygatni, hogy Erasmus az ő oldalukon áll. Benyomásait abban összegzi, hogy az önkényesen idézett Erasmusra a fejezet szerzőinek csupán azért volt szüksége, hogy érzékeltessék, milyen nagy különbség van a szentírás *sensus litteralis*-a és a ráépült skolasztikus egyháztörténeti hagyomány között.

Úgy vélem, Irena Backus nagy anyagismeretről tanúskodó tanulmánya nagyon hatásosan figyelmezteti az erdélyi antitrinitarizmus kutatóit arra, hogy van még teendőjük. Kétségtelenül komoly filológiai munkát kell még elvégezniök annak árnyalt bemutatásához, hogy miképpen volt jelen a bibliai szövegeket gondozó Erasmus a radikális reformáció itteni képviselőinek alkotó műhelyeiben. Ennek jegyében a Gerézdi által elkezdett munkát folytatva az alábbiakban eddig ismeretlen adatokat is említve utalok majd arra, hogy milyen szempontokat lesz tanácsos figyelembe vennie egy ilyen szintézis elkészítőjének.

Először is érdemes lesz számolni azzal, hogy milyen alkalomból, milyen időpontban, az antitrinitarizmus dogmatikai útkeresésének melyik stádiumában íródtak meg az egyes művek. Így például az Irena Backus által elemzett fejezet az erdélyi szempontból nagyon korai időszak gyorsan és hevenyészetten összeállított darabjának tűnik. Bizonyára ezzel is magyarázható, hogy nem teljes az összhang az itt közöltek és a *De falsa et vera unius Dei... cognitione*-kötet további fejezeteiben leírtak között. A második könyv kilencedik

4 GILLY, Carlos, *Spanien und der Basler Buchdruck bis 1600. Ein Querschnitt durch die spanische Geistesgeschichte aus der Sicht einer europäischen Buchdruckerstadt*, Basel und Frankfurt am Main, 1985 (Basler Beiträge zur Geschichtswissenschaft 151), 280–291.

5 GAUSS, Julia, *Der junge Servet*, Zwingliana 12(1966), 410–459.

6 BACKUS, Irena, *Erasmus and the Antitrinitarians*, Erasmus of Rotterdam Society Yearbook Eleven, 1991, 54–66.

7 Ugyanakkor – bizonyára az elmélyültebb teológiai elemzést hiányolva – hasznavehetetlennek minősíti Pirnát Antalnak a faksimile kiadáshoz írt bevezető tanulmányát. A történeti háttér alapos bemutatása azonban mégsem tűnik teljesen fölöslegesnek, hiszen ennek ismeretében nyilvánvalóan nem írta volna le Irena Backus, hogy a kiadvány megjelenésével közel egy időben a lengyel antitrinitáriusok részt vettek a gyulafehérvári hitvitán.

fejezetében az itteninél jóval árnyaltabb elemzést olvashatunk a comma Johanneum-ról.⁸ Ennek szerzője – feltehetően Dávid Ferenc⁹ – azt sem mulasztja el megemlíteni, amiben egyetérteni látszik Tertullianus, Erasmus, Kálvin és őmaga. (A jelek szerint egyébként Dávid Ferenc nagyon alaposan tájékozódott az Erasmus és a Diego Lopez de Zuñiga közötti vitáról is. Ez a híres kötet olyan fejezeteiben kerül elő, amelyeket minden bizonnyal ő írt, s megemlékezik fontosságáról egyik 1567-ben megjelent magyar nyelvű munkájában is.)¹⁰ Azt láthatjuk tehát, hogy jóval árnyaltabb képet rajzolnak már ennek az antológiának a további fejezetei is, jóllehet a közönsnek látszó egyháztörténeti koncepció azonos módon, a reformátoroktól elkülönült csoportosulásban jelöli ki a nagy rotterdami helyét a 16. századi eseményekben. Ez a koncepció úgy beszél Erasmusról mint aki időben Luthert és Zwinglit követően lépett fel a történelem színpadára, s Martin Borrhaus Cellarius-szal, továbbá Servet-tel együtt arra vállalkozott, hogy a leglényegesebb kérdésekben, az Isten és Krisztus helyes megismerésében legyen az előrehaladás motorja: „Támasztotta pedig Rotterdami Erasmust, aki a mi korunkban elsőként mozdította meg ezt a követ, és nem homályosan tanított az egy Atyaistenről, inkább másokat bírálván, mint valamit világosan kijelentvén. Erasmus után feltámadt Michael Servetus, aki szorgalmasan és világosan írt az elfogadott tanítással szemben az egy Atyaistenről és annak fiáról, az Antikrisztus egész szofista teológiáját kárhóztatván.”¹¹

Bizonyára összefügg a gyors győzelem elmaradásával, s a felekezetek közötti küzdelmek állandósulásával is, hogy ez a koncepció a 16. század végére lekerül a napirendről. Ez egyben azt is jelenti, hogy antitrinitáriusok kevésbé lázasan szemlélik már a megelőző évtizedek eseményeit, s ennek során higgadtabban értékelik Erasmus szerepét is. Jól kitapintható ez a 16. század utolsó harmada legjelentősebb nyomtatásban is megjelent munkájában, Enyedi György 1598-ban közzétett *Explicationes locorum Veteris et Novi Testamenti, ex quibus trinitatis dogma stabiliri solet* c. művében.¹² A nagy erudíciója és visszafogottsága miatt olykor még az ellenfelek által is elismeréssel emlegetett mű természetesen szinte minden elemzett bibliai hely esetében idézi Erasmus véleményét is, s a leggyakrabban *doctissimusként* emlegeti. Enyedinél azonban az elismerésnek már egyáltalán nem

8 *De falsa et vera*, 268–269. Magyarul: *Két könyv*, 208–209.

9 A mű nem nevezi meg egyetlen fejezet szerzőjét sem. PIRNÁT Antal mellett erről kérdéskörrel legutóbb Lech SZCZUCKI fogalmazott meg markáns véleményt a faksimile kiadásról írott rendkívül kritikus hangvételű recenziójában. Lengyelül: ORP, XXXIV(1989), 218–225. Angolul: *Acta Poloniae Historica*, 65(1992), 128–139. A hazai és nemzetközi megfontolások átfogó bemutatása a magyar fordítás bevezető tanulmányában: *Két könyv*, 9–27.

10 *De falsa et vera*, 213, 293.; *Két könyv*, 173, 225. A faksimile-kiadás névmutatója egyébként Stunica Didacus néven szerepelteti. Lásd még: DÁVID Ferenc, *Rövid magyarázat...* Alba Juliae, 1567. Faksimile kiadás modern átirattal és PÁLFI Márton jegyzetével, Kolozsvár, 1910, 40.

11 „Excitavit autem Erasmum Rotterodamum, qui nostra aetate primus movit huc lapidem, et non obscure de uno Deo patre docuit, carpens caeteros magis, quam aperte aliquid pronuntians. Post Erasmum surrexit Michael Servetus, qui et diligenter et palam de uno Deo patre eiusque filio contra doctrinam receptam scripsit, damnans totam Antichristi sophisticam theologiam.” *De falsa et vera*, 123. Magyar fordítás: *Két könyv*, 116.

12 Lásd róla: *Bibliotheca Dissidentium*, XV.

feltétele, hogy a saját táborába sorolja, sőt szinte abból látszik érvet kovácsolni, hogy a nagy tudós velük ért egyet, jöllehet hitt a szentháromságban. A legnyilvánvalóbban ez a János 10,30. értelmezése során jelenik meg,¹³ de nagyon beszédes a comma Joanneum-hoz fűzött kommentár is.¹⁴

A képet persze az teszi sokszínűvé, hogy Enyedi művében továbbra is jelen van az az Erasmus is, akit az antitrinitáriusokhoz hasonlóan a katolikusok és a protestánsok egyaránt támadnak cáfolhatatlan és nagy erudícióra támaszkodó nézetei miatt. Ezt figyelhetjük meg a Phil 2,5. értelmezése során.¹⁵

Az alaposabb elemzésnek természetesen majd azzal is foglalkoznia kell, hogy nem alakultak-e ki Erasmus idézésének bizonyos sztereotípiái, hogy mennyire támaszkodik elmélyült tudásra és szövegismeretre egy-egy citátum. Egészen nyilvánvaló, hogy a 17. századból már nagyobb mennyiségben ránk maradt rendkívül vegyes műfajú – értekezéseket, vitairatokat, meditációkat, prédikációkat, dialógusokat stb. felölelő – unitárius írásbeliség egyes darabjai között e tekintetben nagy különbségek vannak.¹⁶ Úgy tűnik azonban, hogy ezek a szteretotípiák viszonylag későn alakultak ki. Semmiképpen sem beszélhetünk ilyenek megkövesedéséről az antitrinitarizmus első évtizedeiben, amit bizonyára összefüggésbe lehet hoznunk azzal, hogy az erdélyi antitrinitarizmusnak a 17. század derekáig nem volt egységes dogmatikája, sőt egyértelműen domináns szerephez jutó áramlatot sem lehetséges megneveznünk. Márpedig jól dokumentálható, hogy az *Annotationes* más helyei váltak fontosakká azok számára, akik eljutottak a nonadorantizmusig, mint azok számára, akik elfogadták Krisztus preegzisztenciáját, azaz a Máriától való megszületése előtti létezését.

Kiindulópontunk szempontjából ez azt jelenti, hogy a *De falsa et vera unius Dei... cognitione* c. mű Irena Backus által kiválasztott fejezetének nincs számottevő utóélete az unitáriusok írásbeliségében, s szinte azt lehetne mondanuk, hogy ezt az összeállítást egyáltalán nem használták a dogmatikai vitákban. Kockázat nélkül kijelenthető, hogy éppen az ellenkezője mondható el Enyedi György hamarosan magyarra is lefordított, de nyomtatásban csak 1619-ben és 1620-ben megjelent művéről,¹⁷ amelynek Erasmusra is

13 „Denique ex confessione quoque adversariorum certum est, hunc Joannis locum non de essentia, sed de consensu loqui. Vide quae scribant de loco isto Erasmus et Calvinus, alias aeterni Filii et Trinitatis patroni. Origenes et Cyprianus.” *Explicationes...*, 230.

14 „Deinde Erasmus, Calvinus, Beza, Hemingius et aliiquam plurimi, Tripersonati Dei cultores utro fatentur, hic agi de consensus, non essentiae, aut naturae unitate.” *Explicationes...*, 425.

15 „Itaque immerito flagellatur a quibusdam doctissimus Erasmus, qui annotavit, hic non de substantia, sed de qualitatibus Christi disseri. Non enim quis sit, aut fuerit Christus, sed quomodo se gesserit (teste Calvino ipso) et qua conditione vixerit, Apostolus describit. Quod verum esse, hostes Erasmi, licet inviti, tamen tandem coacti sunt, ita enim Calvinus.” *Explicationes...*, 311. A kulcsfontosságú hely páratlan eruditus értelmezéséről lásd Simon József alapvető monográfiáját: SIMON József, *Explicationes explicationum. Filozófia, irodalom és egezetika Enyedi György életművében*, Bp., Typotex Kiadó, 2016, 193–229.

16 Erről a jelentékeny, immár egyre inkább magyar nyelvű írásbeliségről kitűnő összefoglalás: KESE-RŰ, *Die ungarische unitarische Literatur*, 107–124.

17 A Toroczkai Máté által készített fordítás részletes leírásai: RMNY 1187, 1222. A szerzőről az alábbiakban még szólnunk.

építő megállapításai rendre felbukkannak a kéziratban ránk maradt 17. századi unitárius prédikációkban.

A legnagyobb nyomatékmal azonban azt hangsúlyoznánk, hogy alkalmanként még a 17. századi traktátusok és prédikációk esetében is kimutatható, hogy a szerző valamelyik Erasmus munkát vette kezébe, s nem egyszerűen kompendiumot, vagy valamely más mintát használt. Ennek a tartós használatban maradásnak a nyomait megőrizték az erdélyi könyvtárakban ránk maradt erasmianák, amelyek alapos feldolgozása még nem történt meg, de Bíró Gyöngyi hamarosan napvilágot látó anyaggyűjtése nagyon szépen dokumentálja majd, hogy hogyan vándoroltak kézzől kézre, vagy intézményről intézményre esetenként korai, az 1520-as években megjelent Erasmus munkák a 16 század derekától a 18. század közepéig.¹⁸ Így aztán azon sem kell feltétlen csodálkoznunk, hogy olykor a legtermészetesebb módon utasítják az unitárius szerzők olvasóikat arra, hogy tanulmányozzák a nagy rotterdami valamelyik munkáját.¹⁹ Nagyon jellemzőnek tarthatjuk, hogy még a török hódoltság alatti területekről ránk maradt művekben is találunk ilyen nyilatkozatokat. Az egyik legjelentékenyebb itt született munka, Karádi Pál nagy terjedelmű kéziratban ránk maradt Apokalipszis-kommentárja például a következőképpen bizonygatja azt, hogy a Jel 1,8 híres helyén (Ego sum alpha et omega, principium et finis) Krisztus nem öröktől fogva való létezéséről beszél: „Proverbiale dictum, peldabeszéd szerint való szólás ez, az mint in Chiliadibus Erasmii, az kik deákul tudnak, keressék meg, s megtalálják.”²⁰ A Temesváron élő Karádi Pál tehát úgy vélte, hogy a latinul tudóknak nem okozhat nehézséget az *Adagia* valamely példányának az előkerítése.

Még inkább így volt ez persze Kolozsvárott, ahol azoknak a tulajdonosoknak a zöme élt vagy legalábbis tanult egy ideig, akiknek a bejegyzéseit ott találjuk a mai is meglévő példányokon. Ezek a bejegyzések egyébként arról tanúskodnak, hogy az 1520 és 1560 között megjelent erasmianák nem sokkal megjelenésük után Erdélybe kerültek (alig akad példa arra, hogy jóval később, valamikor a 17. században vásároljon ilyen egy-egy Nyugat-Európában tanuló erdélyi fiatal), majd esetenként jelentős személyiségek kezén hagyományozódtak tovább, hogy majd a 18. században bekerüljenek a kolozsvári unitárius kollégium könyvtárába. Felületes szemlélő ebből esetleg arra következtetne, hogy az erdélyi unitáriusok legjelentősebb tanintézetében, a legjobb nyugat-európai gimnázium illusztrék színvonalán álló kolozsvári unitárius kollégiumban a 18. században válik intenzívebbé Erasmus műveinek használata. Valójában persze nem erről van szó, hanem sokkal inkább arról, hogy az erőszakos katolizálás következtében a 18. század első évtizedeiben

18 A 16–17. századi unitáriusok könyvkultúrájával foglalkozó munka A Kárpát-medence koraújkori könyvtárai sorozatban jelenik meg.

19 Nem kevésbé említésre méltó, hogy a 17. századi erdélyi református teológusok is az unitáriusok tanítómestereként emlegetik Erasmust. Keserű Bálint a legbeszédesebbnek Milotai Nyilas István nyilatkozatát tartja, aki igen erősen elmarasztalja Erasmust azért, mert ő volt „az ki az csavargásra az eretneknek először mutata utat”, ld.: KESERŰ, *Die ungarische unitarische Literatur*, 119.

20 Fundort: Országos Széchényi Könyvtár Fol. Hung. 199, 22r–v. A sajátos chiliazmust megfogalmazó munkája tartalmi összefoglalása: *Bibliotheca Dissidentium*, XXIII, 49–52. További szakirodalom a kötetünkben olvasható *Antitrinitarizmus és millenarizmus Erdélyben c. tanulmányban*.

dramai időszakokat átélő, könyvtárának és kéziratárának jelentékeny részét elvesztő intézményt ezekkel az adományokkal próbálták életben tartani. Éppen hogy egy folytonosság fenntartásáról beszélhetünk tehát, hiszen másfelől sok jel mutat arra, hogy Erasmus munkái nagyon fontos szerepet kaptak a kollégiumban már a 16. században is. Itt a *Colloquia familiaria* használatán kívül egészen izgalmas egyedinek látszó mozzantok is megfigyelhetők. Ilyennek tarthatjuk a *De civilitate morum puerilium* folyamatos használatát a kolozsvári unitárius kollégiumban. Ez nem meglepő, hiszen régóta tudjuk, hogy a mű Reinhardus Hadamarius által gondozott, s Európában széles körben elterjedt változatából Debrecenben és Szebenben egy latin–magyar nyelvű átdolgozás jelent meg, s tudunk egy kolozsvári latin kiadásról is. Nem lehet tehát véletlennek tekinteni, hogy éppen Kolozsvárról rendelkezünk olyan adatokkal, amelyek szerint a *De civilitate morum*-ot itt az Erasmus által elképzelt eredeti funkciójában alkalmazták. Dományházi Edit figyelte fel arra, hogy a kolozsvári unitárius kollégium 1626-tól naplószerűen vezetett évkönyvei (*Fasciculus rerum scholasticarum*) első kötetében az iskolai rendszabályoknak az étkezést reguláló egység teljes mértékben Erasmusnak erre a művére épít. Tételezen is megfogalmazódik itt, hogy a helyes és civilizált étkezés előmozdítására fel kell olvasni a *De civilitate morum* megfelelő fejezeteit. Szinte természetesnek tekinthetjük tehát, hogy a szabályzat további pontjai között is találunk olyanokat, amelyek idézetek a *De civilitate morum puerilium*-ból.²¹

Ez a példa arról tanúskodik tehát, hogy Erasmus komoly szerepet játszott a kolozsvári unitárius kollégium mindennapi életének szabályozásában. Bonyolultabb feladat annak körvonalazása, hogy mennyiben és milyen időszakokban lehettek meghatározóak a németalföldi humanista nézetei az unitárius egyházban meghonosodott morálfilozófiai elképzelések alakulásában. A felmerülő nehézségeket talán a legjobban egy érdekes tudománytörténeti epizóddal illusztrálhatjuk. Szinte Gerézdi Rabán imént említett dolgozatával egy időben jelentetett meg egy roppant fontos tanulmánykötetet a lengyel Konrad Górski,²² a kelet-közép-európai antitrinitarizmus kutatásának egyik nagy klasszikusa. Ebben egy nyelvileg is emelkedetten szép, s a későbbiekben sokszor idézett, megkerülhetetlenül fontos tanulmányt írt az antitrinitarizmus és a reneszánszkor humanizmus kapcsolatáról. A tanulmány befejező része részletes elemzést ad az 1569-ban Gyulafehérvárott megjelent *De regno Christi* című kiadványról. Az elemzés legfontosabb mondandója az, hogy a szöveg szerzője, Giorgio Biandrata olyan emberképet vázol fel ebben a munkában, amely lényeges pontokban tér el attól, amelyet a reformátorok alakítottak ki. Górski úgy látta, bár Biandrata elfogadni látszik a hit általi megigazulás egyetemes protestáns tételét, valójában lényeges szerepet szán ebben a jó cselekedeteknek is. A lengyel szerző

21 Lásd minderről: DOMÁNYHÁZI Edit, *Erasmus Kolozsvárt = Művelődési törekvések a korai újkorban Tanulmányok Keserű Bálint tiszteletére*, szerkesztette BALÁZS, Mihály, FONT Zsuzsa, KESERŰ Gizella, ÖTVÖS Péter, Szeged, 1997, 65–75. A kollégium anyakönyvének publikálására a Szegeden megjelenő *Fontes Rerum Scholasticarum* c. sorozat vállalkozott. Eddig egy kötete jelent meg: *Fasciculus Rerum Scholasticarum Claudiopolitani Unitariorum 1626–1696*, 1. Journals of the years 1626–1648. Praepared and arranged by Edit DOMÁNYHÁZI, Miklós LATZKOVITS, Szeged, 1997.

22 GÓRSKI, *Studia*, 1–51.

idézetekben gazdag elemzést szentel annak a szerinte kulcsfontosságú fejezetnek, amely a hit és a szeretet viszonyával foglalkozik, s amely azt állítja, hogy a szeretet magasabb rendű a hitnél. Mindennek az alapját abban látja, hogy az antitrinitáriusok krisztológiai megfontolások által is alátámasztott módon határozottan különbséget tesznek az Ó- és az Újtestamentum etikája között, aminek ékes bizonyságaként a gyulafehérvári kiadványban egy külön fejezet foglalkozik a szentírás két egységének szembeállításával. Az elemzés abban az állításban csúcsonyul ki, hogy az antitrinitáriusok etikai programja Erasmusra vezethető vissza, s a szentháromság tagadó mozgalom egyik fontos, felkavaró vívmányának és sajátosságának tekinthetjük, hogy a reformátoroktól eltérően morálfilozófiai útke-resésük kiindulópontja éppen a nagy németalföldi humanista lett.

A ragyogó esszé író Konrad Górski azonban nem tudta, hogy a nem kevésbé fontos erdélyi egyháztörténész Borbély István²³ már 1925-ben kimutatta: a *De regno Christiben* olvasható fejtegetéseknek csak egy töredéke származik Biandratától, vagy a szerkesztőtárs Dávid Ferenctől, s a művet a címlapon jelzett két erdélyi antitrinitárius Servet *Restitutio Christianismi* című nagy művéből állította össze. Nem tudott erről az ezt az összefüggést a nemzetközi tudományosság számára feltáró Stanislaw Kot²⁴ sem, az pedig még később vált megragadhatóvá, hogy a kötet összeállítói roppant taktikusan kezelték a megigazulás szempontjából fontos részleteket. Elhagyták azokat a mondatokat, ahol Servet heves támadást intézett a szolgálai akarat tanát hirdető, s az embert állati létre süllyeszteni akaró reformátorok ellen.²⁵ Nem beszélhetünk tehát arról, hogy az morális teológia elveinek kimunkálásában Erasmus közvetlen hatást gyakorolt volna a kelet-közép-európai antitrinitáriusok jelentékeny csoportjaira, e tekintetben csupán nagyon áttételes jelenlétről beszélhetünk, amely az idő előrehaladtával s a belső ellentétek egyre markánsabbá válásával bizonyosan egyre inkább elhalványodott.

Másfelől azonban véleményem szerint igen megfontolandóan írt arról Pirnát Antal²⁶, hogy éppen az ellentétek kieleződése időszakában és az ezek tompítására megoldásokat kereső Biandrata környezetében folytonosan jelen van a dogmatikai ellentétek strukturáltan kezelésére és letompítására mindig megoldásokat kínálni képes erasmianus hagyomány. Pirnát úgy látta, hogy a gyakorlat orientálta kegyesség kialakításáról lemondani sohasem akaró és folytonosan a megosztó dogmatikai viták kerülésén munkálkodó olasz orvos a vallásújítás olyan típusát képviselte, amely a 16. századi mezőnyben minden különbség ellenére mégiscsak Erasmushoz állt legközelebb. Pirnát ezzel az erős tradícióval hozza összefüggésbe, hogy az olasz orvos folyamatosan tompítani igyekezett az antitrinitarizmust megosztó csoportosulások prédikátorainak dogmatikai újítások bevezetésére irányuló elszántságát. A tanulmány egyáltalán nem csinál tikot abból, hogy ezt a prédikátoroktól elütő mentalitást roppant vonzónak találja, s úgy gondolja, hogy éppen ennek a

23 BORBÉLY István, *A mai unitárius hitelvek kialakulásának története*, Cluj-Kolozsvár, 1925, 38–43.

24 Stanislaw KOT, *L'influence de Michel Servet sur le mouvement antitrinitarien en Pologne et en Transylvanie = Autour de Michel Servet et de Sébastien Castellion*, ed. Bruno BECKER, Haarlem, 1953, 72–115.

25 BALÁZS, *Az erdélyi antitrinitarizmus*, 132–146.

26 PIRNÁT, *Kelet-közép-európai vázlat*, 39–41.

pálya minden szakaszában kitapintható jelenléte állott páratlan kelet-közép-európai térítő sikereinek háttérében, amely még a pálya befejező szakaszában sem tartotta lehetetlennek a keresztény egységnek Erasmus által oly annyira vágyott megvalósítását. Pirnát ugyanakkor azt is érzékeltette, hogy ennek a felfogásnak következetes érvényesítése egészen kivételes volt a szentháromságot tagadó táborban, s ehhez legközelebb állónak azt a Dudith Andrást tekintette, aki az 1560–70-es évek fordulóján „csak” az antitrinitárusok iránti szimpátia kinyilvánításáig jutott el, de sohasem csatlakozott ehhez a mozgalomhoz.²⁷

Rendkívül fontosnak tarthatjuk a térség politikai életében is komoly szerepet játszó olasz heterodox gondolkodó ilyen kiemelését, ám az erasmusi hagyomány egy minimumának őrzése és alkalmazása korántsem volt az ő privilégiuma.

„De elmulasztott-e valamit is a mi korunkban Rotterdami Erasmus, a nagy tudós férfi, hogy leleplezze az Istenről való haszontalan filozófiát?” -olvassuk a fentiekben tárgyalt mű egy másik helyén,²⁸ s úgy tűnik, ez a mozzanat, olykor persze az ellenfelet leszerelő eszközként is alkalmazva folyamatosan jelen van a prédikátorok némelyikének gondolatvilágában is. Figyelmünkre természetesen azok az esetek méltóak, amikor az ellenfél leszerelésénél többről van szó. A legérdekesebb ezek közül az az Enyedi György (1592 és 1596 között az egyház püspöke) volt, aki különleges helyzetére – egy kicsiny és a keresztény egyházak többsége által elutasított közösség tagjaként beszél – reflektálva fogalmazott meg részben legalábbis Erasmustól átvett javaslatokat a keresztény egység helyreállítására. Egy egész prédikációja kötődik ehhez a hagyományhoz, hiszen a Lovas Borbála besorolásában 87. (mottója: *Az bolond és tudatlan kérdéseket megvessed*), az Erasmus által kedvelt toposzok és bölcsék felvonultatásával fejti ki a témát. Előbb arról beszél, hogy az ilyen kérdéseket kutató emberek úgy járnak el, mintha valaki az kérdezné, „hány szem a fővény az tenger partján, vagy hány csepp víz az tengerben”. Majd közismerten Erasmus csaknem szentként tisztelt filozófusát hozza elő: „Bizony, jó volna csak amaz pogány Socrates példájából tanulni ez mostani keresztényeknek, mert ez Socrates előtt az filozófusoknak minden bölcsességek csak az elmélkedésben és az mennyei csillagoknak forgásának tudakozásában volt, és minden csak azon ügyekezett, mint érthesse meg az odafenn való dolgokat. Melyért amaz hét bölcsék közül az Thales ugyan nagy szégyent is valla, mert mikor az égből nézne, nem látá előtte az vermet és beleesék. ... Mikor azért az Socrates látná, hogy az előtte való bölcsék csak haszontalan dolgokban fárasztották elméjüket, ő az bölcsességet aláhozza az égből a földre, és az itt alatt való dolgokról kezde bölcselkedni, mi volna az igaz, mint kellene jámborul élni, mint kellene hazájának szolgálni.” Ez a reflexió aztán akkor válik unitáriussá, amikor a hiábavalóságok közé besorolja az Isten állatja (lényege) és személye felől való vetélkedéseket is, hogy aztán egy frivol meg-

27 Lech SZCZUCKI, *Między ortodoksią a nikodemizmem (Andrzej Dudycz na soborze trydenckim)*, ORP, XXIX(1984), 49–90.; Uő, *Ars dissimulandi (Andrzej Dudycza rozstanie z Kościołem) = Kultura polska kultura europejska*, Warszawa, 1987, 189–204.; Uő, *Some Remarks on Andrew Dudith's Mental World = Enyedi 2000*, 347–454.

28 „Quid vero nostra aetate praetermisit Erasmus Roterodamus, vir doctissimus, quomimus hanc non detegeret inanem de Deo philosophiam?” *De falsa et vera*, 42.; Magyarul: *Két könyv*, 57.

jegyzéssel fejezze be a gondolatmenetet: „Mert ha jámborok leszünk, az Isten parancsolata szerint élünk, meglátjuk a feltámadáskor ha három-e, kettő-e, vagy csak egy az Isten személyében.”²⁹ Az alkalmazásban talán még tovább megy a Szilvási Jánossal lefolytatott vitában, amikor arra tesz javaslatot, hogy a fölöslegesnek minősíthető dogmatikai viták félretolásával miképpen teremthető meg a kereszténységnek egy olyan egysége, amelyben helyet kaphatnának az unitáriusok is.³⁰

Nem kevésbé érdekesen vannak jelen az erasmusi inspirációk egy másik unitárius püspök, az *Explicationest* magyarra fordító Toroczkai Máté gondolatvilágában. Ez az egyházát 1601–1616 között irányító püspök Enyedihez hasonlóan egyszerre volt Jacobus Palaeologus merész teológiájának és az erasmusi spiritualitásnak a követője. Az előbbiről nem csupán az tanúskodik, hogy Palaeologus több műve az ő másolatában maradt ránk (ebben is követte egyébként mesterét, Enyedit), hanem egy olyan káté is, amelynek csak csak jóval a halála után megjelent kiadásából maradt ránk példány, de amelyet kéziratban egészen bizonyosan már életében is terjesztettek.³¹ Azt pedig, hogy Erasmus egyik legintenzívebb erdélyi olvasója volt, töredékesen ránk maradt könyvtárának két kötete bizonyítja. Az egyik az *Adagiának* Bázelen 1559-ben Frobeniusnál megjelent kiadása, amelybe a címlapon kívül Toroczkai több helyütt is bejegyezte a nevét.³² Ezek a latin nyelvű bejegyzések nem datáltak, de az erdélyi eseményekre vonatkozó margináliákból – itt nem részletezhető érveléssel – megállapítható, hogy a későbbi püspök, 1574–1576 között tanulmányozta igen alaposan a művet, akkor még feltehetően a kolozsvári unitárius kollégium növendékeként. Mindenesetre a kollégium két nagy tanárának, Jacobus Palaeologusnak és Johann Sommernek a nem mindennapi kultuszáról tanúskodnak a következők. A kiadvány 354. oldalán azt találjuk, hogy a szentírás értelemezésében két tekintély, Johannes Chrysostomus és Hieronymus neve csillagot kap a szövegben, hogy aztán a margón Jacobus Palaeologus és Johannes Sommerus álljon, mint akikkel be kell helyettesíteni az Erasmus szövegében szereplőket. Még nyilvánvalóbbá válik ez a következő oldal egy mondatában: *Vix alius in enarrandis sacris voluminibus dexterius versatus est, quam divus Joannes Chrysostomus*, olvashatjuk Erasmusnál, míg Toroczkai áthúzta a Chrysostomus nevet és Sommerusszal helyettesítette. Így lesz *divus* a kolozsvári kollégium nonadorantista tanára, s könyv tulajdonosa ezt a különös apoteozist annyira fontosnak tartotta, hogy a jeles antitrinitárius nevével kiegészítette a kiadvány indexét is.

29 Enyedi György *prédikációi I.* (69–99. beszéd), sajtó alárendezte LOVAS Borbála, MTA–ELTE HECE Magyar Unitárius Egyház, Bp., 2016, 213, 215–216.

30 A fundamentalia fidei-koncepció általa szellemesen kidolgozott változatáról lásd: BALÁZS, *Felkötés és fikció*, 104–105.

31 Szövegének modern kiadása a keletkezésre vonatkozó új megfontolásokkal: MOLNÁR, *Levéltári dokumentumok*, 318–347.

32 *Erasmus Desiderius, Adagiorum chiliades... quator cum sequicenturia...* Basileae, 1559. (VD/16. E 1949). Fundort: Bibliotheca Documentarä: 2438. A későbbi tulajdonosokkal itt nem foglalkozhatunk. Mostani témánk szempontjából azonban nem érdektelen, hogy Toroczkai után Thordai János tulajdonában került. Tordai a közmondások jó részéről magyar fordításokat írt be a kötetbe marginália gyanánt.

Nincs mód arra, hogy akárcsak a legizgalmasabb margináliákkal is részletesen foglalkozunk, így csupán összefoglalóan utalnék arra, hogy eszmetörténeti szempontból izgalmas, feszültséggel teli párbeszéd bontakozik ki Erasmus és Toroczkai között a nyomtatvány 845–861. lapjaira írt megjegyzésekből. Emlékeztetek arra, hogy itt egy sokat értelmezett és sokat vitatott, sok kiadásban és fordításban is megjelent Erasmus-mű, a *Dulce pacis inexpertis* szövege olvasható, amely láthatóan nagyon foglalkoztatta az ifjú antitrinitáriust. Erdélyben élve megkülönböztetett figyelemmel követte azt, ahogyan Erasmus a törökökről beszélt, hiszen azt olvashatta, hogy ezek „*magna ex parte semichristiani sunt et fortassis propiores vero Christianismo, quam plerique nostrum sunt.*” Nem is mulasztja el aláhuzni ezeket a sorokat, s még egy megjegyzésben is rögzíti azt az álláspontját, hogy a törökök elleni háborúk gyakran csupán ürügyül szolgálnak nemtelen célok megvalósítására: „*Turcicae bella cur saepe praetexta sunt.*” Nekünk persze nem árt tudnunk, hogy az erdélyi antitrinitáriusok között ebben az időben sokan ennél jóval merészebbeket mondtak a törökökről, hiszen ekkorra már elkészült a kérdéskör legizgalmasabb szövege, Palaeologus *De tribus gentibus* c. értekezése, amely a hagyományos szentháromságtan kiutatásával keresi a közöset a zsidó, a keresztyén és a muszlim vallás között, ez utóbbi híveit tehát ilyen alapon is *semichristiani*-nek tartva. Másfelől az antitrinitárius olvasó aláhúzással és margináliákkal is jelezte, hogy mennyire fontosak számára a *philosophia Christi* pacifisztikus irányultságú gondolatai, s azok a szövegrészletek, amelyek az Ó- és az Újtestamentum különbségét, ez utóbbi magasabb erkölcsi színvonalát körvonalazzák. Nehéz itt nem gondolni arra, hogy Palaeologus éppen az ellenkezőjét állította azokban az anabaptisztikus fogantatású koncepciókat erősen bíráló műveiben, amelyeket Toroczkai később lemásolt. A lakonikus margináliák alapján természetesen nagyon nehéz lenne árnyalt képet alkotnunk Toroczkai nézeteiről, ám könnyen elképzelhető, hogy ekkor legalábbis Palaeologusnál jóval szkeptikusabban vélekedhetett a magisztrátus szerepéről, hiszen itt többször felpanaszolja, hogy Erdélyben a szentháromsághívők a magisztrátusra támaszkodva üldözik az igaz tant: „*In Transylvania triteitae magystralium gregales.*” S bár az első unitárius püspök, Dávid Ferenc perére csak később kerül sor, az tagadhatatlan, hogy Báthory István trónra lépése után erős korlátozások sújtják az antitrinitáriusok tevékenységét.

Még nehezebb időszakban kerülhetett a birtokába az a kolligátum, amely az 1523–1526 között Bazelen Frobeniusnál megjelent parafrázisokból tartalmaz öt tételt, az Újtestamentum egészére írottakon kívül a Márk, Lukács és János evangéliumra, továbbá az Apostolok cselekedeteire írottakat.³³ Mindegyik címlapján ott találjuk possessor-bejegyzését, sőt az első címlapján a bejegyzés pontos dátumát is rögzítette: *Matthaei Torozkai 10. Decembr. 1584. Tordae.* A jelek szerint tehát az unitáriusok második legfontosabb településén, az Erdély központjában lévő Tordán volt lelkész, amikor ezt a kötetet megszerzte. A margináliákból jól kivehető, hogy igen gyakran használta, sőt kis túlzással azt is mondhatjuk, hogy unitárius szellemű parafrázisokat csinált Erasmus szövegeiből. Ez azt

33 Részletes leírásuk: *Bibliotheca Dissidentium*, XXIII, 154. A kötet Toroczkai halála után Göcs Pál tulajdonába került.

jelenti, hogy az antitrinitárius szempontból elfogadhatatlan megfogalmazásokat a legtöbb esetben áthúzta, vagy átírta, például *divina natura* helyett igen sokszor *divina virtust* írt. De folytatódik, sőt talán erősödik is a fentiekben bemutatott tendencia is. Toroczka aláhúzásokkal, vagy a legfontosabb szavak és kifejezések állandó ismételtetésével fejezi ki szimpátiáját a mindenki számára érthető és egyszerű *philosophia Christi* iránt, s nagy kedvvel hangsúlyozza, hogy Krisztus a szegények és elesettek között lelt igazán otthonra. Közben nem mulasztja el azt sem, hogy környezetére alkalmazza az elmondottakat, s érdekes módon több esetben az erdélyi száz prédikátorok a címzettjei: „*Audite sacerdotes saxonici, fabulam vobis dignissimam.*”

Mindez ugyanakkor összekapcsolódik Palaeologus teológiai rendszerének hirdetésével is. A kolligátum egyik szenzációjának tekinthető ugyanis, hogy az Apostolok cselekedetei egyes oldalait teleírja olyan megjegyzésekkel, amelyek egyértelműen Palaeologus gondolatvilágából eredeztethetők: visszatérő gondolatuk, hogy Krisztust Isten eredetileg kizárólag a zsidók földi királyának küldte el, s hogy ennek megghiúsulásával alakult át az isteni szándék. Ráadásul úgy tűnik, hogy ezek a szövegek nem is az akkorra már lemásolt nagy művek (*Catechesis christiana*, *Disputatio scholastica*) részletei, hanem talán saját megfogalmazásokkal is élő kommentárok.

Eddigiekben szinte kizárólag eszmetörténeti összefüggésekről szóltunk, így hát mindenképpen indokolt, hogy legalább tanulmányunk befejező részében szó essék az Erasmus recepció néhány szorosabban vett irodalomtörténeti kérdéséről is. Talán most is akkor járunk el leghelyesebben, ha egy jeles előd, a közismerten tragikusan korán elhunyt Dankanits Ádám fontos és összegző megállapításából indulunk ki: „A 16. század második felének erdélyi értelmiségiei első sorba Erasmus nagy ókori idézetgyűjteményei – az *Adagia*, az *Epitome Adagiorum*, a *Collectanea* és az *Apophthegmata* – iránt érdeklődtek. Ezek a kötetek a szerényebb pénzű, de az ókori gondolkodás iránt érdeklődő olvasó számára könyvtárnyi könyvet pótolnak, s értéküket növelte az a tény, hogy az antik maximákat Erasmus bölcs kommentárjai kísérték. Sajátos módon az utókor által leginkább értékelt – a leginkább eredeti – Erasmus-művek, azaz a *Balgaság dicsérete* és a *Colloquia* alig voltak ismertek a hazai olvasók előtt.”³⁴ Mondhatnánk azt is, hogy az 1974 óta előkerült adatok és megfontolások valamelyest árnyalják a képet. Ilyenekre hamarosan hivatkozunk is majd, ám ezeket későbbre hagyjuk, hogy ezzel is érzékeltessük: az erdélyi tudós a régi magyar irodalom egészének jellege szempontjából is megkerülhetetlenül fontos észrevételeket tett. Az Erasmus-recepció konkrét összefüggései szempontjából csak Klaniczay Tibor fogalmazott meg hasonlókat bemutatván, hogy a németalföldi egyik fő művéből (*Enchiridion militis christiani*) csak a 17. század elején készült magyarítás, miközben az európai nyelvek többségére már a 16. század első évtizedeiben lefordították.³⁵ Dankanits megfigyelése azonban általánosabb jellegű, s nem egyszerűen a recepció megkésztettségéről, hanem egyoldalúságáról beszél, arról hogy a bonyolultabb retorikai-poétikai

34 DANKANITS Ádám, *XVI. századi olvasmányok*, Bukarest, 1974, 63.

35 KLANICZAY TIBOR, *Egy epizód Erasmus utókorából: a magyar Enchiridion (1627)* = K. T., *Pallas magyar ivadéka*, Bp., Szépirodalmi Kiadó, 1985, 129–149.

eljárásokkal, a fikcióval is élő művek iránt nem volt fogékonyság. Ezen a háttéren különösen figyelemre méltó, hogy az unitáriusoknál mintha a hazai átlagnál valamivel színesebb kép rajzolódna ki. Utaltatunk arra, hogy tőlük jó néhány adattal rendelkezünk a *Colloquia familiaria* egyes darabjainak felhasználásáról. Basilius egyik korai, 1568-ban írott művében idézetet közöl *Inquisitio de fide* szövegéből, egy másik 1587-ben megjelent vita-iratában az *Apotheosis Capnionis*ból és a *Convivium religiosum*ból³⁶ átvett hosszabb szövegrészletekkel ecseteli, hogy az újdonság fogalma a vallás esetében nagyon viszonylagos, s nem is biztos, hogy mindig elvetendő az, amit valaki ilyennek minősít.³⁷ Említésre méltónak tarthatjuk azt is, hogy Palaeologus *Catechesis christianajában* a tudós prédikátor nem csupán az Erasmus és Carpi között lezajlott vitát ismeri, hanem az *Encomion Morae*-t is.³⁸

Talán nem elhanyagolható adatok ezek a Dankanits Ádám által hiányolt területről, ám irodalmi szempontból fontosabbnak tartjuk, hogy az unitáriusok között a dráma és a dialógus határán említésre méltóan sokszínű, s a fikcióval is bátran élő művek egész sora született meg latin és magyar nyelven. Ezek némelyikénél egészen nyilvánál az Erasmus-tól jövő ösztönzés a megformálás mikéntjében is: a *Convivium religiosum*ra játszik rá a *Catechesis christiana* hatodik napjának az a beszélgetése, amelyben a különböző népek étkezési szokásairól van szó. De a fikcióval élő magyar nyelvű szövegek (*Válaszúti komédia*, *Nagyváradi dialógus*) háttérében is ott lehet a *Colloquia familiaria* kiadásról kiadásra gazdagodó anyagának az a sokszínű dialóguskultúrája, amely köztudottan a teljes egészében felvállalt antik hagyományból táplálkozott, s amelynek része volt az a Lukianosz is, akit Morus és Erasmus együtt fedezett fel és szólaltatott meg latinul.³⁹

36 Ezek magyarul is olvashatók. Az előbbi KOMOR Ilona fordításában, az utóbbi az újabban megjelent PETNEHÁZI Gábor gondozta kötetben: *Rotterdam Erasmus, Beszélgetések a keresztény vallásról*, ford. és szerk. PETNEHÁZI Gábor, Szeged, Lazi Könyvkiadó, 2012, 32–82.

37 *Bibliotheca Dissidentium*, XII, 90–104.

38 PALAEOLOGUS, *Catechesis christiana*, 150.

39 Lásd erről legutóbb: BALÁZS, Mihály, *Der „Reformationsdialog“ und die ungarischen Antitrinitarier = „swer sinen vriunt beheltet, daz ist lobelich“ Festschrift für András Vizkelety zum 70. Geburtstag*, hsg. von Márta NAGY, László JÓNÁCSIK, Bp. 2001, 261–269.

KÖZEL AZ ISZLÁMHOZ? ÚJABB KUTATÁSOK A KORA ÚJKORI UNITARIZMUS ÉS A MUSZLIM HIT VISZONYÁRÓL

Miután Luther 95 tézisét a Sorbonne professzorai mint a Korán tévedéseiben osztozókat ítélték el, a teológiai törökösség az egyik legtöbbet hangoztatott vád volt a 16–17. századi felekezeti küzdelmekben. Kimeríthetetlen leleményességgel találták meg a különféle keresztény egyházak képviselői egymás dogmatikájában az átkos Mohamed tanításaira emlékeztető elemeket. Egyik felekezet sem kímélte e tekintetben a másikat, ám a hatalmas vitaanyag olvasásakor a mai olvasóban mégis joggal keletkezhet az a benyomás, hogy a legkeményebb támadásoknak az antitrinitáriusok voltak kitéve, akik a szentháromság tanának a megkérdőjelezésével túlnyomó többség szemében kirekesztették magukat a keresztény közösségből is.

A dolgozatunk témáját tanulmányozónak azonban nem csupán ezzel kell számolnia, hanem ennek az erős ítéletnek a szívós továbbélésével is. Míg a többi felekezet vonatkozásában a modern egyháztörténet-írásból lassan kikoptak az egymást törökösséggel vádolás sztereotípiái, az unitáriusok esetében ez bizony nem mondható el. Talán elég lesz erre két példát idéznünk. Egyébként sok szempontból kiegyensúlyozottságra törekvő egyháztörténetében Bucsay Mihály sajnos dokumentálatlanul azt állítja, hogy a „török megszállás alatt álló területeken gyakran előfordult, hogy az ott élő unitáriusok templomain a kereszt mellett látható volt a félhold is, mint jelkép és felhívás az iszlámmal való megbékélésre.”¹ Nem tudunk ilyet állító korabeli forrásról, s ezért különösen egy eredetileg német nyelven írott, s a külföldi tudós közvélemény tájékoztatására készült munkában aggasztó ez a megállapítás. Még inkább az abban az elemi tárgyi tévedésektől is hemzseggő feldolgozásban, amely Unghváry Sándor tollából jelent meg először angol nyelven, hogy aztán a Károlyi Gáspár Református Egyetem Hittudományi Karának kiadásában magyarul is meglássa a napvilágot.² Ennek a Melius Péter és Dávid Ferenc vitáit összegző fejezetei kifejtik, hogy a két nagy személyiség vitájában a magyarság sorskérdései kerültek terítékre. Az összmagyarság lelki uniója érdekében állhatatosan küzdő Meliusszal szemben ugyanis az a Dávid Ferenc állott, aki tanaival egyfelől megfosztotta volna a kereszténységet vallási jellegétől, másfelől viszont egy olyan csoportosulás vezetője volt, amelynek tagjai a török iránti rokonszenvüket szentháromság-ellenes hitük szerves részévé tették, hiszen olyan gondolkodók tartoztak hozzájuk (Johann Sommer, Adam Neuser), akik „készek voltak a Szentháromság Istenét felcserélni Jehovára és Allahra és így a két

1 BUCSAY Mihály, *A protestantizmus története Magyarországon 1521–1945*, Bp., Gondolat, 1985, 79.

2 UNGHVÁRY Sándor, *A magyar reformáció az ottomán hódoltság alatt a 16. században. Tanulmányok és életrajzi vázlatok*, ford. DÓSA László, Bp., Károli Gáspár Református Egyetem Hittudományi Kara, 1994 (Egyháztörténeti kiadványok).

világot is egybeolvasztották volna.”³ Az igazsághoz hozzátartozik, hogy más előjellel, de bizonyon épít a 16–17. századi előítéletekre az újabb nemzetközi szakirodalom is, amelynek képviselőit már nem a nemzeti vagy felekezeti elfogultságok, hanem a multikulturalitás minél korábbi kimutathatóságának igénye késztet arra, hogy a történeti háttér konkrétumait olykor figyelmen kívül hagyva vonjanak le gyors következtetéseket megfigyeléseikből. Világosan kidomborodik tehát, hogy míg az idézett magyar kutatók elmarasztalóan beszélnek a két világot állítólag egybeolvasztani akaró unitárius törekvésekről, addig a külföldiek a kultúrák mai izgalmasnak tartott sokszínűsége jegyében elismerően szólnak erről, s éppen azt találják rendkívül figyelemre méltónak az erdélyi és a hódoltsági fejleményekben, hogy a modernitás időszakában kibontakozó tendenciákat előlegeznek meg.

Így az amerikai Peter Hughes⁴ és a német Martin Mulsow arról értekeznek, hogy az antitrinitarizmus erdélyi képviselőinél az áramlat nemzetközi mezőnyében is új mozzanatok mutathatók ki a törökökhöz, illetőleg az iszlámhoz való viszony tekintetében. Ők úgy látják, hogy míg a nagy olasz szentháromságtagadó Fausto Sozzini, majd követői is kifejezetten elzárkóztak attól, hogy bármilyen pozitív kijelentést tegyenek az iszlámról, addig az erdélyieknél mást tapasztalunk. Kimutatható tehát, hogy a nagyhatalmú szomszédal való jó viszony kialakítása „a magyar antitrinitáriusokat arra sarkallta, hogy válásuknak az iszlámhoz való közelségét kidomborítsák.”⁵ A legkorábbi időszakban ezt az bizonyítja, hogy az erdélyi unitáriusok az 1568-ban Gyulafehérvárott megjelent *De falsa et vera unius Dei cognitione...* (Az egyedülvaló Atya Istennek hamis és igaz ismeretéről) című mű első könyvének nagyon fontos, a szentháromságdogma kialakulásának történetét felvázoló harmadik fejezetében (*De origine et progressu Triadis – A szentháromság eredetéről és fejlődéséről*) egy hosszú bekezdésnyit olvashatunk arról, hogy Keleten a muszlimok a szentháromságtan miatt szakadtak el a kereszténységtől.⁶ Az amerikai szerző összeveti ezt a helyet Servet *Restitutio Christianismi* c. művének megfelelő passzusai-val, s úgy látja, hogy az erdélyi kiadvány lényegesen gazdagítja az eredeti argumentációt. Nem kétséges, nagyon figyelemre méltó az a megállapítás, hogy az erdélyi kötet szerkesztői kezében ott volt Bibliander 1543-as híres Korán-kiadása is (e Bázelen megjelent kötet erdélyi jelenlétére vannak további adataink is),⁷ arról azonban egyáltalán nem beszélhetünk, hogy az erdélyi kiadvány szerkesztői lényegesen továbbfejlesztették volna Servet koncepcióját. Mint egy roppant eruditus spanyol kutató⁸ eredményeit is felhasználva másutt részletesen kimutattam, csupán annyi történt, hogy a szerkesztők az új, a Servetitől

3 UNGHVÁRY, *i. m.*, 310.

4 Peter HUGHES, *Servetus and the Quran*, *Journal of Unitarian Universalist History* 30(2005), 55–70.; Uő, *In the Footsteps of Servetus: Biandrata, Dávid and the Quran*, *Journal of Unitarian Universalist History*, 31(2006–7), 57–63.

5 Martin MULSOW, *Islam und Sozinianismus, Eine Parallelwahrnehmung des frühen Neuzeit = Wahrnehmung des Islam zwischen Reformation und Aufklärung*, Dietrich KLEIN, Birte PLATOW (Hsg.), München, 2008, 30–35.

6 *De falsa et vera*, 37–38. Magyar fordítás: *Két könyv*, 54–55.

7 A legfontosabb ezek közül, hogy megvolt Toroczkai Máté könyvtárában, aki fontos margináliákkal látta el. A jelenleg Marosvásárhelyen a Teleki-tékában található kötet jelzete: f-532.

8 Lásd a kötet előző tanulmányának 4. jegyzetét, s az ott említett mű 288–290. oldalait.

eltérő krisztológiájuk néhány megállapítását vitték be a szövegbe, amelynek fő forrásai éppen Lelio és Fausto Sozzini voltak, s amelynek az volt a lényege, hogy nem ismerték el Jézus Krisztus reális létezését a Máriától való megszületése előtt.⁹ Az is könnyen belátható, hogy nem problémátlan markáns erdélyi sajátosságokat keresni egy olyan kötetben, amely már címlapján is közli, hogy nem kifejezetten az erdélyiek álláspontját tartalmazza, hanem az erdélyi és a lengyel egyházak által közösen elfogadott nézeteket. A kifejezetten helyi sajátosságokat tehát a lengyel vagy magyar nyelvű kiadványokban lenne célszerű keresnünk, ám az iszlámhoz és a törökök vallásához való viszony tekintetében ilyeneket ezekben a legkorábbi művekben nem lelhetünk fel.

Ezt nem csupán a kortársak érzékelték, hanem olyanok is, akik már távlatosabban, de nem olyan távolságból szemlélték a fejleményeket, mint a 20. és 21. századi értelmezők. Hadd idézzem erre annak a Samuel Crellnek a levelét, aki sokak szerint a 18. századi socinianus antitrinitarizmus egyik legjelentősebb személyisége volt. Ő a következő, elfogultságukkal együtt is nagyon informatív sorokban védi meg közösségét a törökösség vádjá ellenében: „Mohamed dogmáját nem csupán én utasítom el, hanem elutasítják és megvetik azok is, akik szorosán kötődnek Socinushoz. Nem látom be, hogy azok, akik számára Krisztus nem csupán a többenél magasabb rendű próféta, hanem hiszik, hogy a menny és a föld ura, aki, amennyire csak lehetséges, kötődik az Atyaistenhez, s osztozik vele az uralkodásban, miképpen lehetnének másoknál nagyobb mértékben vétkesek a mohamedanizmus bűnében. Elismerem, hogy az unitarizmusnak azok a torzszülöttei, aki Krisztus segítségül hívását elvetik, s azt hirdetik, hogy csupán afféle prófétaként fog uralkodni a földön ezer esztendeig, könnyen rabjává válhatnak ennek az esztelenségnek. Amint hogy ez is hírlik e dogma atyjáról, Adam Neuserről. Róla hírlik ez, mondom, mert amikor Dávid Ferenc Biandratával közösen megírta a wittenbergi professzor, Georg Maior művének cáfolatát, még azt vallotta, hogy Jézust segítségül kell hívunk, amint a mű nem egy részletéből világosan kiderül. Neuser nyíltan megvallja, hogy ő volt ennek a dogmának a kitalálója, s úgy látszik, ő vezette tévútra Dávid Ferencet. Arra sem volt szükség, hogy azok az igazhitűek, akik nem is ritkán átálltak a törökök táborába, előbb Socinus követői legyenek, megtették ezt közvetlenül. Éppen ellenkezőleg, amint tudom, a Krisztust segítségül hívó Socinus-követők közül egyetlen egy sem állt át a törökökhöz, még akkor sem, amikor a velük szomszédos Lengyelországból 1658-ban és 1660-ban kiűzték őket. De hát hogyan is állhattak volna át a törökökhöz olyanok, akik különböző időpontokban kiadott, imákat és könyörgéseket tartalmazó könyveikkel is tanúsították, hogy Jézus Urunkat nyilvánosan és privát módon is segítségül hívják, az istentelen Mahomed tanítását pedig habozás nélkül elvetik.”¹⁰

Az indulatossága ellenére nagyon informatív apológiának tárgybeli tévedéseket is tartalmazó némely mozzanatára a későbbiekben még visszatérünk, most csupán azt hangsúlyozzuk, hogy a Georg Maior elleni mű megjelentetéséig, azaz, 1569-ig nem látott semmi

⁹ BALÁZS, *Az erdélyi antitrinitarizmus*, 72–87.

¹⁰ *Thesauri epistolici Lacoroziani ex bibliotheca Iordaniana*. Ed. L. UHLIUS, Leipzig 1742, I/110–114.

kivetnivalót az erdélyiek tanításában, az általa esztelennek tartott tendenciák csak ezt követően bontakoztak ki.

Amit itt Crell regisztrál, azt a modern szakirodalom úgy fogalmazza meg, hogy az 1570-es évek derekával kezdődően az antitrinitarizmus két változata alakult ki Kelet-Közép-Európában. Az egyik Lengyelországban bontakozott ki, ahol az 1580-as 1590-es években Fausto Sozzini sikeresen tevékenykedett a különféle változatok egységesítése érdekében. A század végére sikerült a számára elfogadhatatlan jelenségeket marginalizálnia, s így létrejött egy olyan egyház, amelynek dogmatikáját ő és munkatársai dolgozták ki, s a kulcsfontosságú krisztológia területén is az ő felfogása érvényesült. A másik típus Erdélyben alakult ki, amelynek legfontosabb jellemzője, hogy itt a 17. század derekáig nem zajlott le az az egységesülés vagy konfesszionalizáció, amelyet Lengyelországban megfigyelhetünk. Egy tarkább, sokszínűbb antitrinitarizmus jelenlétét regisztrálhatjuk tehát, amelynek a legtöbb hívet magáénak tudó változata éppen a Fausto Sozzinivel folytatott heves viták során alakult ki.¹¹ Crell sorai polemikus kihegyezettséggel merítenek ennek a nonadorantista antitrinitarizmusnak bizonyos állításából, s téves megállapításával együtt nagyon élesen vetik fel azt a kérdést, hogy valóban megváltozott-e az antitrinitáriusoknak a muszlim hithez való viszonya akkor, amikor legalábbis erdélyi vezető csoportjai egyre inkább a nonadorantizmus hatása alá kerültek.

Pőre dogmatikai megfontolásokból erre Crellt követve igennel válaszolhatnánk, hiszen az a krisztológia, amely szerint Jézus Krisztust nem szabad sem imádni, sem segítségül hívni, nyilvánvalóan közelebb állt az iszlámhoz, mint Fausto Sozzini felfogása. Vizsgálatunk azonban csak akkor tud túllépni a sztereotípiákon és a steril dogmatikai megfontolásokon, ha számol azokkal a konkrét történeti meghatározottságokkal is, amelyek közepette az erdélyi és a hódoltsági antitrinitarizmusban sokfelől érkező s nézeteiket éppen ezekben az években kimunkáló személyiségek egész sora tevékenykedett. A legtermékenyebbnek az ígérkezik, ha külföldről érkező és a teológiai útkeresésben új irányokat kijelölő gondolkodók vizsgálata során mérleljük, hogy az itteniekkel érintkezésbe lépő személyiség milyen intenzitású kapcsolatokat tudott kiépíteni a kialakulóban lévő unitárius közösséggel, képes volt-e nyomot hagyni annak életében. Megközelítésünket indokolja, hogy az itteni gyülekezetekkel hosszabb rövidebb időre kapcsolatba kerülő külföldiek ilyen teljesítménye nem vált differenciált vizsgálat tárgyává. Vagy sommás összefoglaló ítéletek születtek róluk, mint Szakály Ferencé, aki szerint „a racionális gondolkodásnak ezek az úttörői hovatovább az elfogulatlan, szabad mérlegelés és a józan ész ítélőszéke elé vonszolták azokat a keresztény dogmákat is, amelyeket nemcsak a katolikusok, hanem a radikálisabb protestáns irányzatok is kizártak a vizsgálandók, sőt a vizsgálhatók köréből”,¹² vagy az újabbban előkerült források hiányában csak egy-egy személyiség esetében érvényesítették ezt a szempontot, mint Lech Szczucki monográfiája.¹³

11 *Radikale Reformation, Unitarier*, 11–36.

12 SZAKÁLY, *Mezőváros*, 313.

13 SZCZUCKI, *Két XVI. századi*.

Ha egy fölfelé ívelő skálán ebből a szempontból rangsorolnánk az ide érkezőket, akkor a skála legalsó részére azt az Adam Neusert helyeznénk, akit Crell az imént idézett nyilatkozatban a nonadorantista dogma atyjának s Dávid Ferenc megrontójának nevezett. A 18. századi antitrinitárius maga is utal ugyanakkor arra, hogy csupán híresztelések alapján beszél. Csaknem bizonyosan arra a 17. századi katolikus és evangélikus polemikus irodalomban közhellyé vált toposzra támaszkodik tehát, amely szerint a mohamedánna vált Adam Neuser a legékesebb bizonyíték arra, hogy a kálvinizmusból egyenes út vezet az unitarizmusig, majd a keresztény hit megtagadásáig. Ő, mint látni, fogjuk nem gyakorolt ugyan meghatározó hatást a kelet-közép-európai fejleményekre, de ennek mikéntjéről és pályája egészéről is egy sor új dokumentumokra támaszkodó megfontolás jelent meg a nemzetközi szakirodalomban, s ezeket még nem regisztrálta a hazai kutatás.

A kiindulópont a Stefan Gerlachnak, a Habsburg udvar által Konstantinápolyba küldött követség evangélikus lelkészének leveleskönyve és iratanyaga, amelyről régóta tudott a szakirodalom, de amelynek újabb átvizsgálása során olyan autográf Neuser szövegek kerültek elő, amelyek elkerülték a korábbi kutatók figyelmét. A minden valószínűség szerint David Ungnád 1575-ös követjárása idején összeállított, s egy kidolgozás alatt lévő apológia nyersanyagának tűnő irategyüttesre (levelek, az 1570-es heidelbergi kihallgatásra és későbbi eseményekre vonatkozó, részben titkos írással leírt részletek, teológiai feljegyzések) Daniel Gehrt a könyvtár munkatársa figyelt fel, feldolgozásra és értelmezésre pedig a könyvtár igazgatója, Martin Mulsow vállalkozott, aki egy sor tanulmányban vázolt fel új elképzelést Neuser pályájának és nézeteinek alakulásáról.¹⁴

Mivel a Neuser életútjáról magyar nyelvű szakirodalommal¹⁵ is rendelkezünk, az alábbiakban úgy vázoljuk fel ezeket az újabb eredményeket, hogy csak utalunk a korábbiakról is ismerhető mozzanatokra. Az életrajz szerint haladva az első találat annak a II. Szelim szultánhoz intézett levélnek két latin nyelvű változata, amelyet a részben erdélyi könyvek hatására antitrinitáriussá lett heidelbergi teológus 1570 nyarán írt meg, amelyet azonban sohasem küldött el a címzettnek. A letartóztatását követően lefoglalt eredeti szöveg azóta nem került elő, s eddig csak a 18. századi elején publikált német fordítást használta a szakirodalom. Mulsow meggyőző érvelése szerint a most előkerült két latin úgy keletkezhetett, hogy a talán Konstantinápolyból visszatérésben reménykedő menekült az

14 Martin MULSOW, *Socinianism, Islam and the radical Uses of Arabic Scholarship*, Al Quantara, Revista de estudios árabes, 31(2010), 549–586.; Uő, *Adam Neusers Brief an Sultan Selim II. und seine geplante Rechtfertigungsschrift: Eine Rekonstruktion anhand neuer Manuskriptfunde = Reigiöser Nonkonformismus und frühneuzeitliche Gelehrtenkultur*, ed. Friedrich VOLLHARDT, Akademie Verlag GmbH, 2014 (Quellen und Darstellungen zur Geschichte des Antitrinitarismus und Sozinianismus in der frühen Neuzeit 2), 293–316.; Uő, *Adam Neuser–Christian Muslims Relations, A Biographical History, v. Central and Eastern Europe, Asia, Africa, an South America (1500–1600)*, ed. By David THOMAS and John CHESWORTH, Leiden–Boston, Brill, 2015, 420–450.; Uő, *Antitrinitarians and Conversion to Islam: Adam Neuser reads Murad b. Abdullah in Ottoman Istanbul = The Lure of the 'Other'* c. konferencián elhangzott tanulmány, megjelenés alatt.

15 Pirnát Antal német könyvének vele foglalkozó fejezetén (PIRNÁT, *Die Ideologie*, 117–134.) kívül a legfontosabb: KATHONA Géza, *Megjegyzések Adam Neuser életrajzához és ideológiájához*, ItK, LXVII(1963), 328–334.

e célból készített apológiába több dokumentum mellett ezt is be akarta építeni, s kísérletet tett emlékezetből való felidézésére. A két latin között lényeges különbségeket nem látó Mulsow egyelőre még nem közölte teljes terjedelmükben szövegüket, s némettel való aprólékos szembesítés sem történt meg, ám néhány fontos eltérő mozzanatra már felhívta a figyelmet. A most előkerült latin szövegek exordiumából elmarad az a kérés, hogy a török uralkodó tekintse őt alattvalójának, másfelől hiányzik az a mozzanat is, hogy eltökéltsége jeléül feleségét és a gyermekeit is magával akarja vinni. Helyette mindjárt a levél elején azt olvashatjuk, hogy miután a régebbi és modernebb írásmagyarázatokat teljesen mellőzve mélyedt el a prófétai és apostoli iratok tanulmányozásába, arra a következtetésre jutott, hogy a teljes kereszténység ragaszkodik a bálványimádáshoz, helytelenül vélekedik vallása hittételeiről, sőt magáról a vallásról is. Másfelől azonban ezekben a változatokban is ott olvashatók azok a megállapítások, hogy az Athanásziosz hitvallására támaszkodó szentháromságban a bálványimádás legfontosabb szimptomája és forrása. Szerepel a levelekben az is, hogy a keresztény egyházak mindegyikében eluralkodott a papok és püspökök hazug zsarnokoskodása, aminek az egyszerű emberek a legfőbb áldozatai. Mivel Kathona Géza annak idején ezekről jól megválogatott idézetekkel, bár ma már túlságosan leegyszerűsítőnek tűnő értelmezéssel szólt, ezeket nem részletezem. Annál fontosabb viszont felfigyelnünk egy Mulsow által kulcsfontosságúnak ítélt, s a szakirodalomban eddig nem emlegetett mozzanatra. A német kutató ugyanis úgy látja, hogy Neuser fellépésében a felhajtó erőt annak belátása jelentette, hogy könyvének 2. és 7. fejezetében a Nabukodonozor álmait megfejtő Dániel próféta a negyedik birodalomról szólván nem a rómainak beszél, hanem a törökről. Neuser tehát ezekre a bibliai helyekre hivatkozva tárta fel a szultánnak, hogy ha majd a keresztények megértik: ez a minden uralkodót maga alá hajtó birodalom az övével azonos, akkor nem haboznak alávetni magukat. Ennek a wittenbergitől eltérő eszkatalogikus szemléletnek a jelenlétét valóban nagyon jelentősnek tarthatjuk, még ha abban nem is lehetünk bizonyosak, hogy a negyedik birodalomnak a törökkel való azonosítása Jean Bodin 1566-ban megjelent híres *Methodus ad faciliorem historiarum cognitionem* c. munkájára vezethető vissza, hiszen a francia gondolkodó a német-római birodalmat világtörténeti szerepben láttató profetikus történelemszemlélet egészét kérdőjelezi meg, s csak másodlagos elemként említi meg, hogy az Európán kívüli sok birodalom bármelyikére ráhúzhatók a Dánielnél leírtak, így többek között a törökre is.¹⁶

Mint ismeretes Neuser bebörtönzése, majd többszöri sikeres szökése után kétszer is megpróbálkozott azzal, hogy eljusson a török birodalomba, s az első sikertelen kísérlet után Erdélyen keresztül próbált célba érni. Ennek a próbálkozásnak a történetéből sok mindent feldolgozott a kutatás, részben később Konstantinápolyból Németországba vagy

16 Ráadásul voltak az elképzelésnek a helvét reformáció talaján fogant bírálatai is: BENE Sándor, *Ratio temporum (Dániel próféta és a magyar történetírás) = Clio et arma. Tanulmányok a 16–18. századi történetírásról*, szerk. Tóth Gergely, Bp., 2014 (Monumenta Hungariae Historica Dissertationes), 87–166.; ÖZE Sándor, *Apokaliptikus időszemlélet a korai reformáció Magyarországon*, Bp., 2016, 180–185, 251–259.

Lengyelországba küldött néhány levele, részben kolozsvári dokumentumok alapján.¹⁷ Megállapítható volt, hogy 1572 tavaszán érkezett a városba, ahol a szász unitárius gyülekezet lelkészeként kívánták foglalkoztatni, ám miután kiléte a fejedelmi udvarban nyilvánvalóvá vált, el kellett hagynia a várost, hogy aztán a temesvári pasa elé kerüljön, aki Konstantinápolyba küldte, ahol áttért a muszlim hitre. A főbb események ismertek voltak, de ellentmondó elképzelések fogalmazódtak meg a fontos részletek tekintetében. Pirnát Antal úgy vélte, hogy Dávid Ferenc veje, a kolozsvári kollégiumban tanító Johann Sommer lehetett erdélyi alkalmazásának kezdeményezője, amit azzal is alátámasztani vél, hogy Neuser későbbi levele szerint ő a János evangélium prologusának értelmezésében is vitába keveredett Erdélyben bizonyos emberekkel. Ez azonos irányultságot mutatna Sommerrel, akit nagyon erősen foglalkoztatott a szöveg és a platonikus filozófia viszonya, míg Kathona éppen ellenkezőleg Sommert tekintette nézetei egyik legfőbb ellenzőjének.¹⁸ Dávid Ferenc viszont Kathona és Pirnát¹⁹ szerint is jó indulatú megértéssel viszonyult Neuser terveihez, s csupán a körülmények nyomására (1572. május 1-jén a medgyesi szász lutheránus zsinat kemény, elítélő határozatot hoz azok ellen, akik a mohamedanizmust és az ateizmus bármily formáját akarják behozni az országba) javasolta neki azt, hogy nyomtassa ki készülő védőiratát a török hódoltság területén levő nyomdában. Szakály szerint ugyanakkor ez a javaslat csupán ürügy volt eltávolításra, hiszen „Dávidéknak tudniuk kellett, hogyan viszonyulnak Neuser törökről alkotott elképzelései a valósághoz.”²⁰

A vegyes feljegyzések – sok olvashatatlan helyet tartalmazó és Mulsow által kihagyásokkal közölt – egyik részletében ugyanakkor Neuser leírja, hogy a sok félreértés elkerülésére szükségesnek tartja közölni, miért kellett elhagynia Kolozsvárt. Az egyik ok a fejedelem által szabott feltétel volt, amely szerint nem volt szabad semmiféle újítást tanítania. Márpedig a lélek halhatatlanságának tana, amit ő a költők, a filozófusok és a pápa koholmányának tart, ilyennek számított. Azt pedig egy Nicolaus névre hallgató lelkész társ esete is bizonyítja, hogy ennek a tételnek az esetében nem a megfogalmazás (*forma loquendi*) számított, hiszen ha ezt a tételt elvetné, Nicolaust is visszahelyeznék állásába, tehát neki sem a megfogalmazás módja miatt kell vádolnia magát.

Neuser megfogalmazásából úgy tűnhetne, hogy a fejedelem kifejezetten rá szabta azt a feltételt, hogy csak akkor lehet prédikátor Kolozsvárott, ha nem tanít újdonságnak számító vallási tételeket. Ez nyilvánvalóan túlzás, ám az események időrendjéből annyi bizonyosan kikövetkeztethető, hogy az ő érkezése és fellépése lehetett az utolsó csepp a pohárban, amely a szász lutheránusok által feltüzelt fejedelmet cselekvésre készítette. Mert igaz ugyan, hogy 1572 februárja és júniusa között Jacobus Palaeologus is Kolozsvárott tartózkodott, ő azonban az események mögött bizonyosan ott álló szász evangélikusok körében ekkor még aligha volt annyira ismert, mint az a Neuser, akinek a heidelbergi dolgairól az

17 A *Bibliotheca Dissidentium* c. sorozat XI. kötete feltünteti a magyar nyelvű szakirodalmat is.

18 KATHONA, *i. m.*, 333.

19 PIRNÁT, *Die Ideologie*, 123–124.

20 SZAKÁLY, *Mezőváros*, 316.

erdélyieket Paksi Mihály levélben is tájékoztatta. Minden esetre igen meggondolkodtató az események alábbi sorrendje: 1572. május 1-jén hoz határozatot a szász zsinat a mohamedanizmus és az ateizmus ellen, május 22-én foglalkozik a városi tanács azzal a fejedelmi határozattal, amely megparancsolta, hogy a hozzájuk érkezett embert el kell küldeniök. A tanácsi jegyzőkönyv szövegéből az is kiderül, hogy miképpen próbáltak kilábalni a nehéz helyzetből. Érdemes Pirnát Antal nyomán talán szó szerint is idézni: „Ez dolgokra elsöben az mondják ökegyelmek, hogy bíró uram negyedmagával a fejedelemhez menjen, könyörögjön az újonnan jött prédikátorért, megjelentvén, hogy nem oly ember, kihez valami kétség lehetne, hogy országnak bántására lenne, hanem jámbor tudós ember, kire az városnak szüksége vagon. Az másik lektor, ki köteles volt most is az iskolához. Azok mellet az többiért is könyörögjenek, hogy önagyága ne háborítaná meg a várost, az tanítók nélkül nem lehetnek, és nem újságot prédikálnak.”²¹ Ezt követően születik meg a május 25-én kezdődő tordai országgyűlésen az a törvény, amely megtiltotta az innovációt, s amely ugyanakkor külön intézkedett az olyan esetekre, amikor Dávid Ferencnek és a superintendensnek kellett eldöntenie, hogy a tanítás újdonságnak számít-e. A fejedelem és az országgyűlés (jól láthatóan az erdélyi szász egyház vezérkarának nyomására) országos ügyé tette Neuser ürügyként is felhasználható dolgát, s úgy tűnik szerepet kapott abban a folyamatban is, amelynek során Dávid Ferenc egyre kevésbé tekinthette magát a magyar protestánsok egésze püspökének, s hatásköre egyre inkább a szentháromságot el nem ismerő gyülekezetekre korlátozódott. Helyzetét még bonyolultabbá tette, hogy ekkor még egészen bizonyosan nem osztotta minden tekintetben a részben legalábbis az ő kezdeményezésére érkezett külföldiek újításait. Mivel a feljegyzések egy másik helye szerint Neuser is vizsgálat alá vette a megigazulás kérdését, fontos figyelembe vennünk, hogy Dávid még egy évvel később, 1573 februárjában is fellépett Palaeologusnak és Sommernek a protestáns hagyományt e tekintetben is felülvizsgáló, s az emberi cselekedeteknek (*iustitia operum*) érdemszerző szerepet tulajdonító elképzelései ellen. A kéziratban ránk maradt ellentézisei egyikében a protestáns hagyománnyal szakító újító Sommert *conturbator ecclesiae*nek nevezte.

Mindezek alapján nem gondolhatunk arra, hogy Dávid Ferenc mindent megtett a Heidelebergből érkezett prédikátor megtartása érdekében.

Nem kevésbé érdekes, hogy a Kolozsvárott maradásának másik nagy akadályát a lélek halhatatlanságának tagadásában látja. Mivel a korban többféle úton jutottak el radikálisan gondolkodó személyiségek eddig a nézetig, a tézis pöre kinyilvánítása nem lenne elegendő felfogásának közelebbi meghatározásáig. Szerencsére szerzőnk segítségünkre siet, s egy hozzá hasonlóan vélekedő erdélyi prédikátornak legalább a keresztnévét megmondja. Bár természetesen sok Miklós nevű unitárius prédikátorról tudunk ezekből az évekből, erős érv szól amellet, hogy Tóth Miklóstra gondoljunk. Ő a Basilius István vezette hódoltságai antitrinitárius misszió tagjaként szerepel forrásainkban 1570 táján, s azt is tudjuk róla, hogy az egyik hitvita eredményeképpen Békésre invitálták meg unitárius lelkésznek. Mostani szempontunkból azonban a legfontosabb az, hogy Károlyi Péter váradi reformá-

21 PIRNÁT, *Die Ideologie*, 120.

tus prédikátor 1574-ben *Az halálról, feltámadásról és az örök életről* címmel megjelentett művének egyik fejezete kifejezetten vele vitatkozik.²² (Az alábbiak alapján arra is gondolhatnánk, hogy az antitrinitárius prédikátor egy vitairatot is megfogalmazhatott, ám a teológiai művek megjelenését szigorúan korlátozó cenzúrendelet és/vagy a közösségében is meghonosodott belső korlátozás következtében ezt legfeljebb kéziratban terjeszthette, s szövege nem maradt ránk).

Károlynak az ars moriendi műfajával is érintkező szövege részint személyes indíttatású volt, s a Bocskai Erzsébethez, a katolikus Báthory Kristóf (a fejedelem testvére) ekkor még csupán bihari főispán feleségéhez intézett ajánlása beszél erről. Elmondja, hogy az elmúlt esztendőben a fejedelem kérésére prédikációkat tartott Erdélyben, s ennek során megbetegedve töprengett el a közelgő halál mibenlétén, s tudatosodott benne, hogy embertársai e tekintetben is vigaszra és felvilágosításra szorulnak. Báthory István valláspolitikája szempontjából is roppant fontos ez az információ, amely szerint a fejedelem a nagy antitrinitarizmus-szakértőnek számító református Károlyi Pétert behívta Erdélybe, de fontos mostani szempontunkból is. Az értekezésnek ez az erdélyi genezise érthetővé teszi számunkra ugyanis, miképpen szerepelhet ugyanaz az ember Károlynál cáfolandó téveszmék hordozójaként, Neusernél pedig hozzá hasonlóan vélekedőként. (Mivel Tóth Miklósról 1570 után nincs adatunk partiumi forrásokból, az is elképzelhető, hogy az első itteni antitrinitárius sikerek elmúltával be-, vagy éppen visszahúzódott Erdély központjába, s esete így válhatott ismertté Neuser számára is.) Az minden esetre egyértelműen megállapítható, hogy Károlyi értekezésében a hetedik kérdés (*Meghal-e az ember lelke együtt a testtel?*) az ő nézeteivel foglalkozik.²³ Előbb ugyan a bolondnak tekintett vitapartnerre ellenében felsorakoztatható érvekkel találkozunk, de a fejezet befejező részében nyolc pontban – természetesen azonnal meg is cáfolva – legalább felidézi azokat az argumentumokat is, amelyekkel vitapartnerénél találkozott. Ezek mindegyike valamely bibliai hely magyarázatára épül: az 1Mózes 2-ben az egész ember, vagyis nem csupán a test haláláról van szó, a Prédikátor könyvében (3,10) azt olvassuk, hogy „az embernek és a barmoknak egy halálok vagyon”, több zsoltár (30. 88. 114.) beszél a teljes ember haláláról, Jóbna (7,7–9.) és Ézsaiásnál egyaránt erről olvashatunk. Krisztológiainak tekinthető érvként aztán az is elhangzik, hogy Krisztusnak lelkében is meg kellett halnia ahhoz, hogy megváltó legyen. Megállapítható tehát, Károlyi Tóth Miklósnak azt a nézetét vitatta hosszasan bibliikus érveléssel, hogy „az embernek lelke nem valami lelki állat, s hogy a testtel egyetemben az ítélet napjáig meghal.” Nála tehát a lélek halhatatlanságának tagadása nem jelentette a feltámadás és az örök élet tagadását, hanem a lélekaluvásnak azt a tanát hirdette, amely széles körben elterjedt volt a 16. századi anabaptista közösségekben.²⁴ Az 1560-as években erős anabaptista hatások alatt álló lengyel antitrinitáriusok zöme is val-

22 Leírása: RMNY 358. Tartalmát a legalaposabban ismertető tanulmány: NAGY KÁLOZI Balázs, *Károlyi Péter = Studia et acta ecclesiastica, Tanulmányok és okmányok a magyarországi hitújítás történetéből*, II, Budapest, 1967, 509–512.

23 KÁROLYI Péter, *Az halálról, feltámadásról és az örök életről...*, Debrecen, 1574, K3r–L3r; RMNY 358.

24 Korábbi magyarországi jelenlétéről: ÁCS Pál, *A szentek aluvása – Dévai Mátvás és a magyar Patrona Hungariae-eszme = Á, P., Elváltzott idők, Irányváltások a régi magyar irodalomban*, Bp., 2006 (Régi

lotta ezt, s egyik legjelentősebb prédikátoruk, Grzegorz Paweł egy egész könyvet is írt védelmében. Neuser nyilatkozata alapján joggal gondolhatjuk, hogy felfogása hasonló lehetett. Grzegorz Paweł és Tóth Miklós egyaránt szigorúan biblikus argumentációval dolgozott, műveikben hiába keresnénk filozófiai megfontolásokat vagy hivatkozásokat, sőt, kifejezetten elutasítják ezek felhasználását. Hasonlót tapasztalunk Neuser fent idézett nagyon erős nyilatkozatában is, amely szerint a lélek halhatatlanságának tana a költők, a filozófusok és a pápa találmánya (*figmentum poetarum, philosophorum et papae*).

Visszatérve Neuser helyzetére, Károlyi Péter ugyan úgy tünteti fel, hogy a lélek halhatatlanságának tagadásában Tóth Miklós a sátán edényeinek tekintett Biandrata és Dávid Ferenc tanítványa volt, valójában éppen az ellenkezőjéről beszélhetünk. Nem ismétlem meg azt, amit korábban körvonalaztam, arról, hogy miképpen viszonyult az erdélyi vezérkar az 1560-as évek végén és az 1570-es évek elején azokhoz az anabaptisztikus fogantatású nézetekhez, amelyeknek erős recepciója zajlott le a kislengyelországi antitrinitarizmusban. Ezek a radikális nézetek megszelídülni nem akaró képviselői kiutasítását egyaránt felölelő eljárások Dávid, Biandrata és Heltai Gáspár latin és magyar nyelvű szövegeiben egyaránt kimutathatókká váltak, s egy esetben egészen konkrétan is azt is meg lehetett állapítani, hogy Dávid Ferenc egy 1571-ben megjelent munkájába úgy dolgozta be Grzegorz Paweł egyik szövegét, hogy elhagyta a lengyel antitrinitáriusnak a lélekhalvást megfogalmazó megállapításait.²⁵

A nézetek alakulásáról persze csak töredékesen ránk maradt adatok szerint az egyházi hierarchia zsarnokoskodására a szultánhoz írt levél minden változata szerint roppant érzékeny, az egyszerű hívek kiszolgáltatottsága miatt háborgó Neuser a legnagyobb megértésre Johann Sommernél számíthatott.

Emlékeztetnék itt arra, hogy antitrinitárius korszakának legelső terméke az volt, hogy átdolgozást készített Giacomo Aconcio *Satanae Stratagemata* c. művéből. Ennek során az egyház működésével foglalkozó fejezetben a kegyességet elhalványító indulatos polémiák és kölcsönös kiátkozások ellenszereként az eredetivel összhangban a *communis propheta* intézményének visszaállítását jelölte meg. Nem csupán azt mondta, amit az olasz gondolkodó, hogy ti. a gyülekezet előtt bárki (nem csupán a pap) elmondhatja véleményét, hanem nála az egyszerű hívők (idiotae) is előállhatnak a gyülekezet által aztán mérlegelendő javaslatokkal. Az átdolgozás a leghatározottabban megfogalmazza azt is, hogy Nagy Konstantinosz előtt nem volt szükség a papoknak különleges szerepet biztosító ordinációra sem. A tudóskodó teológusok arroganciájának korlátozását tehát kulcsfontosságúnak tartja, mert csak így szüntethető meg az az egyre inkább elhatalmasodó gyakorlat, hogy néhány nem igazán fontos dogmatikai tétel miatt schwermerinek tekintsenek kegyességre törekvő embereket. Mint másutt megállapítottam,²⁶ mivel ez a Sommer-átdolgozás

Magyar Könyvtár, Tanulmányok 6), 11–34.; CSEPREGI Zoltán, *A reformáció nyelve, Tanulmányok a magyarországi reformáció első negyedszázadának vizsgálatára alapján*, Bp., 2013 (HumRef 34), 224–228.

²⁵ BALÁZS, *Az erdélyi antitrinitarizmus*, 178–179.

²⁶ BALÁZS Mihály, *Heltai Hálójának forrásáról és eszmetörténeti hátteréről*, ItK, XCVII(1993), 167–196.

még jóval az unitáriusokat keményen sújtó cenzúra előtt elkészült, minden valószínűség szerint nem külső tényező, nem a fejedelmi hatalom, hanem maguk a formálódó antitritárius egyház vezetői akadályozhatták meg az ajánlás tanúsága szerint szélesebb közönség elé vinni akart mű kinyomtatását. Ha még az 1570-ben anabaptisztikus-spiritualista nézetei miatt Dávid Ferenc és Heltai Gáspár által kiutasított Elias Gczmiedeles esetét is felidézük,²⁷ akkor arra a következtetésre jutunk, hogy különösen a szász unitáriusok közössége volt kitéve az intézmények kiépítését veszélyeztető tanok folytonos behatolásának, s ez óvatosságra inthette Dávid Ferenc környezetét.

Talán az Erdélyt megjárt Károlyi is tudhatott arról, hogy Sommer állt a legközelebb a Tóth Miklós, s mint láttuk, Neuser által is vallott ekkleziológiai felfogáshoz, s ezért tünteti fel úgy a dolgot, hogy a lélekaluvás dolgában is azonos állásponton vannak. Többször olvashatjuk ugyanis a művében, hogy a *tot miklos* (csupa kis betűvel írta le egy helyütt a nevét) s az ugyancsak szándékosan eltorzított névalakban szereplő *Schomerus* és a hozzájuk hasonló „bolond és részeges emberek” hirdették csupán, hogy a lélek a testtel együtt meghal az ítélet napjáig. Pirnát Antal kulcsfontosságú dolgozata²⁸ óta azonban tudjuk, hogy e tekintetben hatalmas különbség volt a két gondolkodó között. Pirnát egy 1575-ös Blandratától származó s egy 1586-os Fausto Sozzini által is írt levelet idéz arról, hogy két olasz egybehangzó véleménye szerint az 1574-ben elhunyt kolozsvári gondolkodó tagadta a holtak feltámadását, s merész gondolatokat fogalmazott meg a világ örökkévalóságáról. Sozzini azt is hallotta Dávid Ferentől, hogy bár Sommer neki igen kedves barátja (és tegyük hozzá a veje) volt, ilyen nézetei miatt szigorúan megfedte, s többször intette arra, hogy térjen végre jobb belátásra. További részletek nem maradtak ránk, de egyet érthetünk Pirnát következtetésével: ha „csak olyan módon tagadta volna a lélek síron túli életét, mint ahogyan azt Tóth Miklós tette, ebben sem Socinus, sem levelezőpartnere (Matthaeus Radecius) számára nem lett volna semmi megbotránkoztató”. Pirnát ugyan nem fejt ki, de nyilvánvalóan arra gondol, hogy a nagy erudíciójú Sommernél olyan elképzelések jelenlétére gondolhatunk, amelyek egy másik világból, az Arisztotelész szövegeire építő páduai radikális arisztotelianusok megfontolásaiból táplálkoztak, hiszen az ott történtek követése szinte az erdélyi unitáriusok védjegyének számított a 16. században, s ellenfeleik ezért időnként heves bírálatban is részesítették őket.²⁹ Ennek részleteire itt persze nem térhetünk ki, hiszen célunk csupán annak jelzése volt, hogy kivételesen sokszínű volt az a kolozsvári közösség, ahová Neuser 1572 áprilisában megérkezett, s amelyet persze ő maga is gazdagított.

Mint fentebb már említettük, ezt azonban nem sokáig tehetette, mert pár hét elteltével az említett dogmatikai ellentétek miatt is el kellett távoznia. Elszánt ember lévén arról

27 Róla lásd PIRNÁT Antal biobibliográfiáját: *Bibliotheca Dissidentium*, I 151–159. A legfontosabb dokumentum magyar fordításával: BALÁZS Mihály, *Spiritualizmus és felekezetiesség a kései Heltai műveiben* = BALÁZS, *Felekezet és fikció*, 76–94.

28 PIRNÁT Antal, *Néhány adalék Johann Sommer és Melius Péter műveinek bibliográfiájához* = *Collectanea Tiburtiana, Tanulmányok Klaniczay Tibor tiszteletére*, szerk. GALAVICS Géza, HERNER János, KESERŰ Bálint, Szeged, 1990, József Attila Tudományegyetem (Adattár 10), 179–187.

29 PIRNÁT, *Die Ideologie*, 135–138.; PIRNÁT, *Arisztotelianusok*, 363–392.

persze nem mondott le, hogy a török hódoltság területén lévő antitrinitáriusok segítségével próbálkozzon meg védekező irata megjelentetésével. A Temesvár helyett már Lugoson megtalált Karádi Pál ebben nem lehetett segítségére az illetékes hatóságok engedélye nélkül, s így jutott el a temesvári pasa elé, akinek most már a muszlim hitre vonatkozó elképzeléseit is kifejtette. Ekkor tért át, hogy aztán Konstantinápolyban éljen török tolmácsként 1576-ban bekövetkezett haláláig. Életének erről a szakaszáról már az elmúlt évtizedekben is előkerült néhány új forrás, elsősorban németországi vagy éppen lengyelországi barátaihoz írott levél, a fentebb említett feljegyzések azonban minden eddiginél jelentősebb új információkat tartalmaznak, s ráadásul ezek mellé oda lehetett tenni a Jacobus Palaeologus 1573-as konstantinápolyi útjáról szóló régóta ismert beszámoló eddig ismeretlen változatát is.

Ez utóbbival kezdve Pirnát Antal már korszakos jelentőségű híres könyvében felhívta a figyelmet az 1594-ben megjelent beszámoló (*Epistola Jacobi Paleologi de rebus Constantinopoli et Chii cum eo actis, lectu digna*) néhány furcsa sajátosságára. Ezek közül a legfontosabb az, hogy Palaeologus leírja benne találkozását egy Nicolaus Middelberger nevű egykori szuperintendenssel, aki felvette a muszlim hitet, s akinek életrajzában egy sor mozzanat Neuserére emlékeztet (vallása miatt hazájában üldözték, Erdélyen keresztül jutott el Konstantinápolyba, jelenleg nyomorúságos körülmények között tengeti életét). Megerősítette gyanakodását, hogy Nicolaus Middelberger névre hallgató egyházi személyről semmiféle adatot nem talált, így meg is fogalmazta azt a feltételezést, hogy a nyomdász cserélhette fel a Németországban hírhedtté váló Neuserét egy fiktív névvel. A részletek még tisztázásra várnak, de a gyanú beigazolódott. Mulsownak ugyanis Martin Rothkegel tanácsai alapján sikerült kézbe venni Palaeologus útibeszámolójának egy három évvel korábbi, 1591-es, az eddigi Palaeologus-kutatók által nem tanulmányozott kiadását, amelyben a rejtélyes Nicolaus Middelberger helyett a *Dominus Adam* névre hallgató személy szerepel, aki tehát egészen bizonyosan azonos a Heidelbergből elmenekült szentháromságtagadóval.

A felismerést még fontosabbá teszi, hogy Palaeologus nem csupán Neuser életkörülményeiről ad számot, hanem a konstantinápolyi vallási viszonyok rajzába beleszövi a közöttük lefolyt vallási eszmecseréket is. Az elmondottakból kiderül, hogy az ezek középpontjában az a *liber Turcicus* néven említett kézirat állt, amelyben az Alkorán egyes helyeihez latin nyelvű magyarázatokat egy olyan tudós férfiú fűzött, aki korábban keresztény lelkipásztor volt, majd a muszlim hitet felvéve a törökök között azzá is vált. Palaeologus nyilván tendenciózus, rendíthetetlen keresztény voltát, valamint a katolikus egyházban tapasztalható visszaélések megszüntetésében tanúsított állhatatosságát igazolni akaró leírása szerint Neuser óvta őt attól, hogy nyilvánosan is hangoztassa véleményét a muszlim hit teljességét tartalmazó írásról. A török birodalomban alkalmazandó nikodémizmus példaként elmondja tehát a görögnek, milyen modus vivendi találtak ki azok, akik keresztényekből török katonákká váltak. Ők a muszlim papok felől fenyegető veszélyt elkerülendő a hitük iránt kérdezősködőknek rendre azt válaszolták, hogy azon a hiten vannak, amit az uralkodójuk magáénak vall. Az útleírásával is a megjavított kereszténységhez ragaszkodó voltát demonstrálni akaró Palaeologust persze ez nem elégíti ki, s azt válaszolja, hogy ily módon a római egyház dolgairól is hallgatni kellene. Másfelől azonban

kettejük magáneszmeccseréje egyáltalán nem kerüli el a lényegét, Neuser nagyon is rámenően felteszi az a kérdést is, hogy beszélgetőtársa hajlandó-e követni őt a muszlim hit felvételében. Az ezt kategorikusan visszautasító Palaeologus válaszában elmondja, hogy a neki átadott mű bevezető és befejező része Mohamed vallását fejti ki, bőven idézve a Koránból, míg a középső rész az erényekről értekezik. Ami ezt az utóbbit illeti, ő a világi erények dolgában (*virtutes civiles*) szívesebben olvassa a jóval Krisztus és Mohamed előtt élt görög és latin szerzőket, míg az előbbieket illetően nem nyilatkozhat addig, míg kézbe nem veszi a Neuser által kilátásba helyezett új latin fordítást, hiszen a régiről ő maga jelentette ki, hogy rossz és nem megfelelő. Ez a beszélgetés fontos kiindulópontja lehet majd egy a két gondolkodó teológiai koncepcióját összehasonlító elemzésnek, most azonban csak az életművek alakulására vonatkozó új adatokra utalhatunk. Ezekből Neuser itt nem idézhető feljegyzéseivel összhangban kiderül, hogy Bibliander híres és nagy vihart kavart kiadását kézbe véve folyamatosan dolgozott egy Korán-fordításon és kommentáron, s mivel a heidelbergi példányt minden bizonnyal elkobozták az eljárás során, Konsztantinápolyban egy új példány alapján folytatta ezt a munkát. De érdekes a megjegyzés Palaeologus szempontjából is, hiszen válasza nagyon erősen kötődik ahhoz a gondolamethez, amelyet a *De tribus gentibus* c. értekezése elején olvashatunk.

A fentiek megalapozott értelmezését azonban az a magyar vonatkozásban is rendkívül fontos felismerés mozdítja majd elő, hogy a fenti beszélgetésben olvasható leírás alapján Mulsownak sikerült megállapítania: a Neuser által Palaeologus kezébe adott, ma egyébként Londonban őrzött mű Murad ibn Abdullah *Kitab tesvietetü't-teveccüh ila-l-hall* (*Az Istenhez forduló kalauza*) c. munkája volt, vagyis azé a Somlyai Balázsként született nagybányai fiúé, aki a mohácsi csata idején gyermekként került török fogságba, s akinek izgalmas életművével komoly szakirodalom foglalkozik.³⁰

Mivel Martin Mulsow kilátásba helyezte, hogy átfogó elemzést ad az izgalmas találkozás során egymásnak feszülő teológiai koncepciókról, most csupán azt említem meg, hogy Neuser számára ekkor a muszlim hit volt a kiindulópontja a két vallás közötti bármiféle szinkretizmus megteremtésének, míg Palaeologus tágasabb, a zsidóságot is felölelő elképzelésében a nyilvánvaló dogmatikai téveszméktől megtisztított kereszténység töltötte volna be ezt a szerepet. Ezzel magyarázható, hogy a beszámoló nem csupán írójának megingathatatlan keresztény voltát hangsúlyozza, hanem élesen elmarasztalja a hozzá hasonló igaz valláskeresőket megsemmisíteni akaró pápai zsarnokoskodást is. Igen bezedés az is, hogy a görög eretnek beszámolójában a törökök közül azok a Khiosz szigetén

30 Csak a legutóbbiakból idézünk néhányat. Ács Pál, *Bécsi és magyar renegátok mint szultáni tolmácsok: Mahmud és Murád* = Á. P., „Az idő ósága”, *Történetiség és történetiszemlélet a régi magyar irodalomban*, Bp., 2001, 249–257.; Németül: „*Tarjumans Mahmud and Murad. Austrian and Hungarian Renegades as Sultan's Interpreters*” = *Europa und die Türken in der Renaissance*, edited by Bodo GUTHMÜLLER and Wilhelm KÜHLMANN, Tübingen, Niemeyer, 2000, 307–316.; Az említett művéről: KRSTIĆ, Tijana, *Illuminated by the Light of Islam and the Glory of the Ottoman Sultanate: Self-Narratives of Conversion to Islam in the Age of Confessionalization*, *Comparative Studies in Society and History*, 51(2009), 35–63.

és Konstantinápolyban egyaránt fellelt muszlimok lesznek a legfontosabbak, akik saját vallásuk megreformálására is nyitottan mutatnak érdeklődést a kereszténység iránt.

Bár Palaeologus nem szól erről, ez a különbség egyáltalán nem volt akadály a együttműködésüknek. Már az eddig ismert források alapján is valószínűsíthető, hogy Neuser konstantinápolyi bűvárkodására támaszkodva lépett fel a görög mindjárt hazatérte után azzal a bejelentéssel az év őszén tartott tordai unitárius zsinaton, hogy tud olyan régi görög bibliai kéziratról, ahol János evangéliumának első versében, továbbá a Jelenések könyve tizenkilencedik fejezetének harmadik versében az *Ige Istené vala* kifejezés szerepel a Vulgatában olvasható az *Ige Isten vala* helyett.³¹ Neuser eddig ismert leveleiből is tudott volt, hogy egy általa nagyon réginek tartott görög Újszövetség-példányt juttatott el az erdélyiekhez. Mivel ilyen kódex nincs ma a kezünkben, a szakirodalomban megjelent az a szellemes értelmezés is, hogy itt valójában „irodalmi jellegű, szinte művészi, szinte performance-hazugság”-ról van szó.³² A Mulsow által most először megváltott feljegyzések alapján ezt kizártnak tekinthetjük. Kiderül ezekből, hogy a heidelbergi menekült Stefan Gerlach társaságában és vele együttműködve több konstantinápolyi és környéki kolostort is felkeresett régi kódexek után kutatva, s ilyen kódexekről készült néhány másolat ránk is maradt. A Gerlach hagyatékról készült 16. századi feljegyzésben ráadásul olyanok is voltak, amelyeknél a „Neuseri manum” megjegyzés is szerepel, tehát ő másolta le ezeket. Sajnos később ezek a kéziratok szétszóródtak, s a jelenleg Tübingenben lévők között nincs olyan, amely Neuser kezétől származna. Mivel a Gerlach-napló magyar kiadása erről nem tesz említést, érdemes hangsúlyozni, hogy a teológiai nézeteik hatalmas különbsége ellenére összekapcsolta őket az a törekvés, hogy a megromlott, „pápista” katolicizmus elleni küzdelemben szövetségest keressenek a keleti egyházban, s főleg az ott romlatlanabban megőrzöttnek vélt írásos tradícióban.³³

Gerlach ugyanakkor arról is említést tesz, hogy „Adam Neuser ő császári felségétől Preiner Úr útján száz tallért kapott, mivel sokakat kikémlelt”, majd részletezi is ezt: „Ismét az erdélyi Beneker, a heidelbergi Adam Neuser és különösen egy titkár, aki pesti születésű és itt a budai pasa ágense megígérte uramnak, hogy minden levélről, melyet a pasának küldenek, másolatot készít, hogy aszerint cselekedhessenek.”³⁴ Az újonnan előkerült dokumentumokból az is kiderül, hogy mindezt a heidelbergi menekült a visszatérés reményében cselekedte. Mulsownak Elke Matthes segítségével sikerült megfejtenie annak a titkosírásnak a kódját is, amellyel 1575 táján kiegészítette és kommentálta az egykori eseményeket, s amelyek a soha el nem készült apológiának az aktualizáló átértelmezését körvonalazták. Ennek talán legérdekesebb mozzanata, hogy a Labudge szó megfejtéséből kiderült: önmagát a Hérodotosz művében szereplő Zópürosz nevű perzsa főemberrel

31 Hivatkozik ilyenre Válaszúti György a *Pécsi disputában* is: VÁLASZÚTI György, *Pécsi disputa*, kiad. DÁN Róbert és NÉMETH S. Katalin, Bp., 1981, 368, 777.

32 HORVÁTH Iván, *Gépeskönyv*, Bp., 2006 (Opus, Irodalomelméleti Tanulmányok Új sorozat 9), 103.

33 Lásd Gerlach naplójában a kódexek felkutatására vonatkozó helyeket: *Ungnád Dávid konstantinápolyi utazásai*, kiad. FENYVESI László és KOVÁCS József László, Bp., 1986 (Magyar Ritkaságok), 176, 206, 231.

34 UNGNÁD Dávid, *i. m.*, 157, 169.

azonosította. Zópürosz úgy sietett a Babülon bevételével hosszabb ideje hiába próbálkozó Dareiosz király segítségére, hogy orrát, fülét és haját levágta, majd véresre korbácsolta magát. Ezt követően Dareiosz jóváhagyásával átment a babüloniakhoz, amelynek tanácsa meséjét elhitte, sőt, katonákat is adott alá, akiknek az élen a Dareiosszal korábban megbeszélte módon átjátszotta a várost a perzsáknak.³⁵ A felvett név tehát azt sugallta, hogy az 1570-ben megkezdett kalandsorozat csak színlelés volt. Ennek megfelelően a titkosírással odavetett kommentárok a teológiai részleteket is megpróbálják szelídíteni, tagadják például, hogy az iszlám üzenete szinte azonosítható lenne a korai kereszténységével. Az akció persze nem járt sikerrel, visszatérésről szó sem lehetett, a Habsburg-diplomácia hamarosan ejtette, s alkoholizmusba és magányba zuhanva nyomorúságos körülmények között fejezte be életét.

Visszatérve dolgozatunk elejére, az elmondottakból világosan következik, hogy csak erős csúsztatások árán lehet azonosítani ennek a helyét nem találó személyiségnek az életútját az erdélyi unitárius egyház megszervezésére vállalkozókéval. De nem tehetjük meg ezt az azonosítást az erdélyi unitárius közösséghez erősebben kötődő, s ott hosszabb ideig már-már kultikus tiszteletnek örvendő Jacobus Palaeologus esetében sem. Ő ilyen politikai kalandoktól óvakodva tett kísérletet olyan szinkretikus teológiai vízió kidolgozására, amelynek célja az akkori európai ember által ismert három nagy világvallás egységének kidomborítása volt. Dávid Ferenc és társai azonban nem ennek hirdetésére hívták meg őt Erdélybe, hanem segítségével azokra a teológiai nehézségekre próbáltak megoldást keresni, amelyekkel a reformátusokkal folytatott heves viták során szembesültek. Két világ találkozott tehát itt, a recepció kezdeti időszaka vitákkal volt teljes, és sohasem ölelte fel a gondolatrendszer egészét. Még a legtöbb művét lemásoló Enyedi Györgynél is azt tapasztaljuk, hogy felekezete határain kívülre tekintve a *corpus christianorum* topozsának egyedi alkalmazásával egy olyan dogmatikai minimumot fogalmazott meg, amelyet szerinte legalábbis minden keresztény közösség elfogadhat.³⁶ Az érvelés során esetenként merít ugyan Palaeologus munkáiból, de az a – Szcuzcki szakkifejezésével élve – univerzalizistikus judeokrisztianizmus nála nyilvánvalóan elvesztette eredeti tágasságát. De programjának a szent könyvekre vonatkozó része sem volt könnyen vállalható a maga teljességében, sőt, hangoztatása a török hódoltság területén kifejezetten életveszélyesnek bizonyult. Szabadjon itt csupán arra emlékeztetnem, hogy az újabb források szerint az Erdélyből Baranyába érkezett Alvinczi Györgyöt a szigetvári bég azért akasztatta fel, mert blaszfém szavakkal azt merészelte állítani, hogy a Bibliához hasonlóan a Korán bizonyos részletei is kitalált történetek.³⁷

Az 1592–1597 között püspökként tevékenykedő Enyedi természetesen prédikációiban az Erdély sorsát illető politikai kérdésekben is megnyilatkozott. Így történt ez akkor is, amikor 1593–94-ban hatalmas politikai küzdelem bontakozott ki arról, hogy csatla-

35 HÉRODOTOSZ), *A görög-perzsa háború*, Bp., 1998 (Sapientia Humana), 153–158. fejezet: 258–261.

36 BALÁZS Mihály, *Palaeologus és Sozzini között, Enyedi György irénikus antitrinitarizmus = BALÁZS, Felekezet és fikció*, 95–108.

37 BALÁZS, *Teológia és irodalom*, 45–64.

kozzon-e Erdély a törökellenes hadjáratra szervezett nemzetközi koalícióhoz, vagy tartson ki a hagyományos külpolitika mellett. Több prédikációból is kivehető, hogy a püspök az utóbbit tartotta helyesnek, s az egyikben ezt részletesen kimunkált történeti allegóriát alkalmazva fogalmazta meg.

A beszéd³⁸ alaptextusa Jeremiás próféta könyvének 21. fejezete, amelyben a próféta azt mondja el Sedekiásnak Judea királyának, hogy Isten nem fogja megvédelmezni őt a reá törő babilóniai király Nabukodonozor ellenében, ellenkezőleg, országa szörnyű pusztulására számíthat. Enyedi mindjárt a beszéd elején kinyilvánítja, hogy Erdély mostani állapota nagyon hasonlít az egykori Judeájéhoz, hiszen hozzá hasonlóan két hatalmasság között fekszik. Az elmúlt közel egy évszázad történetét kibontva fejti ki, hogy a korábbi uralkodónak, Joachim királynak az a II. Lajos magyar király felel meg, aki szövetséget kötött az egyiptomiakkal, azaz a német császárral és az olaszokkal. Ezek azonban nem nyújtottak neki segítséget, s így győzedelmeskedett Nabukodonozor, azaz Szolimán Mohácsnál. Hagyott azonban itt uralkodót Szapolyai János személyében, s ez megismétlődött a további betörésekor. Mivel az unitárius püspök a továbbiakban nem tudott minden erdélyi fejedelemnek egy judeai uralkodót megfeleltetni, úgy járt el, hogy Sedekiást tette meg a Szapolyai után következő összes erdélyi fejedelem szimbólumává, hangsúlyosan persze az aktuálisan trónon lévő Báthory Zsigmond megfelelőjévé. A többihez hasonlóan őt sem nevezi meg, de nyilvánvalóan rá utalva hangsúlyozza, hogy mivel Sedekiás „ifjú vala, úgy mint huszonegy esztendő, engedett volna is ugyan a próféta szavának, de a tanácsosok eszét veszítik vala, s minduntalan arra kérlelik vala, hogy elszakadjon a babilóniai királytól, mert az soha Judeára nem jó. És ha ...eljönne is, az egyiptomi király és körülötte lakó népek megsegítenék őket. Efféle szókkal addig biztaták, kérték a királyt, hogy elszakadt a babilónia királytól.”

Csak ezután részletezi, hogy milyen pusztulás várt Judeára és Jeruzsálemre Sedekiás engedetlensége és rossz döntése miatt, hogy aztán egészen direktén is kimondja, mit kell tennie az erdélyi fejedelemnek a hasonló csapás elkerülésére: „Pogány vala Nabukodonozor, pogány a török császár is, de amint amaz teljességgel elfoglalhatta vala zsidó országot kétszer, de mégis jó akaratiából királyt hagyta ott a zsidóknak az ő nemzetségükből, azonképpen bizony kezében volt Magyarország és Erdély a töröknek, de mégis királyt, fejedelmet hagyott a mi nemzetségükből. Békességben tartá amaz Sedechiást. Úgy tetszik, hogy az országbeli urak jó volnának a török miatt, mind vallásunkban, mind örökségünkben megnyugodhatnánk. Sedekiástól csak hűséget s adót kíván vala Nabukodonozor. Mit kíván mi tőlünk is egyebet a török császár?” Majd hangnemet váltva ironikusan folytatja: „Sóvárkodjunk csak vissza Egyiptomba. Úgy tetszik, hogy szánkban volna az íze az olasz és német barátságnak. Kitisztítá az Úristen az ő nagy kegyelmességéből közülünk a bálványokat s bálványimádókat, adott zsíros, tejjel-mézzel folyó földet. De kérdlek, mi

38 Modern kiadása: *Enyedi György válogatott művei*, vál. BALÁZS Mihály és KÁLDOS János, előszó BALÁZS Mihály, Bukarest–Kolozsvár, 1997 (Téka), 123–135. Jelentőségéről legújabban: LOVAS Borbála, *Erkölc és identitás, Pogányság és kiválasztottság Enyedi György prédikációjában = Identitás és kultúra a török hódoltságban*, szerk. ÁCS Pál, SZÉKELY Júlia, Bp., 2012, 299–310.

hasznunk mind testünkben, lelkünkben a bálványimádóknak barátságokban. ... Ne engedje az úr, hogy én Jeremiásként az utolsó veszedelemnek legyek hirdetője, hanem inkább az ő irgalmasságának és csudálatos megszabadításának dicsérője.” Eddig mentek el tehát a törökösségben a század utolsó harmadának azok az erdélyi antitrinitáriusai, akiket a fent említett felekezeti elfogultság olykor még ma is a kereszténység és hazájuk elárulóinak tekint.

Közismert, hogy a törökösnek csúfolt politikusokéihoz hasonlóan a püspök érvei is hatás nélkül maradtak, s így aztán nem sok idő múlva a próféta másik hangján is meg kellett szólalnia. Prédikációk egész sorozatában kellett könyörögnie azért, hogy az Isten szabadítsa ki az erdélyieket a török és a tatár igájából, „akik úgy nyomorgatják a keresztényeket, mint hajdan a káldeusok a zsidókat.” Ma is megindító prédikációiban tehát Erdély a pogány török által feldúlt Magyarországról ide menekült szegény magyarok menedékhelyeként jelenik meg.

JACOBUS PALAEOLOGUS ÉS LORENZO VALLA

Jacobus Palaeologus nagy formátumú gondolkodói életművének kutatásában komoly eredmények halmozódtak fel az utóbbi évtizedekben,¹ s árnyalt elemzések mutatták ki, miképpen vált programja központi gondolatává a három nagy vallás, a zsidó, a muszlim és a keresztény összhangjának megteremtése, s hogy miképpen tekintette e nagyléptékű szinkretizmus eszközének a különféle szentháromságtagadó törekvéseket. Erről itt nem szólok, de azt föltétlen hangsúlyoznom kell, hogy mind életének, mind utóéletének alakulásában meghatározó szerepet játszottak magyar, illetőleg erdélyi intézmények és személyiségek. Az utóbbival kezdve kéziratban maradt műveinek felfedezője és első értelmezője az a Pirnát Antal volt, aki a neolatin konferenciánkat szervező társaság első magyarországi résztvevői közé tartozott, aki olyan kódexekben találta meg a görög eretnek értekezéseit, amelyeket az erdélyi unitarizmus vezető személyiségei másoltak össze a 16. század utolsó évtizedeiben.² E másolatok egészen kivételes fontosságát mindennél jobban mutatja, hogy Palaeologus életművéből szinte csak ezek a szövegek maradtak ránk, jóllehet tudjuk, hogy másutt is írt terjedelmes munkákat. Az utóbbi évek kutatásaiból az is nyilvánvalóvá vált, hogy nem csupán másolták, hanem a dogmatikai építkezésben fel is használták koncepciójának néhány elemét, s túlzás nélkül állíthatjuk, hogy az ő hatására formálódott ki az antitrinitarizmusnak egy sajátos, a socinianizmusnál radikálisabb, nonadorantizmusnak nevezett típusa Erdélyben és Magyarországon, amely a 17. század derekáig fenn tudott maradni. Pirnát kezdeményezte azt is, hogy Palaeologus ránk maradt munkáiban ne csupán a teológiai gondolatok merészségét értékelje a kutatás, hanem fordítson figyelmet azokra a retorikai-poétikai eljárásokra is, amelyek felhasználásával műveit megfogalmazta. Ezt különösen indokoltá tette, hogy a legjelentősebb és legterjedelmesebb két mű, a *Catechesis christiana* (Keresztény káté) és a *Disputatio scholastica* (Skolasztikus hitvita) olyan eljárásokkal él, s olyan műfaji tradícióhoz kötődik, amely egyáltalán nem megszokott az európai protestantizmus irodalmában.

A szerző által valószínűleg soha be nem fejezett másodikról szólva³ néhány példával azt próbálom illusztrálni tehát, hogy miképpen jelennek meg ebben a műben a 15. századi európai humanizmus eszmei és poétikai hagyatékának olyan mozzanatai, amelyek szokatlan és egyéni módon kapcsolódnak össze az európai protestantizmus retorikai és poétikai eljárásaival. Mint ismeretes⁴ a mű annak a fiktív hitvitának a leírása, amelynek

1 *Radikale Reformation, Unitarier*, 91–134.

2 PIRNÁT, *Die Ideologie*, 188–194.

3 PALAEOLOGUS, *Disputatio*, részleges magyar fordítás: *Földi és égi*, 137–191.

4 Részletesebb magyar nyelvű bemutatás: BALÁZS Mihály, *Fikció és valóság Paleologus Disputatio scholastica című művében* = „Tenger az igaz hitrül való egyenetlenségek vitatásának eláradott özöne...”, *Tanulmányok XVI–XIX. századi hitvitákról*, szerk. HELTAI János, TASI Réka, Miskolc, 2005, 1–11.; Uő, *Radikális dogmakritika és fikciós lelemény Jacobus Palaeologus műveiben. 1572: Palaeologus Erdélybe ér*

megrendezésére Jósiás király kapott engedélyt az égiek tanácskozásán, akik ily módon akarták megsegíteni azokat az igaz keresztényeket, akik a téveszmék kegyetlen követőitől egyre nagyobb szenvedéseknek vannak kitéve. Természetesen az igaz tanok képviselőinek azokat tekintik, akiket semmiféle erőszakkal nem lehet rábírní arra, hogy elfogadják a szentháromság dogmáját. Így kerül sor – a megérdemelt büntetéstől még a legelvetemültebb tévelygőket is megkímélni akaró Jézus tanácsára – egy olyan összejövétel megrendezésére, amelyen a világ valaha élt összes teológusa jelenlétében vitatták meg a szentháromság kérdését. Minderre azért nyílik lehetőség, mert a megszervezésére megbízást kapó Jósiás király és küldöttei lehetőséget kapnak arra, hogy bárkit a helyszínre szállítsanak, lett legyen az élő, vagy halott, továbbá a pokol vagy a mennyország lakója. Ezek a fantasztikum irányába mutató mozzanatok arra készítették a felfedező Pirnát Antalt, hogy inkább metaforikusan, mint történeti-poétikai szempontból is pontosságra törekvően fantasztikus regénynek nevezze a művet, míg forrásai között az Apokalipszis mellett Lukiánoszt emlegetse, illetőleg arról beszéljen, hogy egyes részleteit a tridenti zsinat paródiájának tarthatjuk.⁵ Azóta a szöveg modern kiadásban is napvilágot látott, de a kiadó Lech Szczucki,⁶ illetőleg Massimo Firpo⁷ jóvoltából a retorikai-poétikai kontextus egyetlen ötlettel gazdagodott. Ők ugyanis úgy látják, hogy Palaeologus alkotása Nicolaus Cusanus *De pace fidei* c. művének imitációja.⁸ Emlékeztetek arra, hogy a nagy német humanista munkája is az égben játszódik, ahol az isten (Cunctipotens) az arkangyalok és Krisztus (verbum) közbejárására elhatározza, hogy egy hitvita keretében teremti meg a kereszténység egységét.

Az elmondottakból is világos, hogy Firpo és Szczucki elképzelése nagyon kézenfekvő, s mivel Cusanus műve a 16. század derekáig négyszer is megjelent nyomtatásban, volt alkalma Palaeologusnak, hogy megismerhesse, mielőtt egyik erdélyi támogatója, Gerendi János birtokán belekezdett volna a *Disputatio* megfogalmazásába 1575 tavaszán. Igazuk van a jeles szerzőknek abban is, hogy az alapötlet átvételének lehetőségét egyáltalán nem zárja ki: a szentháromságtan tekintetében nyilvánvalóan nagy volt a különbség a két szerző között. Palaeologus tisztában is volt ezzel, hiszen Cusanust a dogmát védelmezők táborában szerepelteti, jóllehet érveit már nem olvashatjuk, hiszen a mű egyetlen ránk maradt másolata éppen ott szakad meg, ahol a nagy német humanista emelkedik szólásra. Szczucki azonban nem áll meg ennek a fontos különbségnek a megállapításánál, hanem egy lábjegyzetben legalábbis utal arra, hogy további alapos vizsgálódás tárgya lehet nincs

kezik = *A magyar irodalom története. A kezdetektől 1800-ig*, főszerk.: SZEGEDY-MASZÁK Mihály, szerk.: JANKOVITS László, ORLOVSZKY Géza, Bp., 2007, 296–309.

5 PIRNÁT, *Die Ideologie*, 103–113.

6 A kiadás bevezetőjének némileg átdolgozott lengyel változata: Lech SZCZUCKI, *Humaniszcí, heretycy, inkwizytorzy. Studia i dziejów kultury XVI i XVII wieku*, Kraków, 2006, 157–173.

7 Firpo MASSIMO, *Antitrinitari nell'Europa orientale dell' 500. Nuovi testi di Szymon Budny, Niccolò Paruta e Jacopo Palaeologo*, Firenze, 1977, 244.

8 A következő kiadást használtam: Nicolai de CUSA, *De pace fidei, Opera omnia*, ed. Raymundus KLIBANSKY, Bd., VII, Hamburg, 1959. Legújabb megjelent magyar fordítás: Nicolaus CUSANUS, *De pace fidei – A vallásbékéről*, ford. DÉVÉNY István, L'Harmattan Kiadó, Bp., 2016.

e rokonság a két gondolkodó között a megigazulástan tekintetében. Másfelől utal arra, hogy a szentháromságtani eltérések ellenére összeköti a két gondolkodót a vallási szinkretizmusnak az a víziója, amely Cusanus gondolatvilágának is meghatározó eleme.

Az igényelt alapos vizsgálat helyett csupán néhány megfigyelésre vállalkozva is kiemelésre kíváncsok, hogy a *De pace fidei* XV. fejezetében az Alamanus olyan kérdést tesz fel, amely Palaeologus doktrínájában is központi szerepet játszik. Azt fejtegeti ugyanis, hogy a vallási egység megteremtésének legsúlyosabb akadálya a boldogság (*felicitas*) felfogásának nagy tarkasága. Míg ugyanis a zsidóknak Isten testi és földi javakat ígért, s az arabok Koránjában ugyancsak testi, jóllehet örök érvényű javokról van szó, addig az evangéliumokban rendre azt olvassuk, hogy a mennyországban az angyalokhoz hasonló test nélkül lények leszünk. A fejezetben kulcsszerephez jutó Péter apostol aztán ezt a nehézséget az intellektuális örömök egyetemes voltának hangsúlyozásával számolja fel, kifejti ugyanis, hogy sem a zsidók, sem a muszlimok esetében nem beszélhetünk arról, hogy csupán testi javakra vonatkozó ígéretekben részesültek. A zsidók egészen bizonyosan megkapták az örök élet adományára vonatkozó ígéretet is, hiszen csak ezzel magyarázhatjuk, hogy törvényeik és szent helyeik védelmében készek voltak vállalni a halált is. A muszlimok esetében pedig egészen nyilvánvaló, hogy a paradicsomukban megjelenített földi örömeket metaforikusan (*similitudiner*) kell értelmezni, ezek csak azt a célt szolgálták, hogy a tanulatlan egyszerű embereket eltántorítsák a pogány istenek imáadásától, s felkeltsék bennük a vágyat lelki örömök iránt.

Bár eltérő szövegkörnyezetben, de felbukkannak hasonló gondolatok Palaeologus 1572-ben Krakóban befejezett művében, a *De tribus gentibus*ban is.⁹ Kiindulópont nála is az, hogy az emberek különféle módon törekednek a boldogság (salus) elérésére. Az emberi létezés kezdetén, mondja a görög gondolkodó, az emberek megelégedtek az elemi szükségletek kielégítésével (evés, ivás), s a boldogság másik típusának (altera salus) megfogalmazásáig a görögök és a zsidók jutottak el, akiket aztán más népek is követtek ebben. A görögök szorgos munkálkodás eredményeképpen maguk váltak képessé annak belátására, hogy a földin kívül létezik egy másik élet is, amelyben azok részesültek, akik az életüket adták a hazáért. Más a helyzet a zsidók esetében, hiszen Isten az emberiség történetének sorsfordító mozzanatként egészen rendkívüli módon erélyesnek bizonyuló ősiüknek, Ábrahámnak egyáltalán nem csupán földi örömök elnyerését ígérte meg, hanem a túlvilági élet reménységét is. A Krisztust Messiásként elfogadó keresztények és a muszlimok egyaránt ennek az embernek az örökösei. Az eltérések ellenére fontos közös mozzanat tehát, hogy az imént felidézett akkomodációs teória¹⁰ alkalmazásával az Alkoránban olvashatók jelentékeny részét Palaeologus is metaforikusan értelmezi, sőt ezt az eljárást kiterjeszti a Ótestamentumra is. Fontos különbség persze, hogy a görög teológusnál Krisztus valóságos jelenléte nem szükséges ahhoz, hogy az Ótestamentumban is magas-

9 PALAEOLOGUS, Jacobus, *De tribus gentibus* = Lech SZCZUCKI, *W kręgu myśliciel heretyckich*, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk, 1972, 243–244.

10 Genezisérről és nagy hagyományú jelenlétéről az európai kultúrában lásd: Jan ASSMANN, *Religio duplex. Az egyiptomi misztériumok és az európai felvilágosodás*, Bp., Atlantisz Könyvkiadó, 2013.

rendű lelki örömökre irányuló spiritualitást mutasson ki, ám az univerzalitás irányába mutató gondolatmenetek rokonsága ennek ellenére tagadhatatlan.

Megerősíthet bennünket ebben a *De pace fidei* következő fejezete is, amelyben egy a tatárok vallását képviselő küldött és Pál apostol párbeszéde áll a középpontban. A megigazulástánból kiindulva eljut a beszélgetés a körülmetélkedés mibenlétéig, s Pál apostol azzal relativizálja a szertartás fontosságát, hogy hosszasan bizonygatja: a körülmetélkedés sok népnél szokásban van és volt, de távolról sem azonos funkcióval. Éppen ellenkezőleg a különböző népeknél nagyon eltérő megfontolásokból vált szokássá, tehát nem szabad a megigazulás elengedhetetlen feltételének tekinteni. Hasonló szellemben érinti ezt a kérdéskört a Palaeologus imént említett munkája, de különösen figyelemre méltó, hogy a *Catechesis christiana* egy helyén a Cusanusnál olvasható panoráma kiszélesítésével és további részletekkel történő gazdagításával találkozunk.¹¹

Áttérve immár a mű megformáltságára, fontos különbség, hogy Cusanusnál a megidézett vallások képviselői nem emberek, hanem intellektuális erények (*virtutes intellectuales*), s így a szerző nem is fordít figyelmet az összejövétel körülményeinek leírására. A mű tehát valójában a *Verbum* és a kizárólag a nevükkel jelzett vallások és népek képviselőinek nyilatkozataiból áll.¹² Ettől eltérően Palaeologusnál egy ideális városban, a Tempe völgy közepén megépített Janopolisban (a műből egyértelműen kiderül, hogy János Zsigmondról erdélyi fejedelemről, az unitáriusok nagy támogatójáról kapta nevét), illetőleg az antik időkből ide átmentett antiokhiai színházban folynak a disputációk, s az író kimeríthetetlen részletezéssel mutatja be az összecsapások fontosságához méltó körülményeket. Először a völgy hang- és színeffektusokban gazdag leírását kapjuk: „E fás vidéket az ég csicsergő énekes madaraival népesítették be, megnyugtató hangjuk jól esett a fülnek, színeik pedig szemet gyönyörködtetően pompáztak, amint fészket raktak a fákon, énekük mindent betöltött. Megparancsolta a szeleknek is, hogy mind a négy égtáj felől fújjanak, ám csak addig, míg a Tempe közepén – sem azon túl, sem azon innen – el nem ülnek, s oda nem viszik az illatok, hangok és madárdal édességét és dallamát, hogy mindenkit elárasssanak vele, aki csak oda tart. Éhséget és szomjúságot, hideget és forróságot távol parancsolt attól a helytől.”¹³

Hasonló eszközökkel mutatja be a várost, amelyből csupán egyetlen mozzanatot idézünk: „Az utak mellett mindkét oldalról díszkertek szalagjai mind-mind teli citrom-, narancs-, citrus-, s még ezeknél is szelédobb és édesebb illatot árasztó fák különféle fajtaival.

11 PALAEOLOGUS, *Catechesis christiana*, 80–85. Magyar fordítás: *Földi és égi*, 59–70.

12 Arnulf RIEBER, *Die Versöhnung der Religionen nach Cusanus 'De pace fidei' = Johannes Amos Comenius – Vordenker eines kreativen Friedens. Deutsch-Tschechisches Colloquium anlässlich des 75. Geburtstages von Heinrich Beck*, Frankfurt am Main, 2005, 43–63.

13 „In arboribus autem volucres coeli et minurizantes et vocaliores, quae oblectare et delenire solent aures, et versicolores gratae oculis sunt iussae nidulari et cantibus omnia implere. Mandatum quoque est ventis, ut ex omnibus quattuor partibus perflarent, sed hactenus, quatenus in media Tempe subsiderent referentque eo odorum et vocum atque cantuum suavitatem et melos, quibus hi perfunderentur, qui erant adventuri, et non ultra citrae, fames, sitis, frigus, estus abesse iussa.” PALAEOLOGUS, *Disputatio*, 33. Magyar fordítás: *Földi és égi*, 156.

Bámulatós módon csörgedező patakok, kígyózó források öntöztek folytonosan mindent. Kellemetlen pornak még csak nyoma sem volt, jóllehet az utak be volta szórva, de nem voltak sem túl keménynek, sem túl puhák, hanem alkalmasan és kényelmesen, bármifajta kellemetlen érzés keltése nélkül süppedtek be kissé a lépések alatt.”¹⁴ Nem kevésbé érzékletes persze a szálláshelyek, az ételek és az italok itt már nem idézhető bemutatása.

Mindez nyilvánvalóan eltér Cusanustól, s az olvasónak az a benyomása támad, hogy Palaeologus rá is akarja vezetni arra a hagyományra, amelyből e részletek megírásakor merített. Egy helyütt azt olvassuk ugyanis, hogy a nagyjelentőségű összejövettelre a legkülönbözőbb országokból, az Újvilágot is ideértve, költők is érkeztek, s ki-ki közülük egy-egy emelvényre lépve, a saját nyelvén adta elő szent himnuszait. Szerzőnk néhányat meg is nevez közülük: Csehország elhozta Kollint, Itália Sannazarót, Skócia Buchanant, Németország Eobanust, Flandria Uthenovét, Gallia küldötte Dorat lett volna, de a műzsák megakadályozták, mivel szent dalait eladta, s pénz ellenében művészetével a hitszegést fedezte.”¹⁵ Láthatjuk, hogy a cseh Kollintól a francia Jean Doratig a kortárs újlatin költészet jelentékeny képviselőit sorolja fel, s mostani szempontunkból különösen izgalmasnak gondolom, hogy az *Arcadiát* író Jacopo Sannazaro is szerepel a listán. Annyit ez alapján mindenképpen megállapíthatunk, hogy az itáliai reneszánsz eszményített idilli világot megjelenítő szövegei ott lehetnek az előképek között, hiszen bőven lehetne idézni a fenti citátumokkal párhuzamba állítható szövegeket a legkülönbözőbb szerzőktől, Boccacciótól Bembóig. Az Árkádia-leírásokban kedvét lelő, azokból bőségesen merítő szerző már önmagában is kivételes jelenség az európai reformáció irodalmában, ám még az sem kizárt, hogy ezek a szövegpanelek nem fedik le teljesen Palaeologus leírásait, hogy kimutathatóan lesz valami egyéni is ebben az írásművészetben. A leírások helyenként egészen kifinomult részletei talán feljogosítanak erre: „Jósiás úgy rendelkezett, hogy a nap pontosan az ég magasságának közepéről süssön, s élébe kicsiny felhők vonuljanak, hogy a nap meleg és fénye kellemes legyen a város lakói számára. A földnek megparancsolta, hogy ne verje vissza a napsugarakat, s így ne okozzon hőséget a visszaverődés, hanem engedje át az alvilágba: ekkor láttak először napsugarat az alvilágban, s kaptak először fényt az antipódusok.”¹⁶

14 „Viae autem hinc inde saepae viridariis erant, limoniis, aranciis, citriis, et mitioribus arboribus sauvaeque olentibus plenae. Scaturigines aquarum et fontium exitus ad stuporem usque omnia irrigabant. Pulvis nullus, qui molestus esset, alicubi, sed constratae viae, nec durae, nec molles, verum quae aptae et commode sine iniuria exciperent vestigium.” PALAEOLOGUS, *Disputatio*, 34. Magyar fordítás: *Földi és égi*, 177.

15 „Attulerat Boemia Collinum, Italia Sanazarium, Scotia Buchananum, Germania Eobanum, Flandria Uthenovium, Gallia dedisset Auratum, sed adversatae sunt illum Musae, quod pretio accepto carmina sacra ad perfidiam contegendam divendidisset.” *Disputatio scholastica*, 68. Magyar fordítás: *Földi és égi*, 177.

16 „Solem in medio caelo superne consistere iussit Josias nubeculis interiectis, ut solis et praesentia et lumen essete gratum incolis. Est autem mandatum terrae, ne solis radios exciperet et ex repercussione aestum ederet, sed transmitteret ad inferos et ad antipodas, tum primum solis radius infero est visus, et antipodes ex terra lumen receperunt.” PALAEOLOGUS, *Disputatio*, 33. Magyar fordítás: *Földi és égi*, 156.

Nemcsak az kivételes azonban Palaeologusnál, hogy honnan merít, hanem az eljárás megfontoltsága, reflektáltsága és tudatossága is. Erről tanúskodik a *Skolasztikus vita* bevezetése. Ez a még Palaeologusnál is hosszúnak számító mondatfüzérékből álló, allúziókkal teli, s ugyanakkor nagyon emelkedett szöveg teljesen kimaradt a kutatók érdeklődési köréből. A művet elemzők mindig a pusztá történetből, az égi események narrációjából indultak ki, pedig ez a bevezető szövegrész rendkívül fontos megállapításokat tartalmaz.

A görög a *sanctum* és a *profanum*, az isteni és az emberi szféra határozott elkülönítésével, mindenfajta panteisztikus tendencia radikális kizárásával indítja gondolatmenetét. Isten a leghatározottabban megtiltotta, hogy az ő dolgait bárki összekeverje a világeával. Ennek megszegőit a legkeményebben megbüntette, s ha kivételesen mégis kapcsolatba lépett a világgal, azt egészen rendkívüli természeti jelenségek kísérték. Miután azonban felébredt benne az a kívánság, hogy az emberek tanulmányozzák dolgait, bizonyos szent és vele meghitt viszonyba álló emberekkel emberi mozzanatok is bőségesen tartalmazó látomásokat közölt. A szöveg hosszadalmasan elemzi, hogy miképpen történt ez meg az Ótestamentumban Illés és Ézsaiás esetében, majd ennek aktualizálása következik. Ha most jelenne meg valamelyik híres próféta, ő is szükségesnek tartaná, hogy az igaz Istent különféle érzékletes formákban és változatos hasonlatokban jelenítse meg, hogy a nép végre valahára megérthesse, hány az Isten. A profétikus megszólalást még inkább indokolja az, ami a reformáció óta történt. Egyesek ugyanis a molyok és férgek által már csaknem szétrágott evangéliumot kézbe kapván hozzáfogtak Augiász istállójának kitakarításához, ám ennek során az emberi találmányok újabban kikapart és előásott mocskával beszennyezték azt. Ehhez társult még mindazok üldözése, akik erre figyelmeztették őket. Mindennek következtében egészen rendkívüli helyzet állott elő, amikor az erre elhivatottnak minden eszközzel szólniuk kell Istenről. Ebben a helyzetben használnunk kell képzeletünket is, és ki kell találnunk valamit, mondja (*imaginandum plane est et fingendum* – áll a latinban), hogy beszélni tudjunk, mások pedig megérthessenek bennünket. Ezzel indokolja tehát a fikció használatát, amelyet az üldözöttek szenvedéseinek naturalisztikus, ám mégis patetikus felidézésével szinte mindenki morális kötelességévé tesz: „Ennek megtörténtét az egyedülvaló Atyaistennek mondott, személyében egy Istennek megvallásáért meggyilkoltak vére, a máglyán elpusztultak hamvai, a keresztre feszítettek, vagy vízbe fojtottak tetemei, a lófarokhoz kötözve szétmarcangoltak tagjai, a győzelem fitogtatására és félelem keltésül lándzára tűzött, s magos tornyok ormán függő testek, sok-sok ember rabbilincse, száműzetése, nem kevesek lemeztelenítése és kifosztása, s néhányak nem egyszeri szerencsétlenségei és megpróbáltatásai sürgetik.”¹⁷

Mivel a fikció teoretikus indoklása az Itália humanizmusban sem szokványos, úgy vélem ehhez a szöveghez nagyon közel áll az, amit Lorenzo Valla *De voluntate*, illetőleg *De*

17 „Ut autem hoc fiat, suadent sanguines istius unius individui divini, qui solus Pater Deus dicitur, causa occisorum, cineres combustorum, cadavera aut crucifixorum, aut aquis suffucatorum, membra discerpta equorum caudis et pilis ad ostentationem victoriae et incutiendum aliis metum praefixa et turrium excelsarum cacuminibus pendentia, vincula multorum, exilis innumerorum, nuditas et mendicitas non paucorum, calamitates et infortunia non semel ingruentia nonnullorum.” *Disputatio scholastica*, 13. Magyar fordítás: *Földi és égi*, 144.

falso veroque bono c. munkája harmadik könyvében olvashatunk. Csupán emlékeztetek arra, hogy Valla dialógusának első két könyvében Catone Sacco, illetőleg Maffeo Vegio fejt ki álláspontját arról, hogy mi a legfőbb jó: a sztoikusok álláspontját képviselő Sacco szerint az erény, míg az epikureusok követőjeként fellépő Vegio a gyönyör mellett érvel. Ilyen előzmények után lép fel a keresztény álláspontot az epikureusokéhoz közelíteni akaró Antonio da Rho, hogy aztán majd Guarino Veronese szavai zárják le a vitát. Egyéb összefüggéseket most félretéve csupán azt említem meg, hogy a művet egyre inkább polifonikusnak láttató újabb szakirodalom szerint legalább akkora jelentőséget kell tulajdonítanunk a megnyilatkozások módjainak, mint a kifejtett filozófiai gondolatoknak.¹⁸ Így hatalmas jelentősége van annak, hogy az epikureus álláspontot képviselő Vegio nem száraz szillogizmusokkal érvel, hanem főleg exemplumokat sorakoztat fel, s ebben az összefüggésben roppant jelentős, hogy a harmadik könyv elején a szöveg narrátorától egy olyan gondolatmenetet olvashatunk, amely szerint az isteni szférával foglalkozóknak retorikailag különösen felkészülteknek és iskolázottnak kell lenniök. A retorika apoteozisára aztán ráépül a későbbiekben az immagináció és a költészet megdicsőítése. A paradicsomban az emberekre váró gyönyörűségek leírását ugyanis Antonio da Rho egy külön teoretikus gondolatmenettel vezeti be, amely azzal foglalkozik, hogy erről szólván szabad-e az embernek a képzeletét is használnia. Nem egyszerűen igenlően válaszol, hanem szinte kikerülhetetlennek tartja ezt, hiszen nincs joga az embernek lemondani a hit megerősítésének erről az eszközéről. Így aztán hallgatóit is arra szólítja fel, hogy mozgósítsák képzeletüket – *agedum, figuremus animis atque fingamus quod oculis cernere non possumus* (Rajta, képzeljük el hát lélekben és találjuk ki azt, amit szemünkkel nem láthatunk)¹⁹ – s mindjárt példát is ad arra, hogy fantáziájuk megmozgatásával miképpen kövessék a halál pillanatában a testtől elszabadult lelket a paradicsomba vezető útján: „A testrészekről elválván a lélek a középső égnek azt a miénknél fenségesebb, nagyszerűbb és kellemesebb levegőjét szemléli, amely nem mástól kapja ragyogását, hanem természetes módon fénylik. Olyan ez, mint amikor az éles szemű ember felemelkedik az eget átszelő sasok magasságába, s a látvány szélességtől és hosszától határtalan gyönyörűség tölti el, vagy amint csodálatra méltó módon gyönyörködtet bennünket az égbolt csúcán lévő felhők szemlélése, vagy az, ha hatalmas hegycsúcsokról alánézve tárul fel előttünk a tenger színes hullámainak és a rajtuk ingó hajók vitorláinak látványa. Ilyen nagyszerű látvány tárul fel előttünk, amikor földi rejtkehelyünket elhagyjuk. Olyan tehát, mint amikor megszámlálhatatlan ismeretlen csillag vibráló fényét pillantod meg. S mi jön azután? A lélek még magasabbra emelkedik, de nem valami fáradságos erőlködés eredményeképpen, mint a madarak szoktak, hanem természetes módon és hihetetlen édességgel eltelve.”²⁰

18 John MONFASANI, *The Theology of Lorenzo Valla = Humanism and Early Modern Philosophy*, ed. Jill KRAYNE and M. W. F. STONE, London, Routledge, 2003, 1–23.; Lodi NAUTA, *In defense of Common Sense, Lorenzo Vallas Humanist Critique od Scholastic Philosophy*, Cambridge University Press, 2009.

19 A kritikai kiadást idézem: *Lorenzo Valla, De vero falsoque bono*, ed. Maristella de PANIZZA LORCH, Bari, 1970, 121.

20 „Exsoluta membris corporeis anima cotinuo conspicit quaedam, ut sic loquar aerem non aliena luce sed sua naturali radiantem et hoc nostro quem cernimus illustriorem, ampliorem, ameniorem.

Most már persze nem követjük a lélek útját további hosszú idézetekkel, csak elmondjuk, hogy hamarosan gyönyörűségesen felékesített, ezüstszárnyakon aláereszkedő és édes énekeket zengedező angyalok viszik majd be a mennyországba, ahol a földi gyönyörűségek koncentrált és szublimált változatában részesül. Ennek részletezéséhez Antonio da Rhonak ugyancsak meg kell dolgoztatnia képzeletét, hiszen csak így iktathatók ki a megszólalás teológiai nehézségei. A mennybe emelkedő lelkekhez ugyanis csak később társulnak majd a testek, hiszen senki se gondolja, hogy az angyalok azzal foglalatосkodnak, hogy a mennyországba szállítsák a hullákat, ezért a képzeletnek kell megteremtenie azt az állapotot, ami majd valóban bekövetkezik akkor, amikor a déli napnál is ragyogóbb testet kap minden lélek, hogy minden földit hajazó testi gyönyörűségben részesüljön. Látható, hogy Palaeologus víziójától eltérően Antonio előadásában üdvtörténeti keretbe helyeződik a mennyei birodalom ábrázolása, de ennek ellenére sok közös mozzanat mutatható ki. A legfontosabbnak azonban azt tartjuk, hogy a fikció használatát ugyanolyan teológia gondolatmenet indokolja Vallánál, mint amelyet Palaeologustól idéztünk.

Ez a rokonság már önmagában is figyelemre méltó, de a *Disputatio scholastica* egy helye alapján talán nagyon konkrét filológiai bizonyítékot is felhozhatunk arra, hogy Palaeologus bizonyosan ismerte Valla művét. A szentháromságot elfogadók egyik előkészületi tanácskozásán az ismert nagy genfi református teológus, Theodore de Bèze miután megfelelő színekkel lefestette faragatlan szamaraknak, továbbá a szarban és a húgyban turkáló idiotáknak tekintett ellenfeleit, imígyen szól: „Nem akarok hetvenkedve beszélni, s a mienket az illendőnél jobban felmagasztalni, de tudom, hogy ha ellenfeleink tisztában lennének az itt jelenlévők (Ostiensis, Panormitanus, Cusanus, Melius, Károlyi, Melanchthon, Bullinger, Zanchius, Gilbert Génébrand, Copus, Musculus, Alesius, Andreas Hyperius, Paul Eber), meg aztán még rajtuk és rajtatok kívül a továbbiak erejével is, mindannyian hangosan panaszkodnának, hiszen a mieink mindegyikéről elmondható, amit hajdan Cato állított Pompeiusról: prokonzulként, azaz egyedül, társ nélkül is alkalmas a háború vezetésére.”²¹

Mivel mostani gondolatmenetünkben a Béza által nagy tekintélyek közül a 16. századnál korábban éltek a fontosabbak, a reformáció évszázadában éltekről csak annyit mon-

Etenim si quis lynceis oculis peditus in mediam usque regionem celi sustolleretur usque quo aquilae penetrare solent, is immensam voluptatem caperet ex ipsa libertate longe lataeque conspiciendi, siquidem nos mirum in modum delectat lucentes supra verticem nubes contemplari et de editis montibus remota propicere et versicolores maris undas in altoque volitantia vela quasi candidas conspiciari. Quam serenitatem putamus illam fore, quae nobis e latebrosa domo prodeuntibus aperitur. Praesertim cum videas nova quadam luce circumvibrare innumerabiles et ante incognitas stellas. Quid tum postea? In altum spiritus tollitur sua vi ac natura nec operosa et cum conatu, quemadmodum aves solent, sed incredibili inter eundum suavitate.” Valla, *i. m.*, 121–122.

21 „Nolo gloriose loqui et nostra ampliare plus quam conveniat, sed scio, si aequae vobis omnibus atque multis ex his, qui hic sunt, essent notae adversariorum vires, conclamaretis omnes de singulis, qui hic sedent, Ostensi, Panormitano, Cusano, Melio, Carolio, Luthero, Melanchthone, Bullingero, Zanchio, Genebrardo, Copo, Musculo, Alesio, Hyperio, Hebero, et aliis, quod olim Cato de Pompeio, quem pro consilibus et non pro consule praeponebatur bello dixit.” PALAEOLOGUS, *Disputatio*, 51–52. Magyar fordítás: *Földi és égi*, 167.

dunk, hogy míg mű további helyein az európai és magyar reformáció első vonalbeli képviselőinek és a pápa vezette katolikus tábornak az összefogását mutatta be, addig itt mint ha valóban Béza képviselte protestáns erudíció fontos személyiségei szerepelnének. Így Luther, Melanchthon, Bullinger és Musculus mellett a szentháromságtan védelmezésében érdemesült Károlyi Péter és Melius társaságában ilyenként kerülhetett fel a listára a *De tribus Elohim* c. művével az antitrinitáriusoknak nagy munkát adó Girolamo Zanchi (1516–1590), vagy a híres katolikus hebraista Gilbert Génébrand (1537–1597). A Palaeologus-szal egy ideig kapcsolatban került evangélikus Paul Eber (1511–1569) analógiájára talán arra is gondolhatunk, hogy a két marburgi professzor, a protestáns retorikai kultúra kialakításában nagy érdemeket szerzett Andreas Hyperius (1511–1564)²² és a hebraista Bernhard Cop (1525–1581) is hasonló okból szerepel Palaeologus Bézájának harcias órációjában. Nehéz eldönteni viszont, az Alesius név alatt Alexander Ales (1500–1565) az Odera melletti Frankfurt egyetemén tanító, s a Servet és és berni antitrinitárius Valentino Gentile ellen művet is megjelenítő teológusra kell-e gondolnunk, vagy Dionysius Alesius-ra, az erdélyi reformátusok első püspökére.

Visszatérve a 16. századnál korábban éltekre, a felsoroltak időrendben látszanak követni egymást, s a Cusanus előtt állókat Lech Szczucki a következőképpen azonosította: az Ostiensisként emlegetett szereplő Heinrich von Segusia Ostiensis 13. századi kánonjogással lenne azonos, míg Panormitanus egy Niccolo de Tudeschi Panormitano nevű 1386–1445 között élő kánonjogász lenne. Nem hallgatható el azonban, hogy a kronológia megenged más megoldást is, nem zárja ki tehát, hogy az 1394–1471 között élt Antonio Beccadellire, vagyis a nagy Panormitára gondoljunk.²³ Emlékeztetnék itt arra, hogy Lorenzo Valla *De voluptate*, vagy *De falso veroque bono* első, 1431-ben Piacenzában megfogalmazott változatában az epikureus álláspontot még Beccadelli képviselte, s az 1512-es párizsi kiadás még ezt a variánst közölte.²⁴

Ám nem kellett föltétlenül ezt kézbe venni ahhoz, hogy bárki képet alkosson a Beccadellinek tulajdonított szerepről, hiszen hivatkozás történik erre abban a rendkívül zajos, az Alpokon túlra is elhangzó, s a 16. századi kiadásokból is tanulmányozható vitában is, amely Poggio Bracciolini és Valla között folyt le. A vita egy mozzanatát Valla álláspontját elismerő módon említi meg a *De falsa et vera unius Dei... cognitione* c. 1568-ben Gyulafehérvárott megjelent fontos antitrinitárius kiadvány is.²⁵ A bibliai-filológiai tevékenysége folytán minden szentháromságtagadó természetes olvasmányának tekinthető nagy

22 KECSKEMÉTI GÁBOR, *A korai protestáns homiletika szerepe az európai és hazai gondolkodás történetében*, Itk, 107(2003), 367–398.

23 Magyarul alapvető: Antonio Beccadelli, *Hermaphroditus*, ford. és utószó, CSEHY Zoltán, Pozsony, Kalligram, 2001.

24 A szövegváltozatok történetéről lásd: Maristella de PANIZZA LORCH, *A Defense of Life: Lorenzo Valla's Theory of Pleasure*, München, Wilhelm Fink Verlag, 1985 (Humanistische Bibliothek, Abhandlungen 36).

25 *De falsa et vera*, 194, *Két könyv*, 161.

Lorenzót tehát Erdélyben is alaposan tanulmányozták,²⁶ s talán még azt sem tarthatjuk kizártnak, hogy Palaeologus egyik ellenfele gúnyos emlegetésével kelt védelmére a *Skolasztikus vita* fent idézett helyén.

Úgy tűnik tehát, rendkívül érdekes egyéni mozzanatok figyelhetők meg Valla antitritárius recepciójában. Hadd emlékeztessenek arra, hogy mint Matthias Flacius Illyricus nagy történeti művéből is kiderül, a reformátorok a bibliai filológiában elért eredményei, a szabad akaratról megfogalmazott véleménye, s természetesen a *Donatio Constantini* ügyében közzétett merész irata alapján sorolták be őt a *testes veritatis*, azaz elődeik közé. A *De falso veroque bono* szövege ellen azonban Melancthon heves kirohanásokat intézett,²⁷ s ennek következtében legfeljebb arról lehetett szó, hogy erősen kilúgozott változatát a helyes latinitás példajaként vegyék elő egy-egy protestáns iskolában. Ezen a háttérrel különösen fontos az, amit az Erdélyben alkotó Palaeologus esetében megfigyelhetünk.

26 Ez még egyoldalúsága ellenére is figyelemre méltó, hiszen a magyarországi korai humanizmusban tapasztalható, s közismert módon Janus Pannoniusnál tetőző kultusza után számottevő 16. századi jelenlétéről nem beszélhetünk. Megkerülhetetlen elméletörténeti jelentőségéről magyarul: KECSKEMÉTI Gábor, *Vallától Wittgensteinig (és vissza?). A nyelv- és irodalomelméleti gondolkodás történeti vizsgálata mint irodalomelméleti kihívás*, Helikon, 51(2005), 309–324.

27 Claudia SCHMITZ, *Rebellion und Bändigung der Lust. Dialogische Inszenierung konkurrierenden Konzepte vom glücklichen Leben (1460–1540)*, Tübingen, 2004, 121.

THOMAS MORUS ÉS JACOBUS PALAEOLOGUS

Morus magyarországi és erdélyi recepciójával nem foglalkozott a kívánatos alaposággal a szakirodalom.¹ Az egyedüli figyelemre méltó dolgozatot Hajós József írta. Igen nagyra értékelem a nem régen elhunyt szerző munkásságát, azt a szenvedélyes szorgoskodást, amellyel felkutatta, hogy a korai újkor nagy gondolkodói közül kinek milyen művei találhatóak meg erdélyi, s különösen kolozsvári könyvtárakban. Ezúttal azonban nem járt a dolgok végére, mivel figyelmét kizárólag a ma is elérhető példányokra korlátozva vont le következtetéseket. Így jutott arra a téves megállapításra, hogy Thomas Morus *Utópiája* megjelenését követően 450 évnek kellett eltelnie ahhoz, hogy olvasását Kolozsvárott is dokumentálni lehessen, jöllehet másfelől megfogalmazta azt a hipotézist, hogy az Utopus király által a vallási türelemre hozott intézkedés, „ha csak áttételesen is, elősegítette a vallásszabadságnak... János Zsigmond idején történt... törvénybe iktatását”²

Dolgozatom nem ezzel az utóbb említett kérdéssel foglalkozik, nem tér ki tehát annak bizonygatására, hogy az erdélyi tolerancia hátterében Erasmustól Sebastian Castellióig milyen gondolkodók jelenlétét lehet kimutatni.³ A recepció egy kevésbé elmosódott, nagyon konkrét mozzanatra koncentrálok. Azt igyekszem bizonyítani, hogy Thomas Morus 16. századi európai recepciójában egyedülállóan fontos hely illeti meg Jacobus Palaeologust.

Ismeretes, hogy az erdélyi unitarizmus történetében roppant fontos szerepet játszó gondolkodó domonkos szerzetesként szerzett nagy műveltséget, hogy aztán az olasz vallási heterodoxia képviselőivel találkozva, már ifjú korában nagyon merész gondolatokat fogalmazzon meg, s így 1555–1561 között háromszor járta meg az inkvizíció börtöneit, ám leleményének és a szerencsés körülményeknek köszönhetően mindig sikerült megszöknie. Az 1560-as évek elejétől aztán kapcsolatba kerül az európai protestantizmus különböző áramlataival és központjaival is, részt vett a francia reformáció történetében rendkívül fontos, Poissyban megrendezett hitvitán, ám ezek teológiai üzenete sem elégtette ki, s tevékenysége súlypontját 1563 tájától Kelet-Közép-Európára áttéve olyan teológiai és filozófiai megoldások kimunkálásán dolgozott, amelyek vezéreszméje az általa ismert nagy vallások közötti összhang, vagyis egy sajátos szinkretizmus volt. Az 1560-as évek második felében Prágában élt, s Miksa császár és magyar király támogatását élvezte, amelyet a török birodalomról szerzett hírekkel is megszolgált. Közelebből nem ismert

1 Sokat ígérő címe ellenére konkrétumokat alig tartalmaz SZENDREY Tamás, *St. Thomas More and East Central Europe: The Impact of his Christian Humanism*, Pittsburg, 1985 (Duquesne University Studies in History 9) c. tanulmánya.

2 HAJÓS József, *Utópiák Kolozsvári könyvespolcokon*, A Dunánál, 1(2002), 47.

3 BALÁZS, *Felekezet és fikció*, 24–25. Itt jegyezzük meg, hogy az erdélyi tolerancia esetleges hatását a kortárs, vagy közel-kortárs Európára még egyáltalán nem elemezték alaposabban. Ezt a magyar szerzők szeretik nagyon optimistán láttatni.

időpontban kapcsolatba került a formálódó kelet-közép-európai antitrinitárius mozgalommal is, s 1572–1575 között megszakításokkal Erdélyben tevékenykedett, előbb az unitárius kollégiumban tanított, majd Gerendi János olcinai birtokán találjuk. Minden valószínűség szerint politikai okokból hagyta el Erdélyt, hogy aztán ugyancsak politikai kegyvesztettként végül Rudolf császár kiadja őt az inkvizíciónak, amely Rómába szállíttatta, s 1583-ban ugyanott végezték ki, ahol később Giordano Brunot. Szinte kizárólag kéziratban terjesztett teológiai és vallásfilozófiai műveiből csak azok maradtak meg, amelyet erdélyi unitáriusok lemásoltak. Hatása is ebben a közösségben volt a legnagyobb, s a 17. század derekáig az erdélyi unitárius egyházban meghatározó szerepet játszott az a nonadorantista irányzat, amely gondolatrendszerének legalább egy minimumát magáénak vallotta.

Pirnát Antal⁴ által felfedezett, kéziratban maradt latin nyelvű műveiből az elmúlt évtizedekben a legfontosabbak modern kiadásban is hozzáférhetővé váltak. A legerjedelmesebb, s bizonyos tekintetben a szerző teológiájának teljes összefoglalását adó ezek közül a *Catechesis christiana dierum duodecim* (Tizenkétnapi keresztény tanítás), amelynek Hagymási Kristófhöz intézett, s Kolozsvárott 1574 augusztusában megfogalmazott ajánlása expressis verbis ki is nyilvánítja: az egyház nevében összegzi az unitáriusok tanait, hogy mindazok tanulmányozhassák, akik szerte Európában meg akarják ismerni azt, hogy mit mondanak az itteniek Istenről és a keresztény fórumokon vitatott további tételekről. Mindez nem jelenti azonban azt, hogy egy szokványos kátét tartanánk a kezünkben, hiszen – mint az alábbiakban erről még szólunk – az európai humanizmus irodalmában is alaposan tájékozódó szerző több műfaj összeötvezésére vállalkozott. Erre utalt Hajós József is, amikor arról beszélt, hogy Palaeologus egy kalandregényszerű szöveget illesztett be egy nagyobb munkájába, „amely hasonlít valamelyest Morus főművének elejére és voltaképpen utópikumára. Ez a szöveg ugyanis Telephusnak, egy mexikói indiánnak a beszámolója Kolozsvárra kerüléséről és hazájának a spanyol hódítás előtti, utópiába illően boldog állapotáról.”⁵

E némileg sejtelmes megfogalmazás szerint tehát „valamelyest hasonlóságról” van szó, s ez véletlenszerű, vagy tipológiai lehet, hiszen mivel a latin szöveg korabeli kiadásaiból nem talált példányt, Hajós számára a mai kolozsvári könyvállományban meglévő, 1869-es kiadású angol fordítás beszerzésével kezdődik a nagy mű itteni recepciótörténete. Optimistább lehetett volna azonban, ha figyelembe veszi a 16–17. századi könyvlisták adatait is. Ezek arról tanúskodnak, hogy Hans Derschwamtól Zsámboky Jánosig, vagy a 17. század végén élt Michael Haliciusig a művelt a magyarországi és erdélyi humanisták legnagyobbjainak könyvtárában ott volt egyéb szövegek társaságában Morus *Utópiája* is, sőt egy-egy eperjesi, vagy szebeni polgárember könyvtárának listáján is rábukkanhatunk.⁶ Ezek mellett a némileg persze szórt, s eltérő időpontokból származó adatok mellett

4 PIRNÁT, *Die Ideologie*, 188–192.

5 HAJÓS, *i. m.*, 49.

6 *A Derschwamm-könyvtár. Egy magyarországi humanista könyvjegyzéke*, kiad. BERLÁSZ Jenő, KEVEHÁZI Katalin, MONOK István, Szeged, 1984 (Adattár, 12), 188.; *Magyarországi magánkönyvtárak II*

különösen beszédes a 16. század harmadik és negyedik évtizedében élt Haczaqi Márton esete. Ennek az egy ideig a Perényiek udvarában is élt váradi prépostnak olyan könyvtára volt, amelyben a Corvina könyvtárból származó egyik kódex, s sok-sok Erasmus-mű mellett ott voltak Marsilio Ficino szövegei is, s ebben a társaságban őrizte az Utópia egyik leghíresebb, 1518-as bázeli kiadását is, amelyet a megjelenés után két esztendővel szerzett meg.⁷ Ezek a példányok persze ma már nincsenek meg, de hát hiába keressük a ma álló kolozsvári könyvtárak könyvespolcain azokat a bázeli kiadványokat is, amelyekről egészen bizonyosan tudjuk, hogy Giorgio Biandrata, vagy Dávid Ferenc mindennapos olvasmányai voltak.⁸ Semmi okunk sincs tehát arra, hogy kivételesnek, a város 16. századi kultúrájától idegennek tartsuk a nagy angol gondolkodó jelenlétét egy Kolozsvárott is íródott és ott befejezett munkában. Igazolhatatlanként nyugodtan félretelhatjuk tehát azt a Hajós felfogásából logikusan adódó esetleges megfontolást is, hogy a *Catechesis* írója valamelyik másik állomáshelyén, mondjuk Prágában, vagy Dudith András krakkói házában építhette be hatalmas terjedelmű, s talán hosszabb ideig készült művébe a Morus-részleteket. Különösen, ha azt is figyelembe vesszük, hogy a *Catechesis* retorikai és irodalmi eszközökkel ugyan, de mégis félreérthetetlenül utal arra, hogy Kolozsvárott vagyunk. A *Catechesis christiana* ugyanis egy tizenkét napon keresztül zajló beszélgetés leírása, amelynek során terítékre kerül az unitarizmus teljes dogmatikai rendszere, természetesen oly módon, hogy a legtöbbit egy Pastor névre hallgató szereplő szónokol. Fiktív beszélgetésről van természetesen szó, de a megszólalók szavaiból egyértelműen kiderül, hogy Erdély legfontosabb városában zajlanak a megbeszélések, olyan városban, amelynek polgárai túlnyomó többségükben magyarok, s a mindent tudó Pastor-ról is tudni lehet, hogy Dávid Ferencről van szó.

A mű talán legizgalmasabb beszélgetésére a negyedik napon kerül sor, amikor is az addigi szereplőkhöz csatlakozik egy indián is, aki a városba érkező spanyol kereskedők-

(1588–1721), sajtó alá rend. FARKAS GÁBOR, KATONA Tünde, LATZKOVITS MIKLÓS, VARGA ANDRÁS, 1992 (Adattár 13/2), 91.; A *Zsámboky-könyvtár katalógusa (1587) Gulyás Pál olvasatában*, szerk. MONOK ISTVÁN, 1992 (Adattár 13/3), 1853.; *Erdélyi könyvesházak IV/1.* kiad. MONOK ISTVÁN, ÖTVÖS PÉTER, VERÓK ATTILA, 2004 (Adattár 16/4), 256.

7 JAKÓ KLÁRA, *Az első kolozsvári egyetemi könyvtár története és állományának rekonstrukciója (1579–1604)*, Szeged, 1991 (Adattár 16/1), 42.

8 Érdekes ugyanakkor, hogy mégis ránk maradt három olyan példány, amelyben erdélyi használók keze nyomát is ott találjuk. Az 1518-as bázeli kiadás egy csonka példánya olyan kolligátumban őrződött meg, amelynek használója a 17. században bizonyosan magyarul beszélő unitárius volt. A kolligátum egyik darabja ugyanis egy evangélikus hitvallás, s a szentháromságról szóló részletéhez a következő margináliákat írta oda az említett 17. századnak látszó kéz: „Hamis a szád. Halod-e nem blasphemáj az égre, mert Pál uram nem tanította.” „Itt a fejem, üsd el, ha ezeket sz. írásban megtalálsz.” Egy a szöveg tartalmára utaló megjegyzés az *Utópia* szövegében is olvasható („Mindazonáltal meg mongya, hogy jel is ugy vagyon”). A példány jelzete a kolozsvári akadémiai könyvtárban: U 69709. Ugyanitt megvan az *Utópia* 1631-es kiadásának (*Thomae Mori Utopia a mundis vindicata*, Amsterdami apud Joannem Janssonium, 1631) egy példánya, amelyben az unitárius kollégiumba kerülése előtről a következő tulajdonosok neve olvasható: Michael Sala, Ludovicus Sala, Alexius Sala, Samuel Sala, Ladislaus György, Josephus Gejza (1768), Franciscus Székely. A példány jelzete: U 63710. A kolozsvári egyetemi könyvtárban van egy példány a 1601-es frankfurti kiadásból, ebben azonban a 17. századi bejegyzések németországiak, tehát később kerülhetett Erdélybe. Jelzete: 262.

höz csatlakozva jutott el Kolozsvárra, s a jövetelének az volt a célja, hogy megismerkedjen az itteniek vallásával, amelyről hallott egyet-mást Spanyolországban is. Olyan vonzónak, s az erőszakkal az emberekre kényszerített katolikus hittől annyira különbözőnek találta, amit meséltek neki róla, hogy nem tudott lemondani arról, hogy személyesen is felkeresse ezt a települést. A lelkész és környezete mindezt nagy elégtétellel veszi tudomásul, ám természetesen roppant kíváncsiak arra is, hogy miképpen került a Telephusnak nevezett indián Európába. Itt aztán Telephus elmeséli, hogy a hitet őshazájában gátlástalan erőszakkal terjesztő spanyolok miképpen hozták át őt fivérével egyetembe rabszolgának, ám az európai partok előtt hajótörést szenvedtek, amelyet csak ő és testvére élt túl, majd pedig becsületes és jóindulatú emberek pártfogásukba vették és kitanították őket, s megismerkedtek a keresztény felekezetek tanításával is, jóllehet csak formálisan lettek keresztények, hiszen nem találták vonzónak azt a világot, amelyben üldözik és kínozzák azokat, akik őszintén megvallják hitüket, ha az bármiben is eltér a többségtől. Ezt követően fejti ki aztán, hogy miképpen éltek és miben hittek egykori honfitársai. Az itt leírtakat célszerű szó szerint is idéznünk, s együtt olvasnunk azzal, amit Morus *Utópiájában* Hythlodaeus mond a szigetlakók vallásairól:

„A vallások nemcsak a sziget különböző részein, de még az egyes városokban is eltérőek, akadnak, akik a napot, mások a holdat, ismét mások valamelyik bolygót tisztelik istenként. Olyan is akad, aki valamelyik embert, aki valaha valamely erényben és dicsőségben kivált, tartja nemcsak hogy istennek, de legfőbb istenségnek. Legnagyobb és legértelmesebb részük azonban nem hisz az ilyenekben, hanem egyetlen, ismeretlen, örök, végtelen megmagyarázhatatlan istenségben, aki fölülmúl minden emberi értelmet, s átjárja a világot, nem anyag szerint terjedve szét benne, de hatása által. Őt Atyjuknak nevezik.”⁹

„A mieink a felkelő napot imádták, nem mintha szerintük a nap maga lett volna Isten, hanem az örvendett legnagyobb tiszteletnek, aki a napot küldi, hogy láthassuk, és meg tudjuk különböztetni, mi van a lábunk előtt. Hogy más csillagok és bolygók mikor kelnek fel, azzal nem foglalkoztak. Megvolt a holdnak és a tűznek is saját kultusza, és áldozatokat szenteltek nekik, olyasmít, ami becses volt az ottani emberek szemében, voltak szoborábrázolások és festett képek, melyeket ki-ki otthon tisztelt.”¹⁰

9 „Religiones sunt non per insulam modo, verum singulas etiam urbes variae, aliis solem, lunam aliis, aliis aliud errantium siderum dei vice venerantibus. Sunt quibus homo quisquam cuius olim aut virtus, aut gloria enutuit non pro deo tantum sed pro summo etiam deo suspicitur. At multo maxima pars eademque longe prudentior nihil horum, sed unum quoddam numen putant, incognitum, aeternum immensum, inexplicabile, quod supra mentis humanae captum sit per mundum hunc universum virtute non mole diffusum, hunc parentem vocant.” Thomas MORE, *Utopia. Latin text and english translation*, ed. by George M. LOGAN, Robert M. ADAMS, and Clarence H. WILLIAM, Cambridge, 1995, 218. Magyarul: MORUS Tamás, *Utópia*, ford. utószó és jegyzetek KARDOS Tibor, Bp., Európa Könyvkiadó, 1989, 122.

10 „Orientem solem venerabatur nostri non, quod sol esset illis Deus, sed quod is, qui solem mitteret, ut videre possemus et cernere, quae essent ante pedes, esset in cultu massimo. Aliorum siderum et planetarum cultus praeteribatur. Erat et lunae et ignis suus cultus, et sacrificia dedicata et, quae existimabantur grata his hominibus, erant efficta simulachra et depictae imagines, qua domi a singulis colebantur.” Palaeologus, *Catechesis christiana*, 63. Magyarul: *Földi és égi*, 44.

Telephus a továbbiakban ősei békeszeretetről, földművelő életmódjáról, a pénzt mel-
lőző árucserre megszervezéséről mond még olyan részleteket, amelyek Dostálovát, a latin
szöveg tudós kiadóját Morus *Utópiájára* emlékeztették, ám ezeket mi most mellőzzük.
Figyelmünket csak arra a mozzanatra koncentráljuk, hogy a nap imádása mindkét eset-
ben egy mélyebb istenismeret megnyilvánulása, ami Morusnál az egyetlen *numenre* irá-
nyul, amely virtusa által terjed szét az univerzumban, míg a Palaeologus kevésbé filozofi-
kus indiánjainál egyszerűen a nap elküldője, vagy megteremtője lesz. Dostálová arra is
utalt, hogy a Kolozsvárott alkotó görög eretnek egy jóval később íródott szöveggel, Giro-
lamo Benzoni *La historia del mondo nuovo* c. művével házasította össze a Morusnál olva-
sottakat. Az olasz szerző 1565-ben előbb olaszul, majd később latinul is megjelent mun-
kájából Palaeologus átvette az Újvilágba érkezett spanyolok kegyetlenségéről írottakat.
Benzoninál azt olvassuk, hogy a spanyolok szavai és tettei közötti különbséget, az arcukra
kiült vadságot és kegyetlenséget látva a derék indiánok azt fontolgatták magukban, hogy
vajon miféle gonosz Isten lehet az, akinek ilyen fiai vannak.¹¹ Mindezt az inkvizícióra
alkalmazva és kihegyezve mondja aztán Palaeologus Telephusa a keresztény hitet közöt-
tük terjeszteni akarókról a következőket: „Otthon mi könnyedén eltűrtük volna, hogy azt
állítják és hiszik, hogy egyetlen Isten van, s örök rendelése folytán az ő jóvoltából kel fel
és nyugszik le a nap és a hold és minden égitest, mely a föld körül kering, valamint az ál-
lólócsillagok. Csakhogy nemcsak az imént mondottakat állították a spanyolok az istenekről
(s amikor erről beszéltek nem is nagyon hittek nekik), hanem ráadásul nem is volt lelkük-
ben semmifajta készség a jó erkölcsökre, s arcuk arról árulkodott, hogy készek akár min-
den órában a legkisebb ok miatt is elátkozni istenüket, és volt közöttük egy ember négy-
szögletű süvegben, aki adomány fejében kész volt bármilyen bűn alól feloldozást adni. Ez
persze honfitársaink szemében a legnagyobb mértékben visszataszító volt.”¹²

Ez persze ismételten összefüggésbe hozható Morus művével is, hiszen elég a *De relig-
ionibus Utopiensium* margináliával bevezetett részlet talán legtöbbet idézett egyetlen epi-
zódjára emlékeztetni. Itt egy újabb marginália (*Laude trahendi sunt homines ad religio-
nem* – Dicsérettel kell az embereket a vallásnak megnyerni) összegzi annak a részletnek a
tanulságát, amely azt meséli el, hogy a szigetlakók kirekesztik közösségükből azokat, akik
bármiféle erőszakhoz folyamodva próbálják terjeszteni vallási nézeteiket, s erre a sorsra
jutott az a keresztény is, aki a többi vallás szidalmazásával akart híveket szerezni Krisztus

11 „Qualis, malum, Deus iste est, qui tam impuros ex se filios et sceleratos homines genuit? Si pater
quidem ille filiorum similis est, minime bonum esse oportet?” Girolamo BENZONI, *Novi novae orbis
historiae*, 58. (Az 1581-es kiadást használtam. Jelzete az OSZK-ban: Ant. 5621.) E mű fontos magyaror-
szági olvasóról (Szamosközy István, Szenci Molnár Albert) ld. Kovács Sándor Iván, *Pannóniából Euró-
pába. Tanulmányok a régi magyar irodalomról*, Bp., 1975, 86–89.

12 „Nos apud nos facile tulissemus unum Deum esse credi et dici, ex quo oriretur o perpetuo et oc-
cideret sol et luna et omnia, quae circum terram vagantur errantia et firma sidera. Non solum autem de
diis illa, quae dixi, affirmabant nostris Hispani, quibus aientibus minus credebatur, verum etiam nulla
compositio animorum ad bonos mores et os ad execrandum Deum ad singulas horas paratissimum
etiam nullam ob causam et paratus homo quadrato pileolo, qui ab omni scelere accepta stipe expiaret. Id
veri erat omnibus nostris maxime invisum.” Palaeologus, *Catechesis christiana*, 63. Magyarul: *Földi és
égi*, 45.

vallásának. Telephus tehát az idővel is takarékoskodva a lényegre koncentrálva merít Morusból, s hasonlóképpen gazdálkodik Benzoni szövegével is. Itt azonban már nem csupán ilyen okból kurtítja meg forrását, hanem jelentékeny módon át is értelmezi. Az olasz szerző ugyanis nem minden tekintetben igenli az indiánoknál tapasztaltakat, s az *Indiorum religio et ritus* c. fejezetben gazdagon hoz részleteket babonás elképzeléseikről is. Ezeknek az a mondandója, hogy a Sátán által megcsalt újvilágiak sok tekintetben az ókori pogányokra jellemző, vagy azokat is hajazó téveszmék rabjai. A legfontosabbnak látszó megállapítás azonban az, hogy amikor különböző istenekhez imádkoznak, akkor az ételeken, italokon, és jó egészségen kívül csupán azért könyörögnek, hogy győzedelmeskedjenek ellenségeik felett. Az olasz szerző tehát a század derekán az újvilágiak természetéről kialakult vitában azok pártján volt, akik szerint ezeknek a vadaknak nincs elképzelésük a boldogság magasabb rendű fokozatairól és a túlvilági életről. Talán nem árt itt emlékeztetnünk arra, hogy a Morus *Utópiájának* lakosai ezt a legnagyobb vétkeknek tartják, s ember-számba sem veszik azt, aki azt merészeli hirdetni, hogy a lélek a testtel együtt elpusztul, s nem hisz abban, hogy a halál után a vétkekért büntetés jár, az erény számára pedig jutalom van kitűzve. A holtak feltámadásáról és a lélek halhatatlanságáról külön értekezést is író Palaeologus hasonlóan vélekedett. De nem csupán a szócsovének tekinthető pásztor hangsúlyozta ezt több ízben is, hanem a nyolcadik napon erről kibontakozott eszmecsere során megszólaló Telephus is arról beszélt, hogy egyetlen olyan emberről sincs tudomása, aki az övéi közül tagadta volna a lélek halhatatlanságát, s az indiánok közül mindenki hitt abban, hogy az erényes cselekedeteknek a túlvilágon valamilyen jutalomban részesülnek.¹³

De hát miért olyan fontos mozzanata ez az Utópia utóéletének? Ennek körvonalazásához fel kell idéznem azt, amit Morus művének fogadtatásáról, a recepció legkorábbi szakaszáról megállapított a szakirodalom.¹⁴ Kiindulópontul le kell szögezmem, hogy Morus művének első négy kiadását megkülönböztetett figyelem övezi a modern szakirodalomban is, hiszen itt olyan edíciókról van szó, amelyek bizonyíthatóan az ő, illetőleg az ő véleményét kikérő Erasmus közreműködésével jöttek létre. Az 1516-os löveni, majd az azt követő 1517-es párizsi, és a két 1518-as bázeli kiadás közös sajátossága, hogy igazi huma-

13 „Egyetlen olyan embert sem láttam a mieink között, amíg ott éltem, aki kételkedett volna a lélek halhatatlanságában és abban, hogy lelkük tovább él. Azt viszont megtapasztaltam, hogy tisztelik az erényt, s beszéltek, hogy az istenek a másvilágon megjutalmazzák azokat, akik itt arra törekedtek, hogy erényesek legyenek. Nem hallottam viszont, hogy test feltámadásáról beszéltek volna. Az is igaz, hogy az életkorom, meg hazám állapotának megváltozása nem tette lehetővé, hogy sokat kérdezősködjék és tudjak meg erről a dolgról.” (Apud nos nullus unquam visus est mihi, cum illic adhuc essem, de animae immortalitate et vigilia dubitare. Nam vidi in veneratione fuisse virtutem et audivi dici virtutis esse a diis in altero mundo invisio nobis reposita et parata praemia, quae studiosis virtutis post fata redderentur. De corporum resurrectione nihil dici audivi. Verum enim vero neque aetas mea nec mutatus patriae status permittebat de his plura aut quaerere aut nosci.) PALAEOLOGUS, *Catechesis christiana*, 255.

14 Peter R. ALLEN, *Utopia and European Humanism: The Function of the Prefatory Letters and Verses*, *Studies in the Renaissance*, 10(1963), 91–107.; Gudrun HONKE, *Die Rezeption der Utopia im frühen 16. Jahrhundert = Utopieforschung. Interdisziplinäre Studien zur neuzeitlichen Utopie*, hsg. von Wilhelm VOSSKAMP, Bd. 2, 168–182.

nista opusként látták meg a napvilágot, tehát a Morus és Erasmus barátainak, továbbá az európai humanizmus hozzájuk valamivel lazábban kötődő tagjainak köszöntő versei és a műről véleményt mondó levelei keretezik az *Utópia* szövegét.

A paratextusoknak ez a füzére, sokszínű, egymásnak sok tekintetben ellentmondó, vagy éppen egymást fontos pontokon kiegészítő gondolatokkal gazdagítja a főszövegben leírtakat, s olyan értelmezési lehetőségeket jelöl ki, amelyek a mű utóéletének bizonyos szakaszaiban meghatározókká váltak.¹⁵ Jól kivehető például annak a vonulatnak a markáns jelenléte, amely a szatirikus irodalmi hagyományba illeszti be a művet, s az *Utópiá*-ban leírt ideális állapotot a leleplezés eszközeként kezeli.¹⁶ A legerőteljesebben ez talán Guillaume Budé Thomas Lupsethez írott levelében ragadható meg, amely a korabeli joggyakorlatra kihegyezetten szinte folytatja az *Utópia* két könyvében olvasottakat. Eltérés mutatkozik persze abban, hogy az olvasó megelégszik-e a korabeli állapotok leleplezésével, vagy megvalósíthatónak gondolja az ellenszerként leírtakat, s hol látja ennek határait. Elmenne-e esetleg még a vagyonszövetség bevezetéséig is, hiszen ez felelne meg annak, amit az ősegyház életéről az Apostolok Cselekedetei nem egy helyén olvasható, vagy egy tágabban értelmezett morális megújulásra való felszólításként értelmezi a műben megfogalmazottakat.

Természetesen roppant fontos eltérések mutatkoznak a számba vett négy kiadás között, ám ezeknek a konkrét körülményeket is mérlegelő, aprólékos, minden forrást számba vevő elemzése aligha lehet egy magyarországi kutató feladata.

Csupán azt emeljük ki tehát, hogy retorikai-poétikai szempontból a legegyneműbbnek és legegyszerűbbnek az első kiadás látszik. Természetesen már ebben is jónéhány mozzanat jelzi a szöveg megcsináltságát és fiktív jellegét. Önironikusnak, a túlhajtott hitellességre törekvés leleplezésének tekinthető például az, amit a Száraz folyó Láthatatlan városbeli hídjáról olvashatunk. Az első könyvet közvetlenül megelőző, s Morus által Peter Gileshez intézett levélben az áll, hogy vita alakult ki közte és famulusa, Johann Clemens között ennek méretéről. Clemens azt állította, hogy csak háromszáz lépésnyi hosszú, míg a levélíró emlékezete szerint Hythlodaeus ötszáz lépésnyinek mondta. Morus pontosítást kér, mert nem akarja, hogy bármi hamis dolog legyen, majd azt fejtegeti, hogy kétséges dolgokban inkább akar tévedni, mint szándékosan hazudni, mert inkább szeretne erkölcsös és jó embernek minősülni, mint okosnak.¹⁷ A szöveg melletti marginália (*Nota theologiam differentiam inter mentiri et mendacium dicere* – Jegyezd meg mi a különbség a teológiában a tévedés és a szándékos hazugság között) aztán tétélesen is elutasítja a szándékos hazugság vádját, s mivel a főszövegben ötszáz lépésnyi lesz a híd szélessége, ez a mozzanat is ennek az eszménynek a megvalósulását demonstrálja. Programosan olyan

15 Az értelmezések történetéről jól használhatók a következő áttekintések: George M. LOGAN, *The Meaning of More's „Utopia”*, Princeton University Press, 1983.; Jenny KREYSSIG, *Die Utopie des Thomas Morus. Studien zur Rezeptionsgeschichte und zum Bedeutungskontext*, Frankfurt am Main, 1988 (Europäische Hochschulschriften 3).

16 Erről a kérdésről az általam ismert legalaposabb tanulmány: Werner von KOPPENFELS, *Mundus alter et idem. Utopiefiktion und menippeische Satire* = *Poetica*, 13(1981), 16–66.

17 MORE, *i. m.*, *Utopia*, 34.

szövegről van tehát szó, amelyet az ékesszólástól különben is idegenkedő szerző a Hythlodaeus szájából hallottakat egyszerűen rögzítve, az igazság rögzítésének póré és becsületes szándéval írt meg. A sokakban gyanakvást kelthető gondolatmenet, a mű címe, a ropant beszédes oximoronokból álló földrajzi nevek egész sora¹⁸ a kifinomultabbak, vagy görögül valamelyest tudók számára persze leleplező lehetett, s Jerome de Busleydennek a kiadvány élére helyezett, Morushoz írott levele számol is ezzel. Ezért beszél arról, hogy sokan kételkednek abban, hogy valóban létezik egy ilyen állam, ám ezeket majd meggyőzi, ha felidézük nekik, hány ország és birodalom pusztult el úgy a vizsályok következtében, hogy nyom sem maradt utánuk. Tagadhatalanul dominál tehát az a törekvés, hogy a Hythlodaeus által leírtakat valóságosan is létezőknek tüntesse fel, ezt a célt szolgálta a közölt térkép és ábécé, továbbá a sok nagyon konkrét és gyakorlatias elképzelés arról, hogy miképpen kellene felkeresni a sziget lakóit: Morus Gilhez írott levelében olvashatunk arról a teológusról, aki a pápával akarja kiküldetni magát, s megismétlődik ez a mozzanat Jean Desmarez Thomas Lupsethez írott levelében, aki azon elmélkedik, hogy miképpen lehetne megszervezni a hasznos dolgok cseréjét az európaiak és a szigetlakók között: a kereszténységért cserébe ők átadhatnák államszervezési tapasztalataikat.

Úgy gondolom ez a tendencia lényegesen meggyengül, illetőleg idéző jelbe tevődik az 1517–1518-as kiadásokban. Morus újabb, a fogadtatásra is visszatekintő levele nem csupán a reflektáltság tényével teremtett új helyzetet, hanem a benne foglaltakkal is. Az az eljárás, hogy egy minden valószínűség szerint általa kitalált bizonytalankodó olvasó reflexióihoz fűzi megjegyzéseit, a lehető legtermészetesebbé teszi az egyértelmű megállapítások kerülését, s a szöveg bravúrosan él is a lehetőséggel. Az olvasók ítéletére hagyatkozik tehát, s állhatatosan kerüli a határozott megfogalmazásokat. A korábban hangsúlyozott pontosságot végleg relativizálja az az információ, hogy Hythlodaeus nem csupán neki mondta el, amit tapasztalt, hanem más tekintélyes férfiakkal sokkal többet közölt. Ennek a mindent elbizonytalanításnak a csúcsa aztán az lesz, hogy míg itt az azt tanácsolja a hitetleneknek, hogy keressék fel Hythlodaeust Portugáliában, hol március elsején még jó egészségnek örvendett, addig Peter Giles Busleydenhez írott levelében az áll, hogy útközben meghalt, mások szerint viszont valóban megérkezett hazájába, de az ottaniak erkölcsével nem tudván megbarátkozni visszatért Utópiába. Mindez aztán reflektálódik is az eddigi fejleményeket összegző 1518-as kiadásban, amelyet nem egyszerűen a leírtak valóságos volta mellett talán legerőteljesebben érvelő Desmarez levél elhagyása tesz egyedivé, hanem az is, hogy Erasmus Johann Frobenhez írott levele mellett újként itt olvashatjuk Beatus Rhenanus Willibald Pirckheimerhez írott sorait is, melyekben igen jellemző módon görögül ad hangot csodálatának afelett, hogy a fortélyos Morusnak sikerült megtevesztenie magas állású teológusokat is.

A megnyilatkozók többsége a retorikai-poétikai erényeket dicsérve számba veszi, hogy milyen szellemesen és invenciózusan imitálja a mű a Platónnál, illetőleg Lukiánosz-nál leírtakat. Ez azonban azzal a szakirodalomban persze már korábban is hangsúlyozott

18 Erről igen alapos tanulmány: James ROMM, *More's Strategy of Naming in the Utopia*, Sixteenth Century Journal, XXII(1991), 173–183.

következménnyel jár, hogy az olvasó számára erőfeszítést követel annak pontos megállapítása, hogy egy-egy részletben ki is beszél, s milyen beszédmódban. A megfigyelt eljárások legfontosabb következménye aztán az lesz, hogy a dialógus és az útibeszámoló retorikai fogásait nagy leleménnyel alkalmazó szerző álláspontját egyáltalán nem könnyű megállapítani. Különösen nehézé teszi ezt az a körülmény, hogy az antwerpeni kertben lezajlott beszélgetések egyik szereplője és az elmondottakat időnként kommentáló megjegyzésekkel kísérő lejegyzője Thomas Morus, aki nyilvánvalóan nem véletlenül szerepel ugyanazzal a titulussal a címben, az első könyv elején és a második könyv végén (London városának polgára és főbírája). Ez a könyv szerzőjének és egyik szereplőjének azonosítását sugallná, ám mégha ezt elfogadnánk is, homályban maradna, hogy mik is azok a dolgok, amelyek a zárókommentár szerint Hythlodæus elbeszéléséből „sok olyan szokásuk és törvényük jutott eszembe, melyek teljes képtelenségnek látszottak, nemcsak hadviselési módjukban, istentiszteletükben és vallásukban és egyéb intézményeikben, de főként abban, ami egész berendezkedésük alapja, hogy tudniillik életüket és közös ellátásukat a pénzforgalom kizárásával szervezték meg, hiszen ez az egy körülmény gyökeresen kiirtja a nemesi rendet, a pompát, fényt, fenséget, szóval mindazt, ami közmeggyőződés szerint az államnak igazán tisztes díze.” (Quamquam haud pauca mihi succrebant quae in eius populi moribus legibusque absurde videbantur instituta, non solum de belli gerendi ratione et rebus divinis ac religione aliisque insuper institutis, sed in eo quoque ipso maxime, quod maximum totius institutionis fundamentum est, vita scilicet victuque communi sine ullo pecuniae commercio, qua una re funditus evertitur omnis nobilitas, magnificentia, splendor, maiestas, vera (ut publica est opinio) decora atque ornamenta reipublicae.)¹⁹

Mi persze úgy gondoljuk, hogy ez az azonosítás éppen úgy elfogadhatatlan, mint az a korábban a mi tájainkon meghonosodott, amely szerint a szerző valóságos álláspontját Hythlodæus fogalmazta meg a műben, s legfeljebb a körülményekhez való kényszerű alkalmazkodás következtében nem vállalja ezt egészen nyíltan. Ha tehát csatlakozunk azokhoz az irodalomtörténészekhez, akik a szöveg retorikai-poétikai megformáltságát nem tekintik valamiféle könnyen lehámozható, s az eszmei maghoz hozzájutás végett gyorsan félre is dobható héjnak, akkor jelentőséget kell tulajdonítanunk az első négy kiadás esetében nyilvánvalóan Morus hozzájárulásával létrejött teljes szövegkorpusznak. Ez nem jelenti azt, hogy a kötetek jelentése kimerülne az irodalmi hagyomány megszólaltatásának és imitációjának pusztá örömeiben (ezt, vagy ehhez hasonló kifogásokat időnként még nagy szerzőktől is lehet olvasni az irodalmárok ellenében),²⁰ hanem csak annak belátását, hogy a megformálás egésze teremti meg a jelentést, amelyet tehát éppen ebben az egészben kell keresnünk. Innen szemlélve a kötetet, jelentése nem lesz más, mint az 1517–18-as kiadásokban különösem markánsan jelen levő többszólamúság, amelyben a menniposzi satirikus hagyomány szentesíti a komoly beszédet a tréfával, s a fikció kü-

19 MORE, *Utopia*, 246–247.; Magyarul: MORUS, *Utópia*, 141–142.

20 Paul Oskar KRISTELLER–Hans MAIER, *Thomas Morus als Humanist, Zwey Essays*, Bamberg, 1982, 15–17.

lönféle mozzanataival társítani tudó áttételességet, s amelyben a direkt beszéd programos kerülésével fogalmazódnak meg egymásra reflektáló javaslatok a korszak alapkérdéseire.

Ha az ilyen típusú értelmezést tartjuk megalapozottnak, Morus 16. századi recepciójának történetét úgy is felfoghatjuk, mint a sokszínűség kifakításának, vagy megszüntetésének folyamatát. Ez a tendencia talán visszafogottabban érvényesül a szöveg latin nyelvű kiadásában, de jelenléte ott sem tagadható. Arról van szó, hogy a szerző halála után többnyire más műveivel együtt jelenik meg az *Utópia* szövege, s ezek egymástól gyökeresen eltérő szöveggörnyezetet teremtenek a mű számára még akkor is, ha a kiadó magába a nagy műbe nem nyúl bele, s valamennyit megőriz a fent említett paratextusokból is. A legtöbbet ezekből egyébként az 1563-as bázeli kiadás őrizte meg,²¹ ám a további szövegek még itt is jelentős áthangolódást hoznak. Az epigrammák mellett a kötet közli szerzőnk Lukianosz-fordításait is, s ez felerősíti a kiadvány szatirikus jellegét. Másfelől a kötet végére helyezett levél a szerző haláláról egészen nyilvánvalóan átértelmezi a keresztény spiritualitásról a korábbi értekezésekben, vagy levelekben írottakat, még akkor is, ha a protestánsok ellen írott polemikus művei nem szerepelnek a válogatásban. Felveszi ugyanakkor ezeket a másikat, Lőwenben gondozott összkiadás, amely programosan a katolikus hit védelmezőjeként mutatja be Morust, s ezért az imént számbavett kísérőszövegek zömét elhagyja, s persze mellőzi az időközben Rómában indexre tett Erasmus minden megnyilatkozását is.²²

Még látványosabban ragadható meg ez az áthangolódás az anyanyelvi fordítások és átdolgozások esetében. Ilyenek születtek, jöllehet maga Morus a leghatározottabban ellezte volna ezeket, hiszen jól ismert az a sokat idézett nyilatkozata, hogy ha *A balgaság dícséretét*, vagy az ő bizonyos munkáit angolra fordítanák, akkor saját kezüleg vetné tűzre azokat.²³ Mivel ezekről tudomásom szerint még nem készült az európai nyelvek mind-egyikét áttekintő tanulmány, csak néhány példával tudom illusztrálni ezt a folyamatot. Ezek élén kétségtelenül az a Claudius Cantiuncula (Claude Chansonette) által készített német fordítás áll, amely Bázelen jelent meg 1524-ben.²⁴ Roppant egyszerű és gyakorlatias céljáról mindent elárul, hogy a fordító nem csupán a paratextusokat hagyta el, hanem a teljes első könyvet is. Az Bazel városához intézett ajánlás szövege ezt azzal indokolja, hogy ez csak az angolokra tartozik, s egyáltalán nem szükséges az *Utópia* lényegének megértéséhez. A szöveg a továbbiakban azt ecseteli, hogy a művet figyelmesen olvasók hasznos útmutatásokat találnak itt arra, miként lehet megszervezni egy közösség életét

21 *Thomi Mori Angliae ornamenta eximi lucubrationes ab innumeris mendis repurgatae*, Basiliae, Episcopius, 1563.

22 *Thomae Mori Angli... omnia, quae hucusque ad manus nostras pervenerunt latina opera...*, Lovani, 1566. A későbbi katolikus szellemben átdolgozott kiadásokhoz ld. Luigi Firpo, *Thomas More e la sua fortuna in Italia = Studi sull'Utopia*, ed. Luigi FIRPO, Studi sull'Utopia, Firenze, 1977, 52–58.

23 Idézi Stephen Jay GREENBLATT, *Renaissance self-fashioning: from More to Shakespeare*, Chicago–London, 1984, 63.

24 *Thomas Morus, Von der wunderbarlichen Insel Utopia genannt, das ander Buch*, Basel, 1524. A szerzőről: G. KISCH, *Claudius Cantiuncula. Ein Basler Jurist und Humanist des 16. Jahrhunderts*, Basel, 1970.

ügy, hogy abban rend és nyugalom uralkodjék. A helyes joggyakorlás módszereit tanulhatják tehát meg belőle az olvasók, s mindennél többet mond, hogy a legnagyobb egyenlőtlenség elkerülésének mozzanatát emeli ki: ez abban állna, ha a jókat és rosszakat, az ostobákat és a bölcseket egyformán kezelnék, mert ez az egyenlőség lenne a legigazságtalanabb egyenlőtlenség.

Időrendben haladva az 1548-ban névtelenül Velencében Anton Francesco Doni előszavával megjelent olasz fordítás következik, amelynek körülményeivel és eszmetörténeti helyével gazdag szakirodalom foglalkozik.²⁵ Az alkalmasint lényegesen eltérő értelmezések a következő mozzanatokra támaszkodnak. Morus itáliai népszerűségében kiemelkedő szerepet játszott egy itáliai kereskedő és bankár, a Lucca városába való Antonio Buonvisi, aki meglátogatta a Towerbe zárt kancellárt, s akitől a halálba küldött barát egyik utolsó és legmegrendítőbb levelében búcsúzott el. Ez a levél lett az alapidokumentuma annak a nagyon erős vonulatnak, amely a katolicizmus mártírjaként és apologétájaként tartotta számon a nagy angolt. De nem független ettől a személyiségtől, illetőleg családtól a bennünket most jobban érdeklő másik vonulat sem, hiszen többek hipotézise szerint az említett kereskedő fiatalabb testvére Vincenzo Buonvisi ismertette meg Ortensio Landot is az *Utópia* szövegével. Arról az Ortensio Landoról van szó, akit már a kortárs Francesco Sansovino is az olasz fordítás elkészítőjének tartott, s aki a *poligrafia* névre hallgató írói csoportosulás egyik legtermékenyebb tagjaként Morus és Erasmus ihletésében született művek egész sorával jelentkezett.²⁶ Ő már az 1540-es években olyan álnevek alatt (*Phililethis ex Utopia*, *Anonimo di Utopia*, *Polytopiensis civis*) jelentette meg munkáit, amelyek nyilvánvalóan Morus művének ismeretéről tanúskodnak, s a kutatók zöme e találkozás betetőzésének tekinti az olasz fordítás kiadását. Mivel az 1541-ben megjelent *Pazzia*, s az 1543-ban közzétett *Paradossi* c. munkái szövegszerűen kimutathatóan is rájátszanak Erasmus műveire, köztük *A balgaság dicséretére*, a szakirodalom egyértelműen a nagy rotterdami egyik legeredetibb itáliai imitátoraként méltatja, jóllehet a modern értelmezők más-más fogalmi keretben próbálják kijelölni helyét a 16. századi Itália szellemi életében. Az ismeretes módon az Alpokon túlnál jóval lassabban differenciálódó heterodoxia kutatása felől érkezők, Erasmus gondolatait radikálisan továbbfejlesztő radikális spiritualistát látnak benne,²⁷ míg a retorikai-poétikai kultúra felől vizsgálódók a humanista magaskultúra ellenvilágát jelentő s a nagy mecénások által támogatott hivatalossággal programosan szembeszegülő csoportosulás képviselőjének látják, aki a hivatalos kánont folyamatosan megkérdőjelező, formátlan és fésületlen, ám ugyanakkor éles kritikát meg-

25 *La republica nuovamente ritrovata del governo dell'isola Eutopia, nella qual si vede nuovi modi di governare stati, reggir popoli, dar leggi ai senatori, con molta profondità di sapienza. Storia non meno utile che necessaria. Opera di Tomaso Morocittadino di Londra*, In Vinegia, 1538.

26 Életrajza bőséges bibliográfiával: *Dizionario biografico degli Italiani*, 451–459. (S. ADORNI BRACCESI– S. RAGAGLI)

27 Ld. Sylvana SEIDEL MENCHI munkáit: *Spiritualismo radicale nelle opere di Ortensio Lando attorno 1550*, Archiv für Reformationsgeschichte, LXV(1974), 210–277.; Uő, *Chi fu Ortensi Lando*, Rivista storica italiana, CVI(1994), 501–564.

fogalmazó művekkel jelentkeznek.²⁸ Megint mások nem valamiféle paraliterális jellegről beszélnek, hanem úgy látják, hogy Lando és társai nagyon is a magas irodalom világában zajló vitákba szólnak bele, amikor Erasmust követve azok pártjára állnak, akik elutasítják a Pietro Bembo, Étienne Dolet és mások által képviselt álláspontot Cicero imitálásának kötelező voltáról, s ebben az európai humanizmus egésze szempontjából sorsdöntő összecsapásban az északiak pártjára állnak. Eric Nelson több írásában²⁹ azt is kifejtette, hogy e viták mögött valójában az antik filozófiai tradíció kétféle típusa állott. Szerinte az itáliai humanizmus nagyhatású 15. századi képviselői a római hagyományhoz kötődő patriotizmusukkal olyan erkölcsfilozófiát képviseltek, amelynek középpontjában a dicsőség és nagyság keresése állott, s az emberi élet legmagasabb rendű formájának az aktív munkálkodást tekintette. Ezzel szemben a görög hagyomány letéteményesei az emberi élet céljának a boldogságot (eudaimonia) tartották, s úgy vélték, hogy a természettel harmóniában élő ember számára ez a szemlélődés útján érhető el. Erasmus és Morus ezt a tradíciót állította szembe az itáliaiak többsége által képviselttel, s ennek híveiként tekintették a közösséget rombolónak az emberek közötti hatalmas vagyoni különbségeket, amelyek óhatatlanul zsarnoksághoz és torzulásokhoz vezetnek, s persze összeegyeztethetetlenek a valódi keresztény kegyességgel is. Ortensio Lando és Francesco Doni ezt a felfogást vallotta, s az 1548-as olasz fordítás olyan államként jeleníti meg Eutópiát, amely élesen szemben áll mindazzal, ami Itáliában eluralkodott. Erről beszél Doni előszava, amely nem győzi dicsérni azokat a nagyszerű szokásokat és törvényeket, amelyek lehetővé teszik, hogy a vezetők és hivatalban lévők úgy irányítsák ezt az országot, hogy igazságosság és könnyörületesség a legteljesebb mértékben kibontakozhasson, s ennek szemléletes bemutatása történik meg magában a fordításban is.

Mivel időrend Jean Le Blond 1551-es francia kiadása következik, célszerűnek látszik, hogy összefoglalóan szóljunk az erre a nyelvre a 16. században lefordítottak mindegyikéről. A francia kiadásokról egy nagyobb időszakot átfogóan külön tanulmány is készült,³⁰ s a 16. századiakra vonatkozó megállapításokat az alábbiakban összegezhetjük. A 16 századból három kiadásról van tudomásunk: a már említett első 1551-ben Párizsban³¹ jelent meg, míg a második Lyonban látta meg a napvilágot. Ennek az az érdekessége, hogy valójában az első újradíktálásáról van szó, ám megváltozott címmel és a fordító nevének elhagyásával, illetőleg helyette az új kiadó nevének feltüntetésével.³² A harmadik valójában

28 E megközelítés nagy hatású alpműve: Paul F. GRENDLER, *Critics of the Italian Word (1530–1560). Anton Francesco Doni, Nicolo Franco and Ortensio Lando*, Madison, 1969.

29 Eric NELSON, *The Greek Tradition in Republican Thought*, Cambridge, 2004.; Uő, *Utopia through Italian Eyes: Thomas More and Critics of Civic Humanism*, *Renaissance Quarterly*, 59(2006), 129–157.

30 Brenda HOSINGTON, *Early French Translations of Thomas More's Utopia (1530–1730)*, *Humanistica Lovaniensia*, 33(1984), 116–134.; Ld. még: Uwe DETHLOFF, *Die Rezeption von Thomas Mores Utopia in der französischen Renaissance*, *Germanisch-Romanische Monatsschrift*, 74(1993), 209–213.

31 La description de l'isle d'Utopie ou est compris le miroir de republicques du monde et l'exemplaire de vie heureuse, redige... par Thomas Morus citoyen de Londres et Chancelier d'Angleterre... avec L'epitre liminaire par M. Bude translated, Paris, 1551.

32 La Republique d'Utopie. Oevre grandement utile et profitable demonstant le parfait estat d'une bien ordonnée politique. Avec advertissement declaratif de l'ouvre par Barthelemy Aneau.

egy részkiadás: Gabriel Chappuys 1585-ben Párizsban megjelent a világ általa ismert államairól szóló munkája (*Estat, description, et gouvernement des royaumes et republicques du monde*) munkája XXIV. fejezete felveszi Morus *Utópiájának* második könyvét is.³³

Mivel a fordítókról és kiadókról jóval kevesebbet tudunk, mint az olaszok esetében, nehezebb az eszmei és poétikai mozgatók megragadása is. Blondnak a modern méltatók által is elegánsnak és tudósnak tartott vállalkozása minden esetre összhangba hozható azzal, hogy egy korábbi fordításában elé a francia nyelv méltóságáról írott apológiát illesztett, s ily módon a francia nyelv 16. századi védelmezői közé sorolják. A kiadvány sokszólamú és tudós jellege persze korlátozódott azzal, hogy a kísérő szövegek közül egyedül a francia Budé Luset-hez írott levelét tartotta meg, ám ennek okairól semmiféle reflexiót nem olvashatunk. Még ez is elmarad a lyoni kiadásból, illetőleg a Budé levelének néhány gondolatát nevének elhallgatásával egy *Advertissement declaratif de oevre* címet viselő előszó veszi át, amely nem győzi hangsúlyozni, hogy a mű roppant fontos szociális és morális tanulságokat tartalmaz. Chappuys egyetlen sort sem tart meg, s nem közöl saját gondolatokat sem.

Különösen érdekes eltéréseket figyelt meg a szakirodalom ugyanakkor a vallással foglalkozó fejezet esetében. Érdemes itt előre bocsátanunk, hogy míg Blond és Chappuys katolikus volt, Aneau esetében ez egyáltalán nem bizonyos, a lyoni nyomdász pedig kifejezetten polemikus protestáns művek egész sorát adta ki ezekben az években. Így aztán különösen beszédes, hogy mindhárom fordítás lényeges változtatásokat hajt végre Morus szövegén. Ezek jellegéről már sokat elárul az is, hogy módosítanak a címen, s midhárman egyes számot használnak a többes szám helyet, nem a szigetlakók *vallásairól* beszélnek tehát, hanem *vallásáról*, illetőleg Blond és nyomában Aneau az eredeti (*De religionibus Utopiensium*) címet a következőképpen bővíti ki: *Du cultivement, maniere d'adorer, religion et creance des Utopiens*. Természetesen nem véletlen változtatásról van itt szó, ezt végképp világossá teszi, hogy midhármon 16. századi szöveg lényegesen megkurtítja az eredetét. Ebben a fejezetben mindhárman radikálisan lecsökkentik a margináliákat, s így szinte teljesen mellőzik a korabeli európai kegyességi gyakorlatot illető kritikai megjegyzéseket, de a főszövegből kimaradnak azok a részek is, ahol Morus kissé rejtélyes ambivalenciával beszél a főhősét arról is, hogy milyen viszony van a szigetlakók vallásai és a kereszténység között. Nem szerepelnek tehát a francia változatokban azok a részek, ahol a szigetlakók között meghonosodott vallási türelemről van szó, s kimarad annak a keresztény neofitának a türelemhez szokott szigetlakókat medőbentő erőszakos fellépése is, aki azzal fenyegette az áttérni nem akarókat, hogy bizonyosan a pokolba jutnak. (Őt aztán a király száműzetésre ítelteti, de nem vallási nézetei miatt, hanem mert felbújtotta az egyszerű embereket.)

Roppant érdekes módon még a francia fordításoknál is halványabb reflexiók kísérik a század derekán megszületett angol kiadásokat. Az előzmények után persze ez egyáltalán nem meglepő, hiszen magának a latin szövegnek egyetlen egy kiadása sem jelent meg a szigetországban a 16. század első felében. Ralph Robinson angol fordítása 1551-ben Lon-

33 De la republique d'Utopie, estat et government d'icelle.

donban látta meg a napvilágot, s csatlakozik az eddig tárgyaltakhoz abban, hogy Peter Gilesnek Busleydenhez írott levelén és az epigrammákon kívül elhagyja, illetőleg újjal helyettesíti a kísérő szövegeket.³⁴ A William Cecilhez írott ajánlás a közjó érdekében végzett munkálkodás eredményeként mutatja be a fordítást, s hálálkodások közepette beszél a munka nehézségeiről. Nem részletezi azonban, miféle haszon származik az angol fordításból, ám annál inkább szükségesnek tartja, hogy bíráló megjegyzést tegyen az eredeti szerzőjére. Kifejti tehát, hogy az isteni kegyelem naggyá és külföldön is ismertté tette a szerzőt, ám a keresztény vallás bizonyos tételeiről tévesen vélekedett, s egészen halála pillanatáig makacsul ragaszkodott tévedéseéhez. Itt Morus életére utal tehát csupán, ám az 1556-ban megjelent második kiadásban már egy újabb ajánlást is olvashatunk az olvasóhoz, amely szükségesnek tartja leszögezni, hogy a művet a benne lévő merész állítások miatt szinte csak magának fordította le, s csak egyik barátja szüntelen unszolása következtében állt rá mégis a megjelentetésére.

Megfigyeléseinket összegezve és a vallás kérdésében elhangzottakra koncentrálva megállapíthatjuk tehát: a fordítások arról tanúskodnak, hogy a felekezetekre szakadóban lévő Európában elvesztette aktualitását a vallásnak az a filozofikus megalapozása, amelyet Hythlodaeus oly vonzónak talált, s lelkesülten mutatott be beszélgetőtársainak, s amelynek értelmezésében persze távolról sincs egység a szakirodalomban. A felvilágosodás előzményeire kihegyezett értelmezők nagy hangsúlyt helyeztek arra, hogy a vallás körébe tartozó dolgok belátására is az ész (*ratio*) vezet a szigetlakókat, míg mások előszeretettel hangsúlyozták azokat a korlátokat, amelyek ezt a *religio rationalist* keretek közé szorítják: a lélek halhatatlanságába nem hívőket emberszámba sem veszik és kirekesztik a közösségből, másfelől az egység és a békesség biztosítékaként az is szerepel, hogy nem lehet szüntelenül vallási vitákat folytatni. Végképpen nincs aztán egység abban, hogy mi is lehetett magának a szerzőnek álláspontja a dialógus egyik szereplője által előadottakról. Akik szerint Hythlodaeus olyan furor fűtötte végletes radikalitás képviselője, amit Thomas Morus elutasított, nem győzik hangsúlyozni a nagy gondolkodó és politikus világszemléletének folytonos elemeit, s úgy vélik, Morus ugyanúgy elvetette a Hythlodaeus által eszményítetteket, mint később Luther és a további szenvedélyesen vitatott eretnekek tanait. Ennek a felfogásnak egy árnyaltabb változatát képviseli a Magyarországon is sokat olvasott Greenblatt, aki szerint Morusnál állandó elem a hit az egységes, megváltoztathatatlan, az ellenőrizhetetlen szubjektív vélekedéseket kizáró vallási egység megvalósításában, s ez éppúgy jelen van korai műveiben, mint a későbbi vitairataiban. Végülis az *Utopiában* sincsen szó sehol a vallások közötti abszolút szabad választásról, Hythlodaeus szavai nem a vallási vélekedések szabadpiaci versengését írják le. Greenblatt szerint erről akkor beszélhetnénk, ha fölmerülhetne az a lehetőség is, hogy a keresztények csatlakozzanak a Mythra kultuszának hódoló szigetiekhez, ám ez szóba sem kerül, kizárólag arról van szó, hogy az ottaniakban támadt hajlandóság a keresztény hit felvételére.³⁵

34 *A fruteful and pleasaunt worke of the best state of a publique weale and of the newe yle called Utopia, writtem Latine by Sir Thomas More... translated into English by Ralph Robinson, London, 1551.*

35 GREENBLATT, *Renaissance, i. m.*, 64.

Úgy vélem, a Morus életmű nagyon súlyos mondandójú, az eretnekek fizikai megsemmisítéséig is elmenő megfogalmazásait kell félretolni ahhoz, hogy folytonosságról beszélhessünk. Nehéz azonosnak látni a későbbi Morus Luther és mások ellen folytatott elszánt küzdelmét azzal, hogy a szigetlakók még az isteni gondviselést tagadókat is abban a reményben zárják ki a közéletből, hogy esztelenségük előbb vagy utóbb majd meghátrál az érvek előtt. Azokkal tartunk tehát, akik nagy különbséget látnak a Hythlodaeus által elmondottak és Morus később született művei között, s ezt összefüggésben látjuk azzal, hogy azok a kereszténységet filozófiailag is megalapozni akaró törekvések, amelyeknek sokszínű változatai alakultak ki Cusanus, Marsilio Ficino, vagy Pico della Mirandola műhelyében és környezetében, a felekezetek fokozatos kiépülésével végleg lekerültek a napirendről. Közismert, hogy az északi humanizmus legfényesebb éveiben ezek az indítatások még elevenen éltek Erasmus és Morus környezetében, a reformáció kibontakozása következtében azonban ezek a protestáns világban éppúgy elvesztették aktualitásukat, mint a katolikusban.

Ezen a háttéren válnak figyelemre méltóvá a Palaeologusnál olvasottak. A fentiekben ecsetelt itáliai fejlemények felől nézve először is a két antik hagyomány együttes jelenlétét észlelhetjük. Ősei vallását bemutatva ugyanis Telephus a következőképpen fogalmaz: „Csak olyan fokú hittel rendelkeztek, melyet az emberi társadalom kötelékének mondanak, ezt ugyanis honfitársaink a legnagyobb körültekintéssel ápolták, amikor még ilyenek voltak.” (Ita nullam fidem habebant nostri nisi quae fides dicitur humanae societatis vinculum, quae maxima observatione colebatur a nostris, cum essent.)³⁶ Már Dostálová felfigyelt arra, hogy az indián itt Cicero szavait (*humanae societatis vinculum*) használja, s *Az államról* írott mű idézése egyértelműen a latin hagyomány megszólítását jelenti, amely egyébként egyre fontosabbá vált Palaeologus teológiájában. Éles polémiát folytatott ugyanis az antritrinitarizmusnak azzal az áramlatával, amely az állami szerveződés szempontját teljesen negligálva törekedett az evangéliumi szegénység és egyszerűség megvalósítására. Azokkal tehát, akik nem csupán megfogalmazták, hanem életgyakorlattá is tették a Budé levelében oly szuggesztíven összegzett evangéliumi elveket. Közismert, hogy az európai reformációban az anabaptisztikus közösségek voltak ennek legkövetkezetesebb letétéményesei, s elveik különösen a lengyelországi antitrinitáriusok között találtak követőkre. Telephus ezek ellenében hangsúlyozza, hogy ősei országában olyan tisztelettel viseltettek a tisztségviselők iránt, amilyen Európában sehol sem lelhető fel. Szempontunkból azonban jelentősebb, hogy ebből a teológiai rendszerből nem kopott ki teljesen a természeti vallásra (*religio naturalis*) vonatkozó elképzelés sem, amely a nagy felekezetekben már lekerült a napirendről, vagy nem elégséges, az üdvözülést biztosítani képtelen voltát hangsúlyozták. Telephus szerint legalább alapzata lehet valaminek, s viszont ez a gondolat direkterben fogalmazó értekezésekben is. Valami hasonlót észlelhetünk a *De tribus gentibus* című műben, amely részletesen szól arról, hogy miképpen voltak képesek a rómaiak és a görögök egykor arra, hogy az evés és az ivás gyönyörűségén kívül valami magasabb rendű öröm és boldogság (*altera salus*) elnyerését is beiktassák az

36 PALAEOLOGUS, *Catechesis christiana*, 63.; *Földi és égi*, 45.

emberi élet céljai közé. A zsidó, a keresztény és a muszlim hit szinkretizmusára vonatkozó elképzelése ugyan már nem erre támaszkodik, hanem az Ábrahámval közölt isteni kinyilatkoztatásra épül, ám folytonosan visszatér az a mozzanat, hogy a vallás valamely alacsonyabb rendű fokozata bizonyos embercsoportoknál természetes módon, kinyilatkoztatás nélkül is létrejöhet. Bármily bizonytalan és homályos, bármily könnyen babonába és bálványimádásba csúszó is ez a vallás, érdemes jelentőséget tulajdonítani annak, hogy megőrző fejeleményekben gazdag évtizedek után Morus híres művére építve mégiscsak helyet kap Palaeologus teológiai rendszerében. Másfelől azonban szembesülnünk kell a *Catechesis christiana* főhősenek, a beszélgetéssorozatot uraló unitárius prédikátornak a véleményével is, aki a rendíthetetlen hittételek birtokában bizony elég lenéző attitűddel fejt ki, hogy bármit is mond a derék Telephus, Újvilágban élő indián ősei és rokonai a dolog lényegét tekintve mégiscsak bálványimádók, hiszen „a napot és a holdat és a tüzet” három istenként tisztelik. A nehéz sorsú, filozofikus igényű görög eretnek tehát ily módon mégiscsak téglákat szállít felekezete dogmatikai építményéhez is. Másfelől persze ez a felekezeti horizonton túl tekinteni akaró tájékozódás legalább az unitáriusok legfőbb oktatási intézményében, a kollégiumban nagyon tartósnak bizonyult, hiszen majd a 80-as, 90-es évek fordulóján születnek meg itt Christian Francken és mások tollán azok a kéziratban terjesztett művek, amelyek a korban egészen ritka következetességgel kérdeznak rá teológia és a filozófia viszonyára.

TOROCZKAI MÁTÉ PÁLYÁJA

Toroczkai Máté az unitárius egyház ötödik püspöke volt, ám életének korai szakaszáról mégis nagyon keveset tudunk. Kiemelésre méltó, hogy bár püspök lett, eruditus humanistára valló módon legkorábbi életszakaszáról kizárólagos forrásaink azok a bejegyzések és margináliák, amelyeket könyveibe, illetőleg az általa másolt és róla is elnevezett kódexbe írt be. Így születési dátumát onnan tudjuk, hogy a marosvásárhelyi Teleki-Bolyai könyvtárban fennmaradt egy olyan nyomtatvány, amely egy ideig az ő tulajdonában volt. Theodor Bibliander híres Korán-kiadásának és rendkívül fontos kísérelő szövegeinek 1550-es kiadásáról van szó, amely Johannes Oporinusnál látta meg a napvilágot Bázelen. A kolligátum *Temporum a condito mundo ... supputatio* c. fejezet üres rubrikáinak egyikébe beírta: 1553. *Hoc Anno ego natus sum Matth. Torozkaj*. Ebben az esztendőben született tehát a Kolozsvártól Dél-Nyugatra fekvő városkában, amely az erdélyi vasbányászat egyik fontos központja volt. Édesapja egy Kovács Máté nevű jobbágypuszt. ¹

Feltehető, hogy ebben a későbbi unitáriussá lett városkában tanult először, de tanulmányait legkésőbb 15 éves korában már az erdélyi fejedelemség egy jelentősebb településén folytatta. Ezt a szebeni Brukenthal könyvtár egy olyan nem nyomdai kolligátumából tudjuk, amelyet Toroczkai 1599 táján állíthatott össze. A kötet Enyedi György *Explicationes* c. műve mellett 6 olyan nyomtatványt tartalmaz, amelyek a legkorábbi időszakban, tehát az 1560-as évek második felében íródtak a kibontakozó antitrinitarizmus szolgálatában. A későbbi unitárius püspökök az egyes kiadványok címlapján olvasható dátumokhoz kapcsolja megjegyzéseit, s ezek közül a legkorábbi az 1568-ban megjelent *Refutatio propositionum Petri Melii* címlapján olvasható: *Hoc tempore praeceptorem habui Joannem Pechi minorem in Radnoth, hic vox mihi mutata est.* ² Szerzőnk tehát legkésőbb 1568-ban a jóval jelentősebb településnek számító Radnóton folytatta tanulmányait, abban a városban, amelyben minden valószínűség szerint az elsők között jött létre antitrinitárius szellemű gyülekezet és iskola, ahol valamikor ezekben a korai években egy közelebről nem ismert káté is megfogalmazódott. Az Erdély történetében jelentős szerepet játszó település, illetve a középpontjában álló várkastély ebben az időben a fejedelemség vezető családjai közé tartozó Bogátiak birtoka volt. A legnagyobb birtokrész tulajdonosa az a Bogáti Gáspár volt, akit későbbi források unitáriusként emlegetnek, s aki 1575-ben csatlakozott a Báthory István fejedelem ellen pártot ütő Bekes Gáspárhoz. ³

Úgy tűnik, itteni tanára is jelentékeny személyiség lehetett. Toroczkai fent idézett bejegyzése *Joannes Pechi minor*ról beszél, aki talán azonos azzal a 16. századból általunk

1 DANKANITS Ádám, *Adatok Toroczkai Mátéről*, Acta Historiae Litterarum Hungaricarum, IX(1969), 107–109.

2 A nyomtatvány leírása: RMNY 252. Lelőhely és jelzet: Bibliotheca Brukenthal: Tr. XV/71.

3 KOVÁCS András, *A radnóti várkastély*, Kolozsvár, 1994 (Erdélyi Tudományos Füzetek 215), 13–14.

egyetlenként ismert Pécsi Jánossal, aki 1568-ban Gyulai Pál és Hunyadi Demeter társaságában fejedelmi támogatással indult el Itáliába, hogy a páduai egyetemen az erdélyi késő-humanizmus olyan jeles képviselőivel együtt folytasson tanulmányokat, mint Kovacsóczy Farkas vagy Berzeviczy Márton. Gyulai Pál ennek a csoportosulásnak egyik legjelentősebb, filozófiai műveket is író személyisége lett, míg Hunyadi Demetert Dávid Ferenc bebörtönözése után az unitárius egyház második püspökévé választották. A későbbi eszmei tájékozódás tekintetében tehát nagy különbségek mutathatók ki ebben a fejedelmi támogatással Itáliába küldött csoportban, ám alighanem kiemelkedő tehetségű ifjúnak kellett lennie annak a Pécsi Jánosnak, aki ide be tudott kerülni. A valószínűleg Baranyából Erdélybe bekerült, később a házások kötelességeiről egy magyar nyelvű verset is író ifjú pályáját az is összekapcsolja Gyulaiéval, hogy a fejedelem mellett ő is élvezte Bekes Gáspár támogatását is. Életrajzának megírója, Ács Pál⁴ ugyanis joggal következtet erre abból a levélből, amelyet Itáliából írt Dávid Ferencnek, s amelyben nem csupán a nemrég elhunyt fejedelmet siratja el, hanem Dávid közbejárását is kéri patrónusánál. Pécsi tehát a magyar irodalom történetében is számon tartott személyiséggé vált, de Toroczkaival még pályája kezdetén találkozott. Az erdélyi és magyarországi gyakorlatnak megfelelően még külföldi egyetemi tanulmányai megkezdése előtt taníthatta Toroczkai Mátét, aki mesterétől eltérően nem Itáliába utazott, hanem az erdélyi fejedelemség nyugati határvídekén, az ún. Partiumban fekvő stratégiai és kulturális centrumba, Váradra.

Csak hipotéziseket fogalmazhatunk meg arról, hogy miképpen került a magyarországi humanizmus és reformáció e kiemelkedő fontosságú városába, s ezek megfogalmazására is a könyvbejegyzések adnak lehetőséget. A szebeni kolligátum 1570-ben megjelent hatodik darabjában (*Responsio pastorum ac ministrorum ... ad Melianas propositiones*) a címlapon a következőt olvashatjuk: *Hoc anno praeceptorem habui Varadini Ambrosium Vasarhely.*⁵ A Marosvásárhelyt őrzött Bibliander-kötetben az 1570-es esztendő rubrikájában ugyanakkor a következőt találjuk: *18. octobr. waradinum profectus unde exactis septem mensibus pulsus sum propter verbum dei.* Szorosan kapcsolódni látszik ehhez az eseménysorhoz az is, amit a szebeni kolligátum második darabjának (*Brevis enarratio disputationis Albanae*) címlapjára jegyzett be Toroczkai: *Mathai Torozkaj 1571 hoc tempore praeceptorem habui in patria Balthasarum Radnoti.*⁶ Megállapítható tehát, hogy az Erdély belsejében született ifjú antitrinitárius 1570 őszén Váradra érkezett. Abba a városba, amely nem csupán a Partium egyik fontos szellemi központja volt, hanem az 1560-as évek végén a református-antitrinitárius polémiáknak fontos színterévé vált.⁷ Ennek nyitánya es egyben első csúcspontja volt az 1569 októberében János Zsigmond fejedelem jelenlétében magyar nyelven megtartott hitvita, amelyet 1570-ben további összecsapások követtek a

4 RMKT (17. század), 11, 421–423. Lásd még: BINDER Pál, *Adatok Pécsi János énekszerző életéhez*, Nyelv- és Irodalomtudományi Közlemények, XX(1976), 83–84.

5 A nyomtatvány leírása: RMNY 285. Lelőhely és jelzet: Bibliotheca Brukenthal: Tr./XV/73.

6 Mahumeti saracenorum principis eiusque successorum vitae... Confutatio legis Mahumeticae... Haec omnia in unum volumen coacta opera et studio Theodori Bibliadri, Basieae, 1559. Lelőhely és jelzet: Bibliotheca Teleki, f-532.

7 A legutóbbi feldolgozás további szakirodalommal: BALÁZS, *Teológia és irodalom*, 33–45.

Partium déli részén, illetve a vele határos már a török hódoltság alá tartozó területeken. Az itteni protestáns gyülekezetek életét felbolygató igen heves összecsapások voltak ezek, amelyek során nem csupán teológiai traktátusok keletkeztek, hanem jelentékeny magyar és latin nyelvű gúnyirodalom (pasquillusok, dialógusok) is, amelynek során sok esetben valóban a község színe előtt ütköztek meg a reformátusok és az antitrinitáriusok, s gyakran valóban e mezővárosi közösségek képviselői mondták ki, hogy milyen papra van szükségük. Ebbe a Váradon is forrongó világba érkezett meg tehát hősünk 1570 októberében, abba a városba, ahol az antitrinitárius misszió egyik vezetője, Basilius István – leveleiben legalábbis ezzel dicsekszik – szentháromságtagadó gyülekezetet hozott létre, s ahol tehát Toroczkai bejegyzése szerint az erdélyi eretnekek szolgálatában álló iskola is működött. Ez az egyetlen adat vall egyébként ennek az iskolának a létezéséről, ám másfelől több forrás, s többek között az antitrinitárius propaganda szolgálatában írott magyar nyelvű dráma is⁸ az Erdélyből érkezett ifjakat tekinti az események mozgatóinak, ők azok, akiknek a drámai fikció világában már nevük hallatára is zavarba jönnek a minden tekintetben előregedett református prédikátorok. Ráadásul Toroczkai megnevezi tanárát, Vársárhelyi Ambrust is, akiről ebből az időszakból csak annyit tudunk, hogy részt vett az 1569 októberében tartott hitvitán, s aki talán ezt követően maradt a városban. Ez a nyilvános szereplés is bizonyítja persze fontosságát, s a szakirodalomban az is felvetődött, hogy talán azonosítható azzal az Ambrosius Maceriuszal, akit Palaeologus az antitrinitárius vezérkar tagjai közé ültetett *Disputatio scholastica* c. fantasztikus elemekből építkező művében.⁹ Az antitrinitáriusok Váradon azonban nem voltak olyan sikeresek, mint Palaeologus fiktív világában, hiszen a későbbi időből már nincs adatunk itt működő unitárius közösségről, s hét hónap elteltével, tehát 1571 áprilisában Toroczkainak is el kell hagynia a várost.¹⁰ Valószínűleg úgy kell elképzelnünk, hogy a fejedelemség határára szervezett missziós kaland sikertelensége után társaival együtt tért vissza a radnóti iskolába, ahol a közelebről nem ismert Radnóti Boldizsár felügyelete mellett folytatta tanulmányait.

Az életrajz egyik legnagyobb rejtélye, hogy mennyi ideig és hol folytatta még ezeket a tanulmányokat. Mivel a szakirodalom hosszú ideig 1579 előttről szinte egyáltalán nem rendelkezett adatokkal tevékenységéről, nyilvánvalóan az 1570-es évekre gondolva tétéleztek fel, hogy külföldön egyetemi tanulmányokat folytatott. Egészen konkrétá vált ez a hipotézis abban az elképzelésben, hogy szerzőnk azonos lenne azzal a *Matthaeus Georgius Transylvanusszal*, aki 1576. november 24-én iratkozott be a heidelbergi egyetemre és 1577. június 5-én baccalaureus-i fokozatot szerzett. A feltételezés megfogalmazásában a keresztnév azonossága mellett további mozzanatok is szerepet játszottak. Egyfelől egészen nyilvánvalóan, hogy Toroczkai egészen kivételes felkészültséggel és erudícióval lép elének teológiai műveiben, műveltsége, latin és görög nyelvtudásának mélysége eltér a csu-

8 *Bibliotheca Dissidentium*, XXIII, 173–182.

9 Palaeologus, *Disputatio*, 37, 186.; magyarul: *Földi és égi*, 158.

10 A városban kibonatkózó szellemi mozgásokról a század utolsó harmadában ld. KRUPPA Tamás, *Nagyvárad jelentősége a Báthoryak művelődés- és valláspolitikájában*, Sz, 139(2005), 945–968. és UÓ, *Megjegyzések a Báthoryak valláspolitikájáról az 1580-as években. Erőfeszítések a protestáns vallásgyakorlat korlátozására (1579–1581)*, KerMagv, 118(2012), 229–244.

pán hazai iskolát végzett, ún. *domidoctus* értelmiségiekétől, s így nehéz elképzelni róla, hogy csupán hazai iskolákat látogatott. Másfelől az is kétségtelen, hogy a 17. század derekáiig egyetlen egy olyan unitárius püspökről sem tudunk, aki ne végzett volna külföldön egyetemi tanulmányokat, s így még nehezebb elképzelni, hogy éppen ez a nagy műveltségű férfiú lenne az egyetlen kivétel.

Kétségtelen ugyanakkor, hogy komoly ellenérvek is felhozhatók a külhoni tanulás ellenében. Egyfelől tagadhatatlan, hogy legalább akkora, ha nem nagyobb megalapozottsággal azonosíthatjuk a Heidelbergbe beiratkozott Matthaеust Göcs Máté későbbi református püspökkel. (Tonk Sándor¹¹ mindkét azonosítást elképzelhetőnek tartotta, Ritoók-né Szalay Ágnes lektori véleményében inkább az utóbbi mellett voksolt.) A Toroczkaival való azonosítás ellen szól ugyanakkor a helyszín, hiszen ebből az időből nem tudunk itt tanult antitrinitáriusokról, s eleven volt még Adam Neuser és társai emléke is ahhoz, hogy egy Erdélyből érkezett antitrinitárius ifjú könnyedén eltitkolhassa vallását. A külföldi egyetemek közül nyilvánvalóan elsősorban a valóban sok unitáriust befogadó páduaira gondolhatnánk, ám meggondolodtató, hogy nem csupán a matrikulában nem találjuk nevét, hanem az ebből az időszakból valamelyest mégiscsak megőrződött levelezésanyagban sem.

A külföldi tanulás ellen látszanak szólni ugyanakkor újabban előkerült, vagy eddig kellő figyelemre nem méltatott dokumentumok is. Ezek egyike Toroczka-i könyvtárának egy újabb kötete. Jelenleg Székelyudvarhelyen őrzik Erasmus *Adagia Chiliades* c. műve 1559-ben Bázelen Frobeniusnál megjelent kiadásának egy olyan példányát, amely egy ideig az ő tulajdonában volt.¹² A példányról régen tudnak az erdélyi szakemberek, először Jakó Zsigmond figyelt fel rá, majd Tonk Sándor és Dankanits Ádám tanulmányozta, de még nem történt kísérlet arra, hogy a benne rejlő információkat hasznosítsák. Kimerítő hasznosításra persze most sincs lehetőség, hiszen a 16. századi antitrinitárius bőven ellátta margináliákkal a vastag kötetet. Ezek egy kivételével latin nyelven íródtak, s a későbbi tulajdonosoktól eltérően szerzőnk egyáltalán nem tekintette céljának a hatalmas gyűjtemény közmondásai magyarra fordítását. Figyelmét talán nem is elsősorban a közmondásokra összpontosította, hanem azokra az egyes fejezeteket bevezető gondolatmenetekre, amelyek újra és újra megfogalmazzák a korábbi Erasmus-művekben kifejtett morálfilozófia alaptéziseit.¹³ A keresztények közötti veszekedéseket elmarasztaló résznél a margóra írt latin nyelvű megjegyzések nem csupán azt panaszolják fel, hogy ugyanez figyelhető meg *nostra aetate in Transylvania*, hanem jelen időben fogalmazva szólnak arról, hogy az Erdélyben tevékenykedő három szentháromsághívő vezető személyiség – *tritoitarum tres primores Petrus Caroli, Benedictus Ilosvai, Dionysius Alesius* – ugyanúgy hatalmaskodik és önkényeskedik, mint egykor a katolikus püspökök. A későbbi lapokon is többször együtt szereplő személyiségek közül Károlyi Péter 1573–1576 között a Parti-

11 *Erdélyiek egyetemjárása*, No 1785, 1778.

12 Erasmus Desiderius, *Adagiorum chiliades... quator cum sesquicenturia*, Basileae, 1559. Lelőhely és jelzet: Bibliotheca Documentarā, 02390.

13 Erről külön szólunk a kötet *Erasmus és az erdélyi unitáriusok* c. tanulmányában.

umban lakó reformátusok püspöke volt, Ilosvai Benedekről azt tudjuk, hogy 1574 szeptemberétől tartózkodott Erdélyben, s szerepe volt az erdélyi reformátusok szervezeti megszilárdulásában, míg az 1577 májusában elhunyt Alesius az erdélyi százszek püspöke volt.¹⁴ Ezek a személyiségek együttesen 1574 és 1576 között tevékenykedhettek a Toroczkai által oly szenvedélyesen hirdetett igaz kegyesség ellenében, jelen időben tehát ekkor lehetett szólni tevékenységükről. Mivel Toroczkai nem az időben vagy térben távollévő ember pozíciójából beszél munkálkodásukról, arra gondolhatunk, hogy az 1570-es évek derekán, abban az időpontban tehát, amikorra külföldi peregrinációját valószínűsítették, a kolozsvári unitárius kollégiumban tartózkodott. Még nyilvánvalóbbá válik ez a következő oldal egy mondatában: *Vix alius in enarrandis sacris voluminibus dexterius versatus est, quam divus Joannes Chrysostomus* (Aligha volt bárki is jártasabb a Szentírásban Arany-szájú Szent Jánosnál) olvashatjuk Erasmusnál, míg Toroczkai áthúzta a Chrysostomus nevet és Sommerusszal helyettesítette. Sommer ilyen különös apóteózisát ráadásul annyira fontosnak tartotta, hogy a német antitrinitárius nevét erre a helyre utalva beírta a kiadvány indexébe is. Az 1571–1575 megszakításokkal Erdélyben tartózkodó, s alkalmanként a kollégiumban is tanító Palaeologus, illetőleg az 1570–1574 között a kollégiumban rendszeresen oktató Sommer egészen korai és igen erős kultuszát figyelhetjük meg tehát az Erasmust tanulmányozó erdélyi antitrinitáriusnál, s talán nem túlzás arra gondolnunk, hogy ez a kollégium légkörében alakult ki.

Másfelől az unitárius egyháztörténet egy olyan helyére hivatkozhatunk, amely a tordai unitárius iskola 17. századi történetének néhány epizódját írja le. Itt többek között arról olvashatunk, hogy az egyház főjegyzője 1627-ben két kódexet adott át a tordai iskola rektorának. Az egyik Melanchthon grammatikája mellett további, közelebről meg nem nevezett grammatikai és retorikai műveket tartalmazott. Mivel ennek korábbi használói-ról az egyháztörténet semmit sem közöl, ezzel nem foglalkozunk. Érdemes viszont szó szerint is idéznünk a másik kódexről írottakat: „*A ... könyv vagyon in 4, amelyben egy derék Organica Lectio után vagynak Demetrius Hunyadiának szép hasznos praelectioji, úgymint: In epistolam Rodolphi Agricolae ad Barbarianum de ratione studii. In Isagogen Porphyrii, In Epitomen Titelmanni (ez pedig nagyon jó) et in librum primum partitionum oratoriarum Ciceronis. Melyeket Demetrius Hunyadi mester korában olvasott vólt a Colosvári scholában. (Mely két embernek monumentumának azért is méltó gondviselésében tartani, hogy mindenik az mi ecclesiánkban egy néhány esztendőig püspökséget viseltenek.)*”¹⁵ Megtudjuk tehát a fenti sorokból, hogy Toroczkai Máté Hunyadi Demeter tanítványa volt, s mivel ez utóbbi 1571 nyarán tért haza Itáliából, erre nyilvánvalóan csak ezt követően kerülhetett sor. Nem kevésbé érdekesek persze azok az adatok, amelyeket a kolozsvári tananyag jellegéről olvashatunk a fenti sorokban. Az *Organica Lectio* nyilvánvalóan Arisztotelész logikájának valamilyen másolata vagy kivonata lehet, s ehhez szorosan kapcsolódtak a szövegek, a Porphyriosz *Eiszagógé eisz tasz kategoriasz* című munkája alapján íródtak a feljegyzésből ítélve e híres mű valamelyik latin kiadásnak felhasználásával.

14 Életrajzi adatainknál Zoványi Jenő lexikonára támaszkodtunk.

15 *Unitario-Ecclesiastica historia*, I, 368. Magyarul: *Unitárius egyháztörténet*, I, 431.

Ugyancsak az arisztotelianus logika világába vezet be a különösen jónak ítélt *Epitomen Titelmanni*, amely minden bizonyal Franciscus Titelmann dialektikájának valamelyik kiadására, illetőleg a hozzá fűzött kommentárookra vonatkozik. (Zárójelben jegyezzük meg, hogy amint szerte Európában, úgy Magyarországon és Erdélyben is rendkívül széles körben használták a protestáns iskolai oktatásban is a kapucinus szerzetes dialektikáját, s mostani adatunk fényében egy igen intenzív iskolai gyakorlat áll annak háttérében, hogy 1580-ban Kolozsvárott nyomtatásban is megjelent a *De consideratione dialectica libri sex Aristotelici organi* iskolai használatra készült kivonata).¹⁶ Az arisztotelianus logika oktatása ugyanakkor feltehetően alapos retorikai képzéssel is párosult, amelynek alapja forrásunk szerint Cicero *Oratoriae partitiones* c. művének valamelyik kiadása lehetett. Az iskolai program igen erős humanisztikus hangoltságáról tanúskodik ugyanakkor, hogy a felsorolásban ott szerepel egy modern, ám az európai humanizmus világában ekkorra már szinte klasszikussá vált szöveg is. Az Alpokon túli humanizmus egyik úttörőjének, Rudolf Agricolának sok kiadást megért levele ugyanis a humanista studiumok egyik leg-híresebb védelmező iratának számít, amelyet a modern szakirodalom a német humanizmus első jelentékeny pedagógiai iratának tart. Rendkívül jelentős tehát, hogy e szöveg alapján tanították meg a fiatalokat a kolozsvári unitárius kollégiumban a *studia humanitatis* megbecsülésére, s a felsorolt művek igen alapos logikai és retorikai oktatásra engednek következtetni. Már ebben a korai időszakban is képes lehetett tehát a kollégium alapos, görögöt és latint egyaránt felölelő műveltség közvetítésére, így a Toroczkaihoz hasonló tehetségű fiatalok külföldi egyetemi tanulmányok nélkül is kiemelkedő felkészültséget szerezhetek.

Mivel e korai időszakból nem maradtak ránk a kollégium dokumentumai, nem tudjuk, mennyi időt tölthetett itt, s persze azt sem lehet kizárni, hogy az 1570-es évek második felében mégiscsak megfordult valahol külföldön. Ennek 1579 júliusa előtt kellett megtörténnie, hiszen azt egészen bizonyosan tudjuk, hogy 1579. július 19-én Marosvásárhelyen tartózkodott.¹⁷ Az általa összemásolt és később róla elnevezett Toroczkai-kódexben Palaeologus *Catechesis Christiana* c. műve ajánlásának végén a következőt olvashatjuk: *In oppido Neumarkt 19 Iulii 1579 Matthaeus Toroczkai*. Ezen a napon kezdte el tehát lemásolni e görög eretnek igen terjedelmes, s dogmatikai újításait összegző munkáját. Ez önmagában is jelentős tett lenne, de szinte szimbolikussá teszi az időpont. Egy hónappal korábban, 1579 júniusában ítélte börtönre ugyanis a gyulafehérvári országgyűlés Dávid Ferencet, az erdélyi unitárius egyház püspökét, s július 20-án választották meg helyére püspöknek Toroczkai egykori tanárát, a kollégium rektorát, Hunyadi Demetert. Amikor tehát Toroczkai éppen ezekben a napokban lát hozzá Palaeologus művének lemásolásához, akkor ehhez a kollégiumi műhelyben oly erős nonadorantizmushoz való ragaszkodását is kinyilvánítja. Egyben persze szembe is helyezkedik a Giorgio Biandrata

¹⁶ RMNY 466.

¹⁷ Erről külön dolgozatunk: *Toroczkai Máté Marosvásárhelyen, Adalék az unitárius Vásárhely történetéhez = Emlékkönyv a Teleki Téka alapításának 200. évfordulójára 1802–2002*, szerk. dr. DEÉ NAGY Anikó, SEBESTYÉN-SPIELMANN Mihály és VAKARCS Szilárd, Marosvásárhely, 2002, 493–507.

által támogatott új püspök és környezete azon törekvésével, hogy visszakanyarodjanak a szentháromságtagadás 1570 előtti változatához, kiiktatva a kialakulóban lévő felekezet történetéből a hetvenes évek izgalmas útkeresését.

A bejegyzés alapján nem állapítható meg, milyen minőségben tartózkodott Marosvásárhelyen. Egy 17. század elején élt krónikás mindenesetre úgy emlékszik vissza a város 16. századi történetére, hogy a lakosságnak majdnem a fele a szentháromságtagadókhöz csatlakozott.¹⁸ Bizonyosan volt tehát itt a hetvenes évek végén gyülekezet, ám annak életéről közelebbi adatokkal nem rendelkezünk, így azt sem tudjuk, hogy lelkészként, vagy iskolamesterként volt-e közössége szolgálatára. Bármi is volt, ebben a városban már nem tartott soká ez a szolgálat, hiszen a kódex 313. lapján és az említett Palaeologus-munka végén a következő megjegyzést olvashatjuk: *Finis 12. Decembris 1579 in Udvarhely*. Székelyudvarhely, a radikális antitrinitarizmus fontos centruma lett tehát életének következő állomása, ahol talán hosszabb ideig tartózkodott, hiszen a kódexben olvasható következő bejegyzés szerint a *Disputatio Scholastica* másolását 1583 decemberében fejezte be Tordán. E két időpont között hagyta el tehát valamikor Székelyudvarhelyt, ahová talán kényszerűségből távozott Marosvásárhelyről. Feltűnő mindenesetre, hogy a Palaeologus-i hagyományhoz hű antitrinitáriusok másik jelentékeny képviselője Bogáti Fazakas Miklós is ebben a hónapban kényszerült elhagyni Kolozsvárt. A kutató zöme úgy véli, hogy az újonnan megválasztott püspök az első hónapokban még nem volt erős ahhoz, hogy minden fontos helyről kiiktassa a nonadorantizmus képviselőit, s így maradhatott 1579 decemberéig Bogáti a kolozsvári unitárius kollégium rektora, ám ekkor eltávolították és a nonadorantisták egyik legjelentősebb támogatójának, Gerendi Jánosnak a birtokán talált menedéket. Azért gondolunk az életutak párhuzamosságára, mert a jezsuita források azt a nagyobb földrajzi egységet, Udvarhelyszéket írják le a nonadorantista és szombatos eretnekség gyűjtőhelyeként, amelynek központja Székelyudvarhely volt. A jezsuita jelentések arról is beszámolnak, hogy ezek az eretnekségek az itteni előkelők soraiban hatalmas pártfogókra találnak, s ezek között az 1580-as évek elején a legbefolyásosabbak a Kornis család tagjai voltak.¹⁹ Toroczkaik ekkor még bizonyára nem volt annyira tekintélyes személyiség, hogy neve szerepeljen azok között az esperesek és papok között, akik nyílt konfliktusba kerültek az egyház Biandrata által támogatott püspökével, Hunyadi Demeterrel. Másoló tevékenységéből azonban láthatjuk, hogy milyen odaadó híve lehetett a radikálisoknak, s így aligha tekinthetjük véletlennek, hogy éppen székelyudvarhelyi tartózkodásáról van adatunk. Tekintettel arra, hogy egy Báthory István lengyel király és erdélyi fejedelem parancsára Biandrata és Hunyadi Demeter által szervezett újabb rendcsinálás 1582 tavaszán még a Gerendi birtokon élő Bogátit is arra kényszerítette, hogy a török hódoltság területére meneküljön, nem tartjuk valószínűnek, hogy 1583 decembere előtt már hosszabb időszakot Tordán töltsön. A jelek arra mutatnak, hogy biztonságosabb

18 Nagy Szabó Ferenc *memoriáléja = Erdélyi Történelmi Adatok*, kiad. Mikó Imre, I, Kolozsvár, 1855, 39–168.

19 A legjelentősebb Antonio POSSEVINO, *Transylvania 1584*, ed. Andreas VERESS, Bp., 1913.

hely lehetett számára a távoli Székelyudvarhely, mint az Erdély központjában fekvő Torda.

Így talán a különböző csoportok közötti kompromisszum jeleként lehet értékelnünk, hogy 1583 decembere és 1587 októbere között mégiscsak a Kolozsvár után második legfontosabb unitárius településen, Tordán él. Erről két forrásból is értesülünk. Az egyik egy olyan kolligátum, amely Rotterdami Erasmus 1523–24-ben Bázelen Frobeniusnál kiadott parafázisai közül a Márk, Lukács és János evangéliumához írottakat tartalmazza, s amelynek minden darabjába beírta a nevét, de az első címlapján még a pontos dátumot is rögzítette: *Matthai Torozkaj 10 Decembr. 1584. Tordae.*²⁰ Másfelől továbbra is a dátumok pontos feltüntetésével végezte másolói tevékenységét, amely egyszerre tanúskodik dogmatikai beállítódása változatlanságáról, valamint tájékozottsága frissességéről. Palaeologus és Sommer munkái mellett a lemásoltak között ott találjuk most már Christian Francken értekezéseit is, így már 1584 nyarán lemásolja annak a vitának az anyagát, amelyet a német nonadorantista Faustus Socinus-szal folytatott le 1584 márciusában, vagy a hasonlóképpen frissnek számító, 1584 áprilisában megjelent *Praecipuarum enumeratio causarum* c. munkát. Felkészült lehetett tehát, amikor valamikor 1584 végén, 1585 elején minden bizonnyal találkoztak. Nehéz ugyanis elképzelni, hogy ilyen eszmecserékre ne került volna sor akkor, amikor Francken a Tordával szomszédos Gerenden tartózkodott. Francken ugyan csupán az 1584 januárja és 1585 júliusa között ugyancsak Tordán tartózkodó Bogátival való találkozásáról emlékszik meg egyik levelében, de szinte lehetetlennek tarthatjuk, hogy ne jött volna létre kapcsolat a műveit a megelőző hónapokban másoló Toroczkaival is. A teljesen esetlegesen ránk maradt Francken-levelekből is jól kivehető ugyanakkor, hogy a radikális antitrinitáriusok közötti vitatkozó eszmecserék rendkívül fontos szakasza zajlott itt le, amelynek talán az életutak későbbi alakulásában is meghatározó jelentősége volt. Az anyanyelvű költészete (zsoltárfordítás, históriás énekek, stb.) miatt is nagyobb figyelmet kapott Bogátira koncentráló szakirodalom mindenestre kevésbé figyelt fel az életrajzok fentiekben már említett párhuzamosságaira és érintkezéseire, így arra sem, hogy közel másfél esztendeig ugyanabban a városban élt a nonadorantizmus két olyan jeles képviselője, mint Bogáti és Toroczka. Nem tudjuk, a körülmények szerencsés összejátzásának, vagy inkább a nagy politikai befolyással rendelkező Gerendi János szervezőképességének²¹ köszönhetjük-e ennek az antitrinitárius műhelynek a létrejöttét, de kétségtelenül létrejött, s különösen azokban a napokban folyhattak rendkívül intenzív eszmecserék, amikor 1584 decemberében és 1585 januárjában Francken is itt tartózkodott. Éppen az ő leveleiből tudjuk, hogy nem csupán a katolikus teológusok vitáiratainak megcáfolásának részletei voltak napirenden, hanem az antitrinitarizmus különböző változatai közötti nézeteltérések is.²² Ismeretes, hogy Francken egy ránk maradt levelében a szombatosok szokásainak tarthatatlanságáról értekezik, s nyilvánvalóan előke-

20 In *Evangelium Marci paraphrasis per Erasmum Rotterodamum...* Basileae in officina Frobeniana, A. MDXXIII. Lelőhely: Academia III, Jelzet: U 62555.

21 Erről a legfontosabb: PIRNÁT Antal, *Gerendi János és Eössi András*, ItK, 74(1970), 680–684.

22 Ezekről alapvető: PIRNÁT Antal, *Arisztotelianusok*, 363–392.

rültek további vitakérdések is. Talán ezeknek is szerepük lehetett abban, hogy egy fél évtizedre legalábbis elvált egymástól Bogáti és Toroczkai életútja. Azt bizonyára nem tarthatjuk véletlennek, hogy a Bogáti a szombatos Kornis Farkas homoródszentpáli birtokán lesz lelkész, s csak életének utolsó hónapjaira költözik be Erdély központjába, Kolozsvárra 1592-ben.²³ Ennek fényében talán eltérő orientációt is gyaníthatunk abban, hogy Toroczkai 1587. október 7-én még Tordán tartózkodott, ám 1588-ban már Radnóton él, ahol 1593. február 16-án fejezi be a kódex utolsó művének lemásolását.

Bár az életút állomáshelyeit ismerjük, azt nem tudjuk megmondani, hogy milyen beosztásban tevékenykedett az imént számba vett településeken. Logikus lenne arra gondolnunk, hogy Marosvásárhelyen vagy Székelyudvarhelyen fiatalabb emberként még csupán az iskolamesteri teendőket látta el, ám erre nincs adatunk. Másfelől azonban 1594-ben egy peres ügyben már Küküllő megyei esperesként találkozunk vele, s ez azt jelenti, hogy erre az időpontra a szervezetileg is megszilárdulóban lévő unitárius egyház egyik vezető személyiségévé vált. A hierarchiában való felemelkedés részleteit sajnos nem ismerhetjük, de bizonyos jelek arra mutatnak, hogy tekintélye éppen radnóti időszakában szilárdulhatott meg. Bizonyos, hogy Tordán még nem volt vezető lelkész (plébános), hiszen ismeretes, hogy a két nagy részből álló település – Ótorda és Újtorda – plébánosa Toroczkai ott tartózkodásának időpontjában Óvári Péter, illetőleg Varsolczi János volt, így ő csupán beosztott lelkész lehetett.

Még rejtélyesebbek, s ugyanakkor politikai szempontból is igen jelentősnek látszanak a Radnóton töltött évek. Mivel egykori patrónusát, Bogáti Gáspárt Bekes Gáspár csatavesztése után kivégezték, a várkastély és a település egy másik jelentékeny család politikai pályafutását éppen ebben az időszakban kezdő tagjának, Kendi Ferencnek a birtokába került. Kendi Ferenc 1575–1594 között Küküllő vármegye főispánja volt és tagja volt a fejedelmi tanácsnak, s pályafutása 1594-ben tragikus körülmények között ért véget. Ő ugyanis azok közé a főurak közé tartozott, akik a végsőkig elleneztek azt a radikális külpolitikai fordulatot, amelyet Báthory Zsigmond fejedelem a jezsuiták ösztönzésére hajtott végre 1593–1594-ben. Jól ismert, hogy a fordulat ellenzőit Báthory Zsigmond kegyetlenül kivégeztette, s a társaság egyik vezetőjének számító nagybáty, Kendi Sándor mellett erre a sorsra jutott Ferenc is.²⁴ A radnóti epizódot ugyanakkor az teszi rendkívül izgalmassá, hogy Kendi Ferenc több jel szerint nem antitrinitárius volt, hanem református. Ott találjuk a nevét abban a református teológiai enciklopédiában, amelyet Laskai Csókás Péter jelentetett meg Brassóban 1581-ben,²⁵ s amelyben a szentháromságtan védelmében írott második fejezetet a vezető erdélyi férfiakhoz címzett görög és latin nyelvű versek követik. A művészettörténeti szakirodalom számon tartja, hogy ő építette meg a radnóti református templom gyönyörű déli portikusát, amelyet 1583-ban a Kendi család címerével is felékesítettek, fennmaradt továbbá a felirata annak a később újraöntött harangnak is, amelyet nem sokkal halála előtt „in honorem Jesu Christi” készíttetett és ajándékozott

23 DÁN, *Humanizmus, reformáció*, 176.

24 A Kendi családdal együtt elhelyezi Erdély politikai életében: HORN, *Hit és hatalom*, 156–157.

25 RMNY 483.

a templomnak. Tévednénk ugyanakkor, ha ezek alapján a formálódó erdélyi kálvinizmus merev és bezárulásra hajló központjának tekintenénk Radnótot. Több jel ugyanis éppen az ellenkezőjére mutat. A kastély átépítésére vonatkozó adatok, továbbá egy Erdélyben és Havasalföldön járt genovai követ feljegyzései arról tanúskodnak, hogy az arisztokratikus udvari kultúra egyik külföldieknek is szállást adó központja volt a radnóti uradalom. A feljegyzéseire támaszkodó Balogh Jolán szerint 1585-ben a várkastély „olyan állapotban volt, hogy régi ismerősét Franco Sivorit, a genovai nemest a havasalföldi vajda kíséretével hosszabb időre teljes pompával fogadhatta.”²⁶ Nem hanyagolható el a család, illetőleg az udvar irodalomtörténeti jelentősége sem, hiszen a magyar nyelvű reneszánsz világi irodalom legjelentősebb képviselője, Balassi Bálint életműve is érintkezik a Radnóton történetekkel. Balassi egyik korainak számító szerelmes versét Bebek Judithoz, Kendi Ferenc későbbi feleségéhez írta.²⁷ Lényegesebb azonban a következő összefüggés. Az irodalomtörténészeket régóta foglalkoztatja, hogy a Balassi Bálint verseit megőrző kódexben azt olvashatjuk, hogy a költő írt egy históriás éneket Jeftéről, amely azonban a kódexről készült másolat időpontjában még nem volt teljesen befejezve. Hipotézisek fogalmazódtak meg arról, hogy milyen szellemben fogalmazódhatott meg ez a mű, s sikerült-e a költőnek befejeznie. Semmiféle szöveg nem maradt azonban ránk, s így különösen becessé vált az az ugyancsak magyar nyelvű históriás ének, amelynek szerzője Illyefalvi István volt, s amelynek latin címe a következő: *Iephtha sive tragoedia Iephthe, ex Georgio Buchanano ungaricis versibus reddita in gratiam magnifici d. d. Francisci Kendi de Rhadnot, filiolae(que) eiusdem festivissimae Sophiae Kendi*, s amely 1590-ben, majd 1597-ben is megjelent Kolozsvárott. Mint a címből is kiderül, a szerző a művet Kendi Ferencnek és második leányának Zsófiának ajánlotta, de a Balassi Bálint környezetében kialakult irodalmi programmal látszik érintkezni az is, hogy a históriás ének George Buchanan tragédiája alapján készült, hiszen a skót protestáns szerző volt a forrása Balassi több zsoldárparafrazisának is. Így aztán Horváth Iván egyenesen arra gondol, hogy a közelebbről nem ismert Illyefalvi István az egyik tagja lehetett annak az irodalmi iskolának, amelynek létezését egy Balassi-költemény is bizonyítja. A *Maga kezével írott könyv* hatvanharmadik darabja ugyanis *Nyolc ifjú legén* között lefolyt költői versenyt örökít meg. Mivel Balassi több 1590 táján keletkezett költeményében beszél Zsófia iránti szerelméről, egyesek még azt a kissé pikáns megoldást sem tartják kizártnak, hogy ezekben a versekben az egyszer már körbeudvarolt anya leányáról, Kendi Zsófiáról lenne szó. Mi ezt nem tartjuk valószínűnek, ám az valóban rendkívül figyelemre méltó, hogy az utolsó versszakok tanulsága szerint Illyefalvi a históriás énekét 1590-ben *Radnóton laktában* szerezte, azon a településen tehát, ahol a mondott időpontban Toroczkai Máté is élt.

26 BALOGH Jolán, *Kolozsvári kőfaragó műhelyek*, Bp., Magyar Tudományos Akadémia, 1985, 236–237.

27 Szabó Géza az újabb Balassi-kiadásokban közölt jegyzeteiben azt sem tartja kizártnak, hogy már Kendi felesége volt, amikor a *Maga kezével írott könyv Hatodik, Bebek Judit nevére* írott versével a költő megudvarolta. BALASSI BÁLINT összes művei, kiad. KÖSZEGHY Péter, SZABÓ Géza, Bp., Osiris, 2004 (Osiris Klasszikusok), 432.

Az udvari kultúra és a magyar nyelvű költészet különféle törekvéseivel való megismerkedés is lehetővé vált tehát Radnóton, de a későbbi unitárius püspök számára még fontosabb lehetett a különféle politikai és egyházpolitikai elképzelésekkel való találkozás. Célszerűnek látszik itt arra emlékeztetnünk, hogy Radnóra kerülésének időpontját követően (1587 vége – 1588 eleje) sorsdöntő események játszódnak le Erdélyben: hosszadalmas küzdelmek és viták után 1588 decemberében az erdélyi országgyűlés csak azzal a feltétellel járul hozzá Báthory Zsigmond trónra lépéséhez, ha a katolikus ifjú fejedelem beleegyezik a jezsuiták kitiltásába. A jezsuiták 1589 januárjában el is hagyták Erdélyt, s a szakértők ezt annak a példátlan összefogásnak tulajdonítják, amely ebben az időszakban kialakult a protestáns felekezetek között, s amelynek részesei voltak az ekkor még nagy befolyással rendelkező unitáriusok is. A rendek és az egyházak közötti egyeztetésben meghatározó szerepet éppen az hivatalnok-arisztokrácia játszott, amelynek vezető személyiségeit Báthory Zsigmond majd legyilkoltatja 1594-ben. Ennek az arisztokráciának legfelkészültebb és integráló szerepre is vállalkozni tudó képviselője a fentiekben már említett Gerendi János volt, aki Francken és mások érveit meghallgatva szakított korábbi szombatos különködésével.²⁸ Ebben a jezsuitákat visszaszorítani akaró küzdelemben ő bizonyíthatóan együtt működött a Kendiekkel, így Kendi Ferencsel is, s ennek talán abban is szerepe volt, hogy Toroczkai számára cselekvési tér nyílt Radnóton. Nem nehéz elképzelni, hogy ebben az atmoszférában unitárius gyülekezet és iskola működjön a református radnóti várúr és patrónus birtokán, s bár az említett protestáns egységfrontban hamarosan súlyos repedések jelentkeznek, itt talán a 90-s évek elejéig is kitartott az együttműködés. Talán ennek is szerepe lehetett abban, hogy 1594-ben a Küküllő vidékén lakó szentháromságtagadók esperese lett. A jezsuiták iránti gyűlöletét és az említett politikai csoportosulás iránt mély rokonszenvét mindenesetre elárulják azok a margináliái is, amelyekkel jóval a másolás befejezése után, talán éppen ezekben az években kommentálta a Palaeologus által a *Catechesis Christiana*-ban leírtakat. Ezekben a Dostálová kiadásában is szereplő margináliákban²⁹ nem csupán arról olvashatunk, hogy milyen mély részvét élt benne a szentháromságtagadás legnagyobb mártírjai, Jacobus Palaeologus és Dávid Ferenc iránt, hanem arról is, hogy az isteni büntetés megnyilvánulásának tekintette azokat a bajokat és veszedelmeket, amelyek az igazságot elfojtani akarók családjában bekövetkeztek. Így Báthory Kristóf felesége, gyermekei, majd saját maga korai halálával bűnhődött Dávid Ferenc elítéléséért, Báthory István lengyel király azért halt meg váratlanul 1587-ben, mert Isten így büntette meg azért, mert erőszakkal bevitte a jezsuitákat Rigába. A folytatás aztán e fontos időszak máshonnan nem adatolható mozzanatát is megörökíti: „Ebben az időben Ghiczzy kormányzó felesküdt Isten igéje szolgáinak kiírására, s az ezt követő első országgyűlésen bele is kezdett, de ellenzőjére talált ifjú Báthory

28 Az Erdély történetében kiemelkedően fontos csoportosulás értékelése a mai napig viták tárgya a szakirodalomban. Konceptiójuk iránt kevés megértést mutató legújabb összefoglalás: KRUPPA Tamás, *A kereszt, a sas és a sárkányfog. Kelet-közép-európai törökellenes ligatervék és küzdelmek a Báthory-korszakban*, Bp.–Róma, 2014 (Collectanea Vaticana Hungariae 5).

29 PALAEOLOGUS, *Catechesis christiana*, 109, 186, 371.

Istvánban, s a dolog elsimítása nem kis munkát és óvatosságot követelt.”³⁰ A Ghiczy János 1589 januárjában bekövetkezett halála előtt íródott sorok talán az 1587 áprilisában tartott országgyűlésre vonatkoznak, amikor még az antitrinitáriusok nem találtak szövetségesekre a jezsuiták elleni fellépésükhöz. Ez utóbbiak ebben az időszakban írott jelentései valóban arról beszélnek, hogy Erdély kormányzója osztozik velük a szentháromságtagadó eretnekek iránti gyűlöletükben. Mindennél beszédesebb azonban, hogy Toroczkai azt az egyébként katolikus ifjú Báthory Istvánt szerepelteti az antitrinitáriusok védelmezőjeként, aki az 1594-ben likvidált politikai csoportosulás egyik fejedelmjelöltje volt. (A lengyel király hasonló nevű és hatalmas műveltségű unokaöccse csak a szerencsés véletlennek köszönhette, hogy sikerült Magyarországra, majd Lengyelországba menekülnie.) Jól látható mindenesetre ebből a margináliából is, hogy az unitárius esperes és a filozófus urak politikai elképzelései igen közel álltak egymáshoz.

Nem könnyű ugyanakkor választ találnunk arra a kérdésre, hogy a legkésőbb 1594-ben már esperesként szereplő antitrinitárius írt-e ebben az időszakban önálló teológiai műveket is. A mérlegeléskor kiindulópontunk az lehet, hogy jóval halála után 1632-ben Kolozsvárott megjelent egy nyomtatvány, amelynek egyik darabja egy olyan káté, amelynek címlapján Toroczkai szerepel szerzőként.³¹ Mivel e kátéről Pirnát Antal már régen megállapította, hogy Jacobus Palaeologus nézeteit összegzi, majd az is világossá vált, hogy az úrvacsorára vonatkozó részlete Matthias Vehe-Glirustól származik,³² nem tűnt logikátlannak az eddig tárgyalt nagyon korai idősakra keltezni. Néhány további mozzanat is alátámasztani látszott ezt az elképzelést. Egyfelől az, hogy a káté elején egy bizonyos Emericus N. Bükfalvini az olvasóhoz intézett epigrammája olvasható. Ez kifejti, hogy vannak, akik a pogány isteneknek hódolnak, nagy tömegek vallják magukat Luther, Zwingli és Kálvin híveinek, de egy kicsiny sereg a chiosi Jakab sötétségből felragyogó tanításait követi. Ennek velejét tartalmazza Bükfalvi szerint Toroczkai könyvecskéje, amelyet mindenkinek meg kellene ismernie, aki kegyes akar lenni. A korai keltezés melletti érv lehetett, hogy e sorok írójáról a Dávid Ferenc elleni per időszakából rendelkezünk adatokkal. Egy ilyen korai keltezés lehetővé tette azt is, hogy Keserű Bálint még azt se tartsa kizártnak, hogy valamely ritka kedvező pillanatban az unitáriusok esetleg kinyomtatására is vállalkozzanak.³³ Megerősítést nyert az elképzelés, amikor az unitárius kollégium 1135-ös, *Az Istennek az ő szent Fiának, az Jézus Krisztusnak igaz ismeretiről és a Szent Lélek felől való igaz értelemről* c. kéziratot tanulmányoztuk, amelyről megállapítható volt, hogy

30 „Eodem tempore Trransylvaniae gubernator Ioannes Geci minitris verbi exitium cum iuramento minitans ac primo quoque comitiorum tempore negotium aggressurus, hostem expertus est Stephanum Bathoreum Iuniorum, quae res non sine maximo labore et cautione sedata est.” PALAEOLOGUS, *Catechesis christiana*, 371.

31 Modern kiadása: MOLNÁR, *Levéltári dokumentumok*, 318–347.

32 BALÁZS, *Felekezet és fikció*, 59–61.

33 KESERŰ Bálint, *Vallási ellenzéki törekvések a magyar későreneszánszban*, Kéziratos kandidátusi értekezés, Szeged, 1973, 324–327.

1588-ban keletkezett, és amely utal egy számára elfogadható nézeteket tartalmazó kátéra, s amelyet egy 18. századi marginália Toroczkainak tulajdonít.³⁴

Az újabb kutatási eredmények fényében már nem lehetünk biztosak a 16. század végére is visszamenő keltezésben. Egyfelől teljesen ismeretlen levelek kerültek elő Bükfalvi Nagy Imrétől 1616-ból, 1619-ből, majd 1620-ból, amelyekből az derül ki, hogy Balázsfalván, majd Árkoson volt nonadorantista nézeteihez ragaszkodó lelkész.³⁵ Ő egészen bizonyosan azonosítható azzal a Bükfalvi Nagy Imrével, akivel 1597-ben két könyvbejegyzésben is találkozunk tulajdonosként. Az egyik az unitáriusok által más adatok által is kedvelt olasz bölcsező Girolamo Cardano *De subtilitate* c. művének 1558-as Londonban megjelent kiadása,³⁶ a másik pedig Julius Caesarnak a gall háborúról és a polgárháborúról írott műveinek 1585-ös bázeli kiadása.³⁷ Az azonosságban azért lehetünk biztosak, mert olyan kolozsváriak (Johann Broser, Szentmártoni Bálint) szerepelnek e könyvek további tulajdonosaiként, akikkel az egyik levél tanúsítása szerint ő szoros kapcsolatot tartott. Kétséges tehát, hogy ez a Bükfalvi Nagy Imre azonos-e azzal a Dávid Ferenc pere idejében élővel, akiről az egyháztörténet egyébként ellentmondásosan beszél, hol az elítélt püspök bizalmasaként emlékszik meg róla, hol meg tudni véli, hogy az ő veje volt az a Szathmári István nevű lelkész, aki viszont a drámai események közepette Biandrata oldalára állott, aki tehát 1579-ben nem is volt fiatal ember.³⁸

Másfelől időközben alaposabb vizsgálat tárgyává tette az említett Toroczkainak tulajdonított értekezést a szövegét meg is jelentető Újlaki-Nagy Réka.³⁹ Meggyőző érvelése szerint a Toroczkai által használt nonadorantista érvelés jelenléte kimutatható ugyan, de egészében mégis a kulcsfontosságú szombatos szövegeket tartalmazó Árkosi-kódexhez tartozik, s első fejezete lehetett annak a műnek, amelyből ez a kódex fontos darabokat őrzött meg. Így tehát az sem valószínű, hogy Toroczkaiéra utal, amikor egy kátéről beszél. Említésre méltó még, hogy Molnár Dávid nagy számban talált az 1632-es nyomtatványban eltorzult bibliai helyeket, s ez alapján arra gondol, hogy ez a kiadás kézirat alapján készülhetett.⁴⁰

34 BALÁZS Mihály, *A kolozsvári unitárius kollégium 1135. számú kéziratáról*, ItK, CV(2002), 568–579.

35 Közölve: MOLNÁR, *Levéltári dokumentumok*, 78–82, 94–98, 101–105.

36 Jelzet: *Academia*, III, C54161.

37 Jelzet: *Academia*, III, C51983.

38 További tanulmányozás tárgya lehet két újabban előkerült könyves adat. Az egyik szerint Enyedi könyvtárának Laskai Csókás Péter *Theomaratum de puro et expresso Dei* (RMK III 1584) kötete 1688-ban az ő tulajdonában volt. (A címlap fotója közölve: *Enyedi 460. Tanulmánykötet Enyedi György születésének 460. évfordulójára rendezett kamarakonferencia előadásaiból*, szerk. K. KAPOSI Krisztina, LOVAS Borbála, Bp., MTA-ELTE HECE, 2016, 23.) A másik szerint ugyancsak az övé volt Kálvin *Harmonia ex evangelicis* című műve 1572-es kiadásának egy kötete. Ld. erről Ósz Sándor Előd, *Bibliotheca Calviniana Transylvanica, Kora újkori Kálvin-kiadások Erdélyben*, Kolozsvár 2014 (Erdélyi Református Egyháztörténeti Füzetek, 21), 365–367. Ez utóbbi azért jelentős, mert a supralibros-on az 1579-es dátum olvasható, ezt megelőzően viszont Türi Czakó Jakab református prédikátor tulajdonában volt. Az Ósz által idézett teológiai bejegyzések egy része ugyanakkor Enyedit és Karádi Pált idézi.

39 Szövegkiadás és bevezető: *Korai szombatos írások*, 23–94.

40 MOLNÁR, *Levéltári dokumentumok*, 318.

Nem állíthatjuk tehát bizonyosan sem azt, hogy ez a káté Toroczkai tevékenységének korai időszakában készült, sem azt, hogy már 1632 előtt nyomtatásban is megjelent, csupán azt, hogy a mű tömör és világos összefoglalása Palaeologus tanrendszere szélesebb körben is használható elemeinek, „a könyvecske bevezető szavai” pedig szemléletes megfogalmazásban közlik, hogy az „emberi nemzet” milyen időket élt már át, s kell még átélnie. Az első Ádámtól Ábrahámig tartó időben egy darabig harmóniai uralkodott az isten és az ember között, a másik Ábrahám-tól Jézusig tartóban Isten kiválasztott egyet a sok bálványimádó nép között, s a többi nép akkor is csak akkor üdvözülhetett, ha csatlakozott ehhez elfogadva törvényeit, majd a harmadik Krisztussal kezdődött, amikor a benne való hit által minden pogány nép és utódai számára megnyílt az üdvözülés kapuja.⁴¹ A dogmatikai minimumra törekvő összegzés azt is leszögezi, hogy lényegében csak a fentiek elfogadása és a kegyes és erkölcsös élet szükséges az üdvösséghez. A modern kiadás után immár könnyebb, de még a kutatás előtt álló feladat annak kimutatása, hogy maga a főszöveg milyen részleteket vesz át Palaeologustól, minden bizonnyal a leginkább felhasznált *Catechesis christianából*.

Bármikor készült is maga a káté, minden bizonnyal ezek a megfontolások vezérelték egyházszerzői tevékenységét, amelyet előbb szülővárosában, Torockón folytatott. Legalábbis azt írja az unitárius egyháztörténet, hogy 1594-ben átkerült szülővárosába, Torockóra, ahol 1597 novemberéig volt az unitárius gyülekezet lelkésze. Bár itteni tevékenységéről semmit sem tudunk, igen tudatos egyházépítő munkálkodásról árulkodik, hogy 1595-től a fiatal nemzedék egyik legtehetségesebb tagja, Csanádi Pál kerül mellé iskolamesternek, aki a 17. század első évtizedeinek egyik legjelentősebb unitárius személyisége lesz, s 1632–1636 között egyházának püspökévé is megválasztják. Úgy tűnik maga Toroczkai ebben az időszakban már az egyik legfontosabb egyházi vezető. Folyamatosan esperesként bukkan elő a különféle forrásokban, s bár a sokszor késői feljegyzések kevésé hihető információkat is közölnek róla (nem tudjuk elképzelni például, miként lehetett volna udvarhelyi esperes 1596-ban, ha folyamatosan szülővárosában teljesített lelkészi szolgálatot) bizonyos, hogy azok közé tartozott, akik az Enyedi György püspöksége idején kialakult szabadabb légkört a nonadorantista tradíciók kiegyensúlyozott ápolására használták fel. Ott találjuk az esperesek között egy 1597 tájáról ránk maradt listán,⁴² ekkor még valószínűleg az aranyostordai egyházkerület vezetőjeként, ám 1597 őszén Csanádi Pállal együtt bekerül Kolozsvárra, hogy a város egyik magyar prédikátora legyen.⁴³ Az unitárius egyháztörténet egyik változatában október, a másikban pedig november szerepel a beköltözés időpontjaként, ám akár megelőzte ez Enyedi György november 24-én bekövetkezett halálát, akár nem, egészen bizonyosan az ő helyettesítésére, illetőleg a ko-

41 Temészetesen ez is Palaeologusnál olvashatók összegzése, érdekes viszont, hogy ő az egyik művében található megjegyzés szerint kidolgozott egy négy időt megkülönböztető elképzelést is. Az ezt kifejtő műve sajnos elveszett. Lásd: *Földi és égi*, 127–128.

42 KÁLDOS János, *Az erdélyi unitárius egyház Enyedi György püspöksége idején (1592–1597) = Europa Balacanica-Danubiana-Carpathica 2/A Annales Cultura-Historia-Philologia*, szerk. MISKOLCZY Ambros, Bp., 1995, 142.

43 *Unitario-Ecclesiastica historia*, II, 857. *Unitárius egyháztörténet*, II, 190.

lozsvári magyar gyülekezetek megerősítésére vitték be az unitáriusok legjelentősebb erdélyi centrumába. A dolog háttérben egészen bizonyosan ott voltak a száz unitáriusokkal folytatott dogmatikai viták, akik részben socinianusok voltak, részben pedig azt az Erasmus Johannist támogatták, aki az antitrinitarizmus egészen konzervatív, Krisztus preegzisztenciáját is elfogadó változatát képviselte. Mindez már 1592-ben Enyedi püspökké választásakor is hatalmas kontroverziákat okozott, s a nonadorantista tradíciót Enyedivel együtt őrző Toroczkai Kolozsvárra vitele ebben az összefüggésben kap különleges jelentőséget. Talán a korábbi nagy viták elkerülésére teszik meg püspöknek a kevésbé markáns személyiségnek látszó, s a socinianizmus iránt nagyobb megértést mutató Várfalvi Kósa Jánost, ám ezzel egy időben garanciát keresnek az Enyedi György képviselte vonal folytatására is.

Úgy tűnik, ez az elképzelés megvalósult, hiszen a századforduló éveiből erőteljes és sokszínű egyházszerző munka nyomai maradtak ránk, amelyek mintha a különböző áramlatok közötti *modus vivendi* megtalálásáról is tanúskodnának. Hatalmas belső dogmatikai vitákról mindenesetre nem maradtak fenn dokumentumok. A belső konfliktusok letompulása persze bizonyára azzal is magyarázható, hogy a fejedelemség története drámai, kiszámíthatatlan politikai változásokkal, állandó fejedelem-váltásokkal megterhelt időszakát élte át, amelynek során az unitáriusok sorra veszítették el nagy világi pártfogóikat és politikai befolyásuk egyre kisebb lett. Az igen töredékes adatokból felsejülő sokszínűség azonban mindenképpen figyelemre méltó. Várfalvi Kósa püspök középutas szemléletű, de sok önálló elemet is tartalmazó kátékat írt különféle korosztályok számára, amelyekből nyomtatott példányokról csak az 1620–1630-as évekből tudunk, de amelyeket a hagyomány egyértelműen az ő nevéhez köt.⁴⁴ Ráadásul a hagyomány feltűnően együtt regisztrálja ezeket egy unitárius imádságokat tartalmazó könyvecskével, valamint jelentékeny költők istenes verseit is tartalmazó gyűjteménnyel. Mivel az 20-as-30-as években megjelent kiadások – a múlt században még meglévő – példányai is elvesztek, ezek csak későbbi kiadások vagy kéziratos másolatok alapján tanulmányozhatók, s végképp lehetetlenné vált annak eldöntése, hogy volt-e ezekből kiadás még Várfalvi Kósa életében.

Többet tudunk ugyanakkor Toroczkai ilyen tevékenységéről. Legjelentősebb tette nyilvánvalóan az Enyedi György *Explicationes* megjelentetése volt. Hajlunk arra, hogy éppen az 1597 novemberében elhunyt püspök munkája gyors befejezésének szándékát lássuk Toroczkai Kolozsvárra való beköltöztetésében, amely talán egy korábban megkezdett együttműködésből is következhetett. Feltűnő mindenesetre, hogy a Kolozsvárott mégiscsak friss embernek látszó Toroczkai szinte egyedül tartja kézben a kiadvány ügyét. Az ő nevének rövidítése van a könyv elején álló Enyedi-epitaphium és epigramma alatt, s jó okunk van feltételezni, hogy ő írta a Kolozsvár városához, illetőleg az olvasóhoz intézett ajánlást is. Fennmaradt mindenesetre a nyomtatványból két olyan példány is, amely egykor Toroczkai tulajdonában volt. Az *Epistola dedicatoria* végére mindkét példányban odaírta szerzőként teljes nevét. A szebeni Bruckenthal könyvtár példányában ez a bejegyzés még tekinthető egyszerű possesszor-bejegyzésnek is (*Claudiopoli 8 Januarii An. D.*

44 *Bibliotheca Dissidentium*, XXIII, 210–224.; BALÁZS, *Felekezet és fikció*, 61–65.

1599. *Matthaeus Toroczkaj Concionator.*), a székelyudvarhelyi könyvtár példányában olvasható azonban egyértelműen a szerzősége utal: *Epistola Matthaej Toroczkaj*.⁴⁵ Túlzás nélkül állítható tehát, hogy meghatározó szerepe volt az egyik legnagyobb hatású erdélyi unitárius nyomtatvány, a szinte minden szentháromságtagadó áramlat számára használható exegetikai mű megjelentetésében.⁴⁶

Másfelől említést kell tennünk egy templomi használatra szánt magyar nyelvű kéziratos énekeskönyvről, amely mára már elveszett, de Uzoni Fosztó István a 18. században még látta, s azt is feljegyezte, hogy a díszes kiállítású kódex kötéstáblájába az „M + T” betűk, majd az „A+D +1+6+ 0+1” évszám volt beleprésvé. Uzoni ebből arra következtetett, hogy a kódex Toroczkai számára készült, s a szakirodalom Toroczkai-graduálként is emlegeti. Uzoni leírása alapján kísérlet történt tartalmának rekonstrukciójára is, további források alapján pedig az vált nyilvánvalóvá, hogy 1600-ban a város költségén szereztek be pergament, továbbá piros és fekete tintát a graduál leírására. Nagyon valószínű tehát, hogy Várfalvi halála után, már Toroczkai püspöksége idején fejeződtek be a munkálatok, amelyeket úgy látszik egyformán fontosnak, az egyházi élet szempontjából nélkülözhetetlennek tartottak.⁴⁷

Nyilvánvalóan egy ilyen közös erőfeszítés eredményének kell tekintenünk azt is, hogy ebben az időben készült el a jelenlegi tudásunk szerint első unitárius gyülekezeti énekeskönyv. Mivel a mű mindkét ránk maradt példányából hiányoznak az első oldalak, a szakértők nem tudták meghatározni a megjelenés pontos évét, s egy elég tág időkeretben, az 1602–1615 közötti időszakban tartották elképzelhetőnek megjelenését.⁴⁸ Legújabbban Hevesi Andreának az unitárius énekeskönyvekről írott doktori disszertációja meggyőző és igen fontos érveket sorakoztatott fel az 1615-ös esztendő mellett.⁴⁹ Ezekből kiderül, hogy a tiszántúli református egyházzal konfliktusba került Újfalvy Imre, a magyarországi protestáns énekköltészet első rendszerezője a magyarországi bebörtönzését felváltó száműzetése során, 1615 végén Kolozsváron keresett menedéket, s életéből ránk maradt utolsó adatok éppen arról szólnak, hogy komoly anyagi támogatást kapott a várostól. Logikusan lehet ebből arra következtetni, hogy az egyházból kitaszított nagy szakértő szerepet kapott az unitárius énekeskönyv megjelentetésében, amely bizonyosan az 1616 táján elkezdett felújítás előtt hagyta el a nyomdát. Ezt alátámasztja, hogy nagy hasonlóság van az általa korábban, 1602-ben megjelentett Újfalvy-énekeskönyv, továbbá a teoretikus igényű szövegei szerint ideálisnak tartott kompozíció között. Ezzel összefüggésben azt külön is

45 RMKT (17. század), 4, 553.

46 A fordítás és az eredeti módszeres összevetése még nem történt meg. Néhány megfigyelést tartalmaz a *Bibliotheca Dissidentium*, XXIII, 128–135. Első fontos eredmények: SIMON József, *Toroczkai Máté Explicationes fordításának (1619–1620) problémái* = Enyedi 460, 41–69.

47 *Unitario-Ecclesiastica historia*, I, 681–682. *Unitárius egyháztörténet*, I, 797–798.

48 RMNY 983.

49 Egy Toroczkai szempontjából is fontos részlete nyomtatásban is megjelent: HEVESI Andrea, *Újfalvy Imre: egy protestáns értelmiségi karrier a 16–17. század fordulóján* = *Értelmiségi karriertörténetek, kapcsolathálók, írógoportosulások*, szerk. BIRÓ Annamária, BOKA László, Nagyvárad–Bp., Partium Kiadó-reciti, 2014, 31–39. Uő, *17. századi, csak unitárius forrásból ismert gyülekezeti énekek*, KerMagv, 121(2015), 348–374.

hangsúlyozni kell, hogy a fent említett Toroczkai-graduál liturgikus darabjai, továbbá a fő ünnepekre való énekek mellett a kiadvány tartalmazta azokat a zsoltárparafrazisokat és egyéb műfajú vallásos énekeket is, amelyeket az unitáriusok az egyéni kegyesség gyakorlására megfelelőeknek tartottak. A válogatás igen bőségesen merít a 16. századi magyar protestáns költészetből (Balassi Bálint is több darabbal képviselteti magát), s így jelentékeny módon járult hozzá az unitarizmusnak a magyar nyelvű protestáns költészetbe való beágyazódásához. A szerkesztés műhelymunkálatairól ugyan semmit sem tudunk, annyit azonban bizonyosan állíthatunk, hogy ez aligha történhetett meg az unitárius püspök megkerülésével. Természetesen azt sem tarthatjuk kizártnak, hogy mindez kapcsolatban hozható Toroczkainak az udvari kultúra közelében eltöltött radnóti éveivel.

Folytonosság figyelhető meg ugyanakkor az egyház szervezettségének és rendjének szivós, de a nagy dogmatikai vitákat talán elkerülni tudó megszilárdításában is. Utoljára az 1592 júniusában Tordán tartott zsinatról őriztek meg forrásaink kiközösítésekről szóló adatokat, vagy olyan híreket, hogy papok vagy iskolamesterek dogmatikai különállásuk miatt nem jelentek meg a zsinaton.⁵⁰ A töredékesen ránk maradt zsinati határozatokból úgy tűnik, mintha Enyedi és Várfalvi Kósa püspöksége alatt, illetőleg Toroczkai püspökségének első időszakában inkább a hatáskörök szilárdabb kijelölése lenne napirenden. Ezt láthatjuk például a tordai zsinat 1598. június 14-án született határozatainak ránk maradt két pontjából.⁵¹ Az egyikben arról intézkedik a zsinat, hogy seniornak, azaz az esperesnek lehetősége legyen 12 forintig terjedően büntetést kiszabni a papokra. Ez nyilvánvalóan kisebb fegyelemsértésekre vonatkozhatott, mert a következő pontban azt olvassuk, hogy nagyobb dolgokban, melyek disputációt igényelnek, vagy a köztörvények megsértését jelentik, a büntetés kiszabása és a végrehajtás elrendelése a püspök jogában áll. Hasonlóképpen elsősorban a püspök hatáskörének rögzítésével foglalkoznak azok a zsinati határozatok is, amelyek a Várfalvi Kósa halála után 1601. január 24-én püspökké választott Toroczkai hivatalba lépése után nem sokkal, július 15-én születtek meg Tordán.⁵² Ezekben arról olvashatunk, hogy a püspöknek jogában áll a papokat és iskolamestereket abba az egyházközségbe áthelyezni, ahol a legnagyobb szükség van rájuk, ők pedig csak akkor hagyhatják el hivatalukat, ha pótlásukról hivatalos intézkedés történt. Mindez azonban technikai vagy morális indoklást kap (nem lehet egyszerre valaki több egyházközségnek is tagja, illetőleg nem kaparinthatja meg magának önkényesen az iskolamesteri hivatalt is), s a dogmatikai felügyelet igénye legfeljebb ott kap nagyobb hangsúlyt, hogy egy pap csak akkor fogadhat fel maga mellé iskolamestert, ha előzőleg az esperesnek bemutatta, aki megvizsgálta és egy kötelezvény aláírása mellett kötelezte az engedelmességre. Jól látható mindezekből a jól működő egyházi hierarchia kiépítésének az igénye, s kétségtelenül igen messze kerültünk az antitrinitarizmus erdélyi megjelenésének korai időszakától, amikor olyan törvények születtek, amelyek szerint a püspököknek egyáltalán nincs joguk a hatáskörük alá tartozó papok dogmatikai tanításainak ellenőrzé-

50 *Unitario-Ecclesiastica historia*, I, 278–279.; *Unitárius egyháztörténet*, I, 329–331.

51 *Unitario-Ecclesiastica historia*, I, 313.; *Unitárius egyháztörténet*, I, 371.

52 *Unitario-Ecclesiastica historia*, I, 384.; *Unitárius egyháztörténet*, I, 448.

sére. Másfelől azonban feltűnő, hogy az 1593–1606 közötti időszakból nem tudunk arról, hogy a zsinatok külön intézkedéseket hoztak volna egy-egy lelkész dogmatikai eltévelyedése ügyében. Úgy tűnik tehát, hogy a hierarchia építését és működtetését mégiscsak össze tudták hangolni az esperességek és gyülekezetek közötti különbségek érintetlenül hagyásával, hiszen az nem kétséges, hogy nagy különbségek voltak egyes csoportok, vagy személyek teológiai nézetei között. Elég csak arra emlékeztetnünk, hogy az unitáriusok fővárosában, Kolozsvárott kardinális eltérések voltak Erasmus Johannis, Várfalvi Kósa vagy Toroczkai krisztológiája között.

Ezek a különbségek persze lényegtelené váltak a századforduló háborúkat, politikai anarchiát és mérhetetlen pusztulásokat hozó évtizedeiben. A fentebb említett 1594-es politikai vonalváltás ugyanis Toroczkai püspökségének első esztendejében tragikomikus végkifejletéhez érkezett. A sokadik lemondása után ismét visszatérő Báthory Zsigmond ebben az esztendőben már a török segítségével próbálta visszafoglalni a fejedelemséget, hogy aztán végleges veresége után Erdély Basta generális katonai kormányzata, illetőleg a Rudolf által kinevezett biztosok irányítása alá kerüljön. A még 1595-ben Báthory Zsigmond által visszavitt jezsuiták közreműködésével Rómában és Prágában egyaránt nagyléptékű tervek fogalmazódnak a tartomány katolizálására, amelyekben első lépésként a legveszedelmesebbnek tartott eretnekségek, a kálvinizmus, az ariánizmus és a szombatoság kiiktatása szerepelt. Kivihetetlennek látszó, de mégis részletesen kimunkált tervek születtek arról, hogy a városok magisztrátusait legalább fele részben katolikusokból kell fölállítani, megfogalmazták, hogy miként kell elvenni az eretnekektől templomaikat, iskoláikat és egyéb intézményeiket.⁵³ Még csupán a megvalósítás kezdetén, a jezsuiták létszámának felemelésénél és a katolikus nemesség megerősítésénél tartottak, azonban az események újabb fordulatot vettek. A török fennhatóságát elismerő hagyományos erdélyi politikához végérvényesen visszakanyarodni akaró nemesség egy felekezetiileg sokszínű, de rendkívül jelentékeny csoportja ugyanis a katonai tehetsége alapján felemelkedett, egyébként unitárius vallású Székely Mózeszt választja meg Erdély fejedelmévé. Székely azonnal megkapja a török szultán beleegyezését is, s török csapatokkal megerősítve 1603 tavaszán sorra elfoglalja Dél-Erdély jelentékeny településeit, sőt május 9-én magát a fejedelmi székhelyet, Gyulafehérvárt is. Ezt követően kezdte el ostromolni Kolozsvárt, s ezzel nem csupán a város került az erdélyi politikai események középpontjába, hanem az unitáriusok papjai és nem régen megválasztott püspökük, Toroczkai Máté is.

Az események legnagyobb visszhangot kiváltó csúcspontját a jezsuiták kiűzése és kolégiumuk erőszakos lerombolása jelenti, amelyről, s különösen Toroczkai benne játszott szerepéről sok tekintetben ellentmondásos információkkal rendelkezünk.⁵⁴ Az ellentmondások nem kis mértékben abból adódnak, hogy forrásaink egészen nyilvánvalóan elfogultak és egyoldalúak. Az eseményeket ugyanis egyfelől a jezsuiták beszámolóiból és

53 *Jezsuita okmánytár*, 150–156, 230–257.

54 Az alábbiakban nagy mértékben támaszkodunk az alábbi tanulmányunkra: *1603. június 9. = Kolozsvár 1000 éve*, szerk. DÁNÉ Tibor Kálmán, EGYED Ákos, SIPOS Gábor, WOLF Rudolf, Kolozsvár, 2001, 78–90.

leveleiből ismerjük, s mi sem természetesebb, mint hogy igen indulatosan fogalmaznak azok az atyák, akiknek egyik társát meg is ölte a kollégiumra rázúduló tömeg. Más irányú elfogultság tapintható ki a humanista történetíró Szamosközy István Erdély történetéről írott munkájában, amely minden későbbi történeti feldolgozás forrásává vált, s így hosszú évszázadokra alapvetően határozta meg az eseményekről kialakult képet. Az egyébként református, de Páduát is megjárta humanista az ostoba és műveletlen tömeget rabul ejtő felekezeti gyűlölködés és fanatizmus kifakadásaként mutatja be az eseményeket, olyan szennyes áradatként, amely elpusztít minden kultúrát, s ezt még azzal a személyes veszteséggel is illusztrálja, hogy ott veszett az eseményekben egy olyan kódexe, amelyet Mátyás király híres budai könyvtárából került hozzá, s amelyet az eseményeket megelőző napokban adott kölcsön egy jezsuitának. Így érthető, hogy Szamosközy fanatikus révülettől megszállott prófétaként mutatja be Toroczkait, akinek profetikus fanatizmusa meghatározó szerepet játszott a tragikus eseményekben.

A jezsuita források szerint Toroczkai már a Székely Mózes és a város közötti tárgyalások idején arra biztatta a népet prédikációjában, hogy szabaduljon meg a bálványimádó katolikusoktól, majd újabb prédikációt mondott ellenük június 8-án is.⁵⁵ A jezsuita tartományfőnök-helyettes felhívta ugyan a város bírójának figyelmét az ellenük készülő veszedelemre, de az ezt ezzel utasította vissza, hogy ne tulajdonítson jelentőséget a még őt, valamint a szenátust is támadó prédikatori fecsegésnek. Az egyezmény értelmében a következő napon, azaz 9-én hagyták el a város Basta császári hadvezér német katonái, akiknek Székely Mózes szabad elvonulásra tett ígéretet és ezt be is tartotta. A szenátus parancsára ugyanakkor felfegyverkezett a város lakossága, hogy így kísérjék ki a falakon kívülre a távozó német zsoldosokat. Ezek eltávoztával a felfegyverzett nép a város főterén gyűlt össze, s Toroczkai rövid, de kemény beszédének hatására innen indult el a tömeg a jezsuita kollégium lerombolására. Szamosközynél már azt olvashatjuk, hogy a püspök és a város első papja, Göcs Pál fegyveresen rohantak a nép feltüzelésére a piactérre, s a retorikus történetírás szabályainak megfelelően fel is idézi a Toroczkai által elmondottakat.⁵⁶ Ennek forrásértékére még célszerű lesz visszatérnünk, most az események meneténél maradván az azt találjuk, hogy mindkét forrás szerint a püspök, a további papok, illetőleg az unitárius kollégium diákjai álltak a menet élére, amely előbb a jezsuiták által használt templom belsejét pusztította el, majd csaknem teljes egészében lerombolta a kollégium épületét. A tömeg azonban nem elégedett meg ezzel, hanem megverte és megalázta az ott talált jezsuita atyákat is, s egyikük bele is halt sérülésébe. A pusztítás részletes és retorikus elbeszélése során Szamosközy már nem figyel az isteni révülettől megszállott prófétára, ám a történet jezsuita változatában még többször a figyelem fókuszába kerül püspökünk. Először a könyveket és kéziratokat széttépő tömegből lép elénk és egyházi átkokkal fenye-

55 *Giovanni Argenti jelentései magyar ügyekről 1603–1623.*, Kiad. VERESS Endre, Szeged, József Attila Bölcsészettudományi Kara, 1983 (Adattár 7), 95–106.

56 *Szamosközy István történeti maradványai 1566–1603 III. k.*, kiad. SZILÁGYI Sándor, III, Budapest, A Magyar Tudományos Akadémia Könyvkiadó Hivatala, 1877, 103–104. Magyarul: *A hazai osztályharcok irodalma 1525–1660*, ford. és kiad. GERÉB László, Bp., 1955, 244–245.

geti meg mindazokat, akik könyveket akarnak magukhoz venni, ahelyett, hogy mindent elpusztítának. De még ebben sem következetes, hiszen maga magának ezekből a könyvekből hoz össze komoly könyvtárat, s persze nagy pénzeket is összelopkod magának és fiának. Ezt követően azt a párbeszédet olvashatjuk, amely Giovanni Argenti rektor és közötté alakul ki, miközben a város kapujához kíséri a jezsuitákat. Ennek során Toroczkai kifejti a jezsuita kollégium rektorának, hogy elkerülhették volna ezt a veszedelmet, ha a bíró parancsának engedelmességgel elhagyják a várost. Azt mondja továbbá, hogy most ők estek bele az unitáriusoknak ásott gödörbe.⁵⁷ E megjegyzés értelmében Göcs Pál és egy másik jezsuita párbeszédéből válik világossá: az unitárius pap felrója a tartományfőnök-helyettesnek, hogy olyan levelet hozott a pápától Rómából, amely arról intézkedik, hogy őket, ti. az antitrinitáriusokat ki kell űzni az országból. Ezután azt olvassuk, hogy kényszeredetten szerzett borbélyt a tartományfőnök-helyettes sebének bekötésére, s így az aztán csak tessék-lássék tudta elvégezni munkáját, majd egy közelebről meg nem nevezett, a jezsuitákat a városon kívülről felkeresni akaró főnemeset figyelmeztet arra, hogy a szenátus határozata értelmében a jezsuitáknak azonnal el kell hagyniuk a várost. Ez az utóbbi két jelenet már a város kapujánál játszódott le, ahol a beszámoló szerint elképesztő tumultus keletkezett, mivel először csak egy kisebb kaput nyitottak meg.⁵⁸ Ezen kellett volna nekik is távoznuk, de ezen akartak bejönni a városba Székely Mózes magyarjai is. A kapun túl várakozó lovasok különben is csaknem lehetetlenné tették a távozást, míg másik oldalról a városi tömeg szorította őket, ruháikat és holmijukat is megtépkedve. Nyilván Toroczkai is ott volt azok között az unitárius papok között, akik a jezsuita beszámoló szerint kiáltozni kezdtek, hogy nem tudják tovább fenntartani a tömeget, s ha nem engedik ki azonnal a jezsuitákat, mindegyiküket legyilkolják. Kinyílt tehát a város kapuja, s eltávozhattak a városért még ilyen körülmények között is imádkozni tudó jezsuiták, a falaknál álló törökök pedig a résztvétől eltelve összehúzódtak, hogy helyet adjanak nekik az elvonulásra, s így találjanak menedéket a Székely Mózes táborában lévő katolikus nemeseknél.

Ezeket a mozzanatokat őrizte meg tehát a tragikus eseményekről Szamosközy történeti műve, illetőleg Argenti *De Societate Jesu in Transylvania ab anno 1603 ad annum 1607* című munkája, amelynek legtöbb részlete bekerült később a jezsuita Litterarum Annuae kiadásokba is. Argentitől azonban nem csupán későbbi s nyilvánvalóan hagiografikus elemekkel feldúsított szöveg maradt ránk, hanem két olyan levél is, amelyik akkor íródott, amikor az általa vezetett jezsuita menekültcsoport megérkezett Krakóba.⁵⁹ A levelek címezte a jezsuita rendfőnök, s míg az első menekülés részletes leírására vállalkozott, a másodikban kijelenti, hogy az események megértéséhez őszintén el kell mondani néhány további dolgot is. Itt tehát az okok bizalmas és önkritikus elemzését kapjuk, annak bemutatását, hogy milyen hibákat követtek el maguk a jezsuiták is. Argenti megállapítja, hogy túlságosan nagy létszámú delegációval tért vissza a tartományfőnök-helyettes (Pietro

57 *Jezsuita okmánytár*, I/1, 230–236.

58 *Jezsuita okmánytár*, 236.

59 Giovanni ARGENTI, *i. m.*, 107–114.

Maggio) Rómából, s ezek úgy jelentek meg Kolozsvárott, mint valami pápai követség. Ráadásul kevélyen és fennhéjázva is viselkedtek, s egyáltalán nem mutattak érzékenységet a lakosság problémái iránt. Így amikor a főbíró gabonát kért tőlük az éhező polgárok részére, ridegen elutasították a kérést, pedig mindenki tudta, hogy nagy mennyiségű gabonájuk van felhalmozva. Maggio egyáltalán nem számolt azzal a lehetőséggel, hogy a város és Székely Mózes közötti tárgyalásokon előkerülhet a jezsuiták eltávolításának ügye is, s amikor erről mégis tudomást szerzett, nem maga kezdeményezett tárgyalásokat a bíróval, hanem egy világi szolgájukra bízta ügyük képviselését. Hiába figyelmeztették őt katolikus barátai, sőt maga a bíró is, nem volt hajlandó elfogadni, hogy veszély leselkedik rájuk.

Úgy gondolom, hogy ezek figyelembevételével már tárgyszerűbben rekonstruálható, hogy mi történt a városban, s milyen szerepet játszott az eseményekben Toroczkai Máté. Az előzmények alapján nem kétséges, hogy prédikációiban heves támadásokat intézhetett a jezsuiták ellen, hiszen gyűlölte őket, a nagy unitárius mártírok, közöttük Dávid Ferenc halálának okozóját látta bennük. Annak a szövegnek a forráskritikai vizsgálatához is rendelkezünk segédeszközökkel, amelyet Szamosközy ad a szájába. A történetíró szerint június 9-én a főtéren elmondott prédikációjában az unitárius püspök azt rótta fel a jezsuitáknak, hogy a nagypolitikába beavatkozva Erdélyt romlásba taszították, majd hosszan kárhoztatta bálványimádó voltukat. Ez utóbbi sajátos nemzeti színezetet is kapott, hiszen a kenyér átlényegülését Krisztus testévé olyan üres babonának tartotta, amelyet az ostoba spanyolok találhattak ki, s tőlük került át aztán a babonás olaszokhoz. Az a gyanúnk, hogy e beszéd megfogalmazásakor Szamosközy nem csupán az Erdélyben ekkora már közsímet jezsuitaellenes vádakból merített, hanem lehetett egészen konkrét forrása is. Tudjuk ugyanis, hogy jóval később, az 1605 szeptemberében tartott országgyűlésen Toroczkai elmondott egy beszédet a jezsuiták végleges száműzése mellett. Ennek szövege nem maradt ránk, de gondolatmenete rekonstruálható abból a válaszból, amelyet Giovanni Argenti fogalmazott meg, s amely nyomtatásban is megjelent.⁶⁰ Argenti itt nem csupán cáfolja az unitárius Toroczkai és a református Tasnádi Mihály érveit, hanem azt is kijelenti, hogy tőle eltérően, aki szabadon beszélt, ellenfelei egy megírt szöveget olvastak fel anyanyelvükön. E beszéd rekonstrukcióját a későbbiekben adjuk, most csupán azt szögezzük le, hogy a tartalmi mozzanatok nem zárják ki, hanem nagyon is valószínűvé tesz, hogy Szamosközyhez eljuthatott ez a szöveg, s ennek felhasználásával fogalmazta meg a Kolozsvár főtéren elhangzottakat. Ezt a nyersanyagot alakította át aztán koncepciójának megfelelően, amelyből logikusan következett, hogy a beszéd végén eretneknek bélyegezze meg azt, aki nem vesz részt a pápista papok kiűzésében és bálványimádó szentélyeik lerombolásában. A legnagyobb mértékben kételkedünk ugyanis abban, hogy a püspök eleve erőszakra szólította fel a piactéren összegyűlteket, hiszen ez ellentétes lett volna a legelemibb politikai megfontolásokkal is. Erdély teljesen kiszámíthatatlan, folytonos hatalmi váltásokat hozó politikai helyzetében az unitárius egyháznak, illetőleg püs-

60 *Defensio Societatis Jesu adversus Matthaei Toroczkai et Michaelis Tasnádi superintendentium accusationes*. Modern kiadás: Giovanni ARGENTI, i. m., 41–70.

pökének a legkevésbé sem állt érdekében, hogy egy ilyen látványos erőszakos cselekedettel lehetetlenítse el helyzetét a fejedelemség egy része felett még mindig uralkodó politikai hatalom előtt. Az tehát, hogy a püspök, a város első papja és további papjai, valamint az unitárius kollégium vezetői a megindult menet élén haladtak, nem az indulatok szabadjárara engedését jelentette, hanem éppen ellenkezőleg azt, hogy irányítani akarták az eseményeket. Oly sok európai városhoz hasonlóan bizonyos rendezettséggel akarták megtisztítani a Farkas utcai templomot a bálványimádás rekvizitumaitól, a képektől és a szobroktól. Szándékaik között szerepelt természetesen az is, hogy a német helyőrséghez hasonlóan a jezsuita atyákat is távozásra kényszerítik. Nem mellékes ebből a szempontból, hogy – mint a fentiekben ismertettük – a szörnyű események végén a városkapunál Toroczkai a városi tanácsnak arra a határozatára hivatkozott, hogy el kell hagyniok a várost. Nem derül ki egyértelműen sem Argenti beszámolóiból, sem a későbbi meghallgatásokból, hogy milyen határozatot hozott a városi tanács, ám hogy a megadással együtt napirenden volt a jezsuiták kitiltásának kérdése is, az aligha kérdéses. Minimálisan arra gondolhatunk tehát, hogy a városi tanács egy részének támogatását maga mögött tudva egy jól szervezett akció reményében léptek fel Toroczkaiék, s szándékuk a jezsuiták eltávolítása lehetett. Ebben az értelemben persze felelősség terheli, ám teljesen kizártnak tartjuk, hogy igazak lennének azok a vádak, amelyek a csőcselék szintjére süllyedő bűnözőnek állítják be. Biztosak lehetünk például abban, hogy nem a jezsuitáktól elvitt könyvekből állította fel könyvtárát, s hogy egyebeket sem rabolt el. A jezsuita kollégium szétszóródott és ránk maradt kötetit ugyanis rendkívül aprólékos munkával egyenként megvizsgálták, s egyetlenegy esetben sincs nyoma annak, hogy valamely kötet Toroczkai használatában lett volna. Később, a hatalmat visszavevő Basta uralkodása idején alapos vizsgálatokat folytattak le a kollégiumból elvitt egyéb javak ügyében is, ám a ránk maradt jegyzőkönyvekben egyetlen egyszer sem jön elő Toroczkai Máténak, vagy valamely hozzátartozójának a neve. Így megértjük ugyan Argenti indulatait, ám nem egészen világos az a szemrehányása, hogy a püspök nem gondoskodott időben borbélyról Pietro Maggio ellátására, hiszen nehéz eldönteni, hogy a beszámolóban is leírt káoszban volt-e lehetőség egyáltalán gyors intézkedésre. Arról viszont, hogy Toroczkai és paptársai is kutyaszorítóba kerültek, sokat elárulnak város kapujánál lejátszódó tumultuózus jelenetekről leírtak. Világos, hogy a végkifejlet körvonalazásával Argenti azt akarta sugallni, hogy még a törökök és a tatárok is nagyobb emberséggel voltak irántuk, mint a felbőszült unitárius tömeg, ám a leírtakból az is kiderül, hogy Toroczkainak és társainak nagy erőfeszítésébe telhetett a tömeg feltartóztatása, illetőleg annak biztosítása, hogy a kapu kinyitásával eltávozhassanak a jezsuiták.

Nem e tragikus nap egy-egy epizódját, hanem az események hátterét segít megvilágítani ugyanakkor Pietro Maggio tartományfőnök-helyettes és Toroczkai fentiekben felidézett párbeszéde. Lehetséges, hogy az ezt leíró Argenti joggal tartotta ridegen kárörvendőnek az unitárius püspök szavait, valójában azonban inkább arról lehetett szó, amit a rendfőnökhöz intézett őszintébb hangú levélben maga az olasz jezsuita is elismer. A kolozsvári antitrinitáriusok teljesen tisztában voltak azzal, hogy tervek születtek a fejedelemség és a legfontosabb városok katolizálására, hiszen az erről megfogalmazott, mára

sajnos elveszett brevét Káldy Márton kinyomtatva terjesztette,⁶¹ amivel egyébként Argenti nem értett egyet. Ezt a veszélyérzetet is számításba kell vennünk az események mozgatórugóinak tanulmányozásakor, továbbá azt, hogy a város közössége egyébként sem megszokott életét élte. A város ostrom alatt állt, falai között a megszokottnál jóval többen kerestek menedéket a környező településekből, a felduzzadt lakosság soraiban ellenőrizhetetlen híresztelések terjedtek el a várható politikai fejleményekről vagy a jezsuiták hatalmas gabonakészletéről, illetőleg arról, hogy a katolikus főurak zöme az ő kollégiumukban helyezte biztonságba mesés kincseit.

Bármily szerepet játszott is Toroczkai a jezsuiták kiűzésében, hamarosan bűnhődni kellett. Erdélyben ugyanis újabb politikai változás következett be: Székely Mózes még júliusban végleges vereséget szenvedett Bastától, illetve a vele szövetséges havasalföldi vajdától és elérkezett a kemény felelősségre vonás időszaka. Bár 1603 szeptemberére Dévára országgyűlést hívtak össze, ez valójában a megtorlás fóruma volt. Elrendelték, hogy azokban a városokban, amelyek hűtlennek bizonyultak, azaz megadták magukat Székely Mózesnek csak a katolikus vallást lehessen gyakorolni. A még Bastánál is kegyetlenebb Paul Krauseneck császári biztos külön intézkedéseket foganatosított Kolozsvár megbüntetésére. Tóth Mihály királybíró az eseményekben játszott szerepéért kivégeztette, a szenátus több tagját bebörtönöztette, s több hónap elteltével csak nagy váltságdíj kifizetése után engedték szabadon. Nem csupán az unitárius vallás nyilvános gyakorlását tiltották be, hanem szinte minden intézményétől megfosztották az egyházat: a hozzátartozó javadalmakkal együtt elvették tőlük a főtemplomot, a parókiát és az iskolát, s valóban szinte teljesen megbénították életét. Mindezt a visszahozott jezsuiták kapták meg, akik abban a városban, ahol csupán néhány katolikus család volt, díszes oltárokat állítottak fel a főtemplomban, s a megszálló német zsoldosok vezette látványos körmenetekkel is népszerűsítették a katolikus spiritualitást.

Toroczkai és Göcs Pál nem várta meg a megtorlást. Az utóbbi Lengyelországban talált menedéket, míg a püspök valahol a fejedelemség területén rejtőzött el. A hagyomány úgy tartja, hogy szülővárosa, Torockó vasbányáiban rejtették el, aminek az alapja a 88. szoltár egy olyan magyar nyelvű verses parafrázisa, amely bekerült a fentiekben említett rendkívül nagy jelentőségű unitárius énekeskönyvbe. Az első kiadásban még semmiféle jelzést nem találunk a szerzőjére vonatkozóan, ám a második és harmadik kiadásban a cím mellett már ott olvashatjuk az „M. T.” névrövidítést is, amely Toroczkai Mátéként oldható fel.⁶² A parafrázis 15. versszakában ugyanakkor az eredeti textustól eltérően barlangokban és „sötét vasbányákban” való bujdosásról olvashatunk, amit életének erre a leggyászosabb időszakára vonatkoztat a szakirodalom.

Nem tudjuk egészen pontosan meddig maradt távol püspöki székhelyétől, az azonban bizonyosnak látszik, hogy az unitárius egyház nem siette el visszahozatalát az 1604 késő ősztől megenyhülő viszonyok között sem. A Bocskai-felkelés ugyan enyhülést hozott az

61 VÁSÁRHELYI Judit, *Ismeretlen XVI. századi nyomtavány a Heltai műhelyből*, MKSZ, 99(1983), 264–272.

62 *RMKT* (17. század), 4, 65–67, 552–555.

erdélyi valláspolitikában is, ami azt jelentette, hogy 1604 legvégén a kolozsvári unitáriusok már magánházaknál istentiszteleteket tartottak, s 1605 elején ideiglenes helyen megnyitották iskoláikat is. Az 1605-ös esztendő újabb katonai sikerei pedig most már lényegesebb változásokat eredményeztek, ami Kelet-Magyarország és Erdély hatalmi viszonyainak teljes átalakulását hozta magával: a hatalmi centrumát a Partiumban kialakító s Magyarország keleti területeit is megszerző Bocskai 1605 augusztusában erdélyi fejedelemségnek is megválasztották. Az 1605-ös esztendő első felében azonban még kialakulatlan a helyzet a fejedelemségben és Kolozsváron is, hiszen a város képviselői igen bonyolult alkudozások árán fogadnak csak hűséget a református Bocskainak, úgy próbálván elérni a jezsuiták eltávolítását, hogy ne kelljen teret adniok a fejedelem által támogatott, egyelőre csak nagyon kis létszámú reformátusoknak.⁶³ A tárgyalások eredményeképpen a jezsuitáknak valóban le kell mondaniok minden városbeli ingóságukról és el is kell hagyniok a települést, hogy ideiglenesen, az országgyűlés végső határozatáig a város mellett levő Kolozsmonostorban rendezkedjenek be. Fentebb említett művében Argenti részletesen leírja az eseményeket, ám sehol sem tesz említést az „arianus superintendens” jelenlétéről. Úgy tűnik tehát Toroczkai 1605 júliusában tért vissza csak a városba. Erre az időpontra nem csupán azért gondolunk, mert valószínűsíthetjük, hogy ott volt akkor, amikor Bocskai augusztus 12-én bevonult Kolozsvárra, hanem azért is, mert az eredeti tervek szerint itt tartották volna azt az erdélyi ügyek szempontjából sorsdöntő országgyűlést, amely végülis Medgyesen zajlott le szeptember derekán. Ezen a Bocskait a fejedelmi székben beiktató s ugyanakkor egy másik kelet-magyarországi főurat, Rákóczi Zsigmondot Erdély kormányzójává tevő országgyűlésen már ott találjuk őt az unitárius egyház képviselőjében. Nem egyszerű jelenlét ez csupán, hanem egy nagy – a fentiekben már említett s talán Szamosközy és más kezéhez kéziratban is eljutó – beszédet tartott arról, hogy a jezsuitákat el kell távolítani az országból. A beszéd nem csupán tartalma miatt figyelemre méltó, hanem azért is, mert egy hosszabb ideje nem tapasztalt együttműködés eredményeképpen született meg. Amint 1588-ban, úgy most is egyeztetett egymással a református és az unitárius püspök, s most is az unitáriusnak jutott az a feladat, hogy a katolikusok dogmatikai tévedéseit a bálványimádásra koncentrálna mutassa ki. Mindezt Argenti választatából tudjuk, aki természetesen az általa elmondottaknak nagy szerepet tulajdonít abban, hogy Medgyesen még nem született végleges határozat ügyükben. (Végleges határozat 1606 őszén születik a jezsuita rend kitiltásáról Erdélyből, ezt követően a 17. század végéig csak kivétel gyanánt tartózkodhat egy-egy jezsuita a fejedelemség területén.)

A Kolozsvárra visszatért Toroczkainak tehát nem a jezsuitákkal kell megküzdenie az elkövetkezendő időszakban egyháza védelmében, bár a Jézus Társaság Kolozsmonostorba kitett tagjai eltávozásuk előtt még képesek voltak arra, hogy súlyos konfliktust idézzenek családjában. Argenti művéből, illetőleg a jezsuita évkönyvekből arról értesülünk ugyanis, hogy egy református ifjú és az „arianus superintendens” fia kijárt hozzájuk. Az előbbi is katolizált ugyan, de később mégis visszatért eretnekségéhez, az utóbbit azonban legalább-

63 Kiss András, *Bocskai egy éve a kolozsvári források tükrében = Frigy és békekesség legyen...*, A bécsi és zsitvatoroki béke, szerk. PAPP Klára, JENEY-TÓTH Annamária, Debrecen, Egyetemi Kiadó, 2006, 95–96.

is Erdélyből való végleges távozásukig igen állhatatosnak mutatja be. Őt hiába próbálta az apja, továbbá az unitárius kollégium rektora és a város bírója távol tartani a jezsuitáktól, ez nem sikerült. Nagy hatással voltak rá azok a könyvek is, amelyeket a kollégium feldúlásakor vett magához, s amelyek olyan szeretetet ébresztettek benne a Szűzanya iránt, hogy minden nap elolvasta kisebbik officiumát. Így aztán a jezsuiták végleges távozása előtt felvette náluk a keresztséget, s megígérte, hogy kitart a katolikus vallás mellett.⁶⁴ (A történet hitelességét további források nem igazolják. Ha valóban így történt, az ötvös mesterré lett kolozsvári polgár tragikus végű szellemi kalandozás részese volt. A szakirodalom szerint a talán két lánya mellett egyetlen fiaként számon tartott Toroczkai Ötvös János ugyanis a legkövetkezetesebb nonadorantisták közé tartozott, s 1638 júliusában Désen Krisztus káromlásáért megkövezték.⁶⁵)

Mint már fentebb jeleztük, az unitárius püspök legádázabb ellenfelei, a jezsuiták Bocskai hatalomra jutása után nagyot vesztek politikai befolyásukból, ám a reformátusok és az unitáriusok között együttműködés kimunkálására már nem volt lehetőség. Toroczkai visszatérhetett ugyan egyháza élére, ám hamarosan meg kellett tapasztalni, hogy szívós küzdelmet kell folytatnia egyháza pozíciójának megőrzéséért. Ez már megmutatkozott a medgyesi országgyűlésen is, hiszen itt azon az áron hagyták jóvá kolozsvári intézményeik visszaadását, hogy nem zárkoznak el a reformátusok beengedése előtt a városba. Másfelől egészen nyilvánvalóan nyomás nehezedett az unitáriusokra a kormányzó környezetéből. Rákóczi Zsigmond ugyanis Erdélybe való bemenetele előtt már a református egyház egyik legnagyobb kelet-magyarországi támogatói közé tartozott, s ez a sokrétű támogatás felőlelte az azokkal az európai kálvinista centrumokkal való kapcsolattartást is, amelyek számára elfogadhatatlan volt a szentháromságtagadókkal bármiféle együttműködés. Rákóczi ráadásul az átlagnál tájékozottabb volt a kelet-közép-európai antitrinitarizmus fejleményeiben, hiszen a heidelbergi Franciscus Junius (Du Jon) 1589-ben neki ajánlotta egyik Christian Francken ellen írott munkáját. Felesége Telegdi Borbála katolikus volt, s bár a jezsuitákat nem sikerült megmentenie, a fejedelemség vallási életére erőteljesen ható tevékenysége egyáltalán nem kedvezett az unitáriusoknak.⁶⁶ Ilyen körülmények között Toroczkai tevékenysége sikereként értelmezhetjük, hogy az unitárius egyház egyelőre nem szenvedett el végletes politikai veszteségeket. A viszonylagos politikai súly megtartását mutatja, hogy amikor az 1606 decemberében elhunyt Bocskai István holttestét Kassáról Gyulafehérvárra viszik, az aprólékos gondossággal kiszámított gyászmenet során az unitárius egyház is megnyilatkozhat: a kolozsvári istentiszteleten Toroczkai is elmond egy gyászbeszédet, ennek szövege azonban nem maradt ránk.

64 *Jezsuita Okmánytár*, I/2, 577, 578, 584, 601, 602.

65 *Kolozsvári emlékirók (1603–1720)*, bev. BÁLINT József, vál. és jegyzet PATAKI József, Kriterion Kiadó, Bukarest, 1990, 172, 315.

66 TRÓCSÁNYI Zsolt, *Rákóczi Zsigmond (Egy dinasztia születése)*, A Debreceni Déri Múzeum Évkönyve, 1978, 57–133.; SZABÓ András, *Rákóczi Zsigmond erdélyi fejedelem (1544–1608), Kiegészítések egy életrajzhoz*, TSZ, XXIX(1986), 341–350.; PIRNÁT Antal, *Christian Francken egy ismeretlen munkája*, ItK, LXXXVII(1983), 107–110.

A káosz és felfordulás évei után természetesen nagy energiákat kellett fordítania az egyház alapvető intézményeinek helyreállítására is. Visszatérte után 1606 januárjából van először adatunk általa összehívott zsinatról, s tudjuk, hogy püspöksége egész további időszakában rendszeresen megtartották az egyházi életnek ezeket a legfontosabb összejöve-teleit. A határozatok azonban igen esetlegesen maradtak ránk, többnyire úgy, hogy né-hány pontot a 17–18. század során kiírtak a mára elpusztult jegyzőkönyvekből. Az egyik ilyen kivonatolás az 1606 júliusában Kolozsvárott tartott zsinat határozataiból őrzött meg néhányat.⁶⁷ Ebből megtudjuk, hogy zsinati hely gyanánt Kolozsvár mellett Székelykeresz-túrt jelölték meg: az unitárius egyháztörténet szerint ez utóbbi településen 1618-ig tartot-tak zsinatokat a század első éveiben teljesen elpusztult Torda helyett. A további pontok arra koncentrálnak, hogy a rendezettség fenntartása mellett minél többeket mozgósítani tudjanak az istentiszteletek megtartására, illetőleg a prédikációra. Több pont hangsúlyoz-za, hogy az iskolák rektorai közül is mindenkinek hirdetnie kell isten igéjét, aki erre alkal-mas, illetőleg aki a zsinattól és a püspöktől erre megbízást kap. Úgy tűnik, hogy ezen kívül főleg az iskolákban vált szükségessé a rend megteremtése. Így külön intézkedés születik arról, hogy milyen büntetés szabható ki az engedetlen iskolamesterekre és tanulókra, s részleteznek néhány öltözködés- és viselkedésbeli anomáliát is. Megújítják a hírhedt 1592-es zsinat intézkedését arról, hogy a tanulók ne hordjanak olyan ruhát, mint a kato-nák, s hajuk se legyen olyan rövid, mint az övék. Az akkor leírtakat még azzal is kiegészít-ik, hogy tilos a tanulóknak bármiféle zeneszerszámot használniok. Mindezek után szinte az elvárt magas munkaerőkölcs illusztrálásának is tűnhet, hogy a közelebről nem ismert Michael Harit kizárják a kolozsvári iskolából, mivel a zsinat és a püspök figyelmeztetése ellenére nem teljesítette a rendkívüli helyzet megkövetelte feladatait.

Nagyobb fejtörést okoz annak a pontnak az értelmezése, amely a szombatosokról in-tézkedik: *Judaizantes ecclesia nostra e gremio et consortio sui exclusit.* (A zsidókat egy-házunk kebeléből és közösségéből kizárja). Legutóbb Dán Róbert értelmezte ezt a mondatot,⁶⁸ s úgy találta, hogy nagy jelentőségű és széles körre kiterjedő szervezkedés húzódhat meg a háttérben, az egyszerű székelyek olyan törekvése, hogy a nemesi előjo-gokat ótestamentumi minta alapján megfogalmazott törvényekkel korlátozzák. Dán sze-rint a Székelyföld területén formálódó szombatos közösségek ekkor már a zsidó idősza-mítás bevezetésére is törekedtek, hiszen az ilyen jellegű szövegek némelyike 1606 tájára datálható. Erre reagálva írta volna azt Rákóczi Zsigmond kormányzó az egyébként unitá-rius Petki János székely főkapitánynak, hogy „az arrianusok és sabbataribusok Udvarhelyt kezdenek gyűlést és törvényt tartani, mely annak előtte nem volt. Így lévén a dolog hagy-juk és parancsoljuk ő felsége nevével, hogy kegyelmetek, az régi szokás ellen afféle vallá-son való papoknak se gyűlést a megnevezett helyt, s egybűtt is ne engedjenek lenni, se törvényt tenni.”⁶⁹ Szerintünk a rendelkezésünkre álló adatok nem engedik meg, hogy újszerű és a nemesi előjogokat korlátozó világi törvénykezésre is gondoljunk, s nem is az

67 *Unitario-Ecclesiastica historia*, II, 1109.; *Unitárius egyháztörténet*, II, 480–481.

68 DÁN Róbert, *Péchi Simon és az erdélyi szombatosok*, Bp., Akadémiai, 1987 (HumRef 13), 101–103.

69 *EOE*, V., 401.

egész Székelység területén, hanem kifejezetten Udvarhelyszéken szerveződő külön szombatos összejövetelekről lehet itt szó, amelyet persze végső konzekvenciáiban nagyon aggályosnak talált a református kormányzó. Bizonyára erre reagált a zsinati határozat is, amely Dán szerint egyenesen Rákóczi felhívása nyomán született meg. Azt persze nem tudjuk, parancsba adta-e Rákóczi a szombatosokat kizáró határozat meghozatalát. Akár külső nyomásra született meg ez a határozat, akár nem, mindenképpen figyelemre méltó, hogy a későbbi fejleményekkel ellentétes tendenciára reagál. Az 1620-as 30-as években ugyanis éppen azzal küszködnek majd a hatóságok, hogy miképpen lehet kikeresni az unitáriusok közül a magukat unitáriusnak álcázó szombatosokat.

Úgy tűnik azonban, hogy egyfelől ugyan zsinati határozatok születtek a szombatosok kollektív exkommunikálására, másfelől a kisebb jelentőségű és gyakorlatiasabban intézkedő fórumok jóval finomabb módszereket alkalmaztak a szombatos probléma kezelésére. Az unitárius egyháztörténet megőrizte számunkra a püspök és az esperesek 1607. június 10-én tartott összejövetelén született határozatok kivonatát. Itt szó van arról, hogy az országgyűlés időpontjához igazodva meg kell változtatniok a küszöbön álló zsinat időpontját, majd intézkednek arról, hogy Varsolczi János még maradjon egy esztendeig Tordán. Ezután a következőket olvashatjuk: *R. D. Balthasar, cui silentium ante semestre impositum fuerat in ecclesia, Generosissimo Domino Simoni Pétsio commendatur ad munus ecclesiasticum in Szt. Ersebet siculorum subeundum.* (Boldizsárt, kit egy félévvel azelőtt, az egyház hallgatásra ítelt volt, ajánlják Péchi Simonnak, hogy Szenterszében egyházi tisztet teljesítsen.)⁷⁰ Egy bizonyos Balthasar pap ügyében intézkednek tehát, akit egy fél évvel korábban hallgatásra ítélték, akit azonban most kiejánlanak Péchi Simonnak, hogy szenterzsébeti birtokán lássa el a papi teendőket. A szöveghez Kénosi hozzáfűzte, hogy nyilvánvalóan a konzisztórium hozta meg korábban az említett tiltó határozatot, amelynek iratait azonban nem láthatta. A megjegyzésből nem derül ki világosan, hogy azonos-e az előbb és utóbb intézkedő testület, de azért nyugodtan gondolhatunk arra, hogy ez így van, ami egyben azt is jelzi számunkra, hogy az annak idején 1579-ben létrehozott, a püspököt és az espereseket felölölő intézmény annyira meghonosodott az egyház életében, hogy a zavaros idők elmúltával tevékenysége felújíthatóvá vált. Nem kevésbé érdekes persze a határozat érdemi része. A szöveg sajnos semmi konkrétumot nem közöl Balthasar papról, ám nehéz elfeledkezni arról, hogy egy ilyen nevű, magyaros alakban Boldizsárnak mondott lelkésszel némileg hasonló körülmények között már találkoztunk. A már fentebb is említett hírhedt rendcsináló zsinatról van szó, amely 1592 júniusában zajlott le Tordán. Ennek általános rendelkezéseit őrizte meg az egyháztörténet, de egy nagyon frissen megfogalmazott szombatos vitairat (*Mózes prófétának ... bölcsességéről*) az itt exkommunikáltak közül hétnek a nevét is közli.⁷¹ Ezek között szerepel egy bizonyos „Boldjsar pap”, aki tehát nem volt hajlandó elfogadni, hogy Krisztust imádkozhatjuk és testi, lelki javakat kérhetünk tőle, de azt se tudta elfogadni, amit Hunyadi Demeter a keresztségről és az úrvacsoráról tanított. A névsorban szereplő további három papról (Bogáti

70 *Unitario-Ecclesiastica historia*, II, 1109.; *Unitárius egyháztörténet*, II, 481.

71 *RMKT* (17. század), 517.

Fazakas Miklós, Erdődi Tamás, Pankotai Tamás) rendelkezünk későbből is adatokkal, s ezek azt mutatják, hogy mindannyian szombatosok vagy radikális nonadorantisták lettek. Egyáltalán nem látszik tehát vakmerőnek az a feltételezés, hogy ez az 1592-ben a prédikálástól eltiltott Boldizsár szerepel az 1607-es dokumentumban is, aki tehát később, Enyedi vagy Toroczkai püspöksége alatt visszanyerhette a prédikálás jogát és bekerült Kolozsvárra is. Másfelől talán fölösleges is hangsúlyozni: ez az eddig figyelmen kívül hagyott adat akkor is rendkívül becses, ha nem fogadjuk el a fenti azonosítási kísérletet. Akkor is tény marad ugyanis, hogy egy Kolozsvárott korábban elhallgattatott lelkész esetében a konzisztórium ahhoz a megoldáshoz folyamodott, hogy kiküldte az illetőt Szent-erzsébetre Péchi Simon védnöksége alá. Mivel nem pénzbüntetéssel sújtották ezt a személyt, egészen biztosak lehetünk abban, hogy a fél évvel korábban elrendelt szilencium háttérében nem erkölcsi vagy életmódbeli hiányosságokat kell keresnünk, hanem dogmatikai elhajlást. Elég kézenfekvő most már, hogy kapcsolatba hozzuk mindezt az 1606-os esztendő szombatoság ellenes intézkedéseivel.

Mindez bepillantást enged az erdélyi felekezeti viszonyok bonyolult világába is. Egyfelől azt látjuk, hogy a szentháromságtagadókat, de különösen a legradikálisabbakat utáló kormányzat kemény intézkedésekre szánja el magát a szombatosok ellenében, másfelől azonban azt tapasztaljuk, hogy a nemrég elhunyt Bocskai titkáraként nagy befolyású politikussá vált Péchi Simon képes volt megvédeni még a legradikálisabb prédikátorokat is. Célszerű talán megjegyezni, hogy olyan időpontban született meg a határozat Balthasar pap Szent-erzsébetre helyezéséről, amikor Péchi éppen túl volt egy sikeres közvetítésen Rákóczi Zsigmond és Bocskai egykori fejedelemjelöltje, Hommonai Drugeth Bálint között. Taktikai egyeztetést és nagyon gyakorlatias együttműködést sejtet ugyanakkor ez az adat a kolozsvári unitárius vezérkar és a nagypolitika első vonalából talán valamelyest visszalépő, s többnyire Szent-erzsébeten lakó Péchi Simon között. (Zárójelben jegyezzük meg, hogy adatunk eggyel szaporítja a Dán Róbert monográfiájában felvázolt koncepció ellenében felhozható érveket is. E koncepció szerint a politikai karriert felépítő Péchi elhagyta az Eössitől megörökölt szombatos hitet, a teológiai tájékozódást a filozófiaival váltotta fel, s csak később, a politikai kudarcok után tért vissza a szombatosághoz, s Szent-erzsébet csak az 1620-as években válik szombatos centrummá.)

A Boldizsár pap esetében megfigyelt megoldásnak azért tulajdonítunk nagy jelentőséget, mert izgalmas jelzést ad arról, hogy miként maradhatott sokszínű az antitrinitarizmus különböző irányzatait, s köztük a szombatosokat is felölelni tudó közösség az erdélyi unitárius egyház egészen az 1630-as évek végéig. Az ilyen megoldásoktól bizonyára nem idegenkedett Toroczkai püspöksége további esztendeiben sem. Szükség is volt ezekre, hiszen a Rákóczi Zsigmondot követő református fejedelmek, Báthory Gábor és Bethlen Gábor valláspolitikájában közös elem, hogy a négy recepta religio elismerése mellett a szombatosok létét kihasználja az unitáriusok meggyengítésére, a reformátusok pozíciójának megerősítésére. Arról azonban, hogy a püspökünk által vezetett zsinat, illetőleg a konzisztórium miképpen reagált minderre, jegyzőkönyvek hiányában nem rendelkezünk adatokkal: 1607–1616 között még kivonattöredékek sem állnak rendelkezésünkre, csupán azt tudjuk, hogy rendszeresen üléseztek e fontos testületek.

Hogy komoly jelentőséget tulajdonított a szervezeti élet megszilárdításának, az is bizonyítja, hogy az ő püspöksége időszakából rendelkezünk először adatokkal rendszeres vizitációkról. Az unitárius egyháztörténet szerint a Bordos községben végzett egyházlátogatás aktái szolgáltak minta gyanánt Almási Gergely Mihály számára, amikor a 17. század végén megszervezte a háromszéki egyházak vizitációját. Másfelől a Radecius által összeállított *Disciplina ecclesiastica* két kéziratos másolatában is ránk maradt egy 1614-ből származó 16 pontból álló latin nyelvű rendtartás arról, hogyan kell végrehajtani az egyházközségek vizitációját. Ez a rendtartás tehát Toroczkai püspöksége idején született meg, s nyilvánvalóan sokat elárul a püspök elképzeléseiről.⁷² Legfeltűnőbb sajátossága, hogy igen alaposan foglalkozik a technikai kérdésekkel: hogyan értesítik a gyülekezetet az érkezéskor, hol szállnak meg, miképpen találkoznak az egyházközség tagjaival stb. Igen alaposan kidolgozottak a gyülekezet anyagi helyzetére vonatkozó kérdések is: megkapta-e a pap az őt megillető jövedelmet, azzal megfelelően gazdálkodik-e, miképpen biztosított az iskolamester ellátása, milyen állapotban vannak az ingatlanok stb. A harmadik nagyobb kérdéscsoport a pap és a hívek erkölcsseire vonatkozik, s körültekintő eljárással igyekszik biztosítani, hogy a lelkész és a hívek kölcsönösen nyilatkozhassanak egymásról. Előkerülnek persze a dogmatikai kérdések is – a papot ki kell kérdezni doktrínája felől, ezt követően a gyülekezet füle hallatára hitvallást kell tennie, a népnek pedig nyilatkoznia kell arról, hogy mindig így tanított-e –, de semmiképpen nem állítható, hogy ez lenne a középpontban. Említésre méltó ebben az összefüggésben az is, hogy a rendtartás nem szól arról, minek alapján döntenek a vizitátorok a lelkész igazhitű voltáról, nincs szó arról, melyik hitvallás vagy káté szolgál zsinórmérték gyanánt. A rendtartás összeállítói tehát mintha legalábbis megbarátkoznának azzal, hogy nem mindenütt ugyanazt tanítják az unitárius gyülekezetekben. Hajlamosak lennénk ezt párhuzamba állítani azzal, ahogyan a konzisztórium a szombatosok ügyét kezelte, s mindez persze aligha lenne elképzelhető Toroczkai akarata ellenében.

Létében megőrzött egyháza mellett legfontosabb szellemi hagyatéka, hogy az *Explicationes* magyarításának megjelentetésére is komoly erőfeszítéseket tett. Logikus arra gondolnunk, hogy már akkor fölmerült a magyar változat elkészítésének gondolata, amikor Toroczkai a latin kiadásán fáradozott, ám nem tudjuk biztosan, hogy mikor követte ezt a szándékot tett is. Egyes jelek arra mutatnak, hogy ez már a 17. század első éveiben megtörtént. Az Ézsaiás 6,1 értelmezése során Toroczkai hivatkozik Plantinus Újtestamentumának 1601-es kiadására. Ez tehát azt jelenti, hogy a magyar nyelvű kiadvány egy olyan szövegrészlete, amely nem Enyedi szövegének fordítása, hanem Toroczkai önálló munkája, legkorábban 1601-ben vagy azután keletkezett. Ötvös András kolozsvári főbíró 1615-ben készült feljegyzése alapján ugyanakkor képet alkothatunk arról, hogy az 1615 előtti időszakban mennyi pénzt költött a magyar kiadás előfeltételeinek megteremtésére. A több évet átfogó visszatekintés sajnos nem közli pontosan, hogy melyik esemény melyik esztendőben játszódott le, ám a dokumentum kiadója, Tóth Kálmán meggyőzően mutatott rá arra, hogy 1605–1612 között már egészen konkrét lépések történtek a magyar

72 Közölve: Tóth György, *Az unitárius egyház rendszabályai 1626–1850*, Cluj-Kolozsvár, 1922, 31–41.

nyelvű változat kiadására. Jóval Toroczkai Máté halála előtt felvetődött az a gondolat is, hogy Rakówban jelentessék meg a magyar változatot, mégpedig oly módon, hogy a fordító maga felügyelte volna a munkálatokat a lengyelországi antitrinitarizmus ismert központjában. Ez egyszerűen mutat a kapcsolatok viszonylagos rendezettségére s a krisztológiai ellentétek szülte bizonytalanságra. Ötvös András szerint a háborúk és a politikai változások akadályozták meg Toroczkait abban, hogy kiutazzék Lengyelországba, hiszen egy ilyen kiutazás veszélybe sodorhatta volna az erdélyi unitárius egyház egészét. Tóth Kálmán⁷³ joggal gondol arra, hogy a kolozsvári bíró itt azokra az eseményekre céloz, amelyek 1610 táján játszódtak le, s amelyek végén véres leszámolások után 1613-ban került a fejedelmi trónra Bethlen Gábor. A talán 1610 tájára már elkészült munka megjelentetést azonban nem sikerült elérni, az jóval később, csak 1619-ben, illetőleg 1620-ban látta meg a napvilágot. Az újabb kutatások kétségbe vonták azt az elképzelést, hogy ez Bethlen István különleges támogatásának köszönhető, s az látszik egyre világosabban, hogy Báthory Gábor és Bethlen Gábor valláspolitikájában egyaránt tartósan jelen volt a törekvés az unitáriusok visszaszorítására. Bár a részleteket nem ismerjük, úgy tűnik Toroczkai visszafogott s a háttérben maradó politizálással próbálta ezt ellensúlyozni. Bethlentől mindenesetre megkapta a megerősítést püspöki hivatalában, s talán tekintélye is hozzájárult ahhoz, hogy életében még nem kényszerültek rá az unitáriusok arra, hogy nyilvános vitákban kelljen megvédeniök dogmatikai nézeteiket. A Molnár Dávid újabb adata szerint 1615 őszén⁷⁴ bekövetkezett halál után erre is rákényszerültek.

73 TÓTH Kálmán, *Makai Nyíró János deák = Kelemen Lajos Emlékkönyv*, szerk BODOR András et al., Tudományos Könyvkiadó, Bukarest, 1957, 587–606.

74 MOLNÁR, *Levéltári dokumentumok*, 20.

RADIKÁLIS HETERODOXIA ÉS TÖRTÉNETÍRÁS ERDÉLYBEN A 16–17. SZÁZADBAN

Ma már még az unitárius egyházban is csak nagyon kevesen gondolják azt, hogy az erdélyi antitrinitarizmus az erdélyi reformáció autochton fejlődésének eredményeképpen jött létre. Általánosan elfogadott tehát, hogy megjelenésében, majd dogmatikájának fejlődésében jelentős szerepet játszottak azok a külföldiek, akik a 16. század második felében hosszabb-rövidebb időre menedéket találtak Erdélyben. Örülhetünk tehát annak, hogy szétolvadt az a mitikus vízió, amely esetenként még a klímaelmélet felhígított változataitól sem idegenkedve mindent a sajátos erdélyi szellemi atmoszférából eredeztetett, ám másfelől a kérdéskör erdélyi és magyarországi szakembereinek még mindig keményen munkálkodniuk kell azon, hogy az itteni antitrinitarizmus vitathatatlanul meglévő fontos sajátosságai a nemzetközi szakirodalomban is tudatosodjanak.

Mivel a 16. század 70-es éveitől a 18. század végéig az itteni antitrinitáriusok egyáltalán nem nyomtathatták ki munkáikat, szellemi teljesítményük rejtve maradt a kortárs európai közvélemény előtt, s ez a nagyon jelentős kéziratok írásbeliség ily módon kiesett az európai hagyományból, s így szinte napjainkig nem is tudott oda bekerülni. Ezért tehát minden alkalmat megragadva hangsúlyoznunk kell, hogy az 1570-es évek elejétől Jacobus Palaeologus, Johann Sommer és Dávid Ferenc együttműködésével az antitrinitarizmusnak egy olyan változata alakult ki, amely már akkor is határozottan elkülönült attól a típustól, amely Fausto Sozzini hatása alatt Lengyelországban alakult ki. Ez a nonadorantista antitrinitarizmus páratlanul merész krisztológiát képviselt, s egyéb dogmatikai kérdésekben is jóval radikálisabb volt a Lengyelországinál, s az erdélyi fejlődés egyik fontos sajátossága, hogy a konfesszióképződés lassúsága következtében ez a merész áramlat egészen a 17. század derekáig fenn tudott maradni, sőt meghatározó jelentőségre tett szert, s a socinianizmus csak ezt követően vált dominánssá az erdélyi unitarizmus egyház közösségeiben.

Az antitrinitarizmus fentiekben jelzett két típusának összehasonlítására történtek¹ ugyan már kísérletek, de a rendszeres vizsgálódás főleg a 16. századra koncentrált, s a 17. századi érintkezések és viták feltárásában még nagy pótolni valói vannak a kutatásnak.²

Az alábbiakban azt veszem vizsgálat alá, hogy miképpen viszonyult e két típus a történelemhez, s ezen belül főleg azzal foglalkozom, hogy megfogalmaztak-e jelentékeny reflexiókat a Lengyelországban, illetőleg Erdélyben hosszabb-rövidebb időre otthonra lett meghatározó személyiségek a befogadó ország, illetőleg egyház történetéről.

1 Talán ide sorolható a mostani kötetnek a kelet-közép-európai antitrinitarizmust összehasonlító igényű bemutató tanulmánya. A korábbi szakirodalomról lásd e tanulmány jegyzeteit.

2 Jó kiindulópont: KESERŰ Gizella, *Late Confessionalisation*, 163–188.; Új levéltári forrásokat szólintat meg: MOLNÁR, *Levéltári dokumentumok*.

Célszerű a téma egyik legnagyobb kutatójának, Lech Szczuckinak következő megállapításából kiindulnunk. Az élete utolsó negyedszázadát Lengyelországban leélt Fausto Sozziniról a következőt mondja. A hosszú lengyelországi tartózkodás ellenére egy szemernyt sem polonizálódott, kultúráját és szokásait illetően toszkán polgár maradt, aki mélyen kötődött a „*modi italiani*”-hoz, s soha sem szűnt meg arról álmodozni, hogy visszatérjen hazájába.³ Úgy vélem ezzel is összefügghet, hogy a lengyel antitrinitarizmusnak ez a nagy átalakítója terjedelmes műveiben egy sort sem írt le a lengyelországi egyházak és felekezetek történetéről. Jellemzőnek tarthatjuk, hogy az egyetlen ilyen megnyilatkozása úgy született meg, hogy egy fiatal, s nem egyértelműen azonosítható híve (talán Hieronymus Moskorzowskiról van szó) megkérdezte tőle, mivel magyarázza azt, hogy az emberek üdvözülésében olyan fontos hittétel, mint az általa kidolgozott krisztológia, nem valamely nagyobb és jelentősebb országban terjedt el, Isten nem ott nyilatkoztatta ki, hanem éppen Lengyelországban. Sozzini válaszul előbb kijelentette, hogy Lengyelország egyáltalán nem eldugott sarka a világnak, ha figyelembe vesszük, hogy a vallás milyen jelentékeny személyiségei éltek itt a korábbi évszázadokban, hiszen talán egyetlen más ország sem dicsekedhet ilyenekkel. Majd úgy folytatta, hogy Lengyelországot most az egykori Júdeához lehet hasonlítani. Ugyanaz történt ugyanis vele, mint egykor Júdeával, amelyet azért gyűlöltek meg a pogány népek, mert Isten ott nyilatkoztatta ki először a kereszténységet. Lengyelország most azért vált gyűlölet tárgyává, mert itt nyilatkoztattott ki és terjedt el először a helyes tanítás az Atyaisten és a Fiú természetéről.⁴ Nem foglalkozhatunk itt részletesen e nyilatkozat előzményeivel és utóéletével. Csupán azt jegyezzük meg, hogy Sozzini itt egyáltalán nem volt eredeti, hiszen csak átvette egyik legnagyobb antitrinitárius vitapartnere, Marcin Czechowic nagyon öntudatos megállapítását.⁵ Másfelől csupán az utóélet legnagyobb hatású mozzanatát regisztrálva azt jegyezzük meg, hogy Stanisław Lubieniecki *Historiae reformationis Poloniae* című műve további párhuzamot von Krisztus születése és a róla alkotott helyes nézet elterjedése között: amint Jézus Krisztus Augustus római császár idejében született meg, úgy a róla szóló igaz tanítás, azaz a tulajdonképpen második születés is egy Augustus, Sigismundus Augustus, azaz Zsigmond Ágost uralkodása idején történt meg a fontos üdvtörténeti szerepre kijelölt országban.⁶ Ez azonban már Fausto Sozzini fentebb idézett nyilatkozatának a továbbfejlesztése, s fontos látnunk, hogy a Sienából származó olasz vallásújító esetében egy alkalom kikényszerítette nyilatkozaról beszélhetünk csupán, nem pedig teológiai műveit erősen befolyásoló koncepcionális mozzanatról.

Homlokegyenest ellenkező jelenséget figyelhetünk meg Erdélyben. Az a Jacobus Palaologus, aki 1572 és 1575 között is csupán megszakításokkal tartózkodott itt, nagyon

3 SZCZUCKI, *Faustus Socinus*, 127.

4 Idézi, SZCZUCKI, *Fausto Sozzini in Polonia* = SZCZUCKI, *Faustus Socinus*, 127.

5 Marcin CZECHOWIC, *Rozmowy chrystiańskie*, 5.

6 Stanisław, LUBIENIECKI, *Historia reformationis polonicae*, 35. Angol fordítás: Stanislas, LUBIENIECKI, *History of the Polish Reformation and Nine Related Documents*, ed. George HUNTSTON WILLIAMS, 1994, 90.

erőteljesen kapcsolódott az itteniek korábban kialakult történeti vízióihoz, majd jelentékeny módon elmélyítette és formálta is a történetfilozófiai elképzeléseket.

Az erdélyi antitrinitáriusok vezérkara már jóval Palaeologus Erdélybe érkezése előtt kidolgozta a *testes veritatis*-koncepció egy nagyon szuggesztív, s magyar nyelvű szövegekben is terjesztett változatát. Ennek az volt a lényege, hogy az antitrinitáriusok egyszerre tekintették magukat az üldözött középkori eretnek gondolkodók és Luther örökösének. Az 1569-ben a wittenbergi Georg Maiorral lefolytatott vitában kifejezetten a wittenbergieket is megszólítva kinyilvánították, hogy Luther igazi folytatói és művének betetőzői az erdélyi fejedelemség területén élnek, míg Wittenberg megtagadta és elárulta a reformáció ügyét, s méltatlanná is vált annak képviselőjére.⁷ Ez a koncepció az erdélyi fejedelem, illetőleg választott király (*electus rex*) valláspolitikájának apoteózisával társult, akit az egyetemes protestantizmus legfontosabb védelmezőjeként ünnepeltek. E koncepció legizgalmasabb dokumentuma az, amellyel legfontosabb kiadványukat, a *De falsa et vera unius Dei... cognitione* című munkát elküldték Erzsébet angol királynőnek. Ebben Nagy Británia uralkodóját, a vallás legelszántabb oltalmazóját és dajkáját emlékeztetik arra, hogy számukra Erdélyben élő protestánsok számára is elérkezett az az idő, amikor Isten megszánja „Sion” szenvedéseit. Az Isten ugyanis megvilágosította II. Jánost, Magyarország királyát, aki VI. Edwardnak, a királynő testvérének és Britannia egykori uralkodójának méltó társa, akihez úgy hasonlít, mint tojás a tojáshoz, mert az ő oltalma alatt ragyog fel számos egyházban az Isten igaz ismerete. Így aztán nincs mit csodálkozni azon, hogy Galliában, Helvétiában és Germániában egyaránt sokan vannak olyanok, akik béklyóba ver ten és a Babilóniaiánál is keményebb fogságba vetve sóhajtozva tekintenek Erdély felé, s alkalmanként olykor tudós írásaikkal is arra biztatják az erdélyieket, hogy tartsanak ki az igazság szenvedélyes keresése mellett, s hogy állhatatosan harcoljanak a pápa Antikrisztus ellen.⁸ Az 1572-ben Erdélybe érkezett Palaeologusnak könnyű volt csatlakoznia ehhez az elképzeléshez, hiszen mindig is úgy gondolta, hogy az olykor papi és prófétai szereppel is felruházott uralkodóknak meghatározó szerepük van az alattvalók vallási életének alakításában. Így aztán nem csodálkozhatunk azon, hogy rendre János Zsigmond elogiumokat sző be ez idő tájt írott műveibe, s az uralkodó világtörténelmi szerepét ropant szemléletes párhuzamokkal is alátámasztja. A *Cathecesis christiana* ajánlásában János Zsigmondot bölcs Frigyes, szász választófejedelemhez hasonlítja, s arról beszél, hogy nem ragyoghatott volna fel az igazság napja, ha ebben a korán elhunyt ifjú uralkodóban a Husz haláláért felelős Zsigmond császár és nem bölcs Frigyes szellemisége elevenedett volna meg. A legbeszédesebb persze az, hogy Lukianoszt és Nicolaus Cusanust imitáló fantasztikummal teli művében, a *Disputatio scholasticá*ban a valaha élt összes jelentékeny teológust megszólaltató mennyei hitvita színhelyét Janopolisnak nevezi el, a házigazda

7 *Refutatio scripti Georgi Maioris...*, Kolozsvár, 1569, F4^v–F8^r. Leírása: RMNY 272. Tartalmi kivonata: *Bibliotheca Dissidentium*, XXVI, 224–228.

8 Erről részletesebben és a vonatkozó szakirodalommal lásd a *Megjegyzések János Zsigmond valláspolitikájáról* c. tanulmányt.

pedig az a Jósias király lesz, akit félreérthetetlenül János Zsigmondra jellemző attribútumokkal lát el.

Nemcsak az uralkodó felmagasztalásáról van azonban szó, hanem az ország és a lakosok kivételes történeti szerepéről is. Így a *Cathecesis christiana* ajánlásában azt olvassuk, hogy Angliából, Hispániából, Galliából, Germániából, Helvétiből, Itáliából és Görögországból egyaránt levelek és küldöttek érkeztek Erdélybe és Magyarországra, hogy megta- pasztalják, mi is az a tanítás, ami Isten kegyelméből itt oly széles körben terjedt el. Ezek a külhoniak szinte könyörögnek az ittenieknek, hogy más felekezethez hasonlóan végre ők is állítsanak össze egy kátét tanításaikból.⁹ A nagy teológia összefoglalásnak is tekinthető *Cathecesis christiana* című műve tehát ezek szerint nem más, mint ennek a régi óhajnak a teljesítése.

De az említett nagy művek itt nem részletezhető további mozzanatai is arról tanús- kodnak, hogy az egyetemességre utaló cím, vagy fikciós keret mögül rendre fölsejlenek a nagyon világosan Erdélyre utaló konkrétumok: a *Catechesis* mindent tudó prédikátora Dávid Ferencre emlékeztet, a helyszín nincs ugyan expressis verbis konkretizálva, de több konkrétumból kivehetően Kolozsvárról van szó, a megszólaló polgárok pedig magyarok, amit a „nos ungaros” kifejezés használata egy helyütt egészen nyilvánvalóvá tesz. Ugyan- ez mondható el a *Disputatio scholasticá*ról is, ahol a nagy egyetemes zsinat legbölcsebbjei, természetesen az erdélyi unitárius prédikátorok lesznek, s ahol sok jeles erdélyi család képviselői is fontos szerepben lépnek fel.

Külön is említésre méltó, hogy a magyarok közösségét úgy mutatja be, mint amely a pogány népek között a legtovább volt képes megőrizni legalább az emlékét az Istenre vonatkozó ősi és helyes ismeretnek. Erről beszél mindjárt az első dialógusban az a Paul névre hallgató kolozsvári polgár, aki beszélgetőtársától, Petrusrtól eltérően roppant éles eszű, szorgalmasan jár templomba, s képes meg is jegyezni azt, amit ott a prédikátortól hallott.¹⁰ Talán az sem véletlen, hogy a *Disputatio scolasticában* azt olvassuk, hogy az égi zsinat alkalmával biztosított kivételes lehetőséget, azt tudniillik, hogy mindenki oda rö- pülhet, ahová akar, a magyarok arra használták ki, hogy csoportosan Trákiába röppenje- nek, ahová őseik emlékezete kötötte őket. Érdemes itt hangsúlyozni, hogy a mű egyik unitárius szónoka, a 70-es években hosszabb ideig Gyulafehérvárott élt Niccolò Paruta szerint Trákia kivételes vidék, hiszen itt a római birodalom bukásáig feltűnően sok olyan ember élt, aki megőrizte az egy Atyaistenre vonatkozó ősi tiszta tant.¹¹

A sok kutató által hazátlan, nemzetközi kalandorként jegyzett, s családfáját ugyanak- kor köztudottan a bizánci császárokig visszavezetni akaró Palaeologus tehát olyan gondo- latokat fogalmazott meg, amelyek kiteljesedését majd a 18. században figyelhetjük meg, amikor az unitárius egyház történészei kidolgozzák azt az elképzelést, hogy a magyarok nagy tömegei páratlan szívóssággal ragaszkodtak az igaz Istenre vonatkozó ősi tanokhoz. Ezt vallották az ősök Szkítiában, lényegében ez volt Attila vallása is, de ezzel nem ellenke-

9 PALAEOLOGUS, *Catechesis christiana*; magyarul, *Földi és égi*, 36–37.

10 PALAEOLOGUS, *Catechesis christiana*, 42–43.; magyarul, *Földi és égi*, 39–42.

11 PALAEOLOGUS, *Disputatio*, 42–43.; magyarul, *Földi és égi*, 161.

zett még az a kereszténység sem, amelyet a mostaniak elődei a 2–3. században vettek fel, hiszen ekkor még a kereszténységnek olyan romlatlan változatával találkozhattak, amelyet nem rontottak meg a nikaiai zsinaton kiteljesedett téveszmék, köztük első renden a szentháromság tana.¹²

Ennek a nagyívű, részletesen majd csak a 18. században kidolgozott koncepciónak még csak bizonyos elemei vannak meg tehát Palaeologusnál, ám néhány nagyon markáns mozzanat már jelen van a következő nemzedék fontos, s a Rómában végül kivégzett nagy görög műveit terjesztő és másoló képviselőinél is. A rövidség kedvéért csak azt említjük meg, hogy Palaeologus szóhasználatát átvéve beszél Enyedi György unitárius püspök arról, hogy Erdély az igazság egy szigete a tévedések és hazugságok tengerében, s öntudata erősítéseképpen bibliai és világi exemplumok sokaságával bizonygatja, hogy a kicsiny Erdélynek nem szabad elcsüggednie, hiszen az igazság szinte mindig a kevesek oldalán áll.¹³

Mindez talán méltó az eszmetörténeti kutatás figyelmére, ám a legutóbbi időkig azt gondolhattuk, hogy ezek a gondolatok csak a radikális heterodoxia egy-egy képviselőjének teológiai értekezéseiben, vagy prédikációiban fogalmazódtak meg, s nem tudtak behatolni a humanista történetírás területére. Így jelentős új fejleménynek tarthatjuk, hogy egy új szövegrészlet előkerülésével a hiányolt találkozás megtörténtét is elkönnyvelhetjük. Az előkerült szövegrészlet az 1564 és 1638 között élt Somogyi Ambrus (Ambrosius Simigianus) *Historia rerum Ungaricarum et Transylvanicarum* című művének sok megpróbáltatást megért ajánlása.

Mielőtt az ajánlás viszontagságos történetéről szólnék szükséges megemlítenem, hogy a szerző és műve egyáltalán nem ismeretlen a szakemberek előtt. A Magyarországról a század utolsó évtizedeiben Erdélybe került, s 1598-tól haláláig Belső-Szoboka megye jegyzőjeként tevékenykedő szerzőről és sokáig kéziratban maradt művéről értő és további kutatásra ösztönző pályaképet rajzolt fel Bartoniek Emma monográfiája,¹⁴ s nem szűkölködnek szakszerű észrevételekben a Buzogány Dezső jóvoltából megjelent magyar fordítás nem régen megjelent két kötetének kísérő szövegei sem. Ezek fontos kiindulópontot jelentenek majd a teljes mű értelmezésére, amelynek különösen az 1576–1612 közötti eseményeket feldolgozó nagy egysége látszik értékesnek, mivel itt jóval önállóbban dolgozik, mint a Paolo Giovióból, Zsámbokyból vagy Istvánffyból merítő továbbiakban. Az imént említett kutatók érdemei és sok fontos meglátása ellenére további alapos munkát igényel majd annak feltárása, hogy nagy mű egészében munkáló, roppant erősen erdélyi nézőpontú történelemszemlélettel kidolgozott fejezetek mennyiben segítik a modern történetírást a kulcsfontosságú években lezajlottak jobb megértésében. Ráadásul ennek során aprólékos filológia munkát is el kell végezni, hiszen Bartoniek Emma tévesen állította,

12 A legrészletesebben erről az unitáriusok kéziratban maradt egyháztörténetnek bevezetői fejezetei szólnak: *Unitario-Ecclesiastica historia*, I, 13–43.; magyarul, *Unitárius egyháztörténet*, I, 35–60. Lásd még a magyar kiadás bevezető tanulmányát.

13 Nyomtatásban közölve: KANYARÓ Ferenc, *Enyedi György unitárius püspök beszédeiből*, Sárospataki füzetek, 1905, 161–166.

14 BARTONIEK Emma, *Fejezetek a XVI–XVII. századi magyarországi történetírás történetéből*, Bp., 1973, 307–326.

hogy a műnek nem maradt fenn kézírata, s így kizárólag a késői nyomtatott kiadásra támaszkodhatuk. (Ennek első kötete 1800-ben jelent meg Szebenben Joseph Karl Eder gondozásában, míg az 1840-ben publikált második kötetet Joasias Benigni gondozta.)¹⁵ Időközben ugyanis kiderült, hogy több 17. századi kézíratos változat is ránk marad, a szűrőpróbák pedig világossá tették, hogy a szebeni szerkesztők pedig első sorban Somogyi Habsburg- és németellenességét enyhítendő belenyúltak a szövegbe. Azt egyébként már magától Edertől is lehetett tudni, hogy több kézíratos másolata is létezett (*apographa supersunt magno numero* – írja a kiadás bevezetőjében) s jelen pillanatban ezek közül húszról tudunk,¹⁶ ám ezeknek egymástól és a 19. századi kiadástól való eltéréseit nagy munkával lehet majd számba venni, s ennek várható eredményeiről sem célszerű most beszélnünk.

Most tehát csak a tanulmányunk szempontjából nagyon fontos 1604 húsvétján Kolozsvárott megírt ajánlással foglalkozunk, amelynek teljes szövege nagyon izgalmas eszmetörténeti összefüggésekre ébreszthet rá bennünket. Eder ezt sem közölte sértetlenül, s a kiadás előszavában meg is mondja, hogy csupán azokat a részleteit tartotta szükségesnek megjelentetni, amelyek a szerző életéről mondanak valamit. Azt akarta tehát föltétlenül az olvasók tudomására hozni, hogy a szerző Báthory Zsigmond erdélyi fejedelem goroszlói veresége (1601. augusztus 13.) után kénytelen volt elhagyni Dés városát, s tizenegy hónapot Besztercén kellett eltöltenie. Az idő értelmes eltöltésre kezdett bele a mű megírásába, mert a történelem ismeretét a leghasznosabb és leggyönyörűsebb dolognak tartja. Eder átvette még azokat a szövegrészeket is, amelyek a kortárs *ars historica* irodalom¹⁷ toposzaiban beszélnek a történetírás kivételes fontosságáról, amelyekben megnevezi legfontosabb forrásait, illetőleg a szerénykedés szokott formuláival élve (csak a maga kedvtelésére, s fia épülésére írta meg szövegét, s csak abban reménykedik, hogy akadnak majd olyanok, akik a benne található nyersanyagot felhasználva valóságos történeti munkát írnak majd) beszél műve céljáról és jellegéről. Az időnkét megvillanó egyéni mozzanatok ellenére kétségtelenül elég közhelyesek ezek a részletek, s talán ez az oka annak, hogy Buzogány Dezső a magyar fordítás első kötetének megjelentetésekor a teljes előszó közlésétől eltekintett.¹⁸

Még különösebb viszont az erdélyi humanizmus nagyszerű kutatójának Szabó Györgynek az eljárása, aki *Somogyi Ambrus nézetei a történetírásról* címen közzé tette az

15 *Ambrosii Simigiani Historia Rerum Ungaricarum et Transylvancarum ab anno 1490 usque ad annum 1606 quatuor libris comprehensa*. L. I adcuravit Joseph Carl EDER, Cibini, 1800, L. II. adcuravit Joseph BENIGNI de Mildenburg, Cibini, 1840.

16 Lásd ezekről: *Inventarium de operibus litteraris ad res Hungaricas pertinentiis ab initiis usque ad annum 1700. A magyar történeti irodalom leljegyzéke a kezdetektől 1700-ig*, összeáll. KULCSÁR Péter, Balassi Kiadó–OSZK, Bp., 2003, 496.

17 A műfaj hazai változatairól lásd: BENE Sándor, *The „ars historica” debate in Hungary and Transylvania = Az értelem bátorsága. Tanulmányok Perjés Géza emlékére*, szerk. HAUSNER Gábor, Bp., Argumentum, 2005, 75–90.

18 SOMOGYI Ambrus, *História Magyar-és Erdélyország dolgairól, Első könyv (1517–1540)*, ford., utószó és jegyzet BUZOGÁNY Dezső, Máriabesnyő-Gödöllő, Attraktor, 2007.

ajánlás szövegének magyar fordítását.¹⁹ A legszükségesebb jegyzetekkel is ellátott szövegközlés élén egy hét soros szűkszavú bevezetés mondja el, ki volt Somogyi, majd zárójelben a következő megjegyzést olvashatjuk: „Szövegéből kihagytuk azokat a részeket, amelyekben párhuzamot von a zsidó nép hányattatásai és a magyarság megpróbáltatásai között.” A feltehetően a kolozsvári akadémiai könyvtár kéziratát használó, az egész művet lefordító roppant szerény, ám annál szorgalmasabb kutató tehát az előszó esetében sem elégedett meg a nyomtatott szöveg kézbevitelével, hanem egy kéziratot is felhasznált, s mint az előszó teljes magyar szövegéhez fűzött jegyzeteiből kiderül, azt össze is vetette Eder kiadásával.

Időközben azonban, talán a Nemzetközi Magyarságtudományi Társaság Kolozsváron elmondott, s most felhasznált előadásunk hatására is, az immár a második könyvet felölelő, tehát 1575-ig eljutó újabb kiadás élén megjelent az ajánlás magyar szövege.²⁰ Mivel a 2013-as kiadvány a címnegyedben közöltek ellenére nem tartalmazza Szebelédi Zsolt utószavát, arról sem értesülünk, hogy az előszót ki fordította. A szövegösszevetés alapján nagyon valószínű, hogy Szabó György fordításának átdolgozásáról van szó. Tegyük hozzá: igényes, színvonalas és gazdagon megjegyzettel átdolgozásáról van szó, s legfeljebb azt sajnálhatjuk, hogy nem tünteti fel Eder kihagyásait.

Az örvendetes módon szélesebb olvasó közönség számára is hozzáférhetővé tett ajánlás elsősorban azért érdemes figyelmünkre, mert a magyarországi és erdélyi művektől eltérő változatban dolgozza fel a későközépkori és koraujkori magyar történeti reflexió egyik legelterjedtebb toposzát, a zsidó és a magyar történelem párhuzamba állítását. A közismerten a wittenbergi történelemszemléletből merítő megszokott változat a zsidók Egyiptomból való kivonulását a magyarok Szkitiából való elindulásával, majd a babilóniai fogságot Magyarországnak a török hódoltság alá kerülésével állítja párhuzamba, természetesen megtérésre, azaz a reformáció elfogadására biztatva. Somogyinál azonban nem ezt tapasztaljuk, ő azt bizonygatja, hogy a hatalmas és jóságos Isten jóságát kezdetben az egész emberiséggel megosztotta, mert tisztában volt azzal, hogy az ennek való örvendezés is annál kellemesebb, minél többekkel lehet megosztani. Ez az ősi természeti istenismeret (*notitia naturalis*) Ádám és Éva bűne miatt azonban elhomályosult. Új megvilágosodás és kezdet következett be azonban akkor, amikor Isten elhívta a bálványimádás és a pogány babonáság elhagyására felszólított Ábrahámot, őt és utódait saját népévé tette, s ígéretet tett arra, hogy ha parancsai szerint jár el, őt különféle testi és lelki javakban részesíti. Ennek jeleként arra is ígéretet tett, hogy beviszi a tejjel és mézzel folyó Kánaán földjébe, amelyet utódai számára is örök lakóhellyé tesz. Ez az isteni irgalmasság és jóság nyilvánult meg aztán akkor is, amikor Mózes által újból kivezette népét az egyiptomi fogságból, s bár bűnei miatt a legnagyobb büntetésre lettek volna méltók, nem töröl-

19 Szabó György, *Somogyi Ambrus nézetei a történetírásról*, EM, LXII(2000), 68–71.

20 SOMOGYI AMBRUS, *História Magyar- és Erdélyország dolgairól, Az 1490-es évektől 1606-ig*, 1–2. könyv. Szerk. KALOTAI Noémi és SZEBELÉDI Zsolt, ford. 1. könyv BUZOGÁNY Dezső, 2. könyv I–XII. fejezet: SZEBELÉDI Zsolt, 2. könyv XVIII–XX. fejezet, és 3–4. könyv: SZABÓ György, utószó: SZEBELÉDI Zsolt, Máriabesnyő–Gödöllő, 2013.

te el őket a föld színéről, hanem – különösen az öt félszázévet – testi és lelki javakban egyaránt részesítette. Isten pontosan így járt el velünk is, a hunok leszármazottaival, mondja Somogyi, akiknek őseit kihozta abból a terméketlen Szkítiából, ahol szinte állati módon éltek, s lehetővé tette, hogy a szinte Kánaának tekinthető Pannóniában éljenek, s igaz szívvel az igazságot szolgálják, amelyet részint a természeti törvényből, részint a szomszédos keresztényektől ismerhettek meg, akiknek nagyobb részét uralmuk alá hajtották. Mivel azonban nem teljesítették kötelességüket, büntetés sújtotta őket és Attila halála után a vezérek között kitört viszály következtében a legtöbben arra kényszerültek, hogy visszatérjenek Szkítiába. Az évkönyvek szerint 301 évig maradtak ott, hogy aztán Árpád, a mi Zorobabelünk (a zsidókat a babilóniai fogságból hazavezető vezérek egyike) vezetésével, mintegy kiszabadulva a káldeusok fogságából visszatérjenek Pannóniába és Dáciába, ahol immár 858 esztendeje élnek, s ahol első királyuk István alatt megismerték az igazságot és fölvetették a kereszténységet. Következő párhuzamként aztán szövegünk a Salamon királlyal azonosított Korvin Mátyást említi meg, aki az égből kapott bölcsességgel, sok templom és iskola alapításával olyan kiművelt és csiszoltá tette az országot, hogy második Itáliának számított. Élete végén azonban ő is átadta magát a túlhajtott kíváncsiságnak, a babonának és a világi hívságoknak. Amint Salamon vétkei Roboámban, úgy Mátyás vétkei Isten II. Lajosban és az őt követőkben bosszulta meg, s így következett be a nemzet széthúzása és elpuhulása következtében a Moháccsal elkezdődött nagy romlás, amely aztán elvezetett a kettős királyválasztáshoz és az ország széthullásához.

Jól látható ebből az összegzésből, hogy a zsidó magyar párhuzam alkalmazásakor nem a protestáns prédikátorok műveiből ismerteket mondja fel Somogyi. Mint említettük a Farkas Andrásról eltérően részletesen kibontott két honfoglalást (Attila és Árpád alatt) nem azzal állítja párhuzamba, hogy „a zsidókat Egyiptomból kihozá az Isten”, hanem Ábrahám elhívásával. A második kijövést ő az Árpád Zorobabel megfeleltetéssel teszi biblikussá, míg a kereszténységet a magyarokkal felvetető István királynak nem keres bibliai megfelelőt. Tudomásom szerint kifejezetten egyedinek tekinthető Mátyás és Zorobabel, valamint II. Lajos és Roboám párhuzamba állítása.

Láthatjuk, hogy az alkalmasint újszerűen alkalmazott bibliai tipológia ellenére ugyanakkor nem azon a prófétikus hangon beszél, mint a Farkas András követő reformátorok nemzedéke. Az egyszerre megdicsőített és bünbakká tett Korvin Mátyás értékelésében a felsorolt vétkek emlékeztetnek ugyan arra, amit Heltai a szerinte a Beatrix által megrontott uralkodónak felró, ám közel sem olyan markáns az elmarasztalás. A 16. századi fejleményekre térve főleg az elpuhulást, II. Lajosnak a helyzetet felmérni nem tudó ügyetlenségét és az anarchiát emlegeti, szó sincs a fejedelmek olyan szociális indulattal átítatott bírálatáról, mint amelyet Szkhárosi Horváth Andrásnál és társainál tapasztalunk.

Egyedivé azonban ezt az elmélkedést a szorosabban vett teológia megfontolások teszik. Ábrahám ilyen középpontba kerülése ugyanis nem ismeretlen a heterodoxia 16. századi történetét tanulmányozók előtt. Bizonyosan nem volt az a kolozsvári városi tanács tagjai, köztük a név szerint is megnevezett Gellyén Imre főkirálybíró és Szegedi Mihály királybíró előtt sem, hiszen mint kötetünk több tanulmánya is érintette, eleven volt az emlékezete az erdélyi unitáriusok között. A kötetünkben több tanulmányban tárgyalt Palaeologus ugyanis az emberiség története fordulópontjának tekintette, hogy az igaz ismer-

retet feladó, vagy azt elfelejtő sokféle embercsoport között Isten rátalált arra az Ábrahámra, aki a legnagyobb próbatételeket is kiállta, aki tehát különösen istenfélőnek és erkölcsösnek bizonyult, s akivel aztán egész népére érvényes szerződést kötött.²¹ Ez volt tehát Palaeologus szinkretikus teológiai rendszerének a kiindulópontja, amint hogy tőle származnak Somogyi előszavának a zsidók, majd a hozzájuk társuló, illetőleg szerepüket átvevő pogány népek történetére vonatkozó további megállapítások is. Nem szó szerinti átvételről van ugyanakkor szó, s ez arra mutat, hogy Somogyi meggondolt, reflektált módon viszonyult az egykor a kolozsvári unitárius kollégiumban is tanító gondolkodó szövegeihez. Erre utalhat, hogy önállóan választott az Isten ismeretének eredetére, továbbá Ádám és Éva tettének következményeire vonatkozó palaeologusi elgondolásokból. Ismeretes, hogy a görög ezzel kapcsolatban megfogalmazott egy nagyon radikális változatot is, amely szerint a bűnbeesésről szóló bibliai történetet metaforikusan kell értelmeznünk, hiszen még az sem bizonyos, hogy az emberiségnek egyetlen egy őse volt.²² Somogyi nem beszél erről, ugyanakkor egyetértve Palaeologusnak az isteni kegyelem szinte korlátlan voltára vonatkozó megállapításaival, nem fogadja el az eredendő bűnre vonatkozó pesszimizista protestáns elképzelést sem. Nála sem veszi el az ember Ádám és Éva bűne miatt Isten megismerésének képességét, csupán elhomályosult, kialudt és elszenderedett (*obfuscat, extincta, sopita*) tudásról beszél, amely képes volt arra, hogy megelevenedjen. Ez a leegyszerűsítés ugyanakkor azzal az előnnyel járt, hogy nem kellett foglalkoznia a Palaeologusnál másutt is felbukkanó különféle lehetőségekkel, hanem lehorgonyozhatott annál, hogy az ember rendelkezhetett Ádám és Éva tette után is valamiféle természetes istenismerettel, amely bármikor aktivizálódhatott, így akkor is, amikor eleink Attila alatt először jöttek be Pannóniába, ahol – roppant figyelemre méltó megfogalmazás – az isteni igazságot vagy a természeti törvényből (*ex lege naturae*), vagy az itt lakó és leigázott keresztény szomszédoktól (*a vicinis christianis*) ismerték meg. Érdemes ezt együtt látni azzal, hogy történetírónk hősei, így Mátyás király is, akkor cselekednek helyesen, ha a mindig dicséretre méltó okosság (*prudencia semper laudenda*) és az egészséges és józan ítélőképesség (*sanus, sobriusque iudicium*) vezérli tetteiket. Hogy ez mennyire fontos volt a felekezeti hovatartozását nyíltan ki nem mondó szerzőnek az akkor válik nyilvánvalóvá, amikor immár a Báthory-korszakra térve a Báthory Zsigmond uralkodására alatti megpróbáltatásokat a következőkkel magyarázza: „Mindezeket pedig ránk a németek védelme, a jezsuiták átkozott és kétes hűsége, a nemesek kegyetlensége, az egészséges hitbéli sántikálás (*in fide sana claudicatio*), s az egész nép rosszakarata és hálátlansága hozta.”²³ Az okok egyike tehát annak az egészséges és józan hitnek és ítélőképességnek az elvesztése, amely, mint a kis értekezés elején programszerűen leszögezi, alkalmassá tesz bennünket arra, hogy vallásos és a világi szövegekről egyaránt józan ítéletet mondjunk:

21 A legrészletesebben erről a negyedik napon beszél a *Catechesis christiana* prédikátora: PALAEOLOGUS, *Catechesis christiana*, 70–80. magyarul, *Földi és égi*, 51–61.

22 Az ezeket tartalmazó rövid értekezések: PALAEOLOGUS, *De peccato originis*, 242–243. Magyarul: *Földi és égi*, 131–133. és PALAEOLOGUS, *An omnes*, 243–244. Magyarul, *Földi és égi*, 135–136.

23 SOMOGYI Ambrus, *História...* 1–2. könyv, 12.

„Kétség kívül, mint mondják, mindarról, amit megírtak, és írni fognak, nemcsak az egyháziak (*apud sacros*), hanem a világiak (*apud profanos*) is, azt kell tartani, hogy legnagyobb részt a mi hasznunkra íródtak és íródnak, mi pedig csupán alkalmazzuk a józan ítéletet (*sobria prudentia*) és közöttük jámborul, józanul (*pie et sobrie*) válogatva és érett ítéletet (*adhibito maturo iudicio*) alkotva forgolódunk.”²⁴

A történetírás feladataira és hasznára vonatkozó topikus megállapítások közepette a Polübioszra való hivatkozás mellett a vallási és a világi szféra Szikszai Fabricius Balázsra emlékeztető összekapcsolását tekinthetjük még figyelemre méltónak. Mint ismeretes ő a Heltai Gáspár Bonfini-kiadásához írt, több pogány szerzőt megszólaltató előszóban²⁵ a fátumszerűen ismétlődő ciklusokkal operáló történelemszemléletet keresztényesíti azáltal, hogy az egyes népek történetében ötszáz évente bekövetkező változásokat összekapcsolja a bűnöket büntető és az engedelmességet jutalmazó isteni gondviselés működésével, s ebbe a koncepcióba jól beleilleszthető lesz a magyarok Mátyást követően 1500 táján bekövetkező hanyatlása. Hogy a sors nem más, mint Isten akarata, Somogyi is leszögezi, megtoldván azzal is, hogy a bűn és hálátlanság többnyire már ebben az életben elnyeri büntetését. Figyelemre méltóvá művének bevezetőjét a szakrális és világi összekapcsolásának azok a fentebb említett mozzanatai teszik, amelyek rokoníthatók azzal, ami olyan szuggesztíven valósul meg az Erdélyben erős nyomokat hagyó görög életművében. Ennek felismerését persze elősegítette, hogy Somogyi az előszó végén nagyvonalúan felsorolja azokat a szerzőket, akiket műve elkészítése során használt. A listán az utolsó helyen ott áll Jacobus Palaeologus neve is.

24 SOMOGYI Ambrus, *História...* 1–2. könyv, 7.

25 *Humanista történetírók*, szerk. KULCSÁR Péter, Bp., Szépirodalmi Kiadó, 1977 (Magyar remekírók), 14–28.

ÚJABB SZÖVEGEK ÉS ADATOK IFJ. VARSOLCZI JÁNOS TEVÉKENYSÉGÉHEZ

Somogyi Károly Szegednek adományozott gyűjteményében az *A.a 64* jelzetű kötet olyan kolligátum, amely megérdemli, hogy alaposabban tanulmányozzák a korai újkori eszmetörténettel foglalkozó szakemberek.

Célszerűnek látszik először a kolligátum egyes darabjainak rövidített latin címét adnunk, hogy aztán szólhassunk tartalmukról és jelentőségükről:

1. Bucerus, Martinus (Martin Bucer): *Metaphrasis et enarratio in epistolam Pauli ad Romanos, in quibus singulatim Apostoli omnia cum argumenta, tum sententia et verba ad auctoritatem divinae scripturae... excutiuntur. Et ut apostolus praecipuos locos totius theologiae tractavit quam exactissime et plenissime, ita maxima pars totius non tam Paulinae, quam universae sacrae philosophiae explicata est. Basileae, M.D.LXII., apud Petrvm Pernam.*

2. Vermiglius, Petrus Martyr (Vermigli, Pietro Martire)

In selectissimam D. Pavli priorem ad Corinthios epistolam, D. Petri Martyris Vermilii... ad ... Regem Angliae, &c. Edvardvm VI. Commentarii doctissimi. Editio secunda... Tiguri, anno M.D.LXVII., apvd Christophorvm Froschovervm.

Pál apostolnak két levelét, a rómaiakhoz írottat és a korintusbeliekhez küldöttek közül az elsőt magyarázó művekről van tehát szó. Ilyen bibliamagyarázatból köztudottan hatalmas termést produkált a hitújítás évszázada, s az érdeklődő olvasók saját igényeiknek megfelelően köttettek be ezekből több darabot egy-egy kötetükbe. Jelen esetben a tartalmi rokonságon kívül más is összekapcsolja a két művet. Kiadványunk ugyanis a mondott művek második, 1552-ben, illetőleg 1557-ben megjelent kiadásait tartalmazza, de a kézikönyvek alapján könnyen megállapítható, hogy az első kiadások jóval korábban, 1536-ban, illetőleg 1551-ben jelentek meg.

Az időben is elsőként megszületett Bucer mű ajánlásának címzettje az a Thomas Cranmer canterbury érsek, aki a szigetországi protestantizmus egyik legfontosabb támogatója volt, s akit Bucer a reformáció apoteózisát megfogalmazva biztat arra, hogy fejezze is be ezt a nagyszerű munkát. Amikor ezeket a sorokat megfogalmazta, ő már roppant jelentős teológusnak számított, aki a Strasbourg reformátoraként megszerzett tekintéllyel munkálkodott azon, hogy egyesíteni lehessen a megosztottá vált németországi és svájci protestánsokat. Ezt a tevékenységet aztán élete utolsó éveiben Angliában folytathatta, hiszen éppen Cranmer meghívására 1549-ben átköltözött a szigetországba, s az oxfordi

egyetem tanáráként itt is halt meg 1551-ben.¹ Élete utolsó két esztendejét tehát abban az Angliában töltötte, amely VI. Edward (1547–1553) uralkodása alatt a kontinensen nehéz helyzetbe került protestánsok legfőbb támogatójává és reménységévé vált. Ebben az időszakban itt tartózkodott a másik mű szerzője, az Olaszországot protestáns volta miatt még 1542-ben elhagyni kényszerült Pietro Vermigli is, aki többek között Bucer korai műveinek hatására csatlakozott a reformáció eszméihez, s Itálián kívül először éppen Strasbourghban telepedett le hosszabb időre. Művét ő magának az uralkodónak ajánlja, akit a reformáció igaz ügye megmentőjeként ünnepel.²

A Somogyi-könyvtár példánya nem csupán tartalmával szolgáltat alkalmat ezeknek az összefüggéseknek a felvillantásához, hanem sorsával is. A nagy könyvgyűjtőnek ugyanis egy olyan példányt sikerült megszereznie, amely a 16–17. században erdélyi unitáriusok tulajdonában volt. A korai tulajdonosok sorra vételével az alábbiakban erről részletesen szólnunk, ám bevezetéképpen szükséges leszögeznünk, hogy a szakértők ezt egészen kivételesnek találják. Ritkaság számba megy már az is, hogy erdélyi könyv kerül át a Királyhágón inneni területre, az pedig még inkább, hogy unitáriusok használatában lévő kiadvány jut erre a sorsra. Ez persze megnöveli jelentőségét is, hiszen a 18. században Erdély erőszakos eszközöket is igénybe vevő katolizálása során bizony fizikailag is megsemmisítették több gyűjteményüket, s elpusztultak azok a fentiekben említett bázeli könyvek is, amelyek az erdélyi unitáriusok mindennapi olvasmányai voltak. A kolozsvári könyvtárakban is csupán néhány példány maradt meg hírmondónak erről a világról. Váratlanul, rejtélyesen és éppen ezért felkavaróan csatlakozik ezekhez tárgyalt kötetünk.

Az említett tulajdonosokról természetesen bejegyzéseik alapján tudhatunk. A Bucer-mű címlapján a következő kéziratot bejegyzéseket olvashatjuk:

Ex libris Michaelis Regenii. Veritatem sectemur cum charitate.

Joannis M. Varsolcii. f. 1. d.20.

Emit ab ejusdem sorore contentina Petrus Boldogasszonyfalvi.

Thomae Kovatsi

A második mű, azaz Vermigli értekezésének címlapján ezek közül csak az egyik ismétlődik meg: *Ex libris Michaelis Regenii. Veritatem sectemur cum charitate.*

Ha ezeket a bejegyzéseket az íráskép és az egyéb információk szerint időben visszafelé haladva sorrendbe állítjuk, a következőket állapíthatjuk meg. A szöveg Somogyihoz időben legközelebb álló tulajdonosa bizonyos Kovátsi Tamás lehetett, akinek a nevét azonban a későbbiekben áthúzták, s így meg névalakjában sem lehetünk bizonyosak. Csupán

1 A hatalmas szakirodalomból a legutóbbi problémaérzékeny összefoglalás: Berndt HAMM, *Faith Crossing Frontiers. The Editing of Martin Bucers Letters an an International Approach to an Atypical Reformer*, *Reformation and Renaissance Review*, 9 (2007), 153–172.

2 A legutóbbi monográfia: Zuidema Jason, *Peter Martyr Vermigli (1499–1562) and the outward instruments ad divine grace*, Göttingen, 2008.

annyit mondhatunk, hogy minden bizonnyal a 18. századnál nem korábban élt személyről lehet szó.³

Annál többet tudunk viszont az időben következő bejegyzőről, aki a kolligátum másik darabján is ott hagyta keze nyomát, sőt talán jelmondatát is megismételte, amely arra biztat, hogy az igazság keresését kapcsoljuk össze a szeretettel. Michael Regenius ugyanis bizonyosan azonos a más forrásokban Paulus Michael Rhegeniusként emlegetett unitárius férfúval, akit az utóbbi évek kutatásai a 17. század utolsó harmada egyik legjelentősebb erdélyi bölcseleijének láttatnak.⁴ A minden valószínűség szerint Szászrégenből származó, de elmagyarosodóban lévő családban és már Kolozsvárott született Rhegenius a kolozsvári unitárius kollégium tanítványa volt, s 1684-ban indult el hosszúra tervezett peregrinációjára, amelynek első állomásai a németalföldi protestáns egyetemek és főiskolák lehettek, de talán megfordult Angliában is. 1687-ben beiratkozott a lipcsei egyetemre, s először azzal vált híressé, hogy a németországi pietista mozgalom alapító atyjának, Philipp Jakob Spenernek ösztönzésre is megtagadta hazulról hozott hitét és nyilvánosan áttért az evangélikus vallásra. Mivel az áttérés során és azt követően csupán egyetlen művében foglalkozott régi hitével, Keserű Bálint úgy gondolja, hogy talán azért következett ez be, mert a kolozsvári unitáriusok éppen akkor hívták haza az eltervezett tanulmányok kellős közepén, amikor nagyon komoly filozófusi pálya körvonalait látta kibontakozni maga előtt. Tény, hogy Lipcsében olyan műveket fogalmazott meg, amelyek Descartes legradikálisabb követőivel rokonítják, s amelyeket a teológiától eltávolodó természettudományos kiindulópont tett roppant korszerűvé. Arról aztán már inkább csak sejtéseik vannak a kutatóknak, hogy miért tért vissza hamarosan városához és hitéhez. Csupán azt tudjuk, hogy németországi eltávolodását egyháza előtt nyíltan is megbánva 1689 őszétől egészen 1710-ben bekövetkezett haláláig az unitárius kollégium tanáraként tevékenykedett. Mivel bejegyzését nem datálta, nem tudjuk megmondani, a pálya mely szakaszán szerezte be a Bucer és Vermigli művét tartalmazó kötetet. Bár az időpont meghatározásában nem segít, fontos megjegyeznünk, hogy Rhegenius Bucer szövegéhez több ízben (56, 61, 339, 419, 461.) is olyan megjegyzéseket fűzött, amelyek szerint az ember a bűnbeesés után is rendelkezik szabad akarattal. Ez megfelel az unitáriusok álláspontjának, akik e tekintetben vitáztak a reformátusokkal és egyetértettek a katolikusokkal.

Időben visszafelé haladva a következő tulajdonos Boldogasszonyfalvi Péter volt, aki a bejegyzés szerint 1628-ban vásárolta meg a kötetet. Mint erre a későbbiekben kitérünk, a bejegyzés *ab ejusdem sorore* kifejezése minden valószínűség az előző tulajdonosra utal, tehát úgy értelmezendő, hogy ifjabb Varsolczi János nővérétől vette. Ez összhangba hozható azzal, hogy az idősebb Varsolczi Jánosnak az ifjabb János és István mellett volt egy

3 Szókefalvi-Nagy Erzsébet köszönettel vett tájékoztatása szerint ilyen nevű ember nem bukkan fel a gyűjtemény korábbi tulajdonosai között. Nem állapítható tehát meg, honnan szerezte be kötetet Somogyi.

4 Az alábbiakban a nemzetközi kutatás eredményeit is összefoglaló alábbi dolgozatra támaszkodunk: KESERŰ Bálint, *Paulus Michael Rhegenius, az erdélyi unitáriusok és Descartes kései német követői*, A karteziánizmus négy száz éve. Four hundred Years of Cartesianism. Quatre siècles de Cartésianisme, szerk. CSEJTEI Dezső, DÉKÁNY András, LACZKÓ Sándor, Szeged, 1996, 285–296.

Anna névre hallgató leánya is.⁵ De összhangba hozható azzal is, hogy egy újabban előkerült adat szerint az ifjabb Varsolczi élete végén táján Kolozson volt pap, s udvarhelyszéki rektorságát követően itt lett lelkész 1626-ban Boldogasszonyfalvi Péter is, hogy aztán 1635-ban Torockószentgyörgyre, majd onnan Csegezre kerüljön. Erről a tulajdonosról azonban többet nem tudunk, ám iskolatörténeti érdekessége miatt modernizált átírásban is érdemes közölnünk azt a talán Rhegenius kezétől származó feljegyzést, amely a Vermigli-mű 242. lapján található, s amely családjára és gyermekeire vonatkozik:

Anno 1646 die 30 Junii in Túr Comitatu Thordensi Udvarhelyszéki Felsőboldogasszonyfalvi Benedek Mihály thordai deák holt meg életének 18. esztendejében miriggel, ki görög, deák nyelvet tudta, retorikát, Titelmann logikáját, Vergilius eklogáit, Georgicont memoriter elmondta. Az öccse Benedek Péter Anno 1646 die 24. Novembris holt meg miriggel anno 23 aetatis suae. Az deák nyelvet értette, az görögöt jól olvasta, deák gyermekeket tanított declinációkra, konstrukciókra és stilust is adott nekik. Hagyták az atyjoknak Boldogasszonyfalvi Péternek és az anyjok Szabó Sophiának csak az ő kívánságokat. Michael Bodogasszonyfalvi natus erat in Kolos anno 1628. die 2. Novembri, ipso die omnium sanctorum die Jovis. Petrus natus erat in Csegez sede siculicali Aranyas Anno 1634.

Boldogasszonyfalvi Péternek az eredeti neve ezek szerint Benedek Péter volt, s Szabó Zsófia volt a felesége, s két gyermekük volt, Mihály és Péter, akiket fiatalon elvitt a pestis. Az 1646 júniusában elhunyt Mihály legendás memóriájú ember lehetett, s a tordai iskola növendéke volt. Talán ugyanitt tanulhatott és taníthatott is már az alsó osztályokban az apja nevét felvevő idősebb fiú, Péter. Említésre méltó még az idézethez, hogy a 16. század első felében élt Franz Titelmann arisztotelianus logikája hosszú időn keresztül volt tananyag az erdélyi iskolákban.

Eszmetörténeti szempontból a legizgalmasabb az időben legtávolabbi bejegyző, Varsolczi M. János, aki azt is oda írta, hogy 1 forint 20 dénárért vásárolta meg a könyvet. Az időpontot és a helyet sajnos nem közli, s ezért némi utánjárást igényel annak megállapítása is, hogy valójában kiről is van szó. A 16. század utolsó évtizedeiből és a 17. század elejéről ugyanis két Varsolczi Jánosról is rendelkezünk adatokkal. Az idősebről azt is számon tartja az egyháztörténeti emlékezet, hogy 1579-ben meglátogatta Dávid Ferencet a börtönben, s 1582–1601 között újtordai, majd 1602–1608 között ótordai, 1608–1628 között pedig pedig kolozsvári lelkészként emlegetik a források.⁶ Az ifjabbik a kolozsvári unitárius kollégium segédtanára volt 1613-ban, majd arról vannak adataink, hogy a lengyel unitáriusok központjában, Rakóuban, illetőleg az altdorfi egyetemen tanult, hazatérte után pedig 1630-ban bekövetkezett haláláig előbb a kollégium tanára volt, majd Kolozson lett lelkész. Tőle ránk maradt néhány latin nyelvű alkalmi költemény, sőt verses

5 Az unitárius lelkészekre vonatkozó adataink fő forrása az alábbiakban Kénosi Tözsér János és Uzoni Fosztó István 18. században írott latin nyelvű egyháztörténete. A mű modern magyar fordítása: *Unitárius egyháztörténet I–II.*

6 *Unitárius egyháztörténet*, I, 206, 331, 357–359, 363, 442–443, 572; II, 192, 262, 289, 331, 338, 481.

és prózai imádságokat is írt, de ezek nem őrződtek meg.⁷ Az erdélyi gyűjteményekben mindkettőtől ránk maradt néhány további könyv is.

Több megfontolás szól amellett, hogy a mi példányunk az ifjabb Varsolczi könyvtárból került ki. Megerősíteni látszik ezt a következő tulajdos, a már említett Boldogasszonyi Péter is, hiszen az ő Varsolczi neve alatt álló bejegyzését úgy lehet értelmezni, hogy ennek nővérétől vásárolta. Az idősebb Varsolczi életútjáról adatokat közlő források ugyanis megemlítik, hogy három gyermeke volt: az ifjabb János és István mellett volt egy Anna névre hallgató leánya is.

Talán az is említésre méltó, hogy apjától eltérően az ifjabb tulajdonában nem csupán teológiai művek voltak, hanem földrajzi, történelmi és csillagászati szövegeket tartalmazó kolligátumok is.⁸ Az egyik ilyen Bázelen 1554-ben kiadott összeállítás Titus Livius Róma történetéről írott műve mellett a történetírás hasznáról szóló kis antológiát tartalmaz, a másik kolligátum Arisztotelész fizikájának ugyancsak bázeli kiadása mellett az egyik legtudósabb protestáns asztrológiai mű, Kaspar Peucer csillagászati értekezését foglalja magába. Külösen figyelemre méltó, hogy birtokában volt Erasmus híres közmondásgyűjteménye (*Adagia*), továbbá Agrippa von Nettesheimnek az emberi tudás hiábavalóságáról (*De vanitate scientiarum*) szóló híres értekezése is.

Azért látszott célszerűnek előszámlálnunk mindezt, mert kontextust teremt azokhoz az ifjabb Varsolczi kezétől származó margináliákhoz, amelyek a kötetben olvashatók.

A kolozsvári unitárius kollégium tanára ugyanis talán világiasabb érdeklődéséből adódóan a margókon is nyomot hagyó alaposan tanulmányozta át Bucer művének azt a bevezető fejezetét, amely teológia és filozófiai viszonyát tárgyalja. A Bucerral foglalkozó szakirodalom szerint kulcsfontosságú fejezet ez, amelyben Strasbourg reformátora nyilvánvalóan Erasmus hatásától sem függetlenül a későbbiekben már nem vállalt nyitottsággal beszél a két diszciplína összefüggéseiről. Először azt a kérdést teszi fel, hogy tartalmaz-e a filozófia olyat, amely összhangban van Pál apostol nézeteivel. Megállapítja, hogy a helyesen felfogott filozófia a legteljesebb összhangban van az apostol tanításaival. Abból a meghatározásból kell tehát kiindulni, hogy a filozófia, a régiek helyes meghatározása szerint is a bölcsesség tanulmányozása, amely nem más, mint az isteni és emberi dolgokra vonatkozó tudás. Így kell a filozófiát felfognunk, s nem a fölösleges dolgokkal való tudálékos szörszálhasogatással kell azonosítanunk, amint hogy a teológia sem azonos egyes teológusok megalapozatlan téveszméivel. Roppant fontos, hogy a kérdésre többször is visszatérően folyvást hangsúlyozza: az Isten sohasem tagadta meg ennek a tudásnak a birtoklását az emberiségtől, már a törvény kinyilatkoztatása előtt is beírta tehát az emberek szívébe ezt az igaz bölcsességet, s így természetesen megadta az igaz filozófia ismeretét a pogányoknak is. A pogány filozófusok sorra vételével mutatja aztán be, hogy közöt-

7 Uo., II, 192, 236–237, 261; ZOVÁNYI Jenő, *Magyarországi protestáns egyháztörténelmi lexikon*, Bp., Magyarországi Református Egyház Zsinati Irodájának Sajtóosztálya, 1977, 677–678; *Erdélyiek egyetemjárása*, No 1159.

8 Az alábbi könyves adatok részint saját gyűjtésünkben, részint Bíró Gyöngyi megjelenés előtt álló unitárius olvasmánytörténelmi adattárából származnak.

tük Platón és követői voltak a legteljesebb tudás birtokában. A nyitottság roppant fontos mozzanata, hogy Bucer nem veszi át azt a korban a kinyilatkoztatás kitüntetett funkcióját megmenteni akaró széles körben alkalmazott megoldást, hogy Platón az egyiptomiaktól vette volna át Isten helyes ismeretének a minimumját, azoktól tehát, akiknek módjukban állt Mózesről eltanulni ezt. Nem, mondja Bucer, széles körben elterjedtek voltak ezek az ismeretek, s semmi sem igazolja a *Moses attificans*nak nevezett elképzelést. Nem tagadható persze, hogy a későbbiekben, elsősorban a sok istenség bevezetésével eltorzult ez az igaz tudás, ám még ezt a tarka és sokféle szertartást felölölő világot is hajlandó megbocsátóan kezelni amikor arról beszél, hogy a legtöbben még ebben az időszakban is tisztában voltak azzal, hogy valójában alárendelt, az egy Istennek szolgáló patrónusokról és segítőkéről volt itt szó, akiknek tisztelete végső soron tehát mégiscsak az egy Istenre irányult, s az ilyen igaz kegyességéből származó ceremóniák és rítusok tetszettek is neki. A gondolatmenetet összegzését adva két ízben tételelesen is megfogalmazódik, hogy az igaz filozófia és Pál tanításai között a legteljesebb összhang van arról, hogy van Isten, hogy az ő képmásai vagyunk, hogy szívén viseli üdvösségünket, hogy ártatlanságot és igazságosságot vár el tőlünk, s hogy a legfőbb erény embertársainkon segíteni, s a közjóért életünk feláldozásával is mindent megtenni. A tágas megközelítés bizonyítéka, hogy ebben a kis értekezésben csak a második összegzés során kerül elő, s egyáltalán nem hangsúlyos helyen az a protestáns tétel, hogy az ember csak Isten segítségével képes visszanyerni Isten-képmás voltát. A koncepció elszántságát hivatott ugyanakkor bizonyítani, hogy a befejező részben Lactantius, *Divinarum Institutionum libri septem* c. művének harmadik könyvét értelmezi. Ezt szokták ugyanis idézni annak bizonyosságaként, hogy a keresztény hit és a filozófia összeegyeztethetetlenek egymással. Minden kételkedőt meggyőzhet tehát, mondja Bucer, ha erről a kulcsfontosságú szövegről bizonyítja be, hogy a nagy egyházatyja csupán a keresztény vallással szembeállított, vagy minden áron anélkül hatni akaró filozófiáról mondja azt, hogy ártalmas és fölösleges.

Latin nyelvű margináliák és aláhúzások egész sora bizonyítja, hogy ifjabb Varsolczi János a legteljesebb egyetértéssel olvasta ezeket a sorokat. Erről tanúskodnak az egyes gondolatmeneteket összegző megállapítások – *Caput virtutum omnium homines se juvare* (A legfőbb erény, hogy segítsék egymást az emberek); *Deus et gentibus veram philosophiam communicat* (Isten a pogányokkal is közölte az igaz filozófiát); *Gentium ceremoniae et ritus a patribus antiquis* (A pogányok ceremóniái és rítusai a pátriárkáktól származnak) – és az olvasottak megtanulására nógató gyakori megjegyzése (*nota*). Ráadásul nyoma van annak is, hogy az olvasottakat összhangban látta unitarizmusával, s vallása megerősítésének tartotta. Aláhúzásai is jelzik, hogy örömet lelte az egy igaz Isten tiszteletére utaló megállapításokban, s egy helyütt a marginália is megfogalmazza ezt a tanulságot: „*Nota gentes multitudinem Deorum coluisse et patronos, ad Deum unum tamen invocasse et fiduciam in eum collocasse*” (Jegyezd meg, hogy a pogányok segítők gyanánt sok istent tiszteltek, de csak az egy istent hívták segítségül, és csak benne bíztak.) Ez a kötődés Bucer 1536-os felfogásához igen figyelemre méltó. Ne feledjük, hogy a megszilárdult dogmatikát kiépített protestáns felekezetekben a szentírás szövegére való hivatkozás levette a napirendről az emberi szívbe írott természetes istenismeretre vonatkozó megfogalmazásokat, s gyanússá vált minden ilyen Erasmusra, vagy másra hivatkozó elképzelés. Nem az

unitarizmus egésze jelentett ez alól kivételt, hiszen az az áramlata, amely Lengyelországban vezető szerephez jutott, s amely már Erdélyben is jelen volt, a socinianizmus a leghatározottabban elutasította a *religio naturalis* (természeti vallás) meglétéből kiinduló teológiai rendszerek mindegyikét. Ebben az összefüggésben azt is mondhatjuk tehát, hogy az a radikálisabb, nonadorantista unitarizmus ragadható meg Varsolczi margináliáiban, amelynek alapvetését Jacobus Palaeologus teológiája teremtette meg, amelynek megalkuvást nem ismerő mártírja lett Dávid Ferenc, s amelyet a körülményekhez alkalmazkodva titkoltan, vagy nyíltabban nagy számú erdélyi unitárius gyülekezet vallott magáénak még a 17. század első évtizedeiben is.

Hogy milyen megpróbáltatásoknak lett kitéve ez a felfogás, arról Varsolczi könyvtárának egy másik kötete tanúskodik. Egy aukciós katalógusban figyelt fel Hoffmann Gizella arra a kolligátumra,⁹ amely két 16. századi erdélyi nyomtatványt és az üres lapokra bemásolva három kéziratos munkát tartalmaz. Enyedi György jól ismert *Explicationes*ének 1598-as, több példányban is ránk maradt kiadása¹⁰ mellett Dávid Ferencnek egy olyan verses vitairata (*Dehortatio et descriptio Dei tripersonati*)¹¹ is olvasható a kolligátumban, amelyből eddig egyetlenként a gyulafehérvári példányt ismertük. E nyomtatványok marginálisan Varsolczi M. János kezétől származó, esetenként terjedelmes latin és magyar nyelvű bejegyzések állnak. Mivel ezek a művekben leírtak megisméltésének tűnnek, figyelmünket kizárólag azokra a 17. század elején keletkezett kéziratos szövegekre összpontosítjuk, amelyek valamikor ez idő tájt kerültek be a kolligátum végén lévő üresen hagyott lapokra.

Az első Varsolczinak *Antitheses doctrinae Christi et Antichristi* című latin költeménye, amely 28 négysoros strófában idézi fel a pápa doktorai (ide sorolja Luthert, Bézát és Musculust is) szofisztikusnak tartott tévtanait, valamint az igaz keresztényeknek a szentháromság ellenében használt érveit. Mivel ez inkább iskolai gyakorlatnak látszik, részletesen nem tárgyaljuk, csupán azt jegyezzük meg, hogy a végén a következő szöveg olvasható: *Claudiopoli in suo Museolo Jo. M. Varsolci scribebat Anno D[omi]ni 1610 feria quarta proxima post festum circumcisionis D[omi]ni N[ost]ri Jesu Christi.* (Hasonló módon, bejegyzés gyanánt Enyedi *Explicationes*ének egy másik példánya is tartalmazza ennek a műnek egy másolatát. Az Erdélyi Unitárius Egyház Nagykönyvtárában található Enyedi-kötetben ugyanakkor nincsenek további szövegek Varsolczi versezetének társaságában.) Még az sem kizárt, hogy az előkerült forrásban a szöveg magának a szerzőnek a kezétől származik. A címlapon olvasható possessor-bejegyzés, a mondott margináliák, továbbá az *Antithesis* írásképe és duktusa ugyanis olyan hasonlóságokat mutatnak, hogy erre is gondolhatunk, de mivel hasonlít az íráskép a mindjárt említendő Papolci Györggyére is, nem lehetünk biztosak az azonosításban. A címlapon az említetten (*Joannis M. Varsolci junior, Claudiopoli 1608. 12. Augusti*) kívül tehát további két tulajdonos, a 17. század derekán élt Papolci György (*Georgii Papolcii emptus Anno 1629. die 9. Aprilis*) és a 18. szá-

9 A 2004-es aukció során előkerült, továbbra is magántulajdonban lévő kötetről az OSZK másolatot készített.

10 RMNY 836.

11 RMNY 248

zadi Szentmártoni Simon (*Simonis Sz. Martoni*) neve olvasható. A könyv korai történetére vonatkozó információinkat kiegészíti a kötéstábla belső oldalán az alábbi, egy letépett darabja miatt sajnos csak töredékesen olvasható megjegyzés: ...y Sz. *Vzony emptus a Jo. M. Varsolcio Anno Domini 1611 die 3. Septembr[is] Anno Domini 1611 Claud[iopoli]. Andrea Nagy Generalis haidonum capitaneus Claudiopolim ingressus est ex Hungaria. Hy ambo praecep...* Alatta *Argumentum contra adversarios indissolubile* címmel egy négysoros szentencia állt, ez azonban annyira elmosódott, hogy nem sikerült kiolvasnunk. A fentiek alapján megállapítható, hogy a könyv 1608 augusztusától 1611 szeptemberéig volt az ifjabb Varsolczi János tulajdonában, hogy aztán később a jelentékeny kéziratokat (köztük Karádi Pál terjedelmes Apokalipszis-kommentárját is) megőrző és lemásoló Papolci Györgyhöz kerüljön.¹²

A possessor-bejegyzésben szereplő junior kifejezés alapján bizonyosan az ifjabb Varsolczihoz köthető szöveg értelmezéséhez akkor kerülünk közelebb, ha figyelembe vesszük az ifjabb Varsolczinak immár politikai szempontból rendkívül izgalmas, eddig ismeretlen, vagy nem neki tulajdonított megnyilatkozásait.¹³ Ezek egyikét egy olyan könyv kötéstáblájának belső oldalára írta be, amely Johannes de Sacrobosco és Caspar Peucer csillagászati munkáit, valamint Honter kozmográfiáját tartalmazza. Az 1612 decemberében megszerzett kötetben új tulajdonosként az ifjabb Varsolczi az alábbi kommentárokat fűzte az 1613-as esztendő nem mindennapi eseményeihez:

Anno Domini 1613 Magnificus Gabriel Bethlen confugit ad Turcarum Imperatorem contra legitimum suum principem Gabrielem Bathori et eodem anno, mense Julio rediit cum ingenti duorum Bassarum Turcicorum et Tartarorum exercitu, excluso Principe Gabriele Bathoreo. Johannes M. Varsolci 1613. 14. Octobris, dum metu Turcarum ingenti prememur ad Thordam commorantium, scribebat Claudiopoli in suo Musaeo. Eodem anno die 16. Octobris ingressus est Gabriel Bethlen cum Turcis Claudiopolim. Serva et libera nos o misericors Deus. 17. eiusdem mensis ingressi sunt cives Coronenses, Sesburgenses, Medieneses et Sepusienses ad comitia Claudiopoli celebranda de novo Principe eligendo.

Mondhatnánk, hogy az akkori közhangulat tükröződik ezekben a Bethlen Gábor bevonulását és trónra lépését rettegve fogadó sorokban, ám az mégiscsak megállásra készíthet bennünket, hogy a török által behozott új fejedelmjelölttől, majd fejedelemtől való félelem megfogalmazása során egyetlen bíráló megjegyzés sem hangzik el a legitimnek

12 Lásd *Az antitrinitarizmus és millenarizmus Erdélyben* c. tanulmány 49. és 50. jelzetét.

13 *Iohannis de Sacro Bvsto Libellvs de sphaera*. Accessit eivsdem avtoris computus Ecclesiasticus, Et alia quaedam ... edita. Cum Praefatione Phi: Melanthonis. (Impressvm VVitebergae per Ioannem Cratonem. anno M. D. LIII. XI. Maij.) – Caspar Peucer (Peucer, Kaspar), *Elementa doctrinae de circvlis coelestibvs, et primo motv, recognita et correcta*. Avtore Casparo Peucero. Vvittebergae, M. D. LIII., excvdebat Iohannes Crato. – Johannes Honterus, *Rvdimentorum cosmographicorum Ioan. Honteri...* libri III. cum tabellis Geographicis elegantissimis. De uariarum rerum nomenclaturis per classes, liber I. Tigvri, Anno,[!] M. D. LII., apvd Froschouerum. Lőhely: Academia Republici România Filiala Cluj-Napoca, Anexa III. Jelzet: B. M. V. U. 517/a–517/c. 9

tartott uralkodóról, Báthory Gáborról. Ezt különösen annak az adatsornak és elemzésnek a fényében tarthatjuk figyelemre méltónak, amelyet Sipos Gábor¹⁴ kutatásait folytatva Kiss András tett közzé egyik legutóbbi dolgozatában.¹⁵ A kolozsvári történész ebben bemutatja, hogy Báthory Gábor egyáltalán nem hebehurgyán, sőt ha szükséges volt, taktikai jellegű szünetek beiktatásával, céltudatosan intézkedett annak érdekében, hogy a csaknem szintiszta unitárius településre bevigye a reformátusokat, majd ott templomhoz is juttassa őket. Kiss András szerint őt kell a kolozsvári református eklézsia megalapítójának tekintenünk, s az alapítás pontos időpontját az 1612. április 20-án kiadott kiváltságleveléhez köthetjük. A jeles történész ugyanakkor úgy látja, hogy ez a véglegesítő aktus is kapcsolatba hozható Báthory Gábor fejedelem és a város közötti viszony végleges megromlásával. Ennek leglátványosabb mozzanata az volt, hogy amikor vizsgálatot rendelt el arról, hogy a város miképpen adta fel magát a Habsburgok támogatásával Erdélybe betörő Forgách Zsigmond felső-magyarországi főkapitánynak (ekkor vonult be Varsolczi által is megörökített módon Nagy András hajdúkapitány a városba), a vallomástevőket arra kötelezte, hogy a Szentháromságra esküdjenek fel. Mint Kiss András megfigyelte, a város jegyzője, ifjabb Heltai Gáspár alá is húzta a tanácsi jegyzőkönyvekben ránk maradt szövegben a *teljes Szentháromság* szavakat. A továbbiakban egymást követték a város törvényeit sértő önkényes fejedelmi intézkedések, s nyoma van a jegyzőkönyvekben annak is, hogy a város tiltakozott ez ellen.

Az unitáriusokat egyáltalán nem kímélő Báthory Gáborról tehát egy szót sem szól Varsolczi. A rémület Bethlen Gábor közeledtének hírére tölti el szerzőnk, s ezt érdemes szembesítenünk egy következő, s a kutatás által tévesen regisztrált további megnyilatkozásával. Ismeretes ugyanis, hogy Bethlen Gábor közvetlenül megválasztása után kiadatta a *Rerum in Transylvania Anno Domini 1613. toto mense Octobri gestarum ordo et series* című, az eseményeket és az országgyűlési határozatot is tartalmazó szövegegyüttest, amelyben uralkodása legitimitásának első lépéseként Báthory Gábor alkalmatlanságának bemutatására törekedett. E két helyen, előbb Kolozsvárott, majd Bártfán megjelent, fontos kiadványban a címlap hátlapján Varsolczi *Epigramma in tam repentinam regni huius mutationem* című verse olvasható, amelyet az írás évét kronosztichonként közlő disztichon követ. A szöveget a legutóbbi időki református szerző művének tekintette a szakirodalom, s úgy értelmezte, mint a Bethlen Gábort mitizáló megnyilatkozások közül az egyik legkorábbi.¹⁶ Bár Pap Balázs¹⁷ ezt a tévedést helyreigazította, a versnek csak a be-

14 SIPOS Gábor, *A kolozsvári református egyházközség a XVII. században = Kolozsvár 1000 éve: A 2000. október 13–14-én rendezett konferencia előadásai*, szerk. DÁNÉ Tibor Kálmán, EGYED Ákos, WOLF Rudolf, Kolozsvár, Erdélyi Múzeum-Egyesület, 2001, 110–120.

15 KISS András, *Báthory Gábor és a kolozsvári református eklézsia megalakulása = Báthory Gábor és kora*, szerk. PAPP Klára, JENEY-TÓTH Annamária, ÚLRICH Attila, Debrecen, 2009, 293–309.

16 HELTAI János, *Alvinczi Péter és a heidelbergi peregrinusok*, Bp., Balassi, 1994 (HumRef 21), 155–156.

17 PAP Balázs, *Csanádi Pál ismeretlen Pörölye = Miscellanea: Tanulmányok a régi magyar irodalomról*, szerk. SZENTPÉTERI Márton, Bp.–Szeged, József Attila Kör–Kijárat, 2001, 221–222.

vezető sorai kaptak figyelmet. Mondandónk megkönnyítésére közöljük szövegét, valamint (Heltai János részfordítását is felhasználva) prózai fordítását.

Epigramma In tam repentinam regni huius mutationem.
Scilicet ut liqueat Regnum virtute parari,
Sceptra nec incertis casibus ista regi,
Exemplo nobis subita haec mutatio rerum,
Pluribus insignis cladibus, esse potest.
Solus in excelsis, toti qui praesidet orbi,
Imperij princeps, datque negatque vices.
Non hominum arbitrio, nec inani sorte creatur,
Qui populo tribuat iura ferenda suo.
Elector DEVS est, et mentibus insidet ipsis,
Auspiciis ducens pectora nostra suis.
Deicit indignos, evertit honore superbos;
Virtutum in puro pectore quaerit opes.
Saepe tamen lapsis incurrit sensibus error,
Vt pravum populum dux quoque pravus agat:
Qui postquam rerum laxas accepit habenas,
Facta nimis, punit per sclerata, scleus.
Verum ubi poena modum, vitiique excesserit ardor,
Rumpitur, et poenam criminis ipse subit.
Regia Bathoridum quis non insignia novit?
Quae tamen assiduis plena fuere malis.
Quem Michael, quem Basta fremens, Mosisque tumultus,
Quem gravis externi militis ira latet?
Vnica spes regni, nostrae et lux unica gentis
Boczkaides, patriae coeperat esse parens:
Extinctumque decus generisque insignia nostri
Erigere, et lapsum restituisse iubar.
Quo decus imperij rursus moriente revulsum est,
Et subijt varias gloria nostra vices.
Nam Stigij rabies, et vis scelerata tyranni
Invidit nostro commoda tanta solo.
Nunc ergo Gabriel, per plurima vulnera, vitam
Bathoreus misere finiit ille suam.
Et per quos nostris dominari coeperat oris,
Ipsorum sensit nunc tamen ecce manus.
At tu iam GABRIEL BETHLEN, mitissime PRINCEPS,
Imperij teneas sceptra beata tui.
Justitia solium, mores virtutibus orna,
Fulgeat ut toto nomen in orbe tuum.
Te foveat gremio, et gratis Concordia pennis,
Candida pax terras incolat ipsa tuas.
Dumque cupis sanctas iuxta procedere leges,
Sis patrij Princeps, sis Pater ipse soli.

(Epigramma ennek az országnak oly gyors változására. Nyilvánvaló, hogy birodalmat az erény szerez, s nem véletlen esetekből bírják ama királyi pálcákat, például szolgálhat nekünk erre a dolgoknak e sok veszedelem általi jeles, hirtelen változása. Egyedül a magasság fejedelme, aki az egész világot kormányozza, adja és tagadja meg a hatalomban való változásokat. Nem emberi tetszésből, sem hiú szerencséből lesz, aki népének köteles jogot oszt. Isten a választó, és ott ül elménkben kedvező jelekkel vezetve szíveinket. Elveti a méltatlanokat, kiveti a tisztükben gőgöseket, tiszta szívben keresi az erények kincseit. A megromlott érzületből gyakran mégis az a hiba keletkezik, hogy rossz népet rossz fejedelem igazgat, aki miután a dolgokat laza gyepelőre engedi, a gaztetteket nagy bűnökkel bünteti, s amikor a büntetés igaz módja megrontatik, maga a büntetés is bűnné lesz. Ki ne ismerné a Báthoryak jeles tetteit, amelyek azonban telve voltak bűnökkel. Ki ne tudna Mihályról, a tomboló Bástáról, a [Székely] Mózes idejebeli zavargásokról, a rettenetes idegen katonák őrvongásáról? Országunk egyetlen reménye, népünk egyetlen világossága Bocskai volt, ő kezdett el a haza atyjaként uralkodni, sugárzó fényességként ő kezdte el felemelni kihunytt régi dicsőségünket és nemzetünk ékességét. Halálával azonban ismét visszájára fordult és nagy viszontagságokat él át dicsőségünk. Az alvilági gazság és a zsarnok vad ereje irigyelte el tőlünk javainkat, de most Báthory Gábor sok sebtől vérezve fejezi be nyomorult életét, s azok kezét érzi magán, akik által uralkodni akart földjeinken. És most te, Bethlen Gábor, a legszelídebb fejedelem, tartod a boldogító fejedelmi pálcákat. Kövesd az igazságot és az erkölcsöket erényekkel ékesítsed, hogy neved az egész világon tündököljék. Óvjon Téged az egyetértés áldást adó szárnyaival, s a fényességes béke lakja be birodalmadat, s a szent törvények szerint akarván cselekedni, légy a haza fejedelme, sőt atyja is!)

E sorok olvastán nem érdemes megragadni annál, hogy az 1613. október derekán született könyvbejegyzésben még törvényes fejedelemként emlegetett Báthory Gábor immár alvilági zsarnokként lép elének a verszetben. Érdemesebb arra figyelniük, hogy költeményünk az elmúlt évtizedek mérlegének elkészítésére vállalkozik, s az ezekből levont tanulságokat tárja az új fejedelem elé. A jókat megjutalmazó Istent hirdető általános szentenciával kezdődik, hogy aztán rövid, de annál találóbb szavakkal jellemezze a közelmúlt uralkodóit. Az itt olvasható megállapítások párhuzamait természetesen megtaláljuk a kortárs unitárius megnyilatkozásokban, ám az eseménysor több évtizedet átfogó és rendszerbe illesztő jellege mégis figyelemre méltó. Így a Báthory családról írottak rokoníthatók a Jacobus Palaeologus, Basilius István, Karádi Pál vagy Enyedi György által leírtakkal,¹⁸ ám a bűnök és a büntetés egymást szülő tombolásának nyilvánvalóan Báthory Zsigmondra vonatkozatható, roppant szuggesztív rajza a konkrétumok felsorolása nélkül is emlékeztethette a kortársakat az unitáriusoknak is hatalmas veszteségeket hozó 1590-es évekbeli eseményekre. Mihály vajda, Basta és Székely Mózes futólagos megemlézése mellett jutunk el a költemény középpontjában álló Bocskaihoz. A baltás fejedelem ilyen kiemelését unitárius közegben – ő volt képes egyedül a haza atyjaként a régi dicsőség feltámasztására – nem tarthatjuk meglepőnek, hiszen jól ismert, hogy még az arianizmus (persze teljesen alaptalan) vádjától is meg kellett védelmeznük a kortárs reformátusoknak,¹⁹ ám

18 A legkorábbiakról magyar nyelvű összeállítás: KRUPPA Tamás, *Megjegyzések a Báthoryak valláspolitikájáról az 1580-as években: Erőfeszítések a protestáns vallásgyakorlat korlátozására (1579–1581)*, *KerMagv.* 118(2012), 241–244.

19 BITSKEY István, *A Bocskai-apológia előtörténete = „Frigy és békesség legyen...”: A bécsi és a zsitvatoroki béke*, szerk. PAPP Klára, JENEY-TÓTH Annamária, Debrecen, Egyetemi Kiadó, 2006, 177–182.

az érvelés nagyon figyelemreméltó mozzanatokot tartalmaz. Feltűnő ugyanis, hogy Varsolczi egészen más nyelven szólal meg, mint azok a Tiszántúlon, hajdúk között élő vagy az ő szószólójukként megszólaló prédikátorok, akik új Mózesként vagy az eke mellől elszólított új Gedeonként köszöntötték a felkelt nagyurat, s akik biblikus nyelven beszélve haza és az igaz vallás megmentőjeként ünnepelték. Varsolczi érveléséből teljesen hiányzik a vallási mozzanat, egyáltalán nem szól az erdélyi trónt is elnyerő nagyúr hadi tetteiről és katonáiról sem, hanem a haza dicsőségének békés, patriarchális uralkodójaként szerepel. Ez persze csak részben felelt meg az igazságnak. Az első napokban a borzalmas tapasztalatok alapján Kolozsvár városa nagy bizalmatlansággal tekintett a hajdúk támogatásával Erdélybe benyomult, s korábbi tettei miatt is gyanakvással fogadott Bocskaira. Amikor viszont 1605. júliusi parancsában visszaadta a városnak azokat a javakat, amelyeket Basta idejében a jezsuiták elvettek, a helyzet teljesen megváltozott, a fejedelem a várost ért sérelmek orvoslójává, a törvényes rend helyreállítójává vált. Itt keresendő a kezdete az unitáriusok között is évszázadon keresztül továbbélő kultusznak, amelynek versünkéből is sugárzó kulcsmozzanataira Kiss András hívta fel a figyelmet. Ő hangsúlyozta nagyon határozottan, hogy a református egyháztörténet-írásban meghonosodott elképzeléstől eltérően nincs nyoma a városi forrásokban annak, hogy Bocskai kérte vagy követelte volna Kolozsvártól, hogy biztosítson a vallásgyakorlásban az unitáriusokéval egyenlő jogokat a reformátusoknak.²⁰ Varsolczi eszményítő sorai mögött bizonyára ez is ott van, s mostani szempontunkból természetesen mellékes, hogy ennek csak az volt-e az oka, hogy a református gyülekezet ekkor még nagyon gyengécske lábakon állt. A későbbi fejedelmektől eltérően nem helyezte tehát nyomás alá az unitáriusok fővárosát, s ehhez képest kisebb jelentőségű az a Dáné Veronika által megfigyelt éles megkülönböztetés, hogy az erdélyi lelkészözvegyeket és árvákat tehermentesítő, 1605 szeptemberében kiadott okleveléből kihagyta az unitáriusokat.²¹ Nyilvánvalóan ellenpélda gyanánt következik az immár zsarnoknak nevezett Báthory Gábor uralma és nyomorult halála, akiről tudja, hogy azok a hajdúk ölték meg, akikre támaszkodva uralkodni akart az erdélyieken. Nagyon fontos tehát, hogy a versezet a követendő és az elkerülendő példa felidézése után fordul a most már legszelídebbnek nevezett Bethlen Gáborhoz, akit (akárcsak Bocskait) a haza atyjának szeretne látni. A hódolat kifejezése tehát nem feltétel nélküli, hiszen ahhoz, hogy Bocskaihoz hasonlóan valóságosan is a haza atyja lehessen, nem csupán az igazság és az erény útját kell járnia, hanem a szent törvényeket is be kell tartania. Úgy vélem tehát, nem csupán meghódolt, hanem üzent is ezzel a versezettel az unitáriusok közössége, s talán a visszafogottság jelének tekinthetjük, hogy ezt az üzenetet nem Toroczka Máté püspök, hanem a kollégium egyik tanára fogalmazta meg.

20 Kiss András, *Bocskai egy éve a kolozsvári források tükrében* = „Frigy és békesség legyen...”, i. m., 95–96.

21 DÁNÉ Veronika, „...Hogy gyászos állapotjok vigasztalást vehessen”: *Bocskai István kiváltságlevele az erdélyi református lelkészözvegyek és árvák javára* = „Nincsen nekünk több hazánk ennél...”: *Tanulmányok a Bocskai-felkelés történetéhez*, szerk. Ifj. BARTA János, PAPP Klára, Debrecen, Egyetemi Kiadó, 2004, 174–184.

Ha most visszatérünk arra a kolligátumra, amelyre Hoffmann Gizella figyelt fel, akkor azt könnyen megállapíthatjuk, hogy Varsolczitól származó bejegyzések és szövegek valamiképpen kapcsolatban vannak ennek további kéziratos darabjaival, ám a kapcsolat pontosítása már komoly nehézségeket okoz.

Vizsgáljuk meg hát alaposabban a befejező egységet! Varsolczi latin *Antithesise* egy lap rectóján fejeződik be, s ugyanezen lap verzóján kezdődik, eltérő kézírással az *Az ariánusok ellen való kiszület* című négy és fél lapot kitevő magyar nyelvű prózai szöveg, amely ugyancsak egy lap verzójának közepén fejeződik be, majd ugyanezen a lapon, s ugyanezen kéztől ennek az írásnak a cáfolatával (*Az ariánusok ellen való kiszület megfejtése*) folytatódik. Ez a nyolclapos szöveg az utolsó lap verzóján fejeződik be, s vele szemben a kötéstábla belső oldalán felülről lefelé haladva a következő bejegyzések olvashatók: 1630; 1657; *Veni Kws Solymosinum 14 die Apr. Anno 1613, quod caedat in laudem creatori coeli et terrae et Patri nostri Jesu Christi; Argumentum; Omnis qui odit lucem is negat Christum; ... Fueris foelix adversa obligr. d. 75.; Emptus anno 1629 die 9 Aprilis a Do[mi]no Martini Kileny flo. 5. apud aedes Do[mi]ni Andreas Zentei. Ad Corinth. 11. Caput mulieris vir, viri caput Christus, Ad Hebreos v. Christus fundebat deprecationes ad Deum, qui poterat eum liberare a morte.*

A könyv sorsára vonatkozóan ebből megerősítődik, hogy Papolci György 1629. április 9-én vette meg Kilenyi Mártontól, egy bizonyos Szeitei András házánál. Az évet már ismerhettük a címlapról is, de Szeitei Andrásról semmit sem tudunk. Nem említik a források Kilenyi Mártont sem, jóllehet maga a család ismert az unitárius egyháztörténet-írásban, leghíresebb tagja tanított a kollégiumban az 1640-es években. Sajnos nem nevezi meg magát az a tulajdonos, aki 1613-ban Kissolymosra érkezik, minden valószínűség szerint lelkésznek. Az íráskép ugyanakkor nem zárja ki, hogy őt azonosnak tartsuk az első kötéstábla hátlapján olvasható Uzony nevű bejegyzővel. Az unitárius egyháztörténet két Uzonit említ a 16–17. század fordulójáról: az 1590-es években szetbenedeki lelkészként ismert Uzoni Ferencet, illetőleg Uzoni Fosztó Mártont, akiről azt olvassuk, hogy őt szentpáli parókiájáról Brandenburi Katalin porosz katonái elkergették. A nonadorantista szövegeket tartalmazó 1583-as *Tractatus aliquot* című kiadványból az MTA Könyvtárában egy olyan példány található²², amelynek hátsó kötéstábláján ugyanakkor a következő, a ragasztás miatt töredékesen olvasható bejegyzés áll: *Abstuli a Domino Gregorio Uzoni mihi perpetim... 22. Junii Anno Domino decimo sexto supra millenium et sex Matthias Keopeci*, vagyis Köpeci Mátyás 1616-ben kapta ezt a könyvet Uzoni Gergelytől. E három Uzoni valamelyikét gyaníthatjuk a kéziratokat tartalmazó kötetünkben is, s erről azért lenne jó többet tudnunk, mert nem kizárt, hogy őket (vagy esetleg további Uzoniat) sejthetjük a kéziratainkat bemásolóban vagy bemásoltatóban. Elképzelhető persze az is, hogy Papolci környezetében írta be valaki az alább ismertetendő, s közleményünk végén közölt szövegeket. Az viszont bizonyos, hogy ha jóval későbbi másolótól származnak is, felismerte együvé tartozásukat: azt, hogy a 17. század első évtizedeinek fontos eszmei és politikai eseményeihez kapcsolódnak. A szövegek végén olvasható megjegyzések sokat

22 Jelzete: RMIr. 319.

segítenek ezeknek az összefüggéseknek a felismerésében. Az *ariánusok ellen való kizűlet* végén ugyanis Rettegi János neve és az 1608. januári 5-i dátum szerepel, míg a megfejtés, azaz az unitárius cáfolat, tehát az egész egység végén két információt is olvashatunk: *Deeckey Szabó János 24. Aprilis Anno 1610.*, alatta *Joannes Beneo* neve is olvasható. Logikus arra gondolnunk, hogy az előbbi a szerző nevét és a szerzés időpontját jelöli meg, míg a második a mostani vagy egy korábbi másoló neve lehet.

A két traktátus nem tartalmaz dogmatikatörténeti meglepetéseket, közlésüket azonban indokolja, hogy szemléletesen demonstrálják a vitaszituációkban bekövetkező szövegtorzulásokat, az ellenfél megképződésének másutt nem mindig érzékelhető mozzanatait. A református értekezés olyan kérlelhetetlenül érvel amellett, hogy Krisztus már az első teremtnél, a világegyetem létrehozásánál is jelen volt, hogy szinte elhomályosul az Atya jelenléte. Mivel ez is unitárius kéz másolatában maradt ránk, egyáltalán nem kizárt, hogy (az ellenfél álláspontjának abszurditását érzékeltetendő) ezek a másolók módosítottak az eredeti szövegen. Kifejezetten gyanúsnak tarthatjuk azt is, hogy Ézsaiás 51,16 értelmezésekor olyan alaposan és részletezően idézi fel az unitárius álláspontot, hogy az már itt meggyőzőbb, mint a reformátusoké. Az is szokatlan, hogy az értekezés befejező részében a református saját bevallása szerint is kifejezetten az ellenfél bosszantására (*vexandi gratia*) irányuló kérdéseket tesz fel. Tudós traktátusokban ez nem nagyon fordul elő ilyen önleplező nyíltsággal, s ez akkor is figyelemre méltó, ha nem unitárius betoldás. Ebben az esetben ugyanis vitára felkészítő gyakorlat gyanánt kell kezelnünk a szöveget, amit megerősít a *Mondd azt, argumentálj így!* típusú kitételek gyakorisága. Feltűnhet az is, hogy a református értekezés egyáltalán nem hivatkozik tudós tekintélyekre, s a Szentháromság genezisével kapcsolatban éppen azt a széltében-hosszában emlegetett hitetlen mendemondát említi meg, hogy a téveszméket kitaláló Kérinthoszra (itt tévesen Cerintusként szerepel) rászakadt a fürdőház, és szörnyethalt. Bár viszonzás gyanánt a válaszirát, a *Megfejtés* is tartalmaz a *vexandi gratia* jegyében írott részleteket, tárgyyszerűbben és lefokozástól mentesen közvetíti a más forrásokból is ismert unitárius megfontolásokat. Tudósabb jellegűnek akarja mutatni magát, hiszen az egyes bibliai helyek értelmezése során hivatkozik Erasmusra vagy az unitáriusok között közismerten nagyon népszerű Sebastian Castellióra, s alkalmanként az ellenfelek által tisztelt tekintélyeket, a pápás doktorokat is előveszi, ha érvelésük hasznosítható az unitáriusok számára. Mindez persze egyáltalán nem jelenti azt, hogy ő maga kutatta fel ezeket a forrásokat, hiszen minden nehézség nélkül megállapítható, hogy abból az érvekészletből dolgozik, amely latinul Enyedi *Eplicationes*ében, magyarul pedig a *Pécsi disputában*, illetőleg Erdélyben is elterjedt részleteiben széles körben ismert volt. Ebbe az irányba vitte a szerzőt a megcáfolandó irat is, hiszen a *Kizűlet* célpontja is jól beláthatóan Enyedi műve lehetett. Enyedi szellemében történik az is, hogy a megfejtés egy olyan álláspontot fogalmaz meg, amelyet az unitáriusok zöme magáénak vallhatott. Már az indításkor kifejti például, hogy jogtalanul nevezik őket ariánusoknak, s az értekezés egészében sarkalatos pont lesz Krisztus preegzisztenciájának tagadása. Tartózkodik ugyanakkor az unitáriusok belső vitáinak akár csak megemlégtetésétől is, s így további részletezés nélkül jelenti ki, hogy az Atyától kapott hatalom és méltóság alapján Jézus istennek tekinthető, de hallgat az imádás és segítségül hívás kérdéséről is. Hasonlóan hallgatja el a belső vitákat a János 3,13 (Senki sem mehet

fel az égbe, csak az, aki alá jött az égből, az embernek fia) magyarázatok. Ismeretes, hogy Fausto Sozzini ezt szó szerint értelmelte, s arról beszélt, hogy Jézus küldetésének megkezdése előtt felemelkedett a mennybe, hogy kioktatást kapjon teendőiről. Az értekezés ezt meg sem említi, hanem az Erdélyben elfogadottabb megoldást közli: a hely azt jelenti, hogy Krisztus a mennyei tudományt hozta el az emberek közé. A leegyszerűsítés abban is megnyilvánul, hogy elhagyja azokat a részleteket, ahol Enyedi vagy más antitritárius tekintélyek az eredeti héber vagy görög textusból bontották ki a magyarázatukat. Nagyon egyszerű szöveg keletkezik így, amely ugyanakkor bizonyos erővel képes sugallni, hogy a Szentírásra és az emberi okosságra építő magyarázat elvezet az igazsághoz, s a befejezés fel is szólítja az ellenfeleket: ne valljanak olyan Istent, akinek mibenlétét ők maguk sem értik.

A vitairatokat azonban az teszi igazán figyelemreméltóvá, hogy az egyik szerzője fontos személyiség volt, akiről néhány adat legalább ránk maradt. Míg a kézirat végén szereplő unitárius nevekről semmit sem sikerült megállapítanunk, a református Rettegi Jánosról nagyon keveset, de fontosat tudunk. Tudjuk, hogy 1594-ben beiratkozott a wittenbergi egyetemre, s Szenci Molnár Albert naplójából két adat is rendelkezésünkre áll. Lejegyezte, hogy 1615 februárjában meghallgatta egy prédikációját Gyulafehérvárott, majd beszámol még ebben a hónapban bekövetkezett haláláról és temetéséről is.²³ Szenci Molnár tehát udvari papként emlékezik meg róla, s az adatait először hasznosító Herepei János nagy jelentőséget tulajdonít annak, hogy neki is fontos szerepe lehetett Rettegi utódjának, Keserői Dajka Jánosnak a kiválasztásában.²⁴ Herepei ugyanakkor említést tesz róla egy másik, Hodászi Lukács kolozsvári látogatásáról írott tanulmányában is. Itt, miután megfogalmazta azt az elképzelést, hogy a Szilvási Újfalvi Imre ellen indítandó eljárás ügyében 1610 áprilisában Kolozsvárott találkozhatott a tiszántúli püspök és Báthory Gábor fejedelem, az eljárás jóval későbbi elindulására magyarázatként azt is felhozza, hogy „netalán Rettegi János, e derék udvari pap, késleltette a fejedelem hozzájárulását Újfalvinnak egyházi bíróság elé viteléhez.”²⁵ Herepei tehát úgy tudja, hogy Rettegi már 1610-ben is udvari pap volt, s nagyon emberséges férfinak látatja. A Szenci-napló kiadásához fűzött jegyzeteiben Szabó András átveszi ezt: Báthory Gábor és Bethlen Gábor udvari papjaként említi emberünket. Szabó Miklós és Tonk Sándor névsorából ugyanakkor a Báthory Gábor melletti ténykedése kimaradt, talán azért, mert Herepei itt kivételesen nem hivatkozik egyetlen forrásra sem.²⁶ Herepei azonban nem tévedett, hiszen Bojti Veres Gáspár ismert művében nem csupán azt említi meg, hogy Rettegi már Báthory Gábornak is udvari papja volt, hanem azt is tudni véli, hogy azok közé tartozott, akik a sorsdöntő

23 Szenci Molnár Albert naplója, közléteszi SZABÓ András, Bp., Universitas, 2003 (Historia Litteraria, 13), 176, 231.

24 HERPEI JÁNOS, *Adatok Keserői Dajka János életéhez = Polgári és kulturális törekvések a század első felében: Herepei János cikkei*, Bp.–Szeged, József Attila Tudományegyetem, 1965 (Adattár 17. századi szellemi mozgalmaink történetéhez, 1), 77–78.

25 „Az debreczenj Lukaczi Pap” = uo., 321.

26 Erdélyiek egyetemjárása, No 1107.

pillanatban titkon értesítették Bethlent, hogy kegyvesztett lett és Báthory az életére tör.²⁷ Közismert, hogy ezt a sikeres menekülést követően nyerte meg magának a törökök támogatását és lett fejedelem, hogy aztán az elődjétől gyökeresen eltérő politikát folytasson.

Ezt nem tagadjuk, a most előkerült források mégis roppant erőteljesen figyelmeztetnek a valláspolitikai területén megfigyelhető folytonosságra. Hiszen azt látjuk, hogy Báthory Gábor udvari papja a kolozsvári reformátusokat a templomhoz jutás útján elindító fejedelmi intézkedésekkel párhuzamosan 1608-ban előkészületeket tesz az unitáriusok elleni dogmatikai küzdelemre is. A kolligátumban ránk maradt beszédes című (*Kiszület*) mű tehát arról tanúskodik, hogy a fejedelmi hatalom támogatását élvező reformátusok elérkezettnek látták az időt az Enyedi–Szilvási János vita óta a drámai politikai események miatt szünetelő eszmei harc felújítására. Az ígéretekkel nem fukarkodó, az erős pillanatokban a pápisták és az unitáriusok kiirtását egyaránt kilátásba helyező fellengzősség sem fedheti el tehát, hogy Báthory Gábor alatt természetesen nem az unitáriusok kiirtására, hanem visszaszorításukra egyáltalán nem kapkodó, hanem ugyanolyan megfontoltságról tanúskodó intézkedések történtek, mint amilyenekkel a tiszántúli református ortodoxiát támogatta az Újfalvi-féle újító törekvések ellenében.²⁸ A folytonosság nagyon beszédes dokumentuma ugyanakkor, hogy Bethlen valláspolitikájának egyik formálója éppen az a Rettégi János lett, aki már az előd alatt is ebben a minőségben szolgált, s akitől a reformátusok és unitáriusok közötti csöndet megtörő első polemikus irat származik. Mindez arról tanúskodik, hogy a szombatosok elleni keményebb fellépés mellett ez az unitarizmus egészére vonatkozó korlátozó és visszaszorító igyekezet Bethlen Gábor környezetében is jelen volt már jóval Keserői Dajka fellépése előtt.

27 BOJTI VERES Gáspár, *A nagy Bethlen Gábor viselt dolgairól = Bethlen Gábor emlékezete*, szerk. MAKKAJ László, Bp., Magyar Helikon, 1980, 42

28 KESERŐ Bálint, *A magyar protestáns-polgári későhumanizmus néhány problémája*, Acta Historiae Litterarum Hungaricarum, 6(1966), 6.

FÜGGELÉK²⁹

Az ariánusok ellen való kiszület

Az ariánusok olyat is vallnak az Isten ellen felől, melyet az Szentírásból meg nem bizonyíthatnak. Bizonyítsák meg, hogy az Atya Isten az mennynek, földnek, tengernek és az azokban lévőeknek teremtője legyen, meg nem bizonyíthatják soha. Mi pedig hogy az Krisztus az mennynek, földnek teremtője, megbizonyíthatjuk (mégis, az mi az Írásban nincs, elhiszik, az mi ott nagyon, nem akarják elhinni). Ézsaiás 40. v. 12.(!) Az hol az jó pásztor, az Messiás megíratatik, mennynek, földnek teremtőjének mondatik. Az Dávid Zsolt. 101(102). v. 26. azt mondja: Te, Uram, kezdetben az földet fundálád, és az te kezdednek alkotmányi az egek. Lásd meg ezt az Szent Pál Zsidókhöz írt levelének első részében v. 10. az Krisztusról magyarázza. Kol. 1. v. 15. Az Krisztus a láthatatlan Istennek ábrázata, minden teremtett állatoknak első szülőtte, és ő benne teremtettek mindenek, mennyben és az földön valók, láthatók és láthatatlanok etc.

Ha azt mondja, az Krisztus nem az első teremtésnek oka, hanem az másodíknak, így szólj: Az Szent Pál az megnevezett helyen oly teremtést tulajdonít az Krisztusnak, melyben az égben és az földön valók teremtettek, láthatók és láthatatlanok. Az láthatók az égben a csillagok, az láthatatlanok az angyalok, itt alatt pedig az láthatatlanok-félék az ördögök, de az angyalok, csillagok, ördögök-félék az második teremtésben nem teremtettek újonnan, hanem amaz legelső kezdetben, hát az Krisztusnak az első teremtés tulajdonítatik.

Kérdd meg azt is, hol mondja az Isten magát egynek az Mózes első könyvének 6. részében v. 4., mikor azt mondja: kezdetben vala az ige. Akár azt mondja, hogy ott a kezdet az Újtestamentumnak kezdetit teszi, akár azt mondja vala, azaz csak ígéretben vala, ellene mondott az Szent Pál, 1Kol. 1,15–16 így szól: az Krisztus minden teremtett állatoknak első szülőtte, hát amikor az világ teremtetik, immár született vala. Így szól a Dávid is Zsolt. 110. v. 3., az szenteknek fényességébe az én méhemből az hajnalcsillagnak előtte születtek tégedet.

Hogy az Isten személyében három legyen Mózes első könyvének cap. 1. 26. Teremtsük az embert és cap. 3. Íme, Ádám olyan lón, mint egyik miközülünk et cap. 11. v. 7. Jertek alá, vesszessük eszt az ő nyelveknek. Mózes így szól: Kezdetben teremté az Isten az mennyet és az földet, azután az Úrnak lelke melengeti vala, vagy legelteti vala az vizeket.

Nézd meg három: Isten, Úr, Lélek. Úrnak mondja az angyal az Krisztust. Úr Krisztus ismét, mikor a Mária a koporsóban keresve azt mondja az angyal: nincsen itt az Úr, feltámadott. Dávid Zsolt. 33. az Jehovának ígéje által erősítettnek meg az egek, és az ő szájának lelke által azoknak minden seregök. Nézd meg, hogy az Jehova, Ige, Lélek, ide néz az, az kik hisznek és megtérnek, prédikáljátok az evangéliumot minden teremtett állatoknak, az kik hisznek és megkeresztelkednek, üdvezülnek Márk 16. v. 15, 16. A világosságnak atyja újonnan szült minket az igazságnak beszédével, hogy lennék úgy, mint első seregi az teremtett állatinak, Jak. 1, 18. Az oktalan állatnak seregei hogy lehetnek az apostolok? Ha ingyen sem voltak az első teremtésben, azután majd négyezer esztendővel születtenek, de hát szinte ott lettenek volna is, az oktalan állatoknak teremtése után legutolszor teremtett az ember. Azért az mi készülgető zsengeje az apostol az teremtett állatoknak, azaz híveknek, mert az evangéliummal elsőben az apostolokat szülte az Isten, az apostolok által azután az teremtett állatokat, az kiknek praedicálták az evangéliumot. Ezeknek is az Krisztus első szülőtte, azoknak az teremtett állatoknak, az kiket osztán Szent Pál nevez atyafiainak, Róm. 8, 28. Ott az sok atyafiak között elsőszülött, ide való amaz mondás is: ha ki az Krisztusban nagyon, új

29 A szövegeket az egykori kiejtést megcélzó modernizált átíratban adjuk. A bibliai helyek zömét azonosítottuk, a tévesen megadottakat (!) jellel jelöltük.

teremtett állat, mert ennél az teremtsénel csak az Krisztus által teremtettenek mindenek újonnan, azaz az egész világot őáltala engesztelte meg az Isten ő magának 2Kor. 5, 17. Elsőszültöte minden teremtetett állatoknak, az melyek, mivel hogy az bűnben megholtanak vala Ef. 2, 2. és az Krisztus által vittetenek az életre, azért mondja elsőszültötnék az holtak közül, mert ő általa löttenek mindenek, mert ő általa megengesztelt az Isten mindent magának. Olvasd meg Kol. 2, 15–20. Az menynekben pedig nem az napot, csillagot [érti] az apostol, hanem az angyalokat, kik nagy ájtatosággal várták, és kívánva kívánták látni az Krisztus által való üdvességet 1Pét. 1, 12, 16.(!) Mikor látták, örültenek, ugyan megújultanak is rajta, Luk. 2, 13. v. 15. Láthatatlan lelkek pedig azok is, az kiről szól 1Pét. 3, 19.(!) De mint fáradsnak ebben sokat, Ézsaiásnak Isten azt mondja, hogy ötet menynek plántálására és az földnek fondálására küldötte Ézsai. 51, 16.

Erre mint felelnek, következik: hogy Ézsaiás teremtette a mennyet és földet. Az Krisztus felől pedig nem így szól az megnevezett helyen Szent Pál, hogy az mennyet, földet plántálja, fundálja, hanem az melyek vadnak az mennyen és földön, azokat nem ő teremtette nem, hanem őáltala az Isten. Hogy merik tehát azt mondani, hogy az Atya Isten nem teremtője az mennynek és földnek mindeneknek, kirekesztik az Atyát, és mindent a Krisztusnak adnak, az kútfejet megrekesztik, és az folyamhoz kapnak.

Azt is kérdik tőlünk: hun mondja magát az Isten egyenlő[nek]? Mi azt feleljük, hogy az Isten csak egy, kinek társa nincsen, se állatjába, se személyében, hanem csak ő egyedül az igaz Isten, mint Teremt. 32, 12(!). Zsolt. 82(83), 18–19. ezt, az Izrael Istenét Krisztus Urunk atyjának nevezte. Ján. 8. v. 59.(!) et 17. v. 3. 20–17. Hogy pedig Zsolt. 110(111). v. 4. az hajnal való szülést az Krisztusra várják, csudálkoznak rajta.

Ha ott sem az Krisztus nevezeti, sem az születésnek nevezeti, sem az hajnalcsillagnak nevezeti nincsen, az melyet az önnön doktorok is megvallnak, az többi között lásd meg az Calvinus magyarázatját.

Negyedszer azt bizonyítják, hogy az Isten személyében három legyen Teremt. 1, 26. Teremtünk et cap. 3. 22. Egyik miközülünk az Ádám et 12. v. 7., vesszesük eszt nyelveknek, de ki mondta, hogy ez mondás csak hármat jegyezzen mindenkor. Háromszázan is, sőt háromezren is lehetnek. Az Szentírás mikor azt mondja: az Ige Istennel vala, és az Ige Isten vala, mindenek őáltala löttenek etc.

Az Újtestamentumban könnyű az három személyt megbizonyítani Mát. 28, 29. Márk. 3, 16–17. (!) Luk. 3, 22. Az Krisztus istenségét ezekből bizonyíts meg. Ézsa. cap. 9. v. 6. Erős Isten Ézsa. 40. v. 10. Erős Úristen, Jerem. 33, 16.(!) Jehova mi igazságunk Osa. cap. I. v. 7.(!) Üdveztjük őket az Jehovában, az ő Istenekben. Mal. I. v. 3.(!) Ihon jó az uralkodó Jehova. Ján. 28. Isten vérivel váltá meg az világot. Róm. 9. v. 5. Örökké áldandó Isten, 1Tim. 3, 16. Isten jelenék meg az testben, Titusnak írt levelében cap. 2. 13. Várván dücsőséges eljövését amaz nagy Istennek az Jézus Krisztusnak 1Ján. 5, 20. és az bizony Isten és örök élet. Az Krisztus örökből fogva való. Zsolt. 100, 4. Az hajnalcsillagnak előtte szültelek. Kol. 1, 15. Minden teremtetett állatnak első szülötte. Lásd meg az Példabeszédről való könyvnek 8. (végét) az 22. versétől fogva. Ha azt mondják erre az helyre, hogy nem a Krisztus szól, hanem az Istennek bölcsessége, ezt feleld reája: az Szent Pál 1Kor. 24.(!) az Krisztust Isten bölcsességének mondja. Így azon cap 28. versében is, ha azt mondja, az Atya tötte Istenné, így szólj: az Krisztus azt mondja, hogy én és az Atyám egyek vagyunk, ismét az Szent Lélek erejiből, ismét az én Atyám az Szent Lélek erejéből veszi és megjeleníti tünektek. Ismét az én Atyám munkálkodott ez ideiglen, s én is munkálkodom. Kérdjed ezt is vexandi gratia Ján. 3. v. 13. Senki fel nem megyen az égbe, csak az ki alájött az égből, az embernek fia, ki most is az égben vagyon. Az ariánus, ha hiszen az evangéliumnak, magyarázza meg, mint legyen az Krisztus az égben és az földön is. Ezért mind valaki ebben az istenségét nem látja, vak az.

Kérdjed ismét, Hiszed, hogy az Krisztus Istennek fia, azt mondja, hiszem, kérdjed: fia-e vagy természet szerént való. Azt nem meri mondani, hogy fogadott fia, mert mi vagyunk fogadott fiak a

Krisztusban, az kiket az pogányságból felvött, azt kell hát mondani, hogy természet szerént való fia. Így argumentálj azért.

Az természet szerént való fiú az atyának természeti szerént vagyon, de az Krisztus az atyának természet szerént való fia, azért természet szerént olyan Isten, mint az Atya.

Cernitus találá az Arius tudománt, de egy fűrödés-ház reája szakada s megölé. Anno Domini 1608. 5 die Janu. Joannes Rettegi R. Integer

Az ariánusok ellen való kiszületnek megfejtése

Az minemű vallást tulajdonítanak Ariusnak az historicusok, azt mi nem igazoljuk, azért ariánusok nem vagyunk. Csak az Istennek tiszta szent igéjét bizonyítjuk, ez ellen sem írást, sem magyarázatot be nem veszünk, hanem egyik írást másikkal magyarázzuk.

Hogy csak az Atya Isten legyen az mennynek, földnek, tengernek és ezekben valóknak teremője, mi így bizonyítjuk.

Te vagy az Isten, az ki a mennyet, földet, tengert és minden benne valókat teremtettél. Feltámadtak a földnek királyi, özvegyültek az hatalmasok Úr ellen és az ő Krisztusa ellen, mert bizonyára feltámadtak az te szent fiad ellen, az Krisztus ellen Heródes és Pontius etc. ApCsel. 24. 25. 26. 27. 28. 29. 30. Olvasd meg, ki fia és ki Krisztusa az Jézus az Úr, ki a mennynek, földnek teremője, én Istenem. De nekünk egy Istenünk vagyon: amaz Atya, az kitől mindenek vadnak 1Kor. 8. 6. Te látod-e, hogy Szent Pál az mennyen, földön való Isteneket mind hátraveti, és csak egy Istent vall az keresztyénekkal, és az Atyának nevezi, ezt mondja mindeneknek teremőjének. De itt az ellenkezők így okoskodnak: miképpen az Krisztust egy úrnak mondja, de abból az nevezetből kivetköztetik az Atya, mert ő is úr, azonképpen az Atya Isten Isten nevéből ki nem vetköztetik az Krisztus. De ez nem igaz, mert egyik a másiknak nevezetiből teljességgel kivetköztetik, mert nem azt mondja, hogy egy Istenünk vagyon, ki az Atya és Fiú, hanem csak az Atya. Így szól Krisztus Urunk is Mát. 23, 29.(!) Az Atya Isten Úr ugyan, de nem olyan, mint az Krisztus, hanem magától való Úr, de az Krisztus mástól való, az ő Atyja tötte őtet Úrrá, ApCsel. 2. v. 36. Ember ő magának nem szokott hálákat adni XX. No, hálákat adok te Neked, Atyám, mennynek, földnek Ura, Mát. 11. v. 25. XX. hanem másnak, az kitől valami valami jót vött, kinek ad az Krisztus hálákat? Magának nem, hanem az ő Atyjának, az ki mennynek, földnek ura. Különben tesznek vallást az apostolok az Atyáról: Hiszek egy Istenben, mennynek, földnek teremőjében, ez ilyen Isten nem fogantatik, nem születetik, sem meg nem halhat. Különben tesznek vallást az Krisztusról: Én hiszek Jézus, Krisztusban, az mindenható Atya Istennek, az mennynek teremőjének egyetlenegy fiában, az mi Urunkban, ki fogantaték etc.

Az ki fogantatik, születik, megöletik, örökké Istennek nem mondhatatik. Itt is látod, hogy az Jézus Krisztusnak Atyja az egy Isten az mindenható Atya, mennynek, földnek teremője. És minden tiszta Szentírás, nem consequentia. Miért tagadják hát azt, az ki a Szentírásban bötű szerint megvagyon, pedig azt, az mi a Szentírásban nincsen, hogy az Krisztus az mennynek, földnek teremője, hol vagyon az az mondás megírva, hol olvasd el?

Ezt ők úgy bizonyítják Ézsai. 40. v. 12. ahul az jó pásztor az Messiás megíratik, mennynek, földnek teremőjének mondatik, ott az Messiásról semmi emlékezet nincsen, miért ragasztják hát oda? Miért foldozzák az Istent? De így consequentiálnak az Úr Isten, az ki ő maga saját énjével és karjával uralkodik, pásztorának mondatik Ézsai. 40. v. 11–12.

De az Krisztus magát mondja amaz jó pásztorának Ján. 10, 11, hát az Krisztus magától való örök Isten? Ez nem írással való bizonyítás, hanem consequentia, az mely nem igaz. Mert Ézsaiás azt mondja pásztorának, az ki magától való Isten, az Krisztus pedig oly pásztorának mondja magát, az ki nem magától való, hanem az kinek az ő atyja adta az juhokat. Lehetnek 3Kir. 22, 19. Dán. 4, 17.,(!) ha a három személynek egyike Ádám, hát ő is Szentháromság, ha pedig nem egyike, miért bizo-

nyítnak avval, nem oly bolond volt Ádám, hogy ő ember lévén teremtő Isten akart volna lenni, hanem olyan akart lenni, mint az angyalok, az kinnél csak kevéssel vala küsebb Psal. 8.

Evvél is az három személyt bizonyítják. Mózes így szólt: kezdetben teremtette Isten, és az Úrnak lelke legelteti vala az vizeket. Ihon látod, Isten, Úr és Lélek, hát háromság az Isten. Nem méltó ilyen dologra megfelelnünk, ezt is meghamisítják az önnen doktorok, ördög, sárkán, kígyó ide háromszor egy állatról, jaj, szegények, hogy még erre is támaszkodnak!

Nem tagadjuk, hanem erősen valljuk az Atyát, az Fiát, az Szentlelket Mát. 28, 29., Márk. 1., Luk. 3, 22. De az Szentírásnak igaz értelme szerént, de nem az az kérdés, ha vagyon-e Atya, Fiú, Szentlélek, hanem az, hogy ha az a három egyenlőben egymáshoz az istenségben egy állatú Istennek, azaz ez az Isten egy állatjában, három személyében, ezt kellene megbizonyítani, nem azt, az mit mi nem tagadunk. De az Szentírásban nincsen, hanem Alessandriában formálták az görög bölcsek Anno Christi 328.

Ötödször az Krisztus Istenségét így bizonyítják Ézsa. 9. v. 6. De ez nem az örök Istenről szól, hanem született gyermekről v. 40. 10. Ez az Atya Istenről szól, nem az Krisztusról Jerem. 23, 16. Ez sem az Krisztust nevezi, hanem Jerusalemet Hózs. 1. v. 7. nem az Krisztusról, hanem vérről szól, az ki azt mondja: Egyiptomból hívtam ki az én fiamot Hózs. 11, 10.(!) Az Malachiás mondása is cap. 35.(!) arról vagyon, az ki az Krisztusnak előljáróját elküldi Mát. 11, 10. Lásd még ApCsel. 20. v. 28. arról az Istenről szól, az ki tulajdon fiának nem kedvezett, hanem halálra küldte, adta érettünk, és annak az ő tulajdonának vérével megváltott, megmosogatott Róm. 8. v. 32, Ján 1, 7. Lásd még az Szent Pál mondását Róm. 9, 5., még az pápás doktorok közül is némelyek az Atyára, nem az Krisztusra magyarázzák, az görög ige is azt bizonyítja egy 1Tim. 3, 16. Az az Isten jelent meg testben, az kiről Krisztus urunk mondja: az én Atyám én bennem lévén ő cselekedti ezeket Ján. 14, 10. Kiről azt mondja, az ki engemet lát, látja az Atyát Ján. 14, 9. Más Istent nem találunk, az ki az Krisztusban megjelent volna. Szent Pált Tim. 21, 3.(!) nem az Krisztust, hanem az Atyát nevezi nagy Istennek. Várjuk, úgymond, az reménylett bодogságot, az nagy Istennek dicsőséges eljövételit és az mi üdvözítőknek, az Jézus Krisztusnak jövetelit, az melyről Krisztus Urunk szól Mát. 16, 27. 1Ján. 5. v. 20. Arról az igaz Istenről szól, az kinek ismeretire tanított és int minket az Krisztus. Így mondja vala amaz bölcs Erasmus Rotterodamus, így magyarázza Castello és többen. De ha szinte az Krisztusról szólnak, mivel ezek az íráskok mindazáltal azt nem bizonyíthatják, hogy az Krisztus egy állatú és egyenlő Isten az Atyával, hogy pedig Isten legyen, mi sem tagadjuk, de úgy, az mint ő maga magyarázza Jn 10,35. Az Krisztus öröktől fogván való voltát így bizonyítják Zsolt. 40. v. 4.(!) Az hajnalcsillag előtt született az Krisztus, de mondtuk, hogy ilyen gyermekei dologra nem méltó megfelelnünk, eléggé megfeleltének az önnön doctori. Lássák meg az önnön Bibliájokat, az melyet nem Hieronymus fordított deák nyelvre. Az hajnalcsillagnál előbb való az menny és föld, az sötétség, az nap, hát ezek is öröktől fogván valók, az ördög előbb való az hajnalcsillagnál. Ki nem pöki ezt az dolgot? Péld. 8. v. 22. Az bölcsesség nem az Krisztus, hanem az isteni félelem, az melynek kútfeje az Isten igéje. Péld. 8, 13. et 9, 10. Jézus Sirák 19. Az melyet Salamon kíván magának követésre, íme, ő tanít mindent. Péld. 1. De az Krisztus nem mondatik ilyen bölcsességnek, hanem olynak, ki nekünk lött bölcsességünk, nem az világnak teremtésében gubernálásában, hanem az emberi nemzetnek váltságában, megszentelésében, megigazításában. Lásd meg 1Kor. 1, 30., az Krisztus egynek mondja magát lenni az ő Atyjával Ján. 10. v. 30. De nem állatjában, az melyről Calvinus is vallást tesz, hanem az juhoknak megtartásában az embereknek megtérésében és üdvözítésében, és nem különben egyek, mint az apostolok. Ján. 17, 11., 21., 26. Ha pedig állatjában egy az ő Atyjával, hát az Atya Istennek teste és állatja lesz is, mert az Krisztus testes és igaz ember, az apostolok is az Atyával és Fiúval egy állatú Istennek lesznek, mert ezek mind egyaránt mondták egynek. Nincs ebben semmi különbség, mikor Krisztus Urunk így szól: az mint mi egyek vagyunk, Atyám, ezek is mi velünk egyek legyenek. Amaz mondások is nem bizonyítják az Krisztusnak öröktől fogván való voltát: az Szent Lélek az enyéből veszen, az Atya munkálkodik, én is munkálkodom, mert az első mondás arra néz, hogy az Szent Lélek az Krisztus nevében jó, az Krisztus igaz ismeretig magya-

rázza meg tanítványoknak, mert Krisztus Urunk földön létében sokat mondott volna nekik, de akkor el nem viselhették.

Az másik mondás pedig azt mutatja, hogy az Krisztus az ő Atyján kívül semmit nem cselekszik, hanem szinte úgy, valamint az Atya őneki parancsolta, mutatta és reá megtanította, azaz minden dologban egy az Atyával.

Hetedszer ezt is kérjük tőlünk vexandi gratia Ján. 3. v. 13. Senki fel nem mehet az égbe, csak az, ki alájött az égből, az embernek fia. Kévánják, hogy megmagyarázzuk, mint legyen az Krisztus az égben és az földön egyszermind. Mi így magyarázzuk, hogy Krisztus urunk nem az ő személyéről, állatjáról vagy természetéről magyarázza az ő mennyben vagy ez földön való lételét, hanem azt jelenti, hogy az embernek fia csak egyedül az, az ki az mennyei tudományt az embereknek közibe hozta, megmagyarázta. Senki nem más, így mondatik Baptista János keresztsége mennyből lenni, hogy nem embertől vagyon. Ezen értelemmel mondatnak az apostolok és minden hívek mennybelieknek, hogy az világnak ő köteles tudományát megutálván mennyei életet és mennyei tudományt követnék Ján. 15, 19. Tü nem vadtok ez világiak, mert én titeket ez világból kiválasztottalak Fil. 3, 20. Az mi alá- s feljárásunk, nyájasságunk mennyben vagyon, ha pedig azt mondják, hogy csak az emberi természet felől ez nem mondatik, hanem az embersége szerént az földön volt, de istensége szerént mennyben, következik, hogy az hívek és az apostolok isteni természet szerént voltak mennyben, mikor emberi személyek szerént ez földön voltanak. Kérjük tőlünk: ha az Krisztus fogadott fia-e ő az Atyjának, vagy természet szerint való fia? Az írás Krisztust Istennek szerelmes fiának, egyetlenegy fiának, elsőszülött fiának mondja, de fogadott fiának nem mondja, sem olyan természet szerént való fiának, hogy az Atyával egy állatú és egyenlő Isten legyen. Miért vallnak tehát olyat, az mit a Szentírásban nem olvasunk, mutassák ők meg, hol vagyon? Ján. 10, 19. Látod-e, mely nagy különbség vagyon az két pásztorok között, az ki örök Isten, az mástól semmit nem veszen. Az ki mástól veszen mindent, magától való Isten az nem lehet, egyenlő sem lehet amavval, nem kellene tehát öszvezavarni és eggyé tenni, az kik különbek egymás között. De ezt hozza az argumentálás, a consequentia, mikor az bötű mellől elállanak. Itt is evvel excipiálnak: az Krisztusnak két természeti vagyon, mert isteni és emberi, embersége szerént mindent az Atyától vött, de Istensége szerént semmit nem, mert olyan magától való Isten, mint az Atya. De ez ilyen szolás hol vagyon megírván? Hol olvasod? Emberi szerzés, és hogy az Krisztusnak két természeti vagyon az konstantinápolyi zsinatban szörzötték és végezték az görögök Anno Christi 181. Mi pedig az ilyen emberi találmánynak helyt nem adunk, hagyjanak békét hát ez ilyen emberi találmánynak! Szóljanak Szentírásból úgy, az mint ott vagyon, amint olvassák!

Második consequentia ez Psal. 102. v. 26. Te, Uram, kezdetben az földet fundáltad, és az te kezdednek alkotmányi az egek. Ezt Szent Pál az Krisztusra magyarázza, az is következik, hogy az Krisztus az az Isten, az kiről Dávid szól, ha ilyen következéssel kell az Írást megmagyarázni. Nem lehet oly nagy tévelygés, az mit az Szentírásból meg nem bizonyíthatnak, mert az Ótestámentumból hozott bizonyságokat az Újtestámentumban azon egy dologra és személyre magyarázzák. Az emberek, de kiváltképpen tanítók örökké lesznek. Teremt. 25, 4.(!) 1Kor. 9. Az törvény és az Krisztusban való hit egy leszen. Deut 30, 12. Róm. 10. Salamon Jézus Krisztus leszen. 2Kir. 7, 14.(!) Jób. 1, 5. Júdás Dániel árulója leszen Zsolt. 10. 9, 8.(!) ApCsel. 1, 20. az Krisztus bálványozó zsidó leszen. Hózs. 11. v. 1. Márk. 2, 19. Egyiptomban az megölt bárány Krisztus teste leszen, az ki azután 2000 esztendősiül született Kiv. 12, 46. Ján. 19, 36. Az szent házasság paráznság leszen Teremt. 22, 24. 1Kor. 6, 16. Az Krisztust az koszos latorrá teszik, Teremt. 21, 24(!). Gal. 3, 13. Látod-e, mi következik abból, ha azon ígén magyarázzák mind az két testamentumbeli írásokat, hagyjanak békét hát afféle írás magyarázatnak, ne mondjuk azt, hogy az szinte az Újtestámentum néz, az az ótestámentumbeli Írást magyarázza, arról szól az testamentomok. Hanem mondjuk azt, hogy az Ótestámentum bötű szerint nem az Krisztusról szól, hanem másról, hanem példázta az jövendő Messiást és annak tisztit.

Ennél is bizonyítják, hogy az Krisztus mindeneknek teremtője, hogy az láthatatlan Istennek ábrázolja minden teremtett állatoknak elsőszülötte, ő lenne teremtője mindeneknek, mennyben és földön valók láthatók és láthatatlanok, hát az Krisztus teremtette az mennyet és az földet, tengert 2Col. 9, 15.(!) De te, keresztény, vizsgálj meg az Írást, miért mondatik: az Krisztus ábrázolja Istennek, mert az Isten láthatatlan, de az Krisztus látható. Különböznek hát ezek, azt sem mondja, hogy az Krisztus teremtette, hanem hogy ő teremtette ő általa, más az kútfő, más az eszköz, más az elsőbb való, más az később, más az is az ő utána való, az ki született azért, bár első született legyen, de még sem következik ebből, hogy teremtő Isten legyen, hanem csak ő következik, hogy előbb való az teremtett állatoknál, de nem látják az vakok, hogy az teremtett állatok az Újtestámentumban gyakran nem egyebek, hanem az embereket érti, az ki megírja aztán vallások históriáját, azért sem az argumentumok nem jók, sem a consequentia.

De kérdjed te is ötöt vexandi gratia: az Krisztusban az két természet, az melyet ők találtak az vallnak, elválhatik-e egymástól, vagy nem? Ha azt mondják, hogy elválhatik, az vallások ellen vagy, mert oly vallások, hogy az két természet elválhatatlanképpen egyez meg egymással. Azért ha az Krisztus embersége szerént Nicodemussal disputálván mennybe nem lehetett, istensége szerént sem lehetett. Krisztus urunk sem azt mondja penig, hogy istensége szerént vagy, hanem az embernek fia vagy ott. Kérdjed azt is: az születés előtt volt-e az háromság, avagy nem? Ha nem volt, az formált Isten, ha pedig volt, hát az szülés után az emberi természettel megtöbbszörült és szaporodott, avagy az ember Krisztus az háromság kívül negyedik lesz. Mégis kérdjed: Isten állatjából született Fiú Isten? Csak személye szerént vette mástól az többet, vagy állatja szerént. Ha csak személye szerént hát az Krisztusban nincsen két természet, hanem két személy, az mely vallások ellen vagy.

Ha penig az második személy az állattal együtt testesült meg, avagy az Fiúnak más állatja és isteni természeti vagy, az mely elválhatatlan az Atyától, az második személy az elsőnél és harmadikkal, azaz az teljes háromság testesült meg. Mondd ezt immár, avagy hogy nem háromság, hanem négység vagy, Atya, Fiú, Szentlélek és emberi természet, avagy más három személy elenyésztett és csak az ember Jézus Krisztus maradt meg minden állatjában s minden személyében. Ha azt mondják, hogy emberi okosság az istenséget meg nem tudhatja, ne valljanak tehát olyan Istent, az kit ő magok sem érthetnek, tudhatnak meg, mert az igaz Isten magát úgy magyarázta, esmertette, hogy az ember maga mint létetetlen, ha az Istent nem ismeri Róm. 1. v. 19, 20. Ezekre való feleletek legyen hamar érte. Akkor oszton derék vallások leszen mindené. Decekey Szabo Janos 24. Aprilis Anno 1610 Joannes Beneo

NÉHÁNY MEGJEGYZÉS HELTAI IMÁDSÁGOS KÖNYVÉNEK UTÓÉLETÉRŐL

Nehéz lenne állítani, hogy az unitárius ima- és imádságoskönyv irodalom szakmánk figyelmének középpontjában lenne. A műfajról áttekintéseket írok, vagy reflexiókat megfogalmazók közül egyedül Fazakas Gergely Tamásnál bukkannak fel helyenként az unitáriusok.¹ Ennek több oka van. Egyfelől kétségtelenül az, hogy a felekezet írásbeliségével foglalkozó szakemberek szinte rákényszerültek arra, hogy a dogmatika kérdéseire korlátozzák figyelmüket, s a sokszínű teológiai hagyaték felmutatásával próbálják érzékeltetni e mozgalom, majd egyház eszmetörténeti jelentőségét. De legalább ilyen nyomós ok a más felekezetekkel összehasonlítva siralmas forráshelyzet is. Az a hazai fórumokon már talán unalomig hangoztatott, de nemzetközi szintéren még mindig nem tudatosult körülmény, hogy az unitáriusok 1571-től végeredményben a 18. század végéig csak kivételesen folytonos ügyeskedésekkel tudták kinyomtatni műveiket, alapvetően határozta meg a kegyességi műfajok, s ezen belül az imairódalom sorsát is. A kéziratosságra való kényszerű berendezkedés nemcsak a szövegek létmódját határozta meg, hanem a kutatási lehetőségeket is. Hogy egyetlen példát említsek, a legkritikább esetben maradtak ránk a különféle kéziratos másolatokban a szövegek használata szempontjából rendkívül fontos paratextusok (ajánlóversek, ajánlások, előszavak, mutatók), pedig közismert, hogy ezek mennyire informatívak tudnak lenni a korabeli olvasat és használat rekonstrukciójában. De hát persze az első helyre mégis az kívánczik, hogy a szövegek pusztulása és pusztítása is több hullámban zajlott le. A természetes fogyás mellett hadd idézzek fel csak két időben egymástól távol eső drámai mozzanatot. 1716-ban nem egyszerűen elvették az óvárban lévő kollégium épületét az unitáriusoktól, hanem Steinville generális parancsára szép máglyát is raktak ott talált könyvekből és kéziratokból. 1949-ben úgy államosították a székelykeresztúri unitárius gimnázium könyvtárát, hogy teherautóra dobálták az ott lévő kéziratokat és régi nyomtatványokat, hogy aztán Marosvásárhelyre jelentékeny veszteséggel érkezzék meg a szállítmány. Így állott elő az a roppant lehangoló helyzet, hogy 16–18. századi források alapján tudunk bizonyos szövegekről, ám előkerülésükre már semmiféle reményünk nincs. Felkavaró listát lehetne összeállítani az ilyen beidegződéseinket provokáló tételekből. Csak egyetlen egyet említek: Uzoni Fosztó István még látott olyan kéziratot, amely a szombatosokkal enyhén szólva nem barátkozó Bölöni Bedő Pál püspök 1686-ban készült ima- és elmélkedés szövegeit tartalmazta, amelyek a héber tudományosság

1 FAZAKAS Gergely Tamás, *Törekvések a „savanyú fekete kökény” édesítésére. Fejezetek a protestáns imádságirodalom hatástörténetéről = Lelkiségtörténeti számvetés*, szerk. SZELESTEI N. László, Piliscsba, 2008, 129, 131.; Uő, *A koraiújkori protestáns imádságirodalom nemzetközi és hazai kutatástörténete = Egyház és kegyesség a korai újkorban. Kutatástörténeti tanulmányok*, szerk. FAZAKAS Gergely Tamás, CSORBA Dávid, BARÁTH Béla Levente, Debrecen, 2009, 222, 224.

által jelentősnek tartott két rabbi, Szaadja ben József Gáon (882–942.) és Yohanán ben Zakai (30–90.) szövegére íródtak.²

Ilyen lehangoló kezdés után indokolt kihegyezetten és programosan optimista megállapítással folytatnunk dolgozatunkat: a magyarországi protestantizmus történetében az első terjedelmesebb megszerkesztett imakönyv az unitárius Heltai Gáspár fordításában és műhelyében 1570 végén, vagy 1571 első félévében jelent meg Kolozsvárott.

Mivel a megállapítás melletti érveket felsorakoztattam a kiadás előszavában,³ az esetleg felmerülhető aggályokat is félretolom, s megtoldom a dolgot annak kijelentésével, hogy az imádságos könyvekkel foglalkozó szakirodalom nem tudatosította eléggé a kiadvány kivételes fontosságát. Udvariatlanul hadd idézzek két debreceni szerzőt. Egyrészt az említett, más tekintetben persze roppant gondolatgazdag Fazakas-tanulmányokat, amelyek Révész Imre tipológiáját⁴ felhasználva a mások céljára készült imádságos könyvek csoportjába sorolja be a művet Szenci Molnár Albert társaságában. Jóval problematikusabb összefüggésben, de hasonló besorolást kapott Heltai Győri L. Jánosnál is: „A 17. század elejéig szinte kizárólag a német nyelvű kegyességi kézikönyvecskék inspirálják a magyar protestáns imádság- és áhítat-irodalmat. Ezeket a német munkákat általában a konfesszionális nyitottság jellemzi, s bennük így a középkori kegyességi hagyomány számos eleme tovább él (Sz. A. Clairvauxi Bernát, Kempis Tamás). Ebben a szellemben születik Heltai Gáspár, Bornemisza Péter, Balassi Bálint 16. századi imádságai után még Szenci Molnár Albert imádságos könyvecskéje is.”⁵

Mondandómat akkor tudom a legtömörebben kifejtetni, ha a vizsgálatba Szencin kívül berántom Pázmány Pétert is, s Heltai vállalkozását a két nagy felekezet mértékadó műveivel együtt szemlélem.⁶ Egy szempontból Heltai ezen a mérlegen pehely könnyűnek találtatik. Pázmány és Szenci Molnár imádságos könyve ugyanis bizonyos értelemben irodalmi antológiának is számít. Nagyobb léptékű és színvonalasabb antológia Pázmányé, aki az egyházatyák bizonyos szövegei mellett hét bűnbánó zsolttárt és öt Mária-éneket is beválogat könyvébe. Ha eltekintünk Szabó Ferencnek⁷ attól a megalapozatlan ötletétől, hogy a zsolttárparafrazisok szerzője maga Pázmány lenne, még inkább méltánylandóvá

2 *Unitario-Ecclesiastica historia*, II. 914. Magyarul: *Unitárius egyháztörténet*, II. 255.

3 HELTAI, *Imádságos könyv*, 56–58.

4 RÉVÉSZ Imre, *Régi magyar imádkozók és imádságiak*, *Protestáns Szemle*, 1924, 73–81, 137–149, 193–198.

5 GYŐRI L. János, *Kegyességi sikerkönyv a 17. században. A Praxis pietatis magyarországi útja = Doctrina et pietas. Tanulmányok a 70 éves Barcza József tiszteletére*, Debrecen–Sárospatak, 2002, 38.

6 A vizsgálatot megkönnyíti, hogy hasonló, illetőleg kritikai igényű kiadások állnak rendelkezésünkre: *Szenci Molnár Albert imádságos könyvecske*, P. VÁSÁRHELYI Judit kísérő tanulmányával, Bp., 2002 (*Bibliotheca Hungarica Antiqua XXXV*); *Pázmány Péter keresztyéni imádságos könyv*, Grác, 1606, kiad. KŐSZEGHY Péter, kísérő tan. LUKÁCSY Sándor, Bp., 1993 (*Bibliotheca Hungarica Antiqua XXVIII*); PÁZMÁNY Péter, *Imádságos könyv* (1631), sajtó alá rendezte: Sz. BAJÁKI Rita, HARGITTAY Emil, Bp., 2001 (Pázmány Péter művei 3).

7 SZABÓ Ferenc, *Pázmány Péter imádságos könyvének hét bűnbánati zsolttára = A zsolttár a régi magyar irodalomban*, a Csurgón 2007. május 24–27-én tartott konferencia-előadásai, szerk. PETRÓCZI Éva, SZABÓ András, Bp., 2011, 125–132.

válik a könyv kulturális beágyazottsága, bárkinek is tulajdonítsuk ezeket a verseket. Az önidézés félreérthetetlenül megvalósul Szenci Molnár kötetében, ahol prózai imádságként szedve, vagy más imaszövegekbe illetve felbukkannak zsoltáros könyvének bizonyos részletei. De nem csupán önmagát idézi, hanem Szent Ágoston mellett adja Skaricza Máté, Hegyi Pál és egy ismeretlen szerző egy-egy költeményét is. Mint ismeretes, az antológiaszerkesztő és a politikai agitátor együttesét figyelhetjük meg abban az összeállításban, amely nem egyszerűen a jó uralkodóért könyörög, hanem a jó király kifejezett ünneplésével radikális állásfoglalást jelent abban a kérdésben is, hogy helyes-e Bethlen Gábornak a koronát elfogadnia.⁸

Ezek az antológia-szerű betétek azonban egyáltalán nem veszélyeztetik az imakönyvek dogmatikai feszességét. Éppen ellenkezőleg, az imák rendre olyan szövegrészeket társaságában jelennek meg, amelyek tanításokat és intéseket fogalmaznak meg. Szenci Molnár Albertnél ez a legvilágosabban az imádságok második rendjében ragadható meg, ahol a megszólalók imáit (lelkipásztorok, fejedelmek, házasok, gyermekek) folyamatosan olyan szövegegység vezeti fel, amely az illetők feladatait, s a hozzájuk intézett intelmeket fogalmazza meg. Töményen tanító, sulykoló jellegűekké válnak ily módon a könyv bizonyos részei, s ez az imák egy részére is átsugárzik, menetrendszerűen felbukkannak az imahelyzetből kilógó, az Istennel való beszéd retorikai helyzetét megtörő, kis teológiai értekezéssé váló szövegrészek. Ehhez járulnak még aztán a keresztény hit alapszövegeit (Miatyánk, Tízparancsolat, hitvallások) magyarázó egységek. A Miatyánkkal három alfejezet is foglalkozik, de ezek közül csupán egy képes imaszöveggé átlényegíteni az egyes szentenciák bővebb kifejtését. A *Miatyánknak könyörgés formán való magyarázatja* c. részletben valóban az imádság beszédhelyzetében maradvá történik meg a bővítés, s a szöveg címzettje végig a mennyei Atya marad.⁹ Ezzel szemben a *Könyörgésnek formája és magyarázatja a Miatyánknak* megőrzi ugyan az imádkozó beszédhelyzetet, ám a szent igazság ellenségeit szidalmazó kitérők meglazítják az alapszöveggel való kapcsolatot.¹⁰ Retorikailag végképp megoldatlan a legterjedelmesebb, bőséges magyarázatot ígérő rész. Itt a szöveg közepére érve azt tapasztaljuk, hogy fel is számolódik az imahelyzet, a beszélő már nem fölfelé irányítja szavait, hanem teológia értekezésbe átmenve fejt ki különféle gondolatokat. Ez a legnyilvánvalóbban a *Ne vigy minket kísértésbe* szentencia magyarázata során jelenik meg, ahol már a kezdet sem tud imádkozás lenni: „Sok az kísértet és sokféle nemei vadnak az kísértetőknek. Mert valami gonosz elménkbe jut, az mely minket az Isten törvényének által hágására kíszt, az mely gonosz gondolatokat, avagy az mi kívánságunk indít, avagy az ördög ihlet, azok mind kísértetek. Ismét, az mi ö magában gonoszok nem volnának is, még azok által is megkísértetünk az ördögtől.”¹¹ Pázmánynál kevesebb retorikailag megoldatlan helyet találunk, de a direkt tanító részek száma nála

8 A király dicsőítésének ez a mozzanata talán nem kap elég hangsúlyt Vásárhelyi Judit kísérő tanulmányában.

9 SZENCI MOLNÁR Albert, *Imádságos könyvecske*, 63–65.

10 Uo. 187–189.

11 Uo. 379.

sem csekély, s az ebbéli, a kegyesség gyakorlásától elkülönülő szándékról beszédesen vall, hogy a mű elején egy külön tartalomjegyzéket (*E könyvben foglalt tanúságoknak táblája*) olvashatunk azokról a témákról (kereszt, szentelt víz, olvasó), amelyben a könyv direkten is kimondja az igazságot.¹²

A német mintáján kívül más szövegekhez nem nyúló, kulturális misszióra tehát egyáltalán nem vállalkozó Heltai teljesítményét a fentiekhez képest még az is lesoványítja, hogy a magyar nyelvű imádság-irodalomról sem közöl a Pázmányéhoz vagy Szenciéhez hasonló reflexiókat. A szerencsénkre ránk maradt paratextusok egy helyi baj leküzdésének dokumentumai: szenvedélyes vitát folytatnak azokkal a kolozsvári spiritualistákkal, akik szerint az ima fölösleges.

Másfelől azonban roppant figyelemre méltó, hogy a szerző úgy állít elő magyar unitárius imakönyvet a német lutheránus eredetiből, hogy egyetlen egy imán kívüli szöveget sem tartalmaz az összeállítás. Mivel ezzel már foglalkoztam, most csupán azt emelem ki, hogy a magyarítás során Heltai az árnyalatokban Dávid Ferencétől eltérő szociáletikai nézeteit is belevitte szövegébe. Nem dogmatikai értekezést írt azonban erről, s nem fogalmazott meg újabb, Dávidéival vitatkozó téziseket a keresztény ember kötelességeiről, hanem magukat az imaszövegeket formálta át a saját felfogása szellemében.¹³ Habermann *Gebetbüchleinjének* átdolgozásával tehát a hét napjaira írt azonos számú könyörgések, hálaadások és fontos teológiai témák mentén elrendezett imák áttekinthető rendszerét tette le olvasói asztalára, s ehhez meghatározott embertípusok imái társulnak.

A könyv az unitárius felekezeten kívüli embereket is meg tudott szólítani. A Habermann latinból fordító, Heltairól csak hallomásból tudó Szalaszegi György,¹⁴ vagy a talán nevét sem ismerő Szenci ugyan nem használta fel az ő fordítását, ám kimutatható használata a lőcsei evangélikus kiadványokban. Incze Gábor¹⁵ gazdag idézetanyagából kiindulva sikerült bizonyítanom, hogy az 1683-ban Lőcsén megjelent imakönyv újra közölte Heltaitól *A fejedelmekért való könyörgést*, valamint *A földnek gyümölcséért való könyörgést*. Mivel ezek egy olyan nagyobb egység részei, amelyek ősforrása minden kétség nélkül Habermann német szövege volt, ezt valószínűnek tartottam további négy olyan ima esetében is, ahol a Heltai-kiadvány töredékes volta miatt nem szembesíthettem egymással a tőle, ill. a lőcseiektől származó szövegeket. Azt viszont meg tudtam állapítani, hogy mindegyik szöveg tartalmaz olyan részleteket és megoldásokat, amelyek nem származhatnak közvetlenül a német kiadványból. Így tehát valószínűsítettem, hogy a *Fejedelemségbe helyezettett embernek imádsága*, továbbá két úrvacsora előtti és egy utáni ima is

12 Az írói módszerről persze még nehéz lenne véglegeset mondanunk, hiszen néhány fontos forrás felkutatása ellenére a kritikai kiadás szerkesztői még azt sem tartják kizártnak, hogy „az egész kötetet egyetlen mű alapján alkotta meg Pázmány”. Vö. BOGAR Judit, *Pázmány imádságos könyvének kritikai kiadása: a tárgyi jegyzetek viszontagságai = Filológia és textológia a régi magyar irodalomban*, szerk. KECSKEMÉTI GÁBOR, TASI RÉKA, Miskolc, 2012, 274.

13 HELTAI, *Imádságos könyv*, 50–55.

14 Imádságos könyvének leírása: RMNY 732.

15 INCZE GÁBOR, *A magyar református imádság a XVI. és XVII. században*, Debrecen, 1931 (Teológiai tanulmányok, 15).

Heltai nyomtatványából származik. További vizsgálatokat is lefolytattam azóta, jóllehet ezeknek határt szab, hogy a Lőcsén megjelent kegyességi nyomtatványok forráskérdéseit nem dolgozta fel rendszeresen a szakirodalom.

Azt mindenesetre sikerült megállapítani, hogy Heltai szövegeit az az imádságos könyv-típus fogadta be, amely először 1632-ben jelent meg Lőcsén, amelyből ismerünk egy további kibővített 1646-os kiadást,¹⁶ egy töredék alapján pedig arra következtetnek a szakemberek, hogy megjelenhetett egyszer az 1650-es években is,¹⁷ hogy aztán újra közlétegyék 1683-ban.¹⁸ Az természetesen további vizsgálatokat igényel, hogy az újrakiadások során milyen textológiai változásokon ment át az a szövegkörnyezet, amelybe Heltai imái belekerültek. Most csupán annyit lehet elmondanunk, hogy a közvetlen környezet nagyon is állandónak bizonyult, lényegében tehát ugyanabban az egységben és változatlan szöveggel váltak a felvidéki evangélikus magyarság spiritualitásának építőivé az unitárius Heltai szövegei. Szinte biztosra vehetjük, hogy idővel ez az eretnek eredet elfelejtődött, hiszen a kolozsvári nyomdász magyarjának ezek a szövegdarabjai semmi olyat nem tartalmaztak, ami szentháromságtani szempontból megütöztetést kelthetett.

Már az ilyen szövegrészek bekerülése is azt mutatja, hogy megfontolt választásról volt itt szó, s erre utalnak további megfigyeléseink is. Ezekből kiderül, hogy egyáltalán nem mechanikusan emeltek át szövegrészeket. A lőcsei nyelvhasználati szempontból változtattak forrásukon. Jó néhány esetben felcserélték a szórendet, s saját nyelvjárásukhoz igazítottak egyes alakokat. Érdekesebb, hogy a Heltainál zöngétlen alakban is szereplő szövegeket (*parancsoltat, megékesítet*) zöngésre javítják (*parancsoltad, megékesíted*), s hasonlóan járnak az alanyi és a tárgyaz ragozást felcserélő igék esetében: *oltalmaz* helyett helyesen *oltalmazd*, *dicsérhessük* helyett helyesen *dicsérhessünk*, *megismerjük* helyett helyesen *megismerjenek* szerepel. Néhány esetben az eredeti nehezen érthető kifejezései válnak világossá közreműködésükkel. Így a kolozsvári nyomtatványban szereplő *Megoltamazzad őket gonosz üdöktől, fergetegektől, rogyáktól, üszegektől, sáskáktól, hernyóktól, rebolyoktól, köesöktől és minden féle veszedelmektől* mondat helyett a *Megoltamazd azokat gonosz üdöktől, férgectől, ragyáktól, veszésektől, sáskáktól, hernyóktól, tébolyoktól, köesöktől és minden féle veszedelmektől* változat szerepel. Az alkalmazás egészen egyértelmű jele, hogy míg Heltai kiváltképpen a *mű méltóságos és becsületes fejedelmünkért*, illetőleg a *mi városunkbéli bírákért és tanácsokért* imádkoztatta a híveket, addig a lőcsei a *mi felséges koronás királyunkért*, illetőleg a *mi városunkbéli bírákért és esküttekért* kell könyörögni. (Mindkét esetben együtt szerepel ugyanakkor az ország és a város sorsáért való aggodás, s Lőcsén is aktuálisnak tartották, hogy a *törökök és minden kegyetlenek* szíve megnyhüljön.)

Talán teológiai szempontból is érdekes ugyanakkor a következő. A *fejedelemségbe helyezett embernek imádsága* lőcsei szövege egy helyütt tér el Habermann németjétől. A nála olvasható *Denn ich bin dein Knecht und deiner Magd, ein schwacher Mensch, und*

16 RMNY 2146.

17 RMNY 2319.

18 RMK I 1308.

zu gering in Verstand des Rates mondat helyett a lőcseieknél ez áll: *Ó felséges Isten, adj te énnékem jó tanácsot, miképpen csendes és nyugodalmas birodalmat minden isteni félelemben és tökéletességben szolgálhassak.* Ez az eltérés már önmagában is elég erős érv lehetne arra, hogy a magyar szöveg Heltai kiadványából került át a lőcseikhez. Újabban ugyanis több dokumentum is előkerült arról, hogy a kolozsvári prédikátort és nyomdászt erőteljesen foglalkoztatták azok az anabaptisztikus-spiritualisztikus eszmék, amelyek az anti-trinitarizmus kísérő jelenségeiként megjelentek Kolozsvárott. Ott van ennek nyoma magában az imádságos könyvben is, amelyben Heltai úgy próbálta megszelídíteni a városában fellépő ilyen tanok néhány nagyon radikális képviselőjét, hogy az ő nyelvükön beszélve nem vetette el teljesen etikai perfekcionalizmusukat. Így tehát a fentebb idézet helyen Heltainak köszönhetően került be a lőcseibe egy olyan mondat, amely az ember gyengesége helyett arról beszél, hogy legalábbis törekedni akar a tökéletességre.

Az imádságoskönyv egy másik, nem Habermanntól származó, hanem önálló megfogalmazású helyén azért könyörög Jézushoz, hogy mentesek legyenek minden irigységtől, és gonoszságtól, majd így folytatja: „Távotzsd el ezeket mű tőlünk, hogy azok által ne szakasszuk el a tökéletességnek kötelét.” A tökéletességnek erről az igényéről beszél itt is, s ezzel helyettesíti az ember gyengeségéről szóló eredetit. Úgy tűnik tehát, a lőcsei kiadvány szerkesztője elszunyókált akkor, amikor két esetben is átengedett a reformátori antropológiával perelő mondatokat.

E spiritualisztikus maradványok ellenére nem gondolnám, hogy véletlenszerűen, vagy azért kerültek be a lőcsei imádságos könyvbe Heltai szövegei, mert a lőcsei nyomdász és munkatársai evangélikusnak vélte őket. Ennek ellentmondana mindaz, amit az ebben az időszakban fénykorát élő Brewer-nyomda tevékenységéről tudunk.¹⁹ Ne feledjük, hogy a protestáns kegyességi munkákra kihegyezett, azok sok típusát kiadó műhelyről van szó, amelynek munkatársairól nehéz elképzelnünk, hogy ne lettek volna tisztában a kolozsvári vallási viszonyokkal. Különösen, ha figyelembe vesszük, milyen intenzív nyomdászati kapcsolatok alakultak ki a két város között ebben az időszakban. Mivel ennek bemutatása önálló tanulmányt igényel, most csak két időben nagyon közeli mozzanatra utalunk: 1627-ben Nagy Sándor históriájának olyan kiadása jelent meg Lőcsén,²⁰ amelynek beosztása megegyezik a csupán csonka példányban ismeretes 1572–1574 körüli kolozsvári kiadásával, 1633-ban Lőcsén a töredékesen ránk maradt kolozsvári kiadás alapján jelentették meg Heltai Ponciánusát.²¹ Úgy tűnik tehát, már ekkor is volt együttműködés, s hogy az a kiadói program, amely históriás énekeket, oktató verseket és népszerű prózai elbeszéléseket is felölelt, s amelynek keretében többek között Enyedi György, Kolozsi Török István, Szentmártoni Bodó János szövegei több kiadásban is megjelentek itt a 17. században, éppen ebben az időszakban alapozódott meg, s ebben szerepe volt az erdélyi város nyomdászati hagyományának.

19 PAVERCSIK Ilona, *A lőcsei Brewer nyomda története a 17–18. században I.*, 1979 (Az Országos Széchényi Könyvtár Évkönyve), 362–365.

20 RMNY 1395.

21 RMNY 1571.

Ebből persze nem következik, hogy hasonló történjen meg a kegyességi irodalom területén, s az evangélikus és református szellemiségű műveket a század 60-as éveig szinte felváltva közlő nyomda természetesen nem jelentet meg unitárius közegben született ilyen alkotásokat. Heltai szövegéből is úgy merítenek, hogy e tekintetben még csak a gyanúja sem vetetődhet fel semmiféle lazaságnak: egyetlen szentháromságtani szempontból problematikus szöveghely sem kerül át a lőcsei nyomtatványba. Azt persze nem tudhatjuk, tisztában voltak-e azzal, hogy Heltai szövege mögött valójában egy német evangélikus szerző rejtőzik (a kolozsvári nyomtatvány nem nevezi meg forrását). Bizonyos jelek arra mutatnak, hogy tudtak erről.

Erre következtethetünk egy másik észak-magyarországi imádságos könyv egyelőre még csupán szűrőpróbaszerű vizsgálatából. A könyvecskét a más kegyességi szövegek magyarítására is vállalkozó Madarász Márton az eperjesi eklézsia mindennapi felfegyverkezése gyanánt állította össze.²² A szakértők által csak mostanában vizsgálni kezdett²³ műről sikerült megállapítanunk, hogy a *Beteg ember könyörgése*ként közölt imasorozat két darabja egészen bizonyosan nem független Habermanntól: az általa közölt *Gebet eines Kranken*, illetőleg *Ein anderer Gebet eines Kranken* szövegét dolgozta be Madarász a mondott imakönyvbe. Ráadásul nem is sikertelen, hanem az amplifikáció eszközével nagyon is leleményesen élő átdolgozásokról van szó. Ahol a német erőt kér a kereszt elviseléséhez, ott a magyar ezt meg is jelenítve azért könyörög, hogy „az alatt az én lábaim el ne essenek”. Ahol a német igaz bizodalomért könyörög a szent lélekhez, ott a magyar az igaz hitről, mint a betegek gyógyító olajáról beszél, s a túlvilági reménység egyszerű említése helyett is az áll, hogy vezérelje őt a szent lélek az ő „szent országába, úgy mint a megnyugvásnak gyönyörűsége és kies hajlokába”.²⁴ Ugyanezt tapasztaljuk a második átvett szövegben: az „in dieser grossen Not” helyett „beteg ágyam fenekéről” szólal meg az imádkozó, amelynek aztán a németből teljesen hiányzó részletezése következik: „...sok üdötől fogva fekszem ez betegségben, elaluttanak a tagjaim, testemnek bőre lement, és ugyan kirothattanak a tomporim a sok fekvésnek miatta.” Ezért aztán nem csoda, hogy a tulajdonképpeni kérés is hasonló konkrétumokkal egészül ki: „Tölcs bort és olajt az én sebeimbe és megújul az én bőröm. Eggyen szólj, s azonnal elhagy engem az én betegségem.”²⁵

Ezekből a nyelvileg is erős konkrétumokból is jól látszik ugyanakkor, hogy bár a címben szerepel a „mindennapi imádságos könyvecske” kifejezés is, valójában az elején olvasható néhány ilyen darab ellenére ez a könyv nem lehetett az eperjesi gyülekezet átlagos hívőinek imádságos könyve. Az ajánlás is kifejezetten a wittenbergi tanulmányait támogató városi tanácsosoknak szól, s kiinduló gondolata az, hogy az oráció, a meditáció és a tentáció teszi az embert teológussá. E tudóskodó teológus-eszmény magaslátáról beszél az imádkozás szükségességéről, s amikor azt a tévtant idézi fel, hogy egyesek szerint Isten

22 RMNY 1439.

23 FERENCZI Ilona, *Az ének mint imádság. Madarász Márton ének-imádságai (1629) = Régi magyar imakönyvek és imádságok*, szerk. BOGÁR Judit, Piliscsaba, 2012, 102–112.

24 MADARÁSZ Márton, *Eperjessi magyar ecclesia...* Lőcse, 1629, 289–290.

25 Uo., 291–292.

elváltozhatatlan dekrétuma teljesen fölöslegessé teszi az imát, gondolatmenete érintkezik is Heltaiéval. A folytatásból azonban kiderül, hogy ő a legeruditusabb argumentációval az imádkozást az egyetemes emberlét meghatározó adottságaként értelmezi, s ezt többek között Platón, Vergilius, Juvenalis, továbbá az egyházatyák és Luther műveiből vett idézetekkel illusztrálja. Nem kétséges, hogy egyedi és részletesebb elemzésre is méltó imádságelméleti mű keletkezett így, ám az sem, hogy címzettjei a tanultabb emberek lehettek.

Maga a tagolatlan szövegösszeállítás tartalmaz ugyan olyan egységet, ahol a hét napjaira való imádságok olvashatók, ám ez elvész a meglehetősen kusza kötetben, amelynek második részében a minden személyre alkalmas imádságok már szinte kivétel számba mennek, ezek teljesen átadják a helyük az egyházatyák, vagy középkori tekintélyek (Szent Ágoston, Szent Ambrus, Aquinói Szent Tamás) imáinak vagy az ószövetségi pátriárkák prózát és verset váltogató, s az átlagemberre nem mindig alkalmazható szövegeinek. Nagyon jól példázza ezt, hogy az *Útonjárók imádsági* összevont cím alatt Jákob pátriárka, Mózes és Tóbiás könyörgése mellett a 121. zsoltár egy részlete szerepel. Mivel ez az összeállítás a későbbiekben nem jelent meg, okkal gondolhatunk arra, hogy aligha volt alkalmas az egyszerű hívek mindennapi kegyességének gyakoroltatására.

Mindazt mutatja, hogy Habermann és mások ismerete ellenére ekkor még nem alakult ki a közönséges imádságos könyveknek az a formája, amely az egyéni kegyességnek sokak által gyakorolható mintát adott volna, s nem alakult ki egységes gyakorlat a katolikus tradícióhoz való viszonyban sem. Erre látszik utalni a Pázmány Péter imádságos könyvből közismerten bőven merítő eperjesi prédikátor, Mihálykó János esete, akinek először Bártfán 1609-ben megjelent kötetét Pázmány legalábbis kínos oldalvágásai ellenére 1620 táján, majd 1629-ben is megjelentetik Lőcsén.²⁶

E fejlemények felől nézve az imákat és verses, illetőleg énekelt szövegeket elkülönítő, 1632-es lőcsei kiadvány nemcsak világosabb szerkezetűnek, hanem a szélesebb közönség használatára jóval alkalmasabbnak is látszik. Felvethető tehát még az is, hogy talán a világosabb szerkezet, illetőleg az átlagos hívők irányába történő elmozdulás sem független attól a mintától, amit a Habermann-Heltai-féle szövegösszeállítás szolgáltatott.

Ez az erős felvidéki jelenlét persze szinte kötelességünké teszi annak tanulmányozását, hogy miképpen van jelen Heltai az unitárius imádság-irodalomban. A korai unitárius kegyességi írások fentebb említett pusztulása miatt ez a munka nem ígérkezik könnyűnek, s a kutatás jelenlegi állása szerint csak a teljes kéziratos gyűjtemények tekintetében kockáztathatunk meg megállapításokat. Olyan mű tehát, amelynek kompozíciója Heltai-éra emlékeztet unitárius közegekben csaknem egy évszázaddal később 1660 táján fogalmazódott meg. Árkosi Tegző Benedek *A hétbéli minden napokra íratott és szükségünkhöz alkalmaztatott imádságos könyv, az melyben az imádságok előtt vagynak a szent írás szerint való régi egy igaz vallásról, a keresztyéni hitről és cikkelyeiről és az szent életéről való üdvességes elmélkedések* c. kéziratos munkáját már első méltatója, Kanyaró Ferenc²⁷ is

²⁶ RMNY 976, 1229, 1442.

²⁷ KANYARÓ Ferenc, *Árkosi Benedek korfestő imái és hazafias elmélkedései 1660-ban*, KerMagv, 40(1905), 135.

együtt emlegette Heltaiéval, s valóban összeköti őket, hogy mindkettőben a hét napjai szerint elrendezett szövegeket olvashatunk. A kompozíció rokonsága mellett említésre méltó, hogy mű elején Árkosinál is elmélkedést találhatók az imádkozás szükséges voltáról és módjáról. Nem *ars orandi* ez, hiszen a módszertani gondolatmenet is csupán azokról a lelki előfeltételekről szól, amelyek nélkül az imádság nem lehet „fogatos az Isten előtt”. Mégis meg kell említenünk, hiszen a további arsok (*ars predicandi*) hiányára is gondolva úgy tűnik, az elméleti reflexiók kiépülését és szerves hagyományozódását is késleltette, hogy az unitáriusok a 17. században csak kivételesen nyomtathatták ki műveiket. A korlátozottság úgy tűnik, az ilyen igényt is letompította, s a kéziratban terjedő művek elegendőnek tartották, ha az implicit tudást és gyakorlatot közvetítik, s így nem nagyon találunk metaszövegeket sem a prédikációs kötetek, sem az imákat is tartalmazó összeállítások élén. Jellemzőnek vélhetjük, hogy az imádkozás fontosságáról és helyes gyakorlatáról az unitárius közegekből egy-egy alkalmi prédikáció maradt csupán ránk, s természetesen ezek sem a megalkotás gyakorlati kérdéseivel foglalkoznak, hanem az imádkozás fontosságára vonatkozó teológiai közhelyeket mondják fel. Összegyűjtésük mégis kecsegtet eszmetörténeti és retorikatörténeti tanulságokkal, s ezt példázhatja két Árkosihoz időben is közeli, 1654-ben írott prédikáció. Az egyik legizgalmasabb 17. századi prédikációs kötetben²⁸ a János 16,26-höz kötődően fontos tanításokat olvashatunk arról, hogy mi a könyörgés, mi móddal kell könyörögni, s mi haszna van ennek. Retorikailag jól megformált részletek sorakoznak itt arról, hogy „közönséges fegyver az imádság minden ellenség ellen, közönséges orvosság minden nyavalya ellen, közönséges kulcs az mennyei tárházhoz, melyben mindeneket feltalálunk, és nemcsak azt, mit kérünk, avagy mit keresünk, hanem sokkal többet, az mint megtetszik Salamon példájából”.²⁹ Valamelyest említésre méltó, egyéni mozzanatot csupán kettőt találtam. Ez az unitárius szerző legalábbis azok közé tartozott, akik nagyon nagy hangsúlyt helyeztek az elmélyült csendes spiritualitásra, s több kortárs elméletirővel szemben Mózes példájára hivatkozva ő azt is elegendőnek tartja, ha valaki az ajakak mozdulása nélkül a szív gondolatjával könyörög. Másfelől a meghallgatás feltételeiről szólva fejt ki részletesen egy a reformátusokéval rokonítható, de egyedi hangsúlyokkal megfogalmazott elképzelést: Isten csak azon közösségek imáját hallgatja meg, ahol legalább egy igaz hitű ember él. Nap mint nap ez tapasztalható Erdélyben is, az ország megmaradásának záloga tehát a hathatós könyörgésre képes unitáriusok jelenléte.

Ehhez hasonlóan az imádságméletnek ezt az átpolitizált változatát találjuk meg Árkosinál is, aki a hosszabb elmélkedés csúcspontján a következő szavakkal fordul szülőházához: „Te benned is, ó háládatlan Erdély az Isten az földet, melyen állasz, megszenteltette vala, mennyei szent tudománynak tiszta folyamát kifokasztotta vala, a bálványozásnak tévelygéséből az igazságnak világosságára hozta vala, és sok nemes nemzetségekre olyan nagy kegyelmét sok időktől fogva ki nem öntötte, mint az mellyel téged felékesített vala. De micsoda gyümölcse ezeknek? Az Isten tebeléd szőlőt plántált, és azt mind eddig

28 A kötetről részletes tanulmány: BALÁZS Mihály, *A kolozsvári unitárius kollégium 262. számú kódexe, Isten és ember szolgálatában. Erdő János emlékezete*, szerk. SZABÓ Árpád, Kolozsvár, 2007, 197–215.

29 *The Manuscripts* N 262, f. 428r.

szorgalmatosan mivelte, Te pedig vad szőlőt kezdettél teremteni. Az ismeretinek igaz tudományát régóta közli veled, az ő szent igéjének tiszta hirdetését sok időktől fogva halogtad, de mégis igen vakmerőül, háládatlanul, az te füleidet más felé fordítod. Istenedet, ki tégedet teremtett, okoskodó lélekkel felruházott, megékesített, ki szent sátorát és országot te benned helyeztette vala, tagadni elkezdted, bálványozással, káromkodó tévelygésekkel sok fertelmességekkel háborúságokkal, egymás gyűlölségével, kegyetlenséggel, részegeskedésekkel, undok, buja étellel, és egyéb rút vétkekkel, veled lakozó és jól tevő Istenedet magad ellen gerjesztetted, és tőled elidegenítetted...³⁰

Már az itt felsorolt bűnökből is kihüvelyezhető lenne a sajátos unitárius szemlélet, ilyen erőfeszítésre azonban nincs szükség, mert a kompozíciós rokonság ellenére ez a mű Heltaiétól eltérően alaposan kimunkált, az imákon kívüli szövegekből kialakított dogmatikai keretbe helyezi el a könyörgéseket. Ebből már az előszó sem csinál titkot, hiszen megmondja: a munka nemcsak azt mutatja meg, mint kell imádkozni, „hanem azt is mi legyen a régi szent írás szerint való igaz keresztyéni vallás. És az Istennek velünk való lakozására méltó tiszta élet”. Ez a dogmatikai alapvetés valósul meg első renden a mű mintegy egy harmadát kitevő *Előljáró intés*ben, amely azt mondja meg, ki az az Isten, akihez könyörögni kell, majd újabb fontos teológiai témák kimunkálása történik meg az egyes imákat megelőző elmélkedésekben, amelyek valójában szubjektív elemekkel gazdagított teológiai értekezések. Ezek részletes tartalmi elemzése nagyon fontos lenne³¹ a dési komplánáció utáni unitarizmus teológiai útkereséseinek megértéséhez, de ezzel most nem foglalkozhatunk.

Hangsúlyozni szeretnénk ugyanakkor, hogy az előszóban is hangoztatott tanító, azaz dogmatikát sulykoló szándék nem roncsolja szét maguknak az imáknak a szerkezetét. Nem billen meg az imádság retorikája sem az első részben, ahol a Miatyánk egy-egy szentenciája bővül ki a más felekezetekben is megszokott, s mint láttuk Pázmánynál és Szcincinél is megfigyelhető módon önálló imává, vagy imarészletté, sem a másodikban, ahol az elmélkedések témájához illeszkedő imákat olvashatunk. Az imádkozás beszédhelyzete megingás nélkül megőrződik ezekben a szövegekben, még véletlenül sem mennek át értekezésbe.

Ráadásul bibliai helyek sokaságát szervíteni tudó, eredményesen retorizált és nyelvileg is roppant erős imákról van szó, amelyek a megelőző elmélkedésekben kifejtett, esetenként nem is egyszerű teológiai témákat képesek lendületesen és hatásosan továbbépíteni.³² A részleteket összetartó elv azonban ily módon félreérthetetlenül teológiai, s az el-

30 *Árkosi Tegző Benedek, A hétteli minden napokra...* AZ MTAK példányát használtam. Jelzete. K 84. f. 5v.

31 Jó kiindulópont lehet ehhez: FÖLDESI Ferenc, *Árkosi Benedek imádságos könyve*, KerMagv, 103(1997), 195–198.

32 E nyelvi erő hatása alatt írta le Boros György az alábbi szavakat: „Ha Pázmány a magyar nyelvnek oly dicsőséget szerzett, mi lett volna Erdély magyar nyelve, ha Árkosi... szabadon használhatja a sajtót és állhatja a versenyt kortársaival.” BOROS György, *Szertartások és vallási szokások az unitárius egyházban*, KerMagv, 64(1932), 192.

mondás alkalmára vonatkozó, a reggelhez, vagy az estéhez kötődő nem sikerületlen, de tipikus részletek eljelentéktelenülnek a kompozícióban.

Mivel tehát még szerkezeti rokonságról is csak megszorításokkal beszélhetünk, Árkosi egyáltalán nem használja fel Heltai hajdani imádságait, hanem azoktól teljesen függetlenül alkotja meg az előszó egyes megállapításaiból következően valószínűleg kinyomtatónak gondolt művét. Minden bizonnyal az erős didaktikai szándék is ezzel lehet összefüggésbe, hiszen a Németalföldet is megjárt és az ottani remonstránsokkal is kapcsolatba került szerző olyan dogmatikát sűrített be elmékedésibe és imáiba, amely egyértelmű szakítást jelentett a Désen elvetett nonadorantista hagyománnyal, s így esetleg számíthatott a fejedelmi hatalom támogatására is.

Kinyomtatására azonban mégsem került sor, s úgy tűnik, a szerzőnek az a szándéka is jóval később valósult meg, hogy műve egész közösségének dogmatikai és kegyességi minden könyve legyen. Nagyon beszédes, hogy az unitárius teológiai gondolkodást a remonstráns elemekkel is vegyítő socinianizmus mellett végleg elköteleződő Szentábrahám Lombard Mihály püspök idejéből, 1733-ból van adatunk arra, hogy konzisztórium rendelkezése szerint „Árkosi Benedek munkája pedig legyen minden censurára menő atyafival, mely magáé és nem másé legyen, mivel ennek előtte való időben is imponáltatott volt, hogy minden mester atyafiak leírják, olvassák és tanulják”.³³ Hogy mikor vált ez gyakorlattá, nem tudhatjuk, egészen bizonyos azonban, hogy már a 18. században történhetett. A megírást követő években minden esetre semmi sem utal népszerűségére, az ebből az időből – persze esetlegesen – ránk maradt imákat tartalmazó kéziratos kolligátumokban nem szerepel, s nem nyúltak hozzá akkor sem, amikor az 1690-es években átmenetileg lehetőségük nyílt arra, hogy az egyházi élet szolgálatába állított néhány nyomtatványt megjelentessenek.³⁴

Minden jel arra mutat tehát, hogy a 17. század utolsó évtizedeiben az unitárius imádkozás gyakorlata még nem volt olyan erősen szabályozva, mint a későbbiekben. Bizonyára ezzel is összefügg, hogy egy-egy ránk maradt kéziratos könyvecskét a legkülönbözőbb előélettel rendelkező, esetleg más felekezetből származó szövegekből állították össze. Ezt az alábbiakban két egymással talán kapcsolatban lévő kéziratos kötetrel szeretném illusztrálni.

A kolozsvári unitárius kollégium egykori könyvtárának 1399-es számú darabja egy közelebről sajnos nem ismert Thorotzkai András másolatait tartalmazó kolligátum.³⁵ Az unitárius kátét, hitvallást és értekezéseket tartalmazó összeállítás az 1670–80-as években készült, az egyik szöveg másolása 1676-ra datált, a másiké 1682-re, az utolsónak szereplő imádságos könyv nem datált, de mint majd azonnal kiderül, 1685 után keletkezhetett. A szövegeket összeíró kéz azonosnak látszik, jóllehet a tinta eltérő színéből és a duc-

33 *Unitario-Ecclesiastica historia* II, 912. Magyarul: *Unitárius egyháztörténet* II, 253

34 Az egyháztörténet több változatban is elmesél egy zavaros történetet arról, hogy Sepsiszek királybírája Gidófalvi Deák Gábor felajánlott egy összeget ennek a műnek a kinyomtatására, de azt a kolozsváriak másra fordították. A történet(ek) hitele erősen kétséges. Vö. *Unitario-Ecclesiastica historia* I, 600–601, 604., II, 912. Magyarul: *Unitárius egyháztörténet* I, 712, 715, II, 254.

35 Leírása: *The Manuscripts*, MsU 1399.

tus megváltozásából arra következtethetünk, hogy az imádságos könyvet tartalmazó oldalak második része legalábbis valamivel később készülhetett. A kolligátumnak ez a harmadik egysége nem is tekinthető lezártnak, s az a benyomásunk, hogy a befejező részben már esetlegesen kerülnek egymás mellé a különböző imák. Az első részben még jól követhető szerkezet forrását is elárulja a cím: *Imádságos könyvecske, melyben szép hálaadások és könyörgések vadnak, kinek kinek akármely renden minden nemü állapotjában és szükségében, naponként elmondásra igen hasznosok*. Könnyen felismerhető, hogy ez egy szó eltéréssel csaknem azonos Szenci Molnár Albert imádságos könyvének címével. Az összevetésből azonban kiderül, hogy nem a református zsoltárköltő szövegének másolatával, hanem egy jóval összetettebb kompozícióval van dolgunk.

Ennek bemutatását célszerű a nagyobb egységek leírásával kezdenünk. A folyamatosan számozott kéziratban az imádságos könyv a 111r–180v. oldalakon található, s ezen belül az első egységet a 111r–129v. jelenti. Ez az első egység Szenci könyve imádságelméleti része kivonatának tekinthető. Az összeállításból elmaradnak Szenci könyvének paratextusai (az intő vers, az ajánlás, az öröknaptár, az előljáró beszéd), s teljes egészében csupán a 8–36. lap közötti imádságelméletinek nevezhető korpusz kerül át. Az átvétel gondos és figyelmes, egy helyütt még arra is gondot fordít, hogy a Szencinél kétszer színtelen teljesen azonos megfogalmazásban szereplő gondolatmenet egyikét elhagyja.³⁶ Figyel a dogmatikai minimumra is, a szentháromságra, vagy Krisztus kettős természetére vonatkozó helyeket kiiktatja, vagy átfogalmazza. Nemcsak átvesz azonban, hanem hozzá is ír. Míg Szenci megelégedett azzal, hogy csak az Ó- és Újtestamentumból sorakoztasson fel helyeket az imádkozás fontossága és szükségessége mellett, addig az unitárius szerző ezt kiegészíti Szent Ágostontól és Isidorustól származó idézetekkel. Bizonyosan nem függetlenül történik ez forrásától, hiszen az előljáró beszédben maga Szenci is hivatkozik Ágostonra, s a kiadvány üres helyeire előszeretettel helyezett el különféle egyházatyáktól származó idézeteket. Az unitárius szerző azonban nem ezeket veszi át és gyűjti össze egy helyre, hanem önállóan dolgozik. Ezt az összeállítást fontosnak tarthatta, hiszen később az imádságos könyv derekas részében megismétli (153v–154r.), s egy későbbi, de az ő kezétől származó marginália figyelmezteti is az olvasót erre: *Lásd odafel a kezdetiben a könyvnek ezeket*.

Maga az összeállítás mintha kétszer kezdődne el, hiszen az elméleti fejtegetés, illetve a megismételt patrisztikai idézetsor után mindkét esetben az imádkozás retorikai helyzetét megteremtő szövegek állnak. Az első esetben három hosszabb exordiális ima olvasható: *Az mi könyörgésünkben való meghallgatásunkért, Igaz könyörgésre indító lélekért és kegyelemért, A töredelmesség gyakorlására való imádság* (129v–131r.), míg a második kezdésnél az egyetlen egy ilyen rövidke imához (*Miképpen ajánlja ember magát Istennek, midőn reggel felkel*) egy nyelvilag erős, de didaktikus értekezés társul arról, hogy mit kell csinálni a reggeli felkeléskor, miképpen kell az embernek bezárkóznia „elméje rejtekébe”, miképpen kell eltitkolnia magát legalább egy fertály órányira „búsuló gondolkodásitól”, hogy

36 A *Mert kicsoda az ti közültek...* kezdetű bekezdés Szenci imádságos könyvében (23–24.) megismétlődik a 27. lapon. Toroczkaizai az utóbbit elhagyja.

aztán újra egy ima következék: *Könyörgés, melyben ember elméjét buzgóságra és imádkozásra való figyelmességre felkelti* (154r–158r.). Ezeket a bevezetéseket aztán olyan imák követik, amelyek zömét magánjátosságra szánt szövegek alkotják, amelyek könyvecskéjében a mindennapi és minden időbeli imádságok csoportjában szerepelnek, úgyszólván mondhatnánk, hogy a két csoport összegyúrása történik meg. Ezekből az egységekből származó darabok (reggeli, déli és esti, égi háború elleni, továbbá bűnbocsánatért való könyörgés, penitenciára tért ember áhítatos könyörgése stb.) alkotják tehát a könyvet, amelyek Szencinél sem különülnek el világosan, hiszen reggeli és esti imák egyaránt szerepelnek nála a könyv első és harmadik egységében. Csupán a befejező részben társulnak a jelzett alkalmakhoz kötődő imádságokhoz olyanok, amelyek kifejezetten a lelkesítő gyakorlat szolgálatában álltak: *Halotti prédikáció előtt való könyörgés, seu boldog kimúlásért való imádság*.

Részletes leírást persze itt nem adhatunk a kötetről, csupán azokkal a darabokkal foglalkozunk, amelyeknek a forrásáról, vagy utóéletéről sikerült valamit megállapítanunk.

Az elmondottak alapján egyáltalán nem meglepő, hogy az unitárius szerző az imádságlelméleti részletek mellett négyet áttemel a nagy református imái közül is. Ezek a következők:

130r–v. *Igaz könyörgésre indító szent lélekért és kegyelemért*. Szencinél III. rend. *Az áhítatos embernek minden időbeli imádsági* első darabja (141–143.). Az átvétel szinte szó szerinti, csupán néhány jelentéktelen változás mutatható ki. Egyetlen említésre méltó mozzanat, hogy az egyik mondatban a nyilvánvalóan tévedésből bekerült életemnek szót a másoló a hibát észlelve később zárójelbe tette. A szöveg Szencinél a fentiekben emlegetett Johann Habermann könyvéből származik. Heltainál *Miképpen imádkozik a keresztyén ember az Istennek, a kegyelemnek és az imádságnak lelkéért* címmel szerepel a könyv elején (76–78.) Szenci nem látszik tudni a korábbi fordításról.

131v–132v. *Reggelre való imádság*. Szencinél az I. rendben szerepel *Más imádság jó reggelre, Szent Dávidnak 59. és 88. psalmusiból* címmel (62–63.). Az átvétel ebben az esetben is szinte szó szerinti, három helyen van egy-egy kisebb jelentőségű szöveghagyás, illetőleg betoldás.

141r–141v. *Estvéli imádság*. Szencinél az I. rendben szerepel *Estvéli imádság midőn ember lefekvésre akar menni* (77–78.). Az imaszöveget megelőzően nála egy utasítás is szerepel: „Az Istennek színe előtt letérdepelvén ő szent felségét szívből híjuk segítségül így szólván.” Ezt kéziratunk nem veszi át. Ezen kívül az unitárius szövegbővítések egész sorát tartalmazza, amelyek mintegy harmadnyival megnövelik a terjedelmet.

148v–149r. *Köznap predikáció után való imádság*. Szencinél az IV. rendben szerepel *Az keresztyén anyaszentegyháznak rövid imádsága és megvallása a bűnöknek* címmel (207–208.). Néhány jelentékeny változás mellett lényegesebb, hogy a szöveg a végén a következőkkel bővül ki: „aki mi nekünk ily erős ígéretet tett: Bizony bizony mondom tinéktek valamit kérendetek az Atyától, megadja tünetek, ez okáért megparancsolta, hogy ez tőle tanult imádsággal kenyörögjünk, Mi Atyánk, ki vagy mennyben. De adj annak felett münkünk álhatatosságot, és gyarapodást az minden kétség nélkül való igaz keresztyén hitben, hogy az által napról napra mind jobban egyesülhessünk az Úr Jézus Krisztussal és

hova tovább mind inkább részesülhessünk mind ő javaiban, mely igaz hitet egy szívvel szájjal így szoktuk elmondani, Hiszek egy Istenben, mindenható Atyában.”

E megfigyelésekben az a legérdekesebb, hogy az unitárius szerző akkor is Szencitől vett át, ha felekezeti elődje, Heltai is lefordította a szöveget. Zárójelben jegyezzük meg, hogy Habermann nem csupán akkor volt Szenci forrása, amikor ezt a címben, vagy a margón jelöli (73, 141, 278, 283.), hanem további négy olyan esetben is (75, 151, 234, 301.), amikor nem jelöli. Heltai töredékesen ránk maradt imádságos könyve modern kiadásával a következő megfeleléseket regisztrálhatjuk: Heltai, 76–78. – Szenci, 141–143.; Heltai 103–105. – Szenci 301–303.; Heltai 113–114. – Szenci 234–235.; Heltai 128–130. – Szenci 283–285. Ezek összehasonlítása későbbi és termékenynek látszó feladat.

Szenci Molnár Albert mellett az unitárius világon kívülre vezet az első egységet lezárni látszó ima: 149v–153r. *Imádság azaz hálaadás az elvött jókért és könyörgés az elvejendőkért*. Mint Fekete Csaba³⁷ tanulmányából ismeretes, ez a hazai protestantizmus egyik legelterjedtebb imaszövege. A cím mellett szereplő marginália (*A biblia végén*) nemcsak a datálást könnyíti meg és teszi 1685 utánra, hanem annak is bizonyítéka, hogy a nagy múltú szöveg Tótfalusi Kis Miklós bibliáján keresztül került be a gyűjteménybe. Két eltérést találtam. Elhagyja a földrajzi nevek felsorolását a *Mint régenten hatalmason megtartottad Egyiptomban a pusztában, Assiriában, Káldeában, Sidó országban és egyéb helyekben minden kegyetlenek ellen* mondatból. Másrészt elhagyja az alkalmazási lehetőségeket megengedő befejezést, s jelen való napokról beszélve a fő szövegben olvasható zárlattal fejezi be az imát. Talán nem érdektelen megjegyeznünk, hogy jelenlegi tudásunk szerint a híres ima itt fordul elő először egy unitárius gyűjteményben.

Időben közel esik az unitárius kollégium egykori könyvtárának egy további darabja. A *Precationes quotidianae* címet viselő kötet³⁸ szerzője nincs feltüntetve, egy jóval későbbi kéz a cím mellé a következőt jegyezte fel: *Könyörgések, írta Jövedécsi András kolozsvári unitárius plébánus 1698*. Hogy honnan származik ez az információ, nem tudhatjuk. A mondott esztendőben valóban Jövedécsi volt a város plébánosa, ám egyetlen forrás sem tud arról, hogy imádságos könyvet is összeállított volna. A kódexben 17 üresen hagyott lap után előbb hét pár reggeli és esti imát olvashatunk, majd olyan kettős című imák sorozata következik, amelyekben a reggeli, vagy esti alkalom jelzése kiegészül annak közlésével is, hogy prédikáció előtt, vagy után mondandó el a szöveg. Ezt követően az egyházi ünnepek szerepelnek cím gyanánt, majd a legkülönbözőbb alkalmakra szánt könyörgéseket (pl. Drágaság idején, Éhség idején) olvashatunk, hogy aztán újabb reggeli és esti imák zárják le a gyűjteményt. Az összeállításban szerepelnek olyan darabok, amelyek megvannak Torotzkai András imakönyvében, de két esetben bizonyosan jóval régebbiek a szerzők: az összeállító Heltai Gáspár és Thordai János egy egy imáját is felvette, természetesen nevük feltüntetése nélkül. Ezúttal is közöljük a megfeleléseket:

Jövedécsi 32v–34v. *Precatio vespertina* – Thordai János, *Estvéli könyörgés* (RMKT XVII/4. 579–580).

37 FEKETE Csaba, *Protestáns imádságtörténeti mozzanatok = Lelkiségtörténeti számvetés*, 24–33.

38 Leírása: *The Manuscripts*, MsU 45.

Jövedécsi 44v–47v. *Precatio matutina* – Nagysolymosi Koncz Boldizsár–Járai János, *Hetedszaki reggeli és estvéli könyörgések*, Kolozsvár 1695. RMK I 1472.

Jövedécsi 47v–50r. *Precatio vespertina* – Nagysolymosi Koncz Boldizsár–Járai János, *Hetedszaki reggeli és estvéli könyörgések*, Kolozsvár 1695. RMK I 1472.

Jövedécsi, 68v–69r. *Ante concionem dicenda*. Torotzkai, 148r–149v. *Köznapi prédikáció után való imádság* (fent láthattuk, hogy eredetileg ez Szenci Molnár szöveg).

Jövedécsi, 73r–74v. *Ante concionem dicenda* Torotzkai 176r–v. cím nincs.

Jövedécsi 105r–106v. *Precatio matutina* – Nagysolymosi Koncz Boldizsár–Járai János, *Hetedszaki reggeli és estvéli könyörgések*, Kolozsvár 1695. RMK I 1472.

Jövedécsi 110r–111v. *Földnek gyümölcséért való könyörgés* – Heltai, A III. Szeredai imádság. *A földnek gyümölcseiért való könyörgés* (Heltai Gáspár imádságos könyve, 118–119.)

Jövedécsi, 112r–v. *Égi háború ellen* – Torotzkai, 136r–v. *Égi háború ellen* Jövedécsi, 112v. *Mezei veteményért és gyümölcs termésért* Torotzkai, 136v–137r. *Mezei veteményért és gyümölcs termésért*.

Jövedécsi, 113v–114r. *Halotti prédikáció előtt* – Torotzkai, 179v. *Halotti prédikáció előtt való könyörgés*.

Jövedécsi, 122r–124v. *Közönséges hálaadó imádság az Istennek mindennemű elvött és elvejendő lelki és testi jó tételnyéért* – Torotzkai, 149v–153r. *Imádság azaz hálaadás az elvött jókért és könyörgés az elvejendőkért*. (Fent láthattuk, hogy ez a Tótfalusi Kis Miklós bibliájában szereplő szöveg.)

Az elmondottak tanulságaira térve megismételjük az *ars orandi* átvételének kivételes fontosságát. Bár az imádság hasznosságára vonatkozó egyetemes toposzokat, mint láttuk, talán némi egyéni megfontolásokkal, de alkalmazták az unitáriusok is, Szenci Molnár gyakorlatiasnak egyáltalán nem nevezhető, de pontokba szedett és áttekinthető *ars orandi* is felhasználhatónak ígérkezett.

Nem kevésbé érdekes, hogy mindkét összeállítás tartalmaz a hazai protestantizmus különböző korszakaiból származó és eltérő teológiai irányt képviselő szerzőktől származó szövegeket. Az unitárius felekezeten belülről nézve a Jövedécsinek tulajdonított gyűjteményben ott találjuk a nagy belső viták előtt született és frissen unitárius Heltai hajdani imáját, a nonadorantista Thordai János szép estéli könyörgését, továbbá az újabb időszakban keletkezett és egy ideig legalábbis nagyon népszerű Nagysolymosi Koncz Boldizsár és Járai János újabb szövegeit. Ugyanakkor a Tótfalusi Kis Miklós bibliájából származó híres imával már ebben a gyűjteményben is átlépjük a felekezeti határokat, de még erősebb lesz ez a lépés a Thorotzkai András esetében, akinél a gyűjtemény nagyobb részét kitevő, még tisztázatlan előéletű unitárius imádságok társaságában jelennek meg Szenci Molnártól és Tótfalusi Kis Miklóstól átvett darabok. Ez még akkor is említésre méltó, ha figyelembe vesszük, hogy a kegyességi műfajok területén közismereten nem ritkák az ilyen határátlépések. Mint a fentiekben láthattuk az átvétel során Szencinek az anyaszentegyház nevében elmondott imája is bekerült az unitárius könyvecskébe. Legalábbis pikánsnak tekinthető tehát, hogy – amint az imént idéztük – a megváltozott befejezés ellenére a fő részben mégis a református szerző szavaival könyörög a nép lelkipásztorai, vezérlői és tanítói

megerősítéséért, s kér „igaz hitet és megmozdíthatatlan békességes túrést”. Maga a Szencihez fordulás persze egyáltalán nem kivételes, hiszen az unitárius énekes könyvekkel foglalkozó szakirodalom szerint már mintegy két évtizeddel korábban kimutatható az érdeklődés a nagy református Zsoltárkönyve iránt. Lényeges eltérés ugyanakkor, hogy az „énekes kegyesség” területén ez nem jelentette a hagyományos unitárius kompozíciók megtűzdelését a genfi psaltérium szövegeivel. Az unitáriusoknál az énekes könyveknek ugyanolyan típusai alakultak ki legkésőbb a 16. század végére, mint a reformátusoknál,³⁹ ám a sajátjukká tett dallam- és szöveganyaggal önállóan gazdálkodtak, ezt a 18. század derekáig szinte változatlanul őrizték, s csak a saját felekezetiükben született újabb művekkel gazdagították.⁴⁰ Könyv- és olvasmánytörténeti adatok, továbbá az unitárius környezetben ránk maradt kéziratos másolatok szerint ugyanakkor elkezdődött Szenci zsolttárainak használata is, ám ennek formájáról az első időszakból vajmi keveset tudunk.

Mindez tehát ismételten arra mutat, hogy sokszínűség, vagy másfelől nézve szabályozatlanság jellemezte az unitárius imádkozás gyakorlatát a 17. század második felében, s a kutatás jelenlegi helyzetében nem tudhatjuk, milyen mértékben társultak az imádkozás mindennapos gyakorlatára vonatkozó rendelkezések ahhoz intézkedési sorozathoz, amely a Lipót-diploma keltette illúziók jegyében a század utolsó évtizedében bontakozott ki az egyházi élet újrászervezésére. Vitathatatlanul nagy jelentősége van persze annak, hogy a hirtelen rájuk köszönt lehetőséggel élve káté, általános egyházi rendtartás és a hitük védelmében megfogalmazott apológia mellett két imákat is tartalmazó kötetet is megjelentettek.⁴¹ Még ebben az időszakban sem került sor azonban az imádkozás mikéntjéről is intézkedő imádságelméleti mű, vagy agenda megfogalmazására. Ha meggondoljuk, hogy a református egyházban Medgyesi Pál híres *Doce nos orare* c. művét követően a 17. század második feléből és a 18. század elejéről három fontos imádságelméleti traktátus megjelenéséről is tud a szakirodalom,⁴² a hiány különösen szembetűnő. Ha ezt az említett regulátlanság folytatásának tekintjük, azt tapasztaljuk, hogy az 1749–1760 között keletkezett és a szakirodalomban Agh Istvánnak tulajdonított első részletes unitárius agenda (*Modus rerum agendarum*) egy fronton legalábbis, a közönséges, tehát a nyilvánosan, a gyülekezetekben elmondott imádkozás területén roppant határozott és kemény intézkedéseket hozott a közönséges imádkozás egyenmősítésére.⁴³ Az unitárius

39 Erről összefoglalóan: H. HUBERT Gabriella, *A régi magyar gyülekezeti ének*, Bp., 2004 (Historia Litteraria, 17), 152–156.

40 BÓDISS Tamás, „Szent írásból szedegetett rövid énekecskék.” *Egy 18. századi unitárius énekeskönyv antifónái és zsolttárai* = *A zsolttár a régi magyar irodalomban*, A Csurgón 2007. május 24–27-én tartott konferencia előadásai, szerk. PETRÓCZI Éva, SZABÓ András, Bp., 2011, 321–329.

41 *Unitario-Ecclesiastica historia* I, 598–600. Magyarul: *Unitárius egyháztörténet* I, 710–711.

42 FAZAKAS Gergely, *Törekvések a „savanyú fekete kőkény...”*, 131. Az általa számba vett művek: KOMÁROMI SZVERTÁN István, *Mikor imádkoztok ezt mondgyátok...*, Várad, 1651, RMNY 2404.; SZATHMÁRI PAP János, *Kegyés ajkak áldozó tulkai...*, Kolozsvár, 1707, RMK I, 1727.; BOROSNYAI NAGY Zsigmond, *Az igaz keresztyén embernek papi tisztiról*, Amsterdam, 1736.

43 Teljes címe: *Modus Rerum Agendarum in Cultu Divino, apud Ecclesias per Inclytum Magnum Transilvaniae Principatum Unitarias uniformiter observandus azaz Az isteni Szolgálatnak az Erdélyi Unitaria Ekklesiákban való végben vitelének módja, mellyet nevezetesen az Ekklesiákban Szolgáló Ministerek,*

szöveg a mindennapi isteni szolgálatról intézkedő részben az éneklést követően tárgyalja a könyörgést. Első követelményként leszögezi, hogy az előljáró csak olyanokat kérjen Istentől, amit őt követve a gyülekezet minden tagja elmondhat, „mert kinek kinek különös kívánsága különös imádságában Isten eleiben terjeszthetik, avagy csak különös fohász-kodásában is”. Ezután több pontban azt a követelményt fogalmazza meg, hogy a pap által elmondott szövegnek olyannak kell lennie, hogy mindenki utána tudja mondani, s ennek érdekében még a biblikusságról is le lehet mondani. Külön is hangsúlyozza a kulináris és alávaló szavak kerülését és ezek elszaporodását összefüggésbe hozza azzal, hogy egyesek „miden könyörgésekben újabb szókkal, újabb, újabb dolgot emlegetnek”. A megoldás ebből következően az, hogy a papok tanulják be az ilyen imákat, vagy ha erre képtelenek írják le ezeket. Bizonyára a műfajból is következett, hogy az agenda kizárólag a közönséges imákról intézkedett, de mivel további metaszöveggel nem rendelkezünk, nem tudhatjuk, megtörtént-e a magányos imádságok hasonló szabályozása. A konfesszionalizáció egyetemes törvényszerűségeiből természetesen az következne, hogy akár explicit, akár implicit módon ennek náluk is be kellett következnie, de természetesen egyáltalán nem mindegy ennek mikéntje. A jelzett református szövegek sem teljesen azonos módon beszélnek ugyanis erről, s az Agh-féle agenda hangneméből egyáltalán nem következik, hogy Szathmári Pap argumentáló típusú megoldásával éltek. Ő ugyanis az imádságra vonatkozó egyetemes tanítások felmondása mellett könyvének XV. fejezetében részletesen foglalkozik a közönséges és magányos imádság viszonyával. Végző konklúziója természetesen az, hogy az előbbi fölötté áll az utóbbinak, ahogy ő mondja, „a közönséges gyülekezetbeli imádságnak a magányos felett nem kicsiny tekinteti és méltósága”. A felsorakoztatott érvek között szerepel, hogy ez nem hagyja elaludni a buzgóságot, s a sok buzgóság összeadott örömeiben és erejében még az is osztozik, aki tudatlan paraszt, s ez jobban meghatja Istent is. A gyülekezet építésének szempontja olyannyira hangsúlyos, hogy külön is kitér azokra, akik „e mostani gonosz, közönségessé lőtt és sokakban felette meggyökeresedett értelem szerint azt mondanák, imádkozhatom én a magam házában és szállásán is, ott is szinte úgy meghallgat az Isten, mint szinte a templomban. Mert el merem azt mondani, hogy bizony nem hallgat szinte úgy meg, sőt ugyan egyáltalában meg sem hallgat, de megvet, s megutál, ha magányos imádságod a közönséges imádságnak olyan megutalásával leszen, ...nem szereti a hívek seregéből való kiszakadásokat.”⁴⁴ Másfelől ugyanakkor nem munkál ki külön retorikai elvárásokat a két típusal szemben, s az imádságok megformálására vonatkozóan is ugyanazokat a tanácsokat tartja érvényeseknek. Így természetesen felette szükségesnek véli, hogy bizonyos formát kövessen mindenki az

Pap, Mester, *Kántor Atyánkfiai tartoznak követni*. Kéziratos másolatai: *The Manuscripts of the Unitarian College...*, 57/b, 80/c, 118, 177/b, 186/a, 192/a, 227/b, 889, 1085, 118/c, 1218, 1755/a. Szövegét közölte: SZOMBATFALVI József: *Egy 18. századi szabályzat az erdélyi unitárius istentisztelet és szertartások végzéséről*, *KerMagv*, 93(1987), 22–28.; továbbá a Gyulafehérvári Érseki levéltár példány alapján: BÁRTH Dániel, *A történeti szokáskutatás kora újkori forrásai: az unitárius szertartáskönyvek*, szerk. S. LACZKOVITS Emőke, SZŐCSNÉ GAZDA Enikő, Veszprém Megyei Múzeumok Igazgatósága, Sepsiszentgyörgy–Veszprém, 2007 (Népi Vallásosság a Kárpát-medencében 7), 213–230.

44 SZATHMÁRI PAP János, *Kegyes ajkak áldozó tulkai...*, 158.

imádkozásban, de az újítások elutasításában egyáltalán nem olyan kérlelhetetlen, mint az unitárius agenda szerzője: „Ugyanis hogy újabb, újabb imádságokat formáljon, nem mindeneknek adatott az tehetség, és a nagy gyülekezetben a hallgatóknak figyelmetességek a szokott imádság formulája által igen segítettik.”⁴⁵ Jó néhány 17–18. századi kéziratos kolligátumot át kell még tanulmányoznunk ahhoz, hogy megállapíthassuk, a remonstráns elemekkel kiegészített socinianizmus mentén dogmatikailag egyre inkább egységesülő erdélyi unitarizmusban megőrződött-e valami legalább az egyéni kegyesség területén a hajdani sokszínűségből.

45 Uő, *Kegyes ajkak áldozó tulkai...*, 160.

ANTITRINITARIZMUS ÉS MILLENARIZMUS ERDÉLYBEN

Történt-e valami figyelemre méltó akkor, amikor az izgalmas és egyéni millenarista koncepciót megfogalmazó Johann Heinrich Alsted szembesült az erdélyi antitrinitarizmus fejleményeivel? Bár a híres herborniak (Alsted, Bisterfeld, Piscator) gyulafehérvári meghívását a magyar művelődéstörténeti összefoglalások büszkén emlegetik, ezt az aspektust nem vizsgálta a szükséges elmélyültséggel az eddigi magyarországi szakirodalom. Ennek okait most nem kutatjuk, csupán azt szögezzük le, hogy Howard Hotson hézagpótló munkát végzett el akkor is, amikor méltán nagy visszhangot kiváltó monográfiáiban¹ ezt a szempontot sem mellőzte. Valamelyest mérsékli a magyarok mulasztását, hogy az angol kutatót követően Szentpéteri Márton² és Viskolcz Noémi³ kísérletet tett az eredmények alkalmazására és továbbfejlesztésére, ám a teljes erdélyi anyaggal való szembesítés nem történt meg. Az alábbiakban Hotson és a nyomában járók eredményei továbbfejlesztésére és árnyalására teszünk javaslatot.

A koncepció bevezető mozzanataként arról olvashatunk, hogy Alsted Stephanus Pannonius *De circulo operum et judiciorum Dei* című rövid művéből is ösztönzést kapott arra, hogy Németországot elhagyván 1629-ben ne Svájc vagy Németalföld valamely centrumát keresse fel, hanem az erdélyi fejedelemség központjába, Gyulafehérvárra induljon.⁴ Mivel az ezzel kapcsolatos megfontolásainkat egy külön dolgozatban is megfogalmaztuk,⁵ ezt itt nem érintjük, s a gyulafehérvári tevékenységére koncentrálnak.

Kiindulópontul először célszerűnek látszik felidézni, hogy Hotson elképzelése szerint milyen történeti háttéren és milyen megfontolásokból kiindulva épült fel a német teológus programja. Érdeemes talán szó szerint is idéznünk az egyik monográfiát: „Az antitri-

1 HOWARD HOTSON, *Johann Heinrich Alsted 1588–1638: Between Renaissance, Reformation and Universal Reform*, Oxford, Clarendon Press, 2000.; Uő, *Paradise Postponed, Johann Heinrich Alsted and the Birth of Calvinist Millenarianism*, Dordrecht, Boston, London, 2000.

2 Fontos recenziója az említett művekről: SZENTPÉTERI Márton, *Újabb könyvek Johann Heinrich Alstedről*, Itk, 105(2001), 476–477. Saját eredményei legteljesebb összefoglalása a korábbi publikáció bibliográfiájával: SZENTPÉTERI Márton, *Egyetemes tudomány Erdélyben, Johann Heinrich Albert és a herborni hagyomány*, Bp., Universitas, 2008 (Irodalomtudomány és kritika, Tanulmányok).

3 SZENTPÉTERI Márton–VISKOLCZ Noémi, *Egy református-unitárius hitvita Erdélyben 1641-ben = „Tenger az igaz hitrül való egyeneltenségek vitatásánál eláradott özöne...”*, *Tanulmányok XVI–XIX. századi hitvitáinkról*, szerk. HELTAI János, TASI Réka, Miskolc, 2005, 93–102.

4 HOTSON, *Paradise Postponed...*, 75

5 BALÁZS Mihály, *Alsted és az erdélyi unitáriusok = Eruditio, virtus et constantia, Tanulmányok a 70 éves Bitskey István tiszteletére*, II, szerk. IMRE Mihály, OLÁH Szabolcs, FAZAKAS Gergely Tamás, SZÁRAZ Orsolya, Debrecen, Debreceni Egyetemi Kiadó, 2011, 542–550. Lásd még erről: ÁCS Pál, *Az utolsó zsidók – Stephanus Pannonius apokaliptikus röpirata = Á. P., Átszítált idő, Tinóditól Tandoriig*, Kalligram, 2014, 287–299, 565–572.; LÁSZLÓ Anikó, *Bethlen Gábor Erdélye és Alsted apokaliptikája = Bethlen Erdélye és Erdély Bethlene, A Bethlen Gábor trónra lépésének 400. évfordulóján rendezett konferencia tanulmányai*, szerk. DÁNÉ Veronka és mások, Kolozsvár, 2014, 363–371.

nitarizmus ebben az időszakban elsősorban kelet-közép-európai jelenség. Kiemelkedő és legradikálisabb képviselőit a 16. század utolsó szakaszában Erdélyben nyerte meg magának, nem utolsó sorban azért, mert megszerezte a fejedelemség uralkodó köreinek aktív támogatását, amelyek a gyulafehérvári nyomda rendelkezésre bocsátásával is biztosították eszméi terjesztését. Megváltozott azonban a helyzet, amikor az akadémia alapításának megsegítésére Alsted odaérkezett. Az erdélyi fejedelmi udvar visszatálalt a református hithez, s ekkora az antitrinitarizmus mindenekelőtt Lengyelországban virágzott, különösen a Faustus Socinus által alapított rakóvi közösségben.”⁶ Ezután azzal folytatja, hogy Alsted *Prodromusa* ezek ellen a Socinust követő teológusok ellen íródott, s a hatalmas terjedelmű munkának az volt a célja, hogy a hazai és külföldi olvasókkal is tudassa: a fejedelmi család végleg elkötelezte magát az ortodox református teológia mellett. Hotson koncepciójának további fontos eleme, hogy szerinte a harcos hitvédő református teológusoktól eltérően Alsted nem egyszerűen cáfolni akarta az antitrinitárius tanokat, hanem egy közös dogmatikai minimum kimunkálásával arra törekedett, hogy valamilyen megegyezést teremtsen a protestáns teológiai tradíció két ága között. Úgy látja, Alsted azzal is tisztában volt, hogy a megegyezés előmozdítói lehetnek a kölcsönösen vállalt chiliasztikus elképzelések, s mivel megítélése szerint ezek különösen az erdélyi antitrinitáriusok között voltak népszerűek, ezek hatékony közvetítő potenciállal rendelkeztek, míg Lengyelországban a 16. század végén vezető szerephez jutó Sozzini és tanítványai már határozottan felléptek mindenféle ilyen chiliasztikus hangoltság ellen. Ráadásul még a források is azonosak voltak, hiszen Alsted éppen úgy támaszkodott a 16. század derekán élt bázeli humanisták (Martin Borrhaus-Cellarius, Sebastian Castellione és Celio Secundo Curione) műveire, mint az erdélyi unitárusok.

E koncepcióban újszerű és elismerésre méltó, hogy számol a kelet-közép-európai antitrinitarizmus sokszínűségével. Ez nem csekélység, hiszen a korai újkorral foglalkozó különféle összefoglaló munkák reflektálatlanul egységes antitrinitárius mozgalomról beszélnek, s ez különösen igaz a 16. század végével kezdődő időszakra. Még a radikális reformációra vonatkozó speciális tanulmányokban is az az elképzelés szilárdult meg a nemzetközi szakirodalomban, hogy az erdélyi antitrinitarizmus Dávid Ferenc halála után teljesen elveszítette sajátos vonásait, hiszen követői gyorsan csatlakoztak Fausto Sozzini lengyelországi híveihez, s legfeljebb a szombatosok kicsiny csoportja mutatható fel sajátosságként. Ilyen körülmények között egyáltalán nem lebecsülendő, hogy a fenti distink-

6 „Antitrinitarianism, in the first place, was primarily an east-central European phenomenon in this period. In the latter part of the sixteenth century, it had attracted its most radical and eminent exponents in Transylvania, not least because they enjoyed the active support of the ruler of the principality who offered them a base to propagate their doctrine in print in Gyulafehérvár itself. By the time Alsted moved to Transylvania to help found the academy in that city, however, the situation had changed. The Transylvanian ruling family had been won firmly back to the Reformed faith, and it was now above all in Poland that the antitrinitarian tradition was flourishing, especially in the community at Rakow founded by the followers of Faustus Socinus.” HOTSON, *Paradise Postponed...*, 67.

ció terminológiai következményeit is érvényesítve⁷ Hotson legalább egy nonadorantista krisztológia és az abból származó radikális millenarista eszkatológia (*radical millenarian eschatology*) elkülönítésre vállalkozik, amely – mint a fentiekben jeleztük – szerinte ösztönzőleg hatott Alsted sajátos irénizmusára is.

Másfelől azonban az angol szerző túlságosan nagyléptékű képet nyújt mintegy száz esztendő fejleményeiről, így megállapításai nélkülözik a szükséges konkrétságot, s esetenként elsietett általánosításokhoz vezetnek. Az alábbiakban természetesen nem vállalkozhatunk ezeknek a homályban hagyott részleteknek az extenzív felsorakoztatására, csupán ott törekszünk korrekcióra, ahol egy-egy tévedés megalapozatlan következtetések kiindulópontjává vált.

Mint láthattuk, Hotson úgy kezeli Alsted *Prodromus*át, mint az addig antitrinitárius hitelveket valló fejedelmi hatalom igazhitű reformátusságának friss és egyedi szemléletű dokumentumát. Őszintén szólva ez a nagy léptékű történeti áttekintés legnagyobb, s nem is egészen érthető tévedése. Nem egészen érthető, hiszen hosszabb ideje idegen nyelven olvasható tanulmányok és összefoglalások egész sorából tudható, hogy erről egyáltalán nincs szó. Erdélynek egészen rövid ideig, 1569–1571 között volt antitrinitárius fejedelme János Zsigmond személyében, ezt követően a 16. században szinte teljes egészében a katolikus Báthoryak uralkodtak, míg a 17. században rendíthetetlen református uralkodók váltották egymást egészen az önálló erdélyi fejedelemség megszűntéig. Egészen rövid tehát az az idézetben említett időszak is, amikor a fejedelmi nyomda ontotta Gyulafehérváron az antitrinitárius nyomtatványokat, egészen pontosan ez 1567–1569 között történhetett meg. A nyomda megszűntéről, s arról hogy hogyan vette át a szerepét egy rövid időre, 1571-ig Heltai Gáspár, itt most nem szólhatunk, ám szükséges leszögeznünk: Hotson állításával ellentétben 1571 után egészen a 17. század végéig egyáltalán nem beszélhetünk virulens antitrinitárius kiadói tevékenységről. Éppen ellenkezőleg, az antitrinitárius írásbeliség létmódjának az a jellemző tulajdonsága, hogy csak kivételesen, hatalomváltások idején, vagy ügyeskedések és megvesztegetések révén tudott nyomtatásban is megjelenni, s így egy hatalmas, latin és magyar nyelvű műveket másoló és kéziratban terjesztő kultúra alakult ki.⁸

Természetesen 1571 és 1682 között más-más konkrét megfontolások vezették a fejedelmeket az unitárius könyvnyomtatás csaknem teljes megbénításában, de állandó elemként egy nagyon fontos politikai megfontolást említhetünk. Lett légyen szó katolikus vagy protestáns fejedelemeiről, az újonnan létrejött államalakulat legitimitásának biztosítását az európai hatalmaktól remélte, s így az 1570-es évektől állandó mozzanat volt annak igazolása, hogy a fejedelemség többé már nem Európát eretnek könyvekkel elárasztó és megfertőző beteg góc, hanem olyan államalakulat, ahol előbb-utóbb diadalra jut az igaz

7 HOTSON, Howard, *Arianism and Millenarianism, The Link between two heresis from Servetus to Socinus = Millenarianism and Messianism in Early Modern European Culture* vol IV, *Continental Millenarians: Protestants, Catholics, Heretics*, ed. by John Christian LAURSEN and Richard H. POPKIN, 2001, 9–36

8 Erről összefoglalóan: Bálint KESERŰ, *Die ungarische unitarische Literatur*, 107–124.

hit és annak intézményei. Ez a külpolitikai szempontú korlátozás már az 1570–80-as években, tehát az antitrinitarizmus virágkorában érvényben volt,⁹ amikor a fejedelemség magyar ajkú lakosságának legalább a fele ehhez a valláshoz csatlakozott, s antitrinitárius lett az erdélyi nemesség tekintélyes része is. Még erősebben érvényesült a 17. század első évtizedeiben, amikor a református fejedelmek alatt az antitrinitáriusoknak egyre nagyobb veszteségeket kellett elviselniük, s egyre fogyatkoztak nemesi patrónusaik is.¹⁰ Az érem másik oldala, hogy mindez egy olyan országban történt, ahol a felekezeti sokszínűséget 1595-től formálisan is törvények garantálták, ahol tehát ebben az esztendőben törvényesen is kinyilvánították, hogy négy bevett felekezet (recepta religio) működhet, a katolikus, az evangélikus, református és az unitárius, s megtűrt vallásként létezhetett a görög-keleti (ortodox) egyház is, amelynek hívei az ország politikai életében még szerepet nem játszó, többnyire jobbágyi rendű románok voltak.¹¹

Témánkhoz most már közelebb lépve fontos rögzítenünk, ezek a körülmények nyomot hagytak a kétségtelenül fejedelmi támogatással létrejött, de azt 1571-ben véglegesen elvesztő antitrinitárius közösség életében. Az utóbbi évtizedek kutatásai tették nyilvánvalóvá, hogy a konfesszionalizálódó Európában szervezeti szempontból is egyéni alakzat keletkezett ily módon. Mint mondtuk, 1571 után inkább megszüntetését tartván kívánatosnak, nem szabályozta belső életét a fejedelmi hatalom, de nem volt alávetve olyan reguláló erőnek kívülről sem, mint amelyet az evangélikus vagy református felekezet esetében a meghatározó jelentőségű európai centrumok és intézmények minden különbségük ellenére mégiscsak jelentettek. Mindez azzal a következménnyel járt, hogy lelassult és elhúzódott a felekezetszerveződésnek az a folyamata, amely feltartóztathatatlanul bontakozott ki Európában. E késlekedés egészen nyilvánvaló jeleit látja a kutatás abban, hogy a 17. század derekáig nem volt érvényben ebben a közösségben mindenki számára kötelező hitvallás, hogy három-négyféle, lényeges különbségeket felmutató káté létezéséről is tudunk. A dogmatikai sokszínűség ellenére ugyanakkor mégis szervezett egyházzal beszélhetünk, amelyben a többi felekezethez hasonló hierarchia is létrejött, élén a püspökkel, folytatva az esperesekkel s iskoláik nagyon fontos szerepet játszó vezetőivel.

Mivel az utóbbi években már lehetővé vált az eddig főleg magyarországi kutatóktól elzárt dokumentumok tanulmányozása is, egyre többet tudunk erről a dogmatikai sokszínűségről is.¹² Ennek részletezésétől persze itt el kell tekintenünk, ezért csupán annak

9 Kialakulásáról és első időszakáról a kötetben olvasható tanulmányokon kívül: KRUPPA Tamás, *Megjegyzések a Báthoryak valláspolitikájáról az 1580-as években, Erőfeszítések a protestáns vallásgyakorlat korlátozására (1579–1581)*, *KerMagv*, 118(2012), 241–244.

10 HORN, *Hit és hatalom; Uő, „Én creaturáim vagytok édes híveim.”, Az erdélyi elit változásai Bethlen Gábor korában = Bethlen Erdélye és Erdély Bethlene...*, 189–201.

11 Erről részletesen szól kötetünk *Az új ország és a katolikusok c.* tanulmánya. A szakirodalmat lásd ott.

12 Erről részletesebben: BALÁZS Mihály, *Elhúzódó felekezetiesedés és rendhagyó kátéirodalom, Az unitáriusok kátéiról a kezdetektől a dézsi komplancióiig* = BALÁZS, *Felekezet és fikció*, 37–75.; KESERŰ, *Late Confessionalisation*, 163–188.; Magyarul: *Az erdélyi unitárius egyház megkésett konfesszionalizálódása és a lengyel testvérek a 17. század elején* = „Nem süllyed az emberiség”, *Album amicorum Szörényi László LX. születésnapjára*, főszerk. JANKOVICS József, MTA Irodalomtudományi Intézet, 2007, 429–449. Hozzáférhető: <http://www.iti.mta.hu/Szorenyi60Keseru-Gizella>.

felvillantására vállalkozom, hogy miképpen tükröződött ez a Hotson koncepciójában kulcsfontosságúnak tekintett eszkatalógikus elképzelések, illetőleg a chiliazmus tekintetében.

Úgy gondolom, Hotson teljesen megalapozottan hangsúlyozza a korai időszak fontosságát, hiszen a legtöbb közös mozzanat Alsted *Diatribé*-jével az 1560-as évek második felének antitrinitarizmusában mutatható ki. Itt nem csupán arról van szó, hogy közös forrásokra mennek vissza, hanem a chiliazmus egyháztörténeti szerepét is azonosnak látják. Az is kimutatható, hogy már a legkorábbi időszak tekintetében is egyértelműbben ragadható meg a hasonlóság az erdélyi, mint a lengyel antitrinitáriusok esetében. Mint másutt részletesen kifejtettem a gyulafehérvári központban élők esetében a chiliasztikus várakozás egyáltalán nem kapcsolódik össze olyan anabaptisztikus szociáletikai nézetekkel, mint a világból az Új Jeruzsálemnek tekintett Rakówba kivonuló lengyel antitrinitáriusoknál,¹³ s ebben is közelebb állnak Alsted józanabb, a világ rendjébe belenyúlani nem akaró hangoltságához.

A későbbiek szempontjából fontos ugyanakkor hangsúlyozni, hogy bár krisztológiai tekintetben is voltak különbségek az antitrinitáriusok különböző csoportjai között egyes országokon belül és kívül, a kezdeti időszakban a chiliazmushoz való viszony nem ezektől függött. Bármily szenvedélyes vita folyt ugyanis Jézus Krisztus preegzisztenciájáról, ez nem volt közvetlen befolyással a második vagy harmadik eljövételére vonatkozó elképzelésekre. A helyzet akkor változott meg gyökeresen, amikor a krisztológiai útkeresés elvezetett ahhoz a nézethez, hogy Krisztus kizárólagosnak tekintett emberi természetével nem egyeztethető össze az, hogy imádni és segítségül hívni kelljen. Mint ismertes, ez a nonadorantista krisztológia Jacobus Palaeologus szinkretikus víziójában fogalmazódott meg,¹⁴ s ettől kezdve kapcsolódtak össze elválaszthatatlanul a chiliasztikus elképzelések az antitrinitáriusok közötti krisztológiai vitákkal. Mivel a dolgozatunk indítókérdése is csak ennek figyelembevételével közelíthető meg, az alábbiakban elsősorban erre figyelve kíséreljük meg leírni a chiliazmushoz való viszonyulás legfontosabb típusait az erdélyi antitrinitarizmusban.

A rövid erdélyi tartózkodása ellenére az erdélyi antitrinitarizmus dogmatikai rendszerére meghatározó módon ható Palaeologus 1575-ben Olconán, Gerendi János birtokán fogalmazott meg egy terjedelmes és kéziratban maradt Apokalipszis-kommentárt.¹⁵ A korábbi műveiben kidolgozott teológia rendszer alaptéziseit megismételve ebben kifejtette, hogy Jézus jelenleg nem vesz részt a világ kormányzásában. Teljes nyugalomban ül Isten jobbján, és várja azt a napot, amikor visszatér a földre, feltámasztja a halottakat, ítéletet hirdet minden nép felett, és átveszi örökké tartó királyságát. Mivel Jézus most azok felett, akik a földön élnek, nem uralkodik, őt segítségül hívni felesleges, imádni pe-

13 BALÁZS Mihály, *Az erdélyi antitrinitarizmus*, 147–161.

14 A legteljesebb összefoglalás: Lech SZCZUCKI, *W kręgu myśliciel heretyckich*, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk, 1972. Magyarul: SZCZUCKI, *Két XVI. századi*

15 *The Manuscripts*, MsU 968.

dig nem is szabad, mert Jézus nem Isten, és a teremtő a méltóságát soha senkivel nem osztja meg.

Ezeket a nonadorantista tételeket a korábbi művekben részletesen kifejtett üdvtörténeti megállapítások alapozzák meg. Ezek szerint az emberiség története során Isten két ízben fordult különleges ígéretekkel az emberek meghatározott csoportjaihoz. Először Ábrahámot és leszármazottjait részesítette ebben a kegyben, aki különleges hitével kiérdemelte Isten kitüntetett figyelmét és jutalmát, s ennek az érdemnek a jutalmában Ábrahám leszármazottjai is részesültek, amennyiben a leszármazottak közösségének egyes tagjai hitükkel és jó cselekedeteikkel érdemesnek bizonyultak erre. Másodszer azok a pogányok részesültek ebben a különös kegyben, akik elfogadták, hogy Jézus az igaz Messiás, aki beteljesítette mindazokat az ígéretekkel, amelyeket Isten az Ótestamentumban a Messiásról adott. Erre a második ígéretre azért volt szükség, mert Ábrahám örökösei nem ismerték fel Jézusban a Messiást, s így keresztezték Isten szándékát, aki Jézus elküldésével be akarta teljesíteni a zsidóknak adott ígéretet. Azért küldte el tehát Jézust, hogy a zsidók királya legyen, hogy földi és földön túli boldogsághoz jutassa a zsidókat, s ily módon az emberiség egésze boldogulásának az lett volna az útja, hogy mindenki csatlakozik a választott néphez.

A zsidók vaksága miatt azonban Istennek módosítania kellett tervét, s bár a nekik adott ígéretet továbbra is érvényben tartotta, új utat nyitott a pogányok számára, a hitnek az útját, vagyis annak elfogadását, hogy Jézus a Messiás. Ez az út azonban az a közösségek számára csak lehetőség, s az egyes tagoktól függ, hogy a jó cselekedetek útján valóban élnek-e ezzel a lehetőséggel.

Ez az alapvetés meghatározta a Krisztus országára vonatkozó elképzeléseit. Számára nem volt kétséges, hogy a Krisztus királyságára vonatkozó ígéreteknek is be kell teljesülniök. Úgy gondolta tehát, hogy bár Jézus küldetése a földön a zsidók között meghiúsult, mennybe menetele után egy rövid időre király lett. Miután Isten királlyá tette, harcias uralkodóként viselkedett, az őt megfeszítő zsidókat és híveinek üldözőit megbüntette, a vértanúkat érdemük szerint megjutalmazta, felépítette a mennyeit, és lerombolta a bűnös földi Jeruzsálemet. Jézus tehát jó királyként hadat üzent a bűnös városnak, s ezt a hadjáratot szerinte már életében megjósolta (Márk evangélista a 13. fejezetben szerinte ezt örökítette meg). Itt a keresztény exegézis bizonyos hagyományához csatlakozott ugyan, de azt egyéni módon továbbépítve Márk evangéliumának e fejezetében vélte megtalálni azt a kulcsot is, amelynek alapján a teljes Apokalipszis megnyugtató módon értelmezhető. Sőt, számára ez a kiindulópont a szerzőség személyének keresésében is. Theodorus Béza bizonyos textológiai megfontolásaira építkezve azt állította, hogy az Apokalipszis szerzője nem lehet azonos János evangélistával, tehát minden bizonnyal egy másik, később élt János az, akinél Szent Péter fogsága idején összegyűltek Jézus hívei, aki tehát egy bizonyos Jeruzsálemben élő Máriának volt a fia, s a római neve Marcus volt.

Palaeologusnál tehát az Apokalipszis olyan prófécia, amelynek érvényét maga a próféta korlátozta, hiszen mindjárt a könyv első mondatában közölte, hogy a kinyilatkoztatás olyan eseményekre vonatkozik, „amelyeknek hamar meg kell történniök.” A könyvben foglalt jóslatok tehát be is teljesültek akkor, amikor a rómaiak Titus vezetésével feldúlták Jeruzsálemet. Ennek a hadjáratnak a kimenetelét jósolta meg tehát a szerző a hét kisázsiai

ai gyülekezetnek küldött figyelmeztetés után, a könyv utolsó fejezeteiben pedig Jézus mennyei királyságáról és második eljövételéről beszél.

Az ezeréves királyság számára tehát Jézus mennyei királyságát jelenti, nem pedig földi országot, s a megszokott érveléssel beszél arról, hogy az ezer év kifejezés csak hosszú időt jelent. Doktrínájának egyéni mozzanata ugyanakkor, hogy a feltámadásban, amely majd Jézus második eljövetelekor következik be, szerinte már a zsidók is hittek. Kevésbé egyéni a két feltámadás elkülönítésében: az Apokalipszis tehát a hívők mennyei életéről szólva az első feltámadásról beszél, s a második lesz a testi, amelynek idejét a Szentírás sehol sem mondja meg. Az utolsó ítélettel beköszöntő Új Jeruzsálem testi öröklétet jelent, de ezt nem az anyagi világ fizikai és biológiai törvényei szerint kell elképzelni, hiszen az Apokalipszis 20,1 szerint Isten újjáteremti az anyagi és szellemi világot, az Új Jeruzsálem tehát nem lesz azonos a régivel, amely halandó emberek számára romló kövekből épült, és amelyet Isten lakói bűnei miatt elpusztított.

Jól kivehetően ezt a doktrínát építi tovább az a Matthias Vehe-Glirius, aki 1578–79-ben, az erdélyi antitrinitarizmus számára kulcsfontosságú időszakban Erdélyben tartózkodott, s aki latin és német nyelvű munkáival a szombatos teológia megteremtőjévé vált.¹⁶ Chiliasztikus elképzeléseit a legteljesebben a *Mattanjah* című német nyelvű művében fogalmazta meg.¹⁷ Ebben ő is kifejtette, hogy Krisztust azért küldte el Isten, hogy a zsidók földi királya legyen. Nem fogadta el azonban Palaeologusnak azt elképzelését, hogy a kudarc után rövid időre a mennyei birodalomban lett volna uralkodóvá. Isten szerinte nem változtatja meg ily módon ígéreteit, s a Szentírás alapján is egyértelműen igazolható, hogy Krisztusnak jelenleg nincs birodalma a mennyben. Mindebből kétségtelenül az következik, hogy a másodszor is a földre eljövő Krisztusnak földi birodalmát írja le János az Apokalipszis 20. fejezetében. Ez a földi birodalom tehát ezer évig fog tartani, s csak azt nem lehet pontosan megmondani, hogy mikor következik be. A végső idők eseményei között tehát kiiktathatatlanul ott van az ezer éves földi országolás is, s csak ennek letelte után következik be az utolsó ítélet, amelyet követően az antitrinitárius krisztológiának megfelelően Krisztus visszaadja a hatalmat az Atyának, s egy lesz az örök boldogságnak örvendező hívek között.

Úgy tűnik, a nonadorantista antitrinitarizmusban ez a két elképzelés volt a legrészletesebben argumentált az 1570-es évek legvégén is, ami egyáltalán nem jelentette azt, hogy ennek a sokszínű közösségnek a lelkeszei vagy a műveltebbek közül kikerülő hívei reflexió nélkül, mechanikusan átvették volna az egyik vagy másik elképzelést. Éppen ellenkezőleg: fontos árnyalatokban eltérő egyéni változatok keletkeztek. Egyáltalán nem egyértelmű már az sem, hogy Dávid Ferenc milyen álláspontra jutott élete utolsó hónapjaiban. Vannak, akik úgy gondolják (Pirnát nyomán ezen a véleményen van Hotson is), hogy a

16 *Bibliotheca Dissidentium*, T. XIII.

17 Modern kiadása: Róbert DÁN, *Matthias Vehe-Glirius, Life and Work of a Radical Antitrinitarian with his Collected Writings*, Bp.,–Leiden, Akadémiai kiadó – Brill (Studia Humanitatis 4), 1982. Magyarul: *Istenismeret és más írások*, Ford. RUTTNER Tamás, vál. és jegyz. DÁN Róbert, Bp., Helikon kiadó (Prométheusz Könyvek 3), 1984.

Mattanjahban leírtakat fogadta el. Akik ezen a véleményen vannak, azok hitelesnek tekintik azokat a tételeket, amelyek Dávid téziseiként, illetőleg Biandrata ellentéziseiként (*Theses Francisci Davidis – Antitheses Georgii Blandratae*) terjedtek el 1579 áprilisában, s amelyeket az április 26-án Tordán tartott zsinat meg is tárgyalt.¹⁸ Bizonyíthatóvá vált ugyanis, hogy a tézisek egy kivételével csupa olyan megállapítást tartalmaznak, amelyek megtalálhatók a *Mattanjahban*. Köztük az 5. és 6. valóban megfogalmazza, hogy Krisztus visszatérésekor földi királyságot hoz létre Jeruzsálemben, jóllehet az sehol sem szerepel, hogy ez a királyság ezer esztendeig fog tartani.

Vannak azonban olyan kutatók, akik kétségesnek tartják, hogy ezeket a téziseket maga Dávid Ferenc fogalmazta volna meg. Én ezek közé tartozom, s a *Bibliotheca Dissidentium* legfrissebb kötetében a kérdéses tételeket a vitatható provenienciájú művek közé soroltam.¹⁹ E kétségek elsősorban abból táplálkoznak, hogy a műben szereplő 16 tételből az első olyan állítást tartalmaz, amit Dávid Ferenc egészen bizonyosan nem vallott. Ez a tétel azt állítja, hogy a názáreti Jézus József magvából született ember volt. Ez az ún. jozefinista tétel sehol sem szerepel Dávid vagy környezete munkáiban, tehát egészen biztosan befekettítésére alkalmazták. Ha azonban egy esetben ez ilyen világosan megragadható, nincs garancia arra, hogy nem történt hasonló a további – Gliriustól már ismerős – tételek esetében is. Másfelől Dávid Ferenc utolsó ránk maradt műveiből megállapítható (egészen pontos kronológiával sajnos nem rendelkezünk), hogy nem Krisztus királyságának különböző változatai állottak figyelem középpontjába. Azt mondhatnánk, másodlagosnak, vagy később megoldandó teológiai kérdésnek tekintette, hogy e vonatkozásban milyen konzekvenciákhoz vezet a nonadorantista krisztológia. Mint az egyik utolsó műve (*De dualitate tractatus*)²⁰ már címében is jelzi, figyelmének középpontjában az állt, hogy miképpen lehet konzisztens és logikus bibliaértelmezéssel eljutni egy olyan állásponthez, amely megfosztja Krisztust az istenség minden olyan attribútumától, amellyel csak az Atyaisten rendelkezik. Ily módon látta csak elkerülhetőnek azt, hogy a szentháromságtagadás következtelenségei oda vezessenek, hogy mintegy a kiiktatott dogma helyébe két, egymástól elkülöníthetetlen Isten teremtdjék. Utolsó művei ezt a veszélyt akarták minden áron elhárítani, s ezért nem Krisztus királyságával vagy az ótestamentumi törvények érvényességével foglalkozott, hanem azzal, hogy miként lehet a pápista sokistenhit viszatértét elhárítani, s ily módon a Luther által elkezdett művet méltó módon befejezni.²¹

Mások nem kerültek el a kérdéskörrel való intenzívebb szembenézést, de még közöttük sem csupán egyik vagy másik rajongó elfogadását vagy szenvedélyes elutasítását figyelhetjük meg. Így első között Óvári Benedek tollából született egy olyan magyar nyelvű értekezés,²² amely Glirius művére támaszkodva azzal foglalkozott, hogy ha Krisztus első eljövetele során a zsidók vaksága és makacssága miatt nem tudta létrehozni országát,

18 Magyar fordításban hozzáférhető: DEBRECENI, *Egyháztörténet*, 220–224

19 *Bibliotheca Dissidentium*, T. XXVI., 48–49., 283–289.

20 Magyar fordítás: MÁRKOS Albert, *Dávid Ferenc értekezése a kettős istenségről*, Kolozsvár, 1943.

21 Minderről magyarul részletesebben: BALÁZS Mihály, *Dávid Ferenc válaszol Fausto Sozzininak*, ItK, LXXXVII(1983), 97–106.

22 Modern kiadása: RMKT (17. század), 504–513.

akkor az újabb eljövele során ezt fogja a földön megvalósítani, s ez az ország ezer esztendeig áll majd fenn. A mű tehát Gliriusnál jóval részletesebben, s sok tekintetben az alább idézendő Karádi Pállal azonos módon értekezik a témáról, ám mégis azzal a tanácsal fejeződik be, hogy a híveknek nem kell föltétlenül állandóan ezen törniök a fejüket, hanem azt tartsák szem előtt, hogy ennek a mostani világnak mindenképpen vége lesz, s ezért tiszta étellel és Krisztus követésével kell felkészülni arra a világra, amelyben az igazság uralkodik majd örökkön örökké.

Mivel Óvári chiliasztikus értekezésének kontextusáról keveset tudunk, célszerűnek látszik figyelmünket annak a két személyiségnek a vitájára fordítanunk, akik az 1580-as években meghatározó szerepet játszottak az erdélyi és a magyarországi antitrinitarizmus teológiai útkeresésében. Bogáti Fazakas Miklósról és Karádi Pálról van szó, akik Dávid Ferenc elítélése után is kitartottak a nonadorantista krisztológia mellett. Ez már önmagában is figyelemre méltó, hiszen világosan mutatja, hogy a Dávid halála után a Biandrata közreműködésével és fejedelmi támogatással életre hívott, s lényegében socinianus krisztológiát valló vezérkarnak nem sikerült egyneműsítene a gyülekezeteket. Ezek reakcióiról keveset tudunk, de egy sajátos nikodémizmus, vagyis a meggyőződés eltitkolása mellett egészen nyilvánvaló, hogy fontos szerepet kapott nagyhatalmú és befolyásos főurak vagy patríciusok támogatásának elnyerése. Így volt ez Bogáti estében is, aki egy tekintélyes főnemes udvarában lett lelkész, illetőleg egy újabb nagy rendcsinálási hullám idején elmenekült Erdélyből, s átmenetileg a török hódoltság alatti területek antitrinitárius központjában, Pécssett tevékenykedett.²³ Karádi Pálnak még menekülni sem kellett, hiszen a Partium déli részén, Temesvár és környékén volt unitárius pap, sőt több jel mutat arra, hogy nem egyszerűen távol volt az erdélyi központoktól, hanem egy ideig legalábbis ő lehetett egy önállóvá vált unitárius püspökség első embere is. Irodalmi szempontból sok más művet is ránk hagyó Bogáti a jelentősebb személyiség, ám mindkettő markáns teológiai állásponttal is jelentkezett, jóllehet kifejezetten dogmatikai kérdésekkel foglalkozó műveik – mivel csupán kéziratban terjedhettek – csak töredékesen maradtak ránk. 17. századi másolatokban megőrződött viszont mindkettőjük Apokalipszis-kommentárja, s ezek a szövegek még akkor is beszédesek számunkra, ha az e tárgyban egymás ellen írott további vitáiraik már nem maradtak ránk. Az egymás személyiségét sem kímélő vitának tehát csak a mondott két dokumentuma ismert, ám ez is betekintést enged abba, hogy milyen bonyolult és színes volt az a teológiai útkeresés, amelybe belesodródott az erdélyi antitrinitarizmus.

Bogáti Jacobus Palaeologus latin szövegének színvonalas és szélesebb közösséget is megcélzó magyar nyelvű összegzésére törekedett.²⁴ Meg is mondja, hogy a „jambor és istenes Palaeologus” mutatott utat számára abban, hogy miképpen kell ezt a könyvet ér-

23 Életrajzról a legjobb tanulmány: Géza SZABÓ, *A Hungarian Antitrinitarian Poet an Theologian: Miklós Bogáti Fazakas = Antitrinitarianism in the second half of the 16th century*, ed. by Róbert DÁN and Antal PIRNÁT, Bp.–Leiden, Akadémiai kiadó – Brill, 1982, 215–230.

24 Lelőhely: Országos Széchényi Könyvtár. Jelzete: Duod. Hung. 9. Az előszó modern kiadása: DÁN, *Humanizmus, reformáció*, 229–234. A mű krisztológiájának elemzése: DÁN Róbert, *Források és adatok Bogáti Fazekas Miklós Messiásképzetéhez*, ItK, 81(1977), 355–362.

telmezni. Palaeologusnál is erőteljesebben bizonygatja, hogy nem Rómáról szól ez a könyv, s nagyon határozottan elutasít minden olyan értelmezést, amely az Új Jeruzsálemet földi és ezeréves birodalomnak tekinti. Lényeges mozzanatokban tér el tehát Glirius-tól és a szombatosoktól, s így annál meglepőbb, hogy más tekintetben viszont nagyon is egyetért velük. Ő is úgy vélte, hogy a törvény érvényességét Isten csak az apostolok nemzedékének idejére függesztette fel, s határozottan állást foglalt a szombat megünneplésének visszaállításával szemben.

Több egyéni mozzanatot tartalmaz, ezért részletesebb elemzésre méltó Karádi²⁵ roppant terjedelmű szövege, amely bizonyos értelemben összegző műnek látszik.²⁶ Oly mértékben idézi fel egy-egy korábbi munka, vitatkozás, vagy esemény emlékét, hogy arra is gondolhatunk: szerzőnk szinte mindennap elővett szövegei közé tartozhatott, amelyben bizonyos értelemben egész teológiáját is összefoglalta. Az 1580-ban írott tulajdonképpeni kommentárt roppant informatív paratextusok veszik körül. Előbb egy rövid bevezetést olvashatunk arról, hogy nem fogadja el az Apokalipszis egyetlen addig ismert felosztását sem. Szerinte a mű nem hat vagy hét egységből áll, hanem háromból: az első részt az első három könyv alkotja, amely a hét ázsiai gyülekezet állapotának a leírása. A második egység a 4–11. fejezetet öleli fel, s ez mintegy megelőlegzi vagy vázlatosabban fejti ki mindazt, ami Isten földi egyházában, illetőleg az égi udvarban meg fog történni. A 12–22. fejezet mindennek részletesebb és konkrétabb kifejtését tartalmazza. Karádi felfogásának lényegére már ebből is következtethetünk, de még inkább nyilvánvalóvá válik ez a mű elején álló második bevezetőben, amely 16 pontban rögzíti, hogy milyen elveket és szabályokat kell követnie a könyv helyes értelmezőjének. Mivel ezek némelyike már magának az értelmezésnek az eredményét is közli, célszerűnek látszik ezeket tömören felidézniük.

1. A biblia profetikus könyveiben három szövegtípus különíthető el: álom, vízió és közönséges beszéd. Az Apokalipszis álmot nem tartalmaz.

2. A szöveg víziókat és azok magyarázatait tartalmazza. A víziókat azonban úgy kell értelmeznünk, hogy az apostol az általa leírtak mindegyikét testi szemeivel valóságosan látta, s testi füleivel valóságosan hallotta. Test nélkül lélek ugyanis nem létezik, ez a pápisták találmánya.

3. A szöveg történeti allegória, ami azt jelenti, hogy a benne leírtak valóságosan megtörténtek, illetőleg zömmel meg fognak történni. Téves tehát minden olyan értelmezés, amely a *sensus litteralis* mellőzésével allegorizál.

4. A műben fellépő angyalok egyszer Isten, máskor Krisztus nevében szólalnak meg. Megszólalásuk módjából azonban könnyen elkülöníthetők egymástól az ilyen helyek. Ezeket csak azok keverik össze, akik a szöveget megerőszkolva mindenáron bele akarják magyarázni a szentháromságot.

25 Pályakép és az életmű egészének a számbavétele: *Bibliotheca Dissidentium*, T. XXIII, 49–82.

26 A szöveget megőrző két kódex és a szövegváltozatok bemutatása: ΤΩΤΗ F. Péter, *Az ismeretlen (?) Karádi-kódex margójára*, MKSz, 123(2007), 22–43.

5. Vannak olyan helyek a szövegben, ahol arról van szó, hogy Krisztus ismeri bizonyos emberek cselekedeteit, vagy megjósol bizonyos eseményeket. Ezt úgy kell érteni, hogy az Atya cselekszik Krisztus által, éppen úgy, mint az apostolok vagy az angyalok által.

6. Krisztus mennybemenetele után csak angyal formájában jelent meg. Jelenleg nem kormányozza egyházát, hanem várakozik a mennyben. Majd akkor fog uralkodni itt a földön ezer esztendeig Jeruzsálemben, amikor minden ellenségét maga alá veti. Krisztust most nem szabad sem imádni, sem segítségül hívni.

7. Az Apokalipszisban szereplő helyeket, személyeket és időpontokat többnyire szó szerint kell értelmezni. Krisztus országa leírásánál minden részlet annak megjelenítését szolgálja, hogy az tökéletes ország lesz, amelyben semmiféle hely sem marad a gonosz számára. A vízióban szereplő angyalok és vének is valóságosak. Kivételt csupán azok képeznek, akiket földi megbízásuk okán nevez a szöveg isteneknek, Krisztusnak vagy angyaloknak. Az isten ellen lázadó angyalokat a pápisták találták ki. A hosszú fülű és farkú ördögök is a szerzetesek találmányai. Az ördögök valójában nem mások, mint az ember gonosz szándékai, amelyek háttérben a hamis tanítások állanak.

8. Egyes víziókban az állatok (lovas, oroszlán) olyan személyeket jelentenek, akikhez hasonló a természetük. Ily módon jelentheti a bestia a római pápát.

9. A szöveg gyakran beszél Isten udvaráról és a mennyországról. Krisztus, az angyalok, Mózes és Énoch valóban ott tartózkodnak. Amikor azonban az ottani lelkekről van szó, az a jövőre vonatkozik. Ám a lélek szó akkor is a teljes embert jelenti, amint hogy Krisztus országában sem test nélküli lelkek laknak majd.

10. A szöveg gyakran szól óvó és ártalmas angyalokról. Ez azonban nem jelenti azt, hogy léteznének természetük szerint ártó angyalok. A kifejezés csupán azt jelenti, hogy Isten büntetését hajtják végre.

11. A szöveg azt állítja, hogy a nagy sárkány a sátán, az ördög, s hogy neki zsinagógája is van hívei között, akik nem mások, mint a hitetlen ellenségek, akiket már János apostol idejében is kormányzott, s akik felett azóta is uralkodik.

12. Az Isten országa, mennyország, szent város és Új Jeruzsálem kifejezések mindegyike ugyanarra vonatkozik. Az apostol ezek használatával akarta megmutatni, hogy Krisztus országa a régi Jeruzsálem helyén jön létre, itt a földön. Tévednek azok, akik azt állítják, hogy Krisztus országa már itt van az emberek között, hiszen napnál világosabb, hogy a sátán még nem volt megkötözve ezer esztendeig.

13. A szövegben az élet könyve, az örök evangélium könyve, a hétszer lepecsételt könyv, a bárány könyve kifejezések mindegyike ugyanarra vonatkozik, Isten örök parancsolatára. Ez örök és megváltoztathatatlan, s az Ó- és Újtestamentum elnevezések is ugyanazt jelölik. A törvény nem más, mint Isten fenyegető beszéde, függetlenül attól, hogy Mózes, vagy az apostolok rögzítették írásba, az evangélium pedig vigasztaló beszéd, függetlenül attól, hogy Mózesnél, az apostoloknál, vagy Krisztusnál találunk rá.

14. A leírt csapások részben az apostol halála után következtek be, részben még be kell következniök. Az evangélium hirdetése (itt nyilvánvalóan a reformációra gondol Karádi) arra utal, hogy hamarosan bekövetkeznek. Krisztus első eljövételét ugyanis csodák kísérték, ám a második eljövétel majd csapások kíséretében zajlik le.

15. A gyakran ismétlődő 7-es szám a tökéletességre utal a szövegben. Ezért bizonyos, hogy a hetedik évezredben leszünk majd Krisztus országának tagjai Jeruzsálemben.

16. A hatodik évezred végén Isten elküldi majd két prófétáját, Énochot és Illyést. Az Apokalipszisban leírt időszakokat – a két próféta 1260 napig fog prófétálni, a pogányok 42 hónapig tartózkodnak a templomon kívül (11,2), a napban öltözött asszony 1260 napig tartózkodik a pusztában – szó szerint kell értelmezni, de az angyali időszámításnak megfelelően úgy, hogy egy angyali nap egy földi évet jelentsen. Lehet, hogy ezek nem pontosan ugyanannyi időt tesznek ki. Ám ebből nem szabad arra következtetni, hogy meghatározatlan Krisztus második eljövételének időpontja, mert az bizonyos, hogy ezek után a csapások után sor kerül erre.

Mivel a kiadás előtt álló szöveg feldolgozásában csupán a kezdeteknél tartunk,²⁷ nem tudjuk még egészen pontosan megmondani, milyen források felhasználásával alakította ki Karádi ezt a bizonyosan sok egyéni mozzanatot tartalmazó koncepciót. Mivel forrása-ira egyáltalán nem utal, a szerző nem könnyíti meg munkánkat. A nyilvánvalóan felhasznált késő középkori előzményeket figyelmen kívül hagyva ugyanakkor teljesen nyilvánvaló, hogy az alapkoncepció két nagy antitrinitárius gondolkodó, Miguel Servet és Mattias Vehe-Glirius felfogásának invenciózus összedolgozásából és továbbépítéséből jött létre. Nyilvánvalóan a *Restitutio Christianismi* hatására szakított az Antikrisztusra vonatkozó wittenbergi elképzelésekkel, s így válhatott felfogása központi elemévé, hogy az Antikrisztus testi és lelki értelemben egyaránt Rómára vonatkoztatható. Világosan kimutatható, hogy a spanyoltól veszi át a két Róma (az ókori város és birodalom, illetőleg a pápaság) közötti megfeleléseket taglaló roppant részletességgel kimunkált gondolatmeneteket, amelyekbe ugyanakkor egyéni mozzanatok is belecsempész. Így Servet nyomán, de nála jóval konkrétábban beszél arról, hogy a Dániel könyvének hetedik fejezetében szereplő tíz szarv a régi Rómában a provinciák élén álló konzulokra vonatkozott, míg újabban azokra a királyságokra, amelyek a római pápaság igája alatt nyögnek. Karádi fel is sorolja, hogy Spanyolországról, Portugáliáról, Franciaországról, Angliáról, Skóciáról, Dániáról, Lengyelországról, Csehországról, Magyarországról és Olaszországról van szó. Ezek valamelyike hivatott tehát Róma megdöntésére is, más tehát ne is próbálkozzék ezzel. Érdekes egyébként, hogy a Dániel könyvében szereplő kis szarv a régi Rómában Julius Caesarral azonosítódik, ám nem nevezi meg, hogy ki felelne meg ennek a második Rómában. Azt azonban nem mulasztja el kifejteni, hogy tévednek azok, akik Mohameddel, illetőleg a török birodalommal azonosítják.²⁸

Még nyilvánvalóbb a szerző eredetisége azokban a részekben, amelyek az örök evangélium kérdéskörével foglalkoznak. Az Ó- és Újtestamentum viszonyát tárgyaló gondolatok nyilvánvalóan Glirius *Mattanjah* c. művére reflektálnak, s az ő és követőivel való po-

27 TÓTH F. Péter, *Török-3. Az Antikrisztus, kis szarv, meg Góg és Magóg*, Acta Historiae Litterarum Hungaricarum, XXX(2011), 446–462. TÚRI Tamás közöl figyelemre méltó megfontolásokat *Prédikáció és Apokalipszis: Karádi Pál és a protestáns hagyomány* c., megjelenés előtt álló tanulmányában.

28 A törökre vonatkozó elképzeléseiről részletesebben szólunk az *Obeliscus* c. folyóiratban hamarosan megjelenő, *Turcopapismus, calvino-turcismus, serveto-turcismus, turcismus philosophorum, avagy a törökösség 16. századi változatairól* c. tanulmányunkban.

lémiának tekinthetők. Karádi tehát úgy helyezi doktrínája középpontjába az Apokalipszis-kommentárt, hogy közben nem tagadja az Újszövetség további részeinek ihletett voltát, s a két Testamentum együttesen törvényként és evangéliumként kezelése olyan nyitottságot kölcsönöz elképzelésének, amely egyre kevésbé lesz jellemző az Eössi András környezetében a bezárulás irányába elinduló szombatosokra. Jellemzőnek tarthatjuk ebből a szempontból azt is, hogy Karádi egyáltalán nem kardoskodik hevesen a szombat megünnepléséért. Nem titkolja, hogy ezt helyesebbnek tartaná, mint a vasárnap megtartását, mivel igaz ugyan, hogy Krisztus vasárnap támadt fel, de szombaton is jelentős cselekedeteket hajtott végre, ám egyáltalán nem szór átkokat a vasárnaphoz ragaszkodókra.

A szombatosoktól eltérően Krisztus földi országát sem nevezi szombatnak, mint ahogy e tekintetben Servetet is követve nem jelöli meg azt az időpontot sem, amikor Krisztus földi országának el kell kezdődnie. Mindez együttesen azt jelenti, hogy a kommentár tagadhatatlanul meglévő lázas, profetikus jellege ellenére semmiképpen sem jelentette a világtól való elkülönülés programját, sem a radikális apokaliptika, sem a Mózesi rituális törvények jegyében. A földi királyság profetikus szövegeket is bátran parafrázál, roppant szuggesztív és nagy nyelvi erőről tanúskodó leírásai ugyanakkor sokak számára vigasztalók lehetnek.

E terjedelmes kommentárok ellenére túlzás lenne azt állítanunk, hogy a millenarizmus a teológia viták központi kérdése lett volna a Dávid Ferenc halálát követő erdélyi unitarizmusban. A nonadorantista tradíció megőrzésének technikáit kialakító nagy eruditus püspököknek, Enyedi Györgynek²⁹ és Toroczkai Máténak³⁰ sikerült lehűteniök a váradalmas rajongást, s eredményesen küzdöttek meg a szektás bezárkózás veszélyével is. E tekintetben is Palaeologus tanítványai voltak, akinek műveiről – mint közismert – mindketten másolatokat készítettek, ám a görög eretneknél türelmesebbek voltak a tőlük eltérően gondolkodók meggyőzésében. Kettejük közül több dokumentum maradt ránk Enyedi Györgytől, akinek nagy erudícióval összeállított *Explicationese* nemzetközileg is nagy karriert futott be.³¹ Ennek a műnek a Toroczkai által készített magyar fordítása³² hosszú évszázadokon át alapkönyve lesz a közösségnek, de kortársai között Enyedi elsősorban, vitairataival, prédikációival hatott. Prédikációi népszerűségéről a mai napig megőrződött sok kézirat másolatuk tanúskodik.³³ Ezekből bőségesen idézhetnénk a rajongást lehűteni igyekvő locusokat, de most csak a második zsoltárról írottat idézem fel. Itt kifejti, hogy erről a szövegről különösen heves viták alakultak ki, ezért ez nagyon alkal-

29 *Bibliotheca Dissidentium*, T. XV. Az újabb kutatási eredményekben való tájékozódásra lásd egy régebbi és egy újabb kötet tanulmányait: Enyedi, 2000; Enyedi 460.

30 *Bibliotheca Dissidentium*, T. XXIII., 83–160.

31 Eszmetörténeti jelentőségét bemutató alapvető monográfia: SIMON József, *Explicationes explicationum. Filozófia, irodalom és egezetika Enyedi György életművében*, Bp., Typotext, 2016.

32 Modern kiadása Kovács Sándortól: *Unitárius egyháztörténet*, Kolozsvár, Protestáns Teológiai Intézet, 2009, 144–152; *Keresztényi felelet. Hitviták a 16–17. századból*, vál. szerk. és előszó GÁBOR Csilla, Kolozsvár, Polis, 2013, 257–269, 320–321.

33 Phd értekezésének textológiai eredményeit kitérően foglalja össze: LOVAS Borbála, *Enyedi György prédikációskötetének eredeti szerkezete* = Enyedi 460, 71–141.

mas lenne arra, hogy a Krisztus országáról megfogalmazott elképzeléseket számba vegye. Nem minden alkalom megfelelő azonban az ilyen témák alapos megvitatására, ezért éppen csak felidézi, hogy ő két felfogást ismer. Az egyik szerint Krisztus országa még nem érkezett el, s folytonosan várniuk kell a híveknek, míg a másik szerint már érkezett ez az ország, s Krisztus uralkodik is egyháza felett. A rendíthetetlen nonadorantista Enyedi azzal nyugtatja meg híveit, hogy lényegében mindkét tábornak igaza van. Tagadhatatlan ugyanis, hogy Krisztus ígéje és bölcsessége által ott van a keresztyének között, ám ez még nem a tökéletes jelenlét, s második eljövételét úgy kell felfogni, mint a mostani jelenlét beteljesítését és tökéletessé tételét. A híveknek azonban nem az a feladatuk, hogy ezeket a kérdéseket szenvedélyesen kutassák, hanem Krisztushoz méltó életet kell élniök.

Míg a nonadorantista vonulaton belül több változatot is fel tudunk mutatni, jóval kevesebb információval és szöveggel rendelkezünk a kevésbé radikális krisztológiát követőkről. Egészen bizonyosan jelen van itt egy olyan, Hunyadi Demeter egyházfőisége idején az egyháznak püspököt is adó csoportosulás, amely Fausto Sozzinihez hasonlóan az elkerülhetetlen judaizálás veszélyének hangoztatásával utasította el Krisztus földi királyságának eszméjét. Megszólalt ez a hang magyarul is Basilius István és a lengyelek véleményét magyarítók munkáiban³⁴ már a Dávid-per időszakában, s bár szöveget a későbbiekből már nem ismerünk, bizonyosan jelen volt a 16–17. század fordulóján is. Ebből az időszakból izgalmas adat még a flamand Everard Spangerberg felbukkanása Erdélyben. Róla említést tesz Hotson tanulmánya is, de inkább az ellene cáfoló iratot készítő Fausto Sozzini álláspontjának árnyalt bemutatásra törekedve, mintsem az erdélyi kép gazdagítása céljából.³⁵ A kérdéskör megközelítését persze roppant módon megnehezíti, hogy Spangerberg gondolatairól csak Sozzini cáfoló gondolatmenetei alapján értesülhetünk. A már Lengyelországba áttelepült gondolkodó műveit figyelmen kívül hagyva is roppant érdekes ugyanakkor, hogy a 18. századi erdélyi bibliográfiai összefoglalások is számon tartották egy olyan művét, amely nagyon határozottan jövőre orientált volt. Sozzini válaszeleveléből lehet tudnunk tehát, hogy az 1591 és 1596 között Erdélyben tartózkodó szerző 1596 tavaszán két levelet is írt Fausto Sozzininak, amelyekben a minden dolgok küszöbön álló megújulásáról (*de propinqua rerum omnium restauratione*) értekezett.³⁶ Bár Spangenberg kolozsvári tevékenységéről semmit sem tudunk, s csupán valószínűsíthetjük, hogy az ugyancsak Németalföldről érkezett Erasmus Johannis³⁷ társa lehetett a kolozsvári szászok gyülekezetében, nagyon valószínűtlen, hogy a próféciákra rendkívüli módon kihegyezett szerző ne adott volna hangot itt is elképzeléseinek. Az Erdélyre mindig nagyon figyelő Fausto Sozzininak nem csupán zsidózó irányba tartó millenaristákkal kellett tehát szembeülnie, hanem olyan spiritualisztikus tradíció megjelenésével is, amely ellen nem ke-

34 *Bibliotheca Dissidentium*, T. XII., 83–160.

35 HOTSON, *Arianism and Millenarianism*, 9–36.

36 A jelenséget az európai a korai újkori heterodoxia világában elhelyező tanulmány: FONT ZSUSZSA-KESERŰ Bálint, *Apokatasztaszisz felé hajló szentháromságtagadók*, Acta Historiae Litterarum Hungaricarum, XXX(2011), 151–159.

37 Mivel nélküli a millenarizmusra emlékeztető mozzanatok, a törökkel kapcsolatos apokaliptikus váradalmairól lásd a 28. jegyzetben említett tanulmányt.

vésbé ádáz küzdelmet folytatott, s amely Francesco Puccival az élen egy más irányból veszélyeztette a socinianus dogmatikai építmény megalapozását. (Zárójelben jegyezzük meg, hogy mindez egy olyan időpontban történt, amikor a *De Jesu Christi invocatione* c. mű aktualizáló előszóval is ellátott újrakiadása, további az Enyedi Györggyel folytatott levélváltás tanúsága szerint különösen aktuálisnak tartotta az erdélyiek között népszerűvé vált téveszmék megcáfolását.)

Dolgozatunk kiindulópontja szempontjából persze nagyon lényeges, hogy mi élt ebből a színes tradícióból az 1630-as években, amikor Alsted Gyulafehérvárott tevékenykedett. Mivel egyáltalán nem kizárt, hogy a 17. század első évtizedeinek unitárius írásbeliségéből még előkerülnek feltáratlan szövegek, másrészt az újabban feltárt dokumentumok alapos elemzése sem történt meg, végleges képet erről nem alkothatunk. Mindenesetre kimutatható a socinianus hatás az Enyedit követő püspök, Várfalvi Kósa János ránk maradt kátéiban,³⁸ aki Enyedinél óvatosabban fogalmazva, rendre megkerüli az adoráció és invocáció kérését, s szinte programszerűen elhallgatja a Krisztus országának természetére vonatkozó vitákat és nézetkülönbségeket. Bizonyosan állítható, hogy különösen a Toroczkai halála után Lengyelországból Erdélybe hívott Radecius püspöksége alatt megerősödött a socinianus hatás, de sok jel mutat arra is, hogy Radecius óvakodott attól, hogy egyházát erőszakosan egységesítse.³⁹ Jellemzőnek tarthatjuk, hogy megjelent ugyan Kolozsvárott 1620-ban kisebbik rakóvi káté német fordítása, ám ennek a szövegnek a címzettjei nyilvánvalóan a lengyelekhez közelebb álló kolozsvári szász gyülekezet tagjai lehettek. Nagyon beszédes továbbá, hogy az első felnőttek számára készült socinianus szellemű magyar nyelvű káté (*A keresztyéni vallásnak rövid tudománya*) csak 1632-ben jelent meg Kolozsvárott.⁴⁰ Még fontosabb, hogy a szakirodalom korábbi állításával ellentétben ez a fordítás nem a rakóvi kátéből készült, hanem a *Religionis christianae brevis institutio* c. műből, amelynek összeállítója Christoph Ostorodt volt, s amelynek egy 1629-es kiadásából rendelkezünk példányokkal, de adatható egy 1623 előtti kiadásnak a megléte is. Ez azért fontos, mert ezt a művet a socinianusok általában azok között terjesztették, akiket még meg kellett nyerniök eszméiknek, s így ez a socinianus nézetrendszer kifinomult alkalmazkodó készséggel a legkevésbé kihegyezett formában tartalmazta. Tudunk például egy nagyon beszédes alkalmazásáról: Joachim Stegmann, a híres rakóvi rektor 1632-es találkozásuk záróakkordjaként ezt és az Újtestamentum általa készített fordítását adta át a megnyerni szánt Comeniusnak.⁴¹

38 *Bibliotheca Dissidentium*, T. XXIII., 195–226.

39 Tevékenységét és a püspöksége alatt kibontakozott dogmatikai küzdelmeket új dokumentumok alapján mutatja be: MOLNÁR, *Levéltári dokumentumok*. Az előszó tartalmazza a szerző korábbi közleményeinek eredményeit. (*Valentinus Radecius: Apologia 1618*, ItK, 117(2013), 39–60.; *Valentin Radecke életpályája püspökké választásáig*, KerMagv, 121(2015), 22–39.; *Valentin Radecke életpályája püspökké választásától plébánossá választásáig*, KerMagv, 121(2015), 155–191.

40 Modern kiadása: MOLNÁR, *Levéltári dokumentumok*, 277–318.

41 *Zwei unitarische Katechismen in Klausenburg 1632*, Archiwum historii filozofii in Mysli Spolecznej, 38(1993), 139–152.

Úgy tűnik, a szöveg kiválasztói tisztában voltak azzal, hogy Erdélyben csak óvatosan és fokozatosan haladhatnak előre tanaik népszerűsítésében, amit az is mutat, hogy ugyanabban az esztendőben a város támogatására valló kísérszövegekkel ellátva jelent meg itt Toroczkai Máté korábban összeállított magyar nyelvű kátéja, amely Palaeologus doktrínájának leegyszerűsített, s szélesebb körben is terjeszthető kivonata volt.⁴²

Sok jel mutat ugyanakkor arra, hogy a socinianusok éppen az 1630-as években tettek a korábbinál koncentráltabb erőfeszítéseket arra, hogy az erdélyi antitrinitarizmus egészét a maguk képére formálják. 1633 augusztusában Kolozsvárra érkezett az imént említett nagy tekintélyű Joachim Stegmann, hogy átvegye az iskola irányítását, 1634-ben (*Az háromságnak oltalmazására gondolt legfőbb okoskodásnak megvizsgálása*)⁴³ és 1636-ban (*Az Szent János evangéliuma kezdetinek rövid magyarázatja, mely kérdésekből és feleletekből áll*)⁴⁴ két egyértelműen socinianus szemléletű magyar nyelvű nyomtatvány jelent meg itt – és végül az 1636-ban megüresedett püspöki szék betöltéséért kialakult versenyben Matthias Rav, a kolozsvári szászok lelkésze a socinianusokhoz igazodás dogmatikai programjával indult el. Az itt nem részletezhető küzdelemben Rav végül is alulmaradt, ám az egyneműsítés programja most már valóban nagy sikereket mondhatott magáénak, s lényegében befejeződött a konfesszióképződés folyamata, hiszen az 1638-as ún. dési komplanációval országgyűlési határozat születik arról, hogy csak azoknak az unitáriusoknak garantálják a törvényes létet, akik elfogadják az 1560-as évek végén kialakult hitelveket, akik tehát „Jézus Krisztust invocálják és adorálják, mint Istent.”⁴⁵

A heves vitákkal kezdődő, majd a nonadorantisták és a szombatosok elleni kemény intézkedésekbe torkolló folyamat során született dokumentumok egynemelyike betekintést enged abba, hogy milyen tradíciót tudtak magukénak a felelősségre vont nonadorantisták és szombatosok. Ezek különösen a nonadorantisták szempontjából pótolhatatlannak, mivel az egyre inkább bezáruló szombatosokról rendelkezünk „saját” forrásokkal: írásbeliségéből viszonylag gazdag anyagot őrzött meg ez az egyre fogyatkozó, ám a hagyományaihoz évszázadokon át ragaszkodó közösség.⁴⁶ A nonadorantisták esetében a szakértők különösen beszédesnek tartják azt a könyvjegyzéket, amely a Kolozsvárott 1638. május 23-án készült a városban lefoglalt könyvekről és kéziratokról, s amelyből jól kivehető, hogy a késői Dávid Ferenc, Palaeologus, Sommer, Glirius, s az őket követő első nemzedék (Bogáti, Válaszúti György, Toroczkai Máté) nyomtatott és kéziratosszövegei jelentették azt a hagyományt, amellyel a 17. századi nonadorantisták gazdálkodtak.⁴⁷ A

42 A teljes szöveg modern kiadása: MOLNÁR, *Levéltári dokumentumok*, 318–347.

43 MOLNÁR, *Levéltári dokumentumok*, 348–364. Nem csupán szövegét közli, hanem megállapítja, hogy forrása Fausto Sozzini *Tractatus de Deo, Christo et Spiritu Sancto* c. értekezése volt. Adatot közöl ezen kívül arról is, hogy a művet 1659-ben újra kinyomtatták.

44 Valentin SCHMALZ, *Kurtze Auslegung über den Anfang des Evangelii heiligen Johannis* c. művének fordítása. Modern kiadása: MOLNÁR, *Levéltári dokumentumok*, 365–385.

45 Gizella KESERŰ, *The Late Confessionalisation*, 163–188.

46 A korábbi kiadásokat is feltünteti a legújabb teljességre törekvő: *Korai szombatos íráások*.

47 Közölve: EOE X, 165–167.; Értelmezése: DÁN Róbert, *Az erdélyi szombatosok és Péchi Simon*, Bp., Akadémiai, 302–306. (HumRef 14.).

könyvjegyzékből tehát kiderül, hogy az 1570-es és 80-as évek dogmatikai útkeresése során háttérbe szorult az a tradíció, amelyet Cellarius, Castellione vagy Curione bázeli művei képviseltek, így Alsted ezekre is építő *Diatribé*-je az 1630-as évek unitáriusainál még csak a közös forrásokra való ráismerés kiváltotta szimpátiára sem számíthatott. A 17. századi nonadorantisták Palaeologus, Bogáti, Karádi vagy Enyedi szövegeit olvasták, ha Krisztus királyságáról, vagy a millenniumról akartak tájékozódni, s minden jel arra mutat, hogy kéziratos másolatokban nemzedékről-nemzedékre tovább is adták ezeket. Mivel a 18. századi, eszközökben nem válogató erőszakos katolizálás során kíméletlenül pusztították ezt a kéziratos írásbeliséget is, különös jelentősége van minden továbbélésről tanúskodó adatnak. Fontos tehát: vannak arra utaló jelek, hogy a Pirnát Antal által felfedezett Enyedi-, Lisznyai- és Toroczkai-kódexen kívül más gyűjteményekből is ismerték a 17. században Palaeologus szövegeit, köztük az Apokalipszis-kommetárt is. Bogáti Fazakas Miklós kommentárja egy sajnos közelebről nem ismert 17. századi másoló jóvoltából maradt ránk, de ugyanez elmondható Karádi Párról is. Az ő műve ráadásul két, más-más szempontból izgalmas 17. századi másolatban is megőrződött. A ma a kolozsvári unitárius levéltárban őrzött példány 17. századi másolóját ugyan nem ismerjük, de az előzéklapokon olvasható bejegyzések szerint a 18. században kiemelték a kollégium könyvtárából, s a püspök védnöksége alá helyezték.⁴⁸ Így akarták megakadályozni, hogy túl sokan olvassák. Úgy gondolták ugyanis, hogy veszélyes lehet közösségükre mind mérész teológiai nézetei, mind a római egyházat támadó invektívái miatt. A másik, az OSZK-ban őrzött példány esetében a másoló Papolci György három ízben megőrkítette egy-egy rész elkészültének helyét és időpontját is, s így tudjuk, hogy 1640 decembere és 1647 májusa között Torockószentgyörgyön folyamatosan másolgatta a nagy terjedelmű szöveget. Az időpontnak természetesen különösen nagy jelentősége van: a néhány más adatból is ismert másoló (ismerünk például könyvtárából egy Alexandriai Philo szövegeket tartalmazó kötetet),⁴⁹ úgy látszik, elveihez ragaszkodó férfiú volt. Ellenkező esetben aligha vállalkozott volna arra, hogy két esztendővel a dési komplanáció után ilyen hatalmas energiát fektessen a másolat elkészítésébe.

Az előszó végére írt megjegyzése ráadásul arról tanúskodik, hogy nem elvakult követője volt Karádinak, hanem a dolgozatunkban tárgyalt nonadorantista hagyomány teljességét ápolta. Érdemesnek látszik ezt a részt szó szerint idéznünk: „A Jelenések könyve 11. fejezetének 8. versében szereplő Szodoma és Egyiptom és lelki Babilon, amint Palaeologus gondolta, Jeruzsálemet és az ottani tanítást jelenti, ami Krisztus halála és mennybemenetele után is tovább élt, vagy Rómát és az ottani gyalázatos bálványimádást, amint Karádi vélekedett, vagy mindkettőt. Ez az utóbbi nézet elnyerte Enyedi tetszését is, aki a 114. prédikációjában kifejtette, hogy a profetikus könyvek értelmezésekor először a betű szerinti történeti értelmet kell felfejtenünk, de ezután alkalmazhatjuk a misztikus jelentést is. Megengedett ugyanis, hogy a dolgok vagy a szavak hasonlósága alapján a megtör-

48 Lásd erről: TÓTH F. Péter, *Az ismeretlen (?) Karádi kódex margójára*, MKSZ, 123(2007), 22–43.

49 Jelzete a Kolozsvári Akadémiai Könyvtárban: F31280.

tént dolgot a jelenre vonatkoztassuk, csak ennek okosan s a betű szerinti jelentés sérelme nélkül kell történnie.”⁵⁰

Mint látható a szerző jól ismerte Palaeologus kommentárját is, s valószínűleg a kettő kiegyenlítésére törekvő Enyedi állt hozzá a legközelebb. De az idézet végén kimondatlanul jelen van Bogáti is, hiszen fentebb tárgyalt műve előszavában ő értekezik legrészletesebben arról, hogy csak a betű szerinti értelem (*sensus literalis*) tisztázásával és tiszteletben tartásával lehet az eljövendő dolgokra alkalmazni az Apokalipszis szövegét. Mindez azt jelenti, hogy az 1640-es években nem csupán a legnagyobb unitárius centrumokban volt elérhető és használható az Apokalipszist értelmező nonadorantista szöveghagyomány teljessége, hanem a kisebb településeken is. Másfelől talán azt is jelzi, hogy a viták lecsengése, s a váradalmak kihülése után valószínűleg a kiegyenlítő szerepre vállalkozó Enyedi álláspontja lehetett a leginkább elfogadott. Egészen bizonyosan ehhez férhettek hozzá a legkönnyebben a közösség prédikátorai, hiszen a 17. századi kolligátumok az ő prédikációiból őrizték meg a legtöbbet.

Mivel az egyre inkább védekezésre és rejtőzködésre kényszerített közösség írásbeliségének zömében már magyar nyelven írott és kéziratban terjesztett műveit soroltuk fel az imént, szinte kizártnak tekinthetjük, hogy Alsted ismerhette ezeket. Ugyanakkor kétségtelen jelei vannak annak, hogy gyulafehérvári állomáshelyén addigi olvasmányai kiegészítésére és felfrissítésére is sort kerített. Míg az először 1620-ban megjelent *Theologia polemica* c. művében még úgy foglalkozott a szentháromságtagadókkal, hogy egy Servet és Valentino Gentile kivégzésének jogosságát hangsúlyozó megjegyzés mellett kizárólag Fausto Sozzini követőinek, illetőleg egészen konkrétan a rakóvi káté téziseinek megcáfolására vállalkozott, addig a Gyulafehérvárott megszületett *Prodromus religionis triumphantis* már figyelemmel van az erdélyi fejleményekre is. Így még inkább figyelemre méltó, hogy ebben sincs semmi jele az erdélyi antitrinitáriusok eszkatológikus elképzelései iránti szimpátiának. Nincs, jóllehet – amint erre az alábbiakban még részletesen kitérünk – a *Prodromus* egy helye sokat merít a *De falsa et vera unius Dei... cognitione* c. 1568-ban megjelent műből,⁵¹ amely meghatározó volt az antitrinitárius történetfilozófia gondolkodás kereteinek körvonalazásában. Nem átvenni, hanem elutasítani valót talál azonban ebben a nagyon fontos antológiában, hiszen már *Prodromus*nak az olvasóhoz intézett ajánlása is (*Lectori cordato*) a leghatározottabban elutasítja azt, ahogyan az ebből merítő

50 „Sodoma Aegiptus et Babylon spiritualis Apoc. 11. v. 8. vel significat Jerusalem et eius doctrinam solidam, quae post mortem et ascensionem Christi viguit, ut Palaeologo placet, vel Romam et eius abominandam idolomaniam, sicut asserit Karadius, vel utrumque. Haec sententia placet Georgio Enyedino concione 114. In interpretandis enim prophetis libris literis(!) sensum primum omnium et principaliter eruendus est, tandem et mystica interpretatio recte potest annecti. Non enim nocet historiam rebus praesentibus et competendibus per similitudinem aliquam vel verborum vel rerum applicari, modo id prudenter et commode citraque impedimentum sensui literalis fiat.” Lelőhely: OSZK. Jelzete: Fol. Hung. 199.

51 Magyar fordítása: *Két könyv az Egyedülvaló Atyaistennek, a Fiúnak és a Szentléleknek hamis és igaz ismeretéről*, a fordítást az eredetivel összevetette és a bevezető tanulmányt írta BALÁZS Mihály, Kolozsvár, Erdélyi Unitárius Egyház, 2002 (Az Erdélyi Unitárius Egyház Gyűjtőlevéltárának és Nagykönyvtárának kiadványai 2.).

Johann Crell az antitrinitáriusok történeti szerepéről értekezik. Hotson a helyzetet megszépitve az egyetlen közös vonást emeli ki, amikor arról beszél, hogy Alsted egyetértett Johann Crell-lel abban, hogy a reformáció a sötétség hosszú időszaka után a fény és a megújulás időszakát hozta el az egyház történetében. Alsted ugyanis nagyon gyorsan félre teszi ezt a megállapítást, hogy a bírálatra térjen át (*Sed illis valere iussis, examinemus reliqua Crelli verba*). A leghatározottabban visszautasítja, hogy a Crell által a *De falsa et vera unius Dei... cognitione* szellemében felsorolt 16. századi antitrinitárius személyeket egy lapon lehetne említeni a nagy reformátorokkal, ők tehát nem a reformáció továbbvivői vagy beteljesítői voltak, hanem az alapvető hitigazságok tekintetében inkább megron-tani igyekeztek azt, amit a nagyok elkezdtek.

Az ebben és más korai erdélyi antitrinitárius kiadványban szereplők közül így aztán a *Prodromus*ban egyedül Martin Borrrhaus Cellarius nevével találkozunk, akinek *De operibus Dei* c. művét az erdélyiek újra megjelentették, s aki Alsted számára annak a millenarizmusa szempontjából fontos tézisnek volt az előfutára, hogy az ezer éves birodalom beköszönte előtt megtörténik a zsidók megtérése. Az erdélyiek annak idején persze nem pontosan ezt olvasták ki belőle, de ezekkel az árnyalatokkal fölösleges lett volna foglalkoznia. Annál inkább fontos volt azt hangsúlyoznia, s ezt Hotson is kiemeli, hogy a millenarizmusnak a nonadorantista erdélyiek között népszerű típusa, amely abból kovácsol érvet Krisztus eljövendő ezer éves királyságára, hogy mennybemenetele után jelenleg a mennyországban tétlenkedik, számára elfogadhatatlan, s ennek nincs semmi köze az ő elképzeléséhez.⁵²

Úgy vélem tehát, Alsted egyáltalán nem tekintette Erdélyben különösen hatékony, s az unitáriusokat megközelítő eszköznek a millenarizmust, de újragondolandónak vélem a Szentpéteri Márton által Hotsont is hajazó fennköltéssel méltatott irénikus program mi-benlétét is, amely szerint a millenarizmus keretei között „az egyetemes reformátor arra törekszik, hogy Krisztus második eljövetele, s ezer éves földi birodalma kezdete előtt minél eszményibb társadalmi berendezkedést és szellemi állapotokat tudjon megteremteni, mégpedig pánszofikus pedagógiai programjának segítségével.”⁵³

Szentmártoninak abban igaza van, hogy „a pánszofikus törekvések Erdélyben nem-igen találtak hathatós támogatásra”, bár talán helyesebb lenne úgy fogalmazni, hogy nem kaptak ösztönzést újabb aktivizálódásukra, hiszen Alsted pályaképének újabb rajzolataiból az derül ki, hogy már Erdélybe indulása előtt kifakult ez a korábban sokféle eszmei indíttatást is ötvözni tudó program. Ennél azonban fontosabb annak a dogmatikai javaslatnak az értelmezése, mely Hotson, Szentpéteri és Viskolcz Noémi tollán az ortodox kálvinizmustól elhajló, millenarista várakozásokkal teli, s ekképpen még a háromságtagadókat is visszatéríteni kész dogmatikamentes vagy éppen szuprakonfesszionális beállítódású vallás volt.

52 *Prodromus religionis triumphantis in quo methodice reperiuntur et breviter examinántur libri sex de vera religione*. Albae Juliae, 1035. HOTSON, *Paradise Postponed...*, 69.

53 SZENTPÉTERI, *Egyetemes tudomány...*, i. m., 17.

Ha a fentiek folytatásaként konkrétabb vizsgálat tárgyává tesszük javaslatainak forrását és kontextusát, nyilvánvalóvá válik az ilyen értelmezés elszigetelt volta. A forrásnál kezdve az olvasóhoz intézett ajánlásból egyértelműen kiderül, hogy a különböző keresztény felekezetek kapcsolatában megvilágosító erejű volt számára az, amit Thomas Brightman először 1614-ben Bázelen megjelent „Énekek éneke-kommentárjában” olvasott.⁵⁴ Ő az Énekek éneke hatodik fejezetének azon soraiban, ahol a hatvan királyné, a nyolcvan ágyas és a számtalan leányzó köszönti a jegyest, a felsoroltakat a kortárs kereszténység különböző csoportjaira vonatkoztatja. Hotson szerint ezt veszi át Alsted, amikor a tisztaság különböző fokozatait megjelenítőkből a királynékat a reformátusokkal, az ágyasokat az evangélikusokkal, míg az utolsó csoportot, a leányzókat az antitrinitáriusokkal azonosítja, s így egy az antitrinitáriusokat is felölelő páratlanul tágkeblű irénikus programot körvonalazhat meg.

Brightman szövegének tágabb kontextusa azonban nem engedi meg ezt az értelmezést. Az angol szerző magyarázatából ugyanis egy tagoltabb, ám az antitrinitáriusok iránt megértést egyáltalán nem tanúsító rendszer bontakozik ki. A tisztasági hierarchia csúcspontja a mondott fejezet 6. versében említett galamb kerül, amely a tan és az életmód tekintetében egyaránt a legfelsőbb fokon álló genfi egyházat (ecclesia genevensis) jelképezi. Ezt követik a királynék csoportjába tartozó egyházak (anglicana, hibernica, scotica, gallicana, helvetica, rhaetica), a következő csoport egyházai (germanica, danica, gotica, svetica) elsősorban az ubi-quantitas-tan miatt kerülnek ebbe a csoportba. A következő csoportosulás leírását érdemes lesz szó szerint idéznünk: „A szolgálóleányok közé sorolom az anabaptistákat, a libertinusokat, az antitrinitáriusokat s mindazokat a származékokat, akik mostanság feldúlják és pusztítják Morvaországot, Lengyelországot, Magyarországot, Erdélyt és Dácia további részeit. Ezekhez kell aztán sorolnunk a különféle országokban szétszórtan élő római söpredéket is.”⁵⁵ Mint idézetünk végéből kiderül, ebbe a csoportba egyáltalán nem csupán a protestantizmus kisebb irányzatai sorolódnak be, hanem a katolikusok is. Nem csoda tehát, ha másuttal a megkülönböztetéssel él, hogy a királynék és az ágyasok az igaz egyházakat jelenítik meg, míg a harmadikba tartozók a csak név szerinti-eket.

Ezeket a megfogalmazásokat olvasva természetesen egyáltalán nem tűnik megalapozottnak semmiféle tágasabb, a protestánsok egészét felölelő irénizmus jelenlétéről beszélünk.

A Rákóczi György fejedelemhez intézett ajánlás négy dologra hívja fel a hamis és az igaz vallás megkülönböztetésének képességével kitüntetett fejedelem figyelmét a Szentírásban, amelyet a hit zsinórmértékeként kezel:

54 Thomas BRIGHTMAN, *Commentarius in Cantica canticorum Salamonis...*, Basileae, 1614, 102–123.

55 „In puellis mancipiis numero Anabaptistas, Libertinos, Antitrinitarios et huiusmodi degentem prolem, quae nunc totam Moraviam, Poloniam, Ungariam, Transylvaniam reliquam Daciam regionem misere vastant et perdunt. His adjungenda est tota Romana Colluvies ubicunque regionum dispersa.” BRIGHTMAN, *i. m.*, 113

1. Az Isten neve, amely, mint a 13. zsoltár mondja, napkeletől napnyugatig dicsérendő. Hitvány dolog a vallásban tehát bármi, ami az isten nevét elhomályosítaná.

2. Jézus Krisztus neve, mert az ApCsel 1,12 szerint nem adatott az emberek között az ég alatt más név, mely által kellene nekünk megtartatnunk. Hitvány tehát a szemünkben az a vallás, amely bármily csekélykét is elvesz Krisztus nevéből.

3. A Krisztusban való megigazulás a hit által. Hitvány tehát bármely megigazulás, amely a Krisztusban való hit által elnyerten kívül vagy annak ellenében keresi az igazságot, amint az apostol is tanúsítja Fil 3,7–9.

4. A szeretet és az általa fogant jó cselekedetek, amint az 1Kor 13,1–3-ban olvassuk.

Mivel az utolsó pontról Hotson meggyőzően mutatja ki, hogy fontos mozzanatokban tér el a református ortodoxia tanításától, ezzel nem foglalkozunk, jöllehet a mű egésze egyes egyensúlyozással kerül el, hogy frontális támadást intézzen a Kálvin műveiben megfogalmazódó megigazulástan ellen. Itt tehát kétségtelenül észlelhető valamiféle közlekedés a jó cselekedeteknek jelentőséget tulajdonító teológiai koncepciók iránt, ahová mások mellett az antitrinitáriusok különböző csoportjai is besorolhatók.

Nem ez a helyzet a másik három esetében. Ezekben az azonos felépítésű tézisekben egy-egy pozitív megállapítást a felmerülő negatívumot körvonalazó és kizáró értelmezés követ, s bár ez utóbbiaknak csak az irányát jelzi, nem kétséges, hogy ezek elválaszthatatlan egységet képeznek. Amint az olvasóhoz intézett ajánlás kifejti, ez az irányultság a könyv egészében körvonalazódik. Így aztán már az ajánlásokat követő nagyon részletes tartalomjegyzékbe való bepillantás után is nyilvánvaló, hogy éppen az antitrinitarizmus lényegi mondanóját utasítják el teljes egyértelműséggel a kiegészítések: az első esetében Isten lényegi jegyei közé sorolódik, hogy egy lényegében és három személyében, a második esetben ugyanilyenként szerepel Jézus Krisztus öröktől való léte és kettős (isteni és emberi) természete, míg a harmadikban a megváltó tett elengedhetetlen feltétele lesz természetének kettős volta.

Hotson ugyanakkor úgy véli, hogy a főszöveget felvezető paratextusok egyike mégis a tágasság irányába mutat. A címlap hátoldalán ugyanis *Pictura verae religionis* címmel a Jakab levél egy híres helye (1,27.) szerepel, amely szerint „Tiszta és szeplő nélkül való istentisztelet az Isten és az Atya előtt ez: meglátogatni az árvákat és özvegyeket az ő nyomorúságukban, és szeplő nélkül megtartani magát e világtól.” („Religio mundana et incontaminata est apud Deum et patrem, hoc est invisere prophanos et viduas in afflictione ipsorum et immaculatum sese conservare a mundo.”) Az angol monográfus szerint a könyv egészének üzenetét sugallja ez a kiemelt idézet, amely szerint az igaz vallás a kegyes cselekedetekben áll, s nem dogmatikai igazságok keresésében. Aligha tagadható, hogy vannak a terjedelmes munkának olyan részei, amelyek indokolják ennek a bibliai helynek a kiemelését. A bibliai idézet érvényességének határaitra figyelmeztet ugyanakkor bennünket, hogy ha nem is ilyen hangsúlyos helyen, de a tartalomjegyzék végén az igaz vallásnak egy újabb képmása olvasható. A *Pictura hieroglyphica verae religionis* c. szöveg üzenete még érintkezik is a Jakab levélben olvashatóval, amennyiben a vallás rongyos ruházatú hölgyként jelenik meg. A szöveghez való korabeli erdélyi viszonyulást azonban aligha hagyta érintetlenül, hogy magyar fordításával már találkozhatott egy fontos kiadványban, Kálvin *Institutio*jának Szenci Molnár Albert által készített magyar fordításában. Alsted

tehát a paratextus-egység végére egy olyan szöveget vett fel, melynek előtörténete roppant erősen kötődik ahhoz a Genfhez, amely oly kiemelkedő szerepet kap Brightman egyháztörténeti koncepciójában: a vers először Theodore de Bèze *Confessio christianae fidei...* c nyomtatványában jelent meg 1573-ban, majd bekerült verseinek különböző kiadásaiba is.⁵⁶ Bizonyosan nem kevesen lehettek Erdélyben is olyanok, akik tisztában voltak e verszet nemzetközi és hazai előéletével, így aligha tekinthető a hídverés gesztusának attól a Bézától idézni, aki az antitrinitáriusok között a türelmetlenség apostolának számított.

Úgy látom tehát, nem irénikus iratnak, hanem a nemzetközi és az erdélyi reformátusság teológia álláspontja védelmében megfogalmazott nagyléptékű, esetenként persze egyéni megoldásokkal élő összefoglalásnak kell tekintenünk a *Prodromust*. A megírás közvetlen motivációiról nem rendelkezünk olyan önreflexív adatokkal, mint Bisterfeld esetében (a Kolozsvárra érkező Joachim Stegmann jutatta el hozzá Crell *De uno Deo Patre* c. munkáját, barátságos vitatkozó levelező kapcsolatban állott Crelllel, cáfolóirata megjelentetésekor számolt azzal, hogy mi jelent meg e tárgyban az európai református centrumokban), ám bizonyosan hasonló megfontolások vezették. A *Prodromus* megírását tehát a nemzetközi téren folytatott addigi tevékenység folytatásának is tekintette, mint ahogy a gyulafehérvári tanári munka sem nélkülözte ezt a szándékot, hiszen a kollégiumba az előkerült disputációk szerint támogatásra szoruló lengyelországi reformátusok is küldtek fiatalokat. Bár az unitárius írásbeliségben való olvasottsága és tájékozottsága pontos bemérésében még van teendő, megállapítható, hogy a fő tendenciákkal tisztában volt. Számunkra azonban az is fontos, hogy a könyvnek kiérlelt, ám ugyanakkor a változó helyzethez igazodó erdélyi üzenete is volt.

A szakirodalom már dokumentálta, hogy a feltűnően gondos támogatással megjelent műnek a fejedelem nagy fontosságot tulajdonított. Kevésbé kapott hangsúlyt, hogy az ajánlás szövege meg is szolgálja ezt, hiszen az igaz kegyesség védelmezőjeként szereplő, a hitványságot az aranytól elválasztani tudó fejedelem nem csupán elődje, Bethlen Gábor példáját követi a gyulafehérvári akadémia működtetésével, hanem Ferenc francia királyt is imitálja. Bizonyára az I. Ferenc által megalapított akadémiára utal itt, s ez fontos adalék I. Rákóczi György és környezetének önszemléletéhez is. További figyelemre méltó mozzanat az is, hogy az ajánlás befejező része egy pusztá névcserével Hugo Capet fiának, Robertnek a magasztalására írt sorokat használja fel Rákóczi György dicsőítésére.

Természetesen az erdélyi reformátusság megerősítése is cél volt. Hogy ennek külön feladatokat is vállaló szolgálata sem volt idegen Alstedtől, azt magyarra lefordított kátéja is igazolja. Fontos számon tartanunk ugyanakkor, hogy felfrissítve, a Crell-lel és a socinianus krisztológiával folytatott vita kontextusába helyezve, de teológiai mondanóját tekintve változatlan érveléssel fenntartotta a *Diatribes de mille annis apocalypticis*ben 1627-ben megfogalmazott millenarista elképzelést. Ezzel nyilvánvalóan nem értett egyet az erdélyi református teológusok többsége. Jelentősége lehet ugyanakkor annak, hogy ezt egy olyan szövegegységben helyezte el, amely további nagy fejezeteket tartalmaz Krisztus adorációjáról és invocációjáról, s amely menetközben egészen bizonyosan változott. Mi-

⁵⁶ Ld. *RMKT* (17. század), 366–367, 430.

vel az 1633 júliusában elkészült, de csak 1641-ben megjelent mű kéziratával nem rendelkezünk, V. Ecsedy Juditnak a kiadástörténet sok fontos részletét tisztázó tanulmánya⁵⁷ után sem tudhatunk részleteket e változás mikéntjéről. Tény azonban, hogy a Krisztus adorációjával és invocációjával foglalkozó, s nyilvánvalóan eleve erdélyi aktualitásból megírt fejezetekbe beillesztett egy olyan részletet, amely a kezdetektől a dési komplanációig tekinti át az erdélyi antitrinitarizmus történetét. Ennek során Radecius egyházi rendtartásából egymás alá másolja egy pont két változatát,⁵⁸ s egyértelműen megállapítható, ha nem is vett részt az 1638-as eseményekben, láthatóan igenelte az ott történeteket. Ráadásul figyelmét Kolozsvárra koncentrálni nem is a judaizánsok, vagyis az egyértelműen szombatosnak tekinthető székelypöldiek, hanem a semijudaizánsok megzabolázásán örvendezik, akik alatt – bár a határok aligha voltak merevek – elsősorban mégiscsak a non-adorantistákat kell értenünk. A bemutatás tehát egyre többet veszít tárgyyszerűségéből. A kezdeti időszakról még nagyon fontos, a modern kutatások által is mértékadónak tekintett nyomtatványok (*De falsa et vera unius Dei... cognitione, Refutatio scripti Petri Melii*, a gyulafehérvári hitvita jegyzőkönyve, a váradi hitvita jegyzőkönyvének latin részletei) alapján tájékozódott. A korai idősakra vonatkozóan tehát még maguknak az erdélyieknek a nyomtatásban megjelent szövegeit is kézbe vette, ám a későbbiekben már csak Fausto Sozzini és követői írásait használta. Az 1570-es évek végének eseménytörténetét az 1595-ben megjelent *De Jesu Christi invocatione* ajánlása alapján mondja fel, majd fő forrása a nyomtatásban is megjelent Sozzini-levelezés lesz, amelynek összeállítói a hozzá írott levelek teljes kirekesztésével szinte maguk is mintát adtak az elfogult forráskezelésre. Alsted a legkeményebb megállapításokat veszi át ezekből, hogy Fausto Sozzini szavaival mondja ki az általa aztán majd önállóan is megfogalmazott ítéletet: a nonadorantisták nem tekinthetők keresztényeknek. A dési komplanáció tehát szemében egy nyilvánvalóan nem keresztény irányzat üdvös megszüntetését jelentette. A jezsuita polemikusokhoz hasonlóan ennek a radikális nonadorantista irányzatnak a kialakulása számára beszédes bizonyíték az anitrinitárius tábor mélyesleges megosztottságára, s érvelésük csak ennek bizonyítékaként érdekes, s néha persze arra ezek is felhasználhatók a socinianus teológia ellentmondásosságának igazolására.

Hiba lenne persze elhallgatnunk, hogy a fentiekben vázolt körülmények között az erdélyi unitáriusoknál is lekerültek a napirendről a protestáns egység megvalósítását szorgalmazó teológiai elképzelések. Távol voltak már azok az idők, amikor szinte az európai reformációt beteljesítő küldetésüknek tekintették a protestánsokat megosztó felekezeti polémiák enyhítését, vagy megszüntetését, amikor az Angliában is megfordult Giacomo Aconcio örökösöként munkálkodtak az egység megteremtésén. A legkimunkáltabb Enyedi György nevéhez fűződik, s egyik reformátussá lett tanítványával, Szilvási Jánossal

57 V. Ecsedy Judit, *A gyulafehérvári fejedelmi nyomda történetének első szakasza*, Az Országos Széchényi Könyvtár Évkönyve, 1974–1975, 349–421.

58 Ezzel külön tanulmányban foglalkozunk.

e lefolytatott teológia vita során fogalmazódott meg aprólékos részletességgel.⁵⁹ A nyilvánvalóan kinyomtatásra szánt, de csak kéziratban terjesztett szöveg szerzője úgy látja, hogy a Bibliára és a józan megfontolásokra építő érveléssel minden vitakérdésben el lehet jutni olyan megfogalmazásokig, amelyek a keresztény felekezetek mindegyikét kielégítik, s erre a dogmatikai minimumra aztán minden felekezet szabadon ráépítheti a maga sajátos teológia üzenetét. A közismert *fundamentalia fidei* koncepció egy sajátos változata jön tehát így létre, amely öt pontban rögzíti azokat a tételeket, amelyeket minden felekezet elfogadhat. Az első a feltámadás utáni örök életben való reménykedés, amely megkérdőjelezhetetlen minden keresztény számára. Másodszor minden keresztény Urának (*dominus*) tartja Jézust. Ennek a tézisnek az elfogadása mellett mellékessé válik, hogy egy-egy hitvallás hogyan értelmezi a „dominus” kifejezést. Ez a szó, továbbá héber és görög megfelelői ugyanis olyan sokféle jelentésben szerepelnek a szentírásban, hogy egyneműsítésük teljességgel lehetetlen. Mindez persze azt is jelenti, hogy helye van a nap alatt annak az álláspontnak is, amely szerint Krisztus *dominus* voltából egyáltalán nem következik, hogy Istennek, s még kevésbé, hogy az Atyával egyenlő és egylényegű Istennek kell tartani. Harmadszor minden keresztényen közös abban is, hogy elfogadja: Jézus a megígért Messiás, vagyis a Krisztus, s hogy ő az Istennek fia, akinek tanításai szerint kell leélnünk életünket. Negyedszer összeköti a keresztényeket egy lelki értelemben felfogott kereszttség elfogadása. Ennek lényege az Istenhez fordulás lelki aktusa lesz, s amelynek külső formáit a testi megtisztulás különféle módozatait nagy gazdagságban találhatjuk meg mind az Ó-, mind az Újtestamentumban, ezek az eltérő formák azonban másodlagos jelentőségűek, s mindegyikük tolerálható. Ötödször egyek a keresztények az isten egységének (*unitas Dei*) elfogadásában, s az viszont egyáltalán nem szükséges az üdvösséghez, amit a szentháromságban hívők ehhez teljesen megalapozatlanul és a Szentírás ellenében hozzáragasztottak.

Az egyáltalán nem elfogulatlan, de a szentháromságtani vitákat ügyes érveléssel fölöslegesnek és értelmetlennek tartó tézisek persze elfogadhatatlanok voltak Enyedi vitapartnere és a reformátusok számára, s hamarosan le is kerültek a napirendről. Erdélyben sem jött létre tehát a *fundamentalia fidei*re alapozott megegyezés, s az unitáriusok, valamint a reformátusok és evangélikusok közötti együttműködés fénykorában is csak politikai-taktikai egyeztetésig jutottak el. Ennek leglátványosabb epizódjaként 1587–88-ban egyeztetett taktikával léptek fel a jezsuiták ellen, s így kötötték meg azt a politikai alkut, hogy fejedelmévé választása ellentételeként Báthory Zsigmond elfogadta a jezsuiták kiltítását Erdélyből.

Már azt is kivételes jelenségnek kell tehát tekintenünk, hogy ebben az időszakban legalább több országgyűlésen is egyeztetett taktikával érveltek a reformátusok és az unitáriusok. Az előzetes tárgyalásokon kialakított munkamegosztás jegyében az unitárius püspök a jezsuiták és az általuk képviselt katolicizmus dogmatikájának abszurdításait lep-

59 Erről részletesebben BALÁZS Mihály, *Palaeologus és Fausto Sozzini között, Enyedi György irénikus antitrinitarizmusa* = BALÁZS, *Felekezet és fikció*, 95–108. Németül: *György Enyedi zwischen Palaeologus und Faustus Socinus, Anmerkungen zum unbekanntem György Enyedi* = *Enyedi* 2000, 15–22.

lezte le, míg a református azt mutatta be, hogy egyházpolitikai törekvések veszélyesek az államra. Másutt Európában még ez is elképzelhetetlen lett volna, hiszen ha végigtekintünk a 17. század elejétől programosan is fellépő korai újkori irénikus mozgalmak és előzményeik történetén,⁶⁰ akkor azt találjuk, hogy a reformátusokon és az evangélikusokon kívül a legkritikább esetben vonták be az elképzelt megegyezésbe a protestantizmus kisebb csoportjait, az antitrinitáriusokat pedig mindenütt kirekesztették. A legbeszédesebb példa erre természetesen a lengyelországi protestantizmus legerősebb időszakában az evangélikusok, a reformátusok és a cseh testvérek között megszületett *Consensus Sendomirensis*, amelyből nem egyszerűen kihagyták az önmagukat *ecclesia minornak* nevező szentháromságtagadókat, hanem az egyik cél éppen az ő leválasztásuk volt a protestánsok közösségéről. Egészen kivételes lenne tehát, ha Alsted irénizmusában helyet kapnának az unitáriusok is, hiszen a korai újkorban nem nyerhette el az evangélikus vagy református intézményrendszer minimális támogatását sem olyan teológiai hídverés, amely az antitrinitárius dogmarendszer akárcsak néhány elemét elfogadta: a nikaiai zsinaton véglegesített szakkifejezésekkel leírt szentháromság-fogalom vagy az öröktől fogva született Krisztus kettős természete a szemükben megkérdőjelezhetetlennek számított. Azok, akik ezt a határt átlépve törekedtek egy dogmatikai minimum kimunkálására, óhatatlanul konfliktusba kerültek egyházuk intézményeivel, amint ezt a legszemléletesebben Hugo Grotius példája igazolja.

Hotonnak persze igaza van akkor, amikor a későreneszánsz hermetizmus világával sok ponton érintkező hősét elkülöníti Maresius és a református ortodoxia más képviselőinek szürke dogmatizmusától. Másfelől azonban Alsted példája éles fénybe állítja azt a paradoxont, hogy alkalmanként a teológia filozófiai megalapozásának igénye is gátja lehetett a felekezetek közötti kompromisszum kimunkálásának. A tanulmányunkban korábban tárgyalt Jacobus Palaeologus, akit az erdélyi nonadorantisták a reformáció beteljesítőjeként ünnepeltek, s szinte kultikus tisztelettel öveztek, *Disputatio scholastica* (Skolasztikus vita) c. művében nagyon szellemesen gúnyolódik azokon, akik mindent fel akarnak használni a szentháromság igazolására, amit a hármas számmal kapcsolatban valaha is leírtak.⁶¹ Ezek számára a kakas háromszori kukorékolása, a nap hármas ereje, a lélek három képessége, a nadrág három nyílása vagy Janus három arca egyaránt bizonyíték, s a mű egyik pozitív hőse Vilielmus a Poena éppen ezeken az ostobaságokon felháborodva lesz Itáliában az inkvizíció által üldözött szentháromságtagadóvá. Könnyen belátható, hogy az ezeket a műveket latinul vagy – sajnos mára elveszett – magyar fordításokban és átdolgozásokban olvasó unitáriusok aligha váltak fogékonyra Alsted vagy Bisterfeld olyan művei iránt, amelyek szerint a világegyetem akkor nyeri vissza elvesztett harmóniáját, ha újra diadalra jut benne a hármasság égi és földi szférát egyaránt átható és elrendező elve.

60 A hatalmas szakirodalomból Nicolette MOUT nem régen megjelent tanulmányát idézem, amely számol a magyarországi fejleményekkel is: Nicolette MOUT, *Calvinismus, Irenismus und konfessionelle Duldung in der Frühen Neuzeit = Kritische Religionsphilosophie, Eine Gedenkschrift für Friedrich Niewöhner*, hsg. von Wilhelm SCHMIDT-BIGGEMANN und Georges TAMER, De Gruyter, 2010, 131–143.

61 *Földi és égi*, 150.

BACON ÚJ ATLANTISZÁNAK MAGYAR FORDÍTÁSAI ÜRÜGYÉN

Francis Bacon erdélyi és magyarországi recepciójának történetét még nem vizsgálták a szükséges alapossággal. A *Világirodalmi Lexikon* címszava ugyan azt állítja, hogy „filozófiai rendszere nagy hatást gyakorolt a 17. századi magyar művelődésre”,¹ ám valójában nagyon keveset tudunk arról, mennyire kiterjedt és mély volt ez. Az újabban közzétett könyv- és olvasmánytörténeti források is alátámasztják, hogy főleg protestáns intézmények vagy személyek gyűjteményeiben vannak jelen művei. Jelenlegi tudásunk szerint a korai újkorban a nagy angol szövegeiből a legtöbbet az eperjesi Johann Bayer merített, aki latin nyelvű munkái egyikében bőségesen kivonatolja a *Novum organum*nak a különböző ködképeket (idola) sötét színekkel lefestő közismerten roppant fontos gondolatait. Az 1663-ban Kassán megjelent *Filium labyrinthi, vel Cynosura seu lux mentium universalis (Labirinthusi fonál vagy sarkocsillag, avagy a szellemek egyetemes fénye)* Bacont követi abban is, hogy nagy jelentőséget tulajdonít a tapasztalatnak a megismerésben.²

Fontos új fejlemény, hogy Tarnai Andor több mint három évtizeddel ez előtt megfogalmazott fontos észrevételei³ Bene Sándornál⁴ meghallgatásra találtak. Míg Tarnai csak hipotetikusán beszélt arról, hogy Bayer Bacon-olvasmányai kapcsolatba hozhatók az eperjesi kollégium felállításában szerepet játszó Vitnyédi Istvánnal és talán Zrínyi Miklóssal is, Bene ezt konkretizálja azáltal, hogy Orpheusnak a Syrena-kötetben játszott központi szerepét összefüggésbe hozza azzal, hogy a *De dignitate et augmentis scientiarum* a megismerésben nagy jelentőséget tulajdonít a mitológiai történetekben elrejtett bölcseségnek.

Az ilyen összefüggések feltárása eszme-és poétikatörténeti mozzanatok együttes figyelemmel kísérését igényli, s jelenlegi írásunk erre nem vállalkozhat. Az egyszerűbben felnyithatóknak látszó szövegleletek is megérdemlik azonban figyelmünket, s ilyeneket talán leginkább a Comeniusszal foglalkozó kutatás tárt fel, hiszen általánosan elfogadottnak tekinthető, hogy a tapasztalat és az érzékelés a nagy angolnak köszönhetően került (az ismert módon 1650 és 1654 között négy esztendőn Sárospatakon eltöltő) nagy cseh nevelési koncepciójának középpontjába.⁵ A régebbi adatok mellé kerültek újabbak, ille-

1 *Világirodalmi Lexikon*, I, Bp., 1970, 619–620 (ZOLTAI Dénes és KIRÁLY Tibor).

2 Magyar fordításban megjelent szövegrészletek műveiből: *Régi magyar filozófusok XV–XVII. század*, vál. MÁTRAI László, Bp., 1961, 110–130.; *A táguló világ magyarországi hirmondói XV–XVIII. század*, vál., bev. jegyz. WACZULIK Margit, Bp., 1984, 273–285. Lásd még.: BERG Pál, *Angol hatások 17. századi irodalmunkban*, Bp., 1946 (Az OSZK kiadványai), 134–146.

3 TARNAI Andor, *A magyarországi irodalomtörténet megindulása*, ItK, LXXV(1971), 41–42.

4 BENE Sándor, *Orpheus és Hercules (Francis Bacon, Zrínyi Miklós és a magyar felvilágosodás) = A felvilágosodás előzményei...*, 152–172.

5 Erről roppant invenziós friss tanulmány: Guido GIGLIONI, *The Darkness of Matter and the Light of Nature, Notions of Matter in Bacon and Comenius and Their Theological Implications*, Acta Comeniana, 17(2003), 9–31.

tőleg valamelyest pontosabbá vált tudásunk is, s ezért talán nem fölösleges kissé elidőznünk ennél az epizódnál. Gál István említésre méltónak tartja, hogy a Comeniust Patakra invitáló levélben II. Rákóczi György és Tolnai Dali János Bacon és Campanella mellett nevezte őt a század legnagyobbjának.⁶ Úgy tűnik azonban, az a módi, hogy Bacont a század három felülmúlhatatlan nagysága közé sorolják, már jóval korábban, először talán Stoughton roppant izgalmas és a magyar tudósok értelmezésére váró *Felicitas ultimi seculi* c. iratában is megjelent.⁷ Ebben a Londonban 1640-ben közzétett és Tolnai Dali Jánoson keresztül II. Rákóczi Györgynek ajánlott apokaliptikus hangoltságú műben Bacon George Dury és Comenius társaságában szerepel a század legnagyobbjai között. Ha nem is a hármasság jegyében, de folytatódott aztán az ünneplés a Bacon műveivel 1625-ben még Angliában megismerkedő Heinrich Bisterfeld tollán is, aki 1638 őszén két levélben is komoly reflexiókat fogalmazott meg Francis Bacon bölcséleti programjáról. A Samuel Hartlibnak címzett levelek Viskolcz Noémi által készített kivonatából nem csupán az derül ki, hogy a Herbornból Gyulafehérvárra került tanár számára Bacon volt az igazodási pont, hanem az is, hogy mélyen szembenézett azzal a kérdéssel, hogy valóban kiiktathatók-e az emberek gondolkodásából a piac és a színház ködképei.⁸ Ezek roppant izgalmas előzményei annak a régebb óta ismert levélnek is, amelyben Rákóczi Zsigmondnak fejtette ki véleményét Comenius, Campanella mellett Bacon *De augmentis scientiarum* c. művéről. A korábbi megnyilatkozáshoz hasonlóan itt sem csupán elismerés olvasható: a költészetről írottakat nem tartja elég mélynek, nem látszik igenelni, hogy Bacon tagadja az univerzális tinctura létezését, s bár helyesli azt, amit az elsődleges terminusokról ír, kifogásolja, hogy nem nézett szembe elég mélyen a Cicero által erről mondottakkal, vagy irigységből elhallgatta azokat⁹. Bár nem szerepel könyvtárának listáján, egészen bizonyosan megvolt Bisterfeldnek ez a Bacon-mű is, s egyáltalán nem kell csodálkoznunk azon, hogy egy azonosíthatatlan tétel mellet ott találjuk könyvei között a Bacon-összes 1665-ös frankfurti kiadását is.¹⁰ Amint másfelől azt is valószínűnek tarthatjuk, hogy Bisterfeld ösztönzésének is szerepe lehetett abban, hogy később a református kollégiumba átkerült Rákóczi-könyvtárban két nagyon fontos Bacon kötetet is regisztráltak, illetve azonosítottak a kutatók: az egyik az *Instauratio Magna* egy 1620-as londoni kiadása, a másik pedig a *Sylva Sylvarum* Jacob Gruter gondozta leideni edíciója.¹¹

Mivel a 17. század dereka után már mintegy két évszázadig sehol sem tapasztalható a források a fentit legalább megközelítő sűrűsödése, eltekintünk a pusztá könyv- és olvas-

6 GÁL István, *Comenius panaszirata II. Károly királyhoz a cseh, a morva, a lengyel és magyar protestánsok ügyében* = G. I., *Magyarország és az angolszász világ*, Bp., 2005, 770.

7 A szövegről LATZKOVITS Miklós és MACZELKA Csaba készít dolgozatot. A magyar szakirodalomban először RÁCZ Lajos, *Comenius Sárospatakon*, Bp., 1931, 28. tett róla említést.

8 VISKOLCZ Noémi, *Johann Heinrich Bisterfeld (1605–1655) bibliográfia, A Bisterfeld-könyvtár*, Bp.,–Szeged, 2003, 83–84. A levelek lelőhelye: Th Hartlib Papers, CD Rom, ann Arbors, Michigan, 1996, 27/7/4a–27/7/5b.

9 Közölve: SZILÁGYI Sándor, *Herczeg Rákóczy Zsigmond levelezése*, TT, 2(1888), 108–109.

10 VISKOLCZ Noémi, *i. m.*, 64. és 136. tétel.

11 MONOK István, *A Rákóczi-család könyvtára 1588–1660*, Szeged, 1996 (A Kárpát-medence koraiújkori könyvtárai I), 35, 78.

mánytörténeti adatok felsorolásától, jóllehet Bethlen Miklóstól Bél Mátyásig sokakat számba vehetnénk, akik rendelkeztek egy-egy Bacon-kötettel. Csupán két kivételesen érdekesnek látszó esetet említünk meg. Az egyik az enyedi református kollégium könyveinek 1688 szeptemberében összeállított kiegészítő listáján olvasható: *Baconis de Verulamio de dignitate scientiarum Generosi Nicolai Bethlen*.¹² Ezek szerint Bethlen Miklós legalább egy ideig használhatta a kollégiumnak ezt a nagyon fontos kötetét, s ezt érdemes lesz majd figyelembe vennie annak, aki az önéletírás filozófiai bevezetőjének olyannyira esedékes elemzésére vállalkozik. A másik adat szerint az összes műveket tartalmazó, fentiekben is említett 1665-ös frankfurti kiadás megvolt Apafi fejedelem könyvtárában is.¹³ A 17. századi könyvlistákon szereplő köteteket persze nem minden esetben lehet pontosan azonosítani, ám éppen ez az utóbb említett példány is felhívja a figyelmet e könyvanyag egy igen fontos sajátosságára. Az összes műveket tartalmazó edíciók mellett az életmű legkülönbözőbb darabjai állottak ott az intézmények vagy magánszemélyek könyvespolcain, vagyis nem csupán a *Novum organum* legmerészebb újító javaslatai voltak jelen, hanem a régiek bölcsességével vagy az etikával foglalkozó művek is.

Az említett lexikoncikk szerint az angol filozófus hazai recepciójának egy újabb virágkora következett be a XIX században, s Kazinczytól¹⁴ kezdődően Erdélyi Jánosig valóságos Bacon-kultusz alakult ki Magyarországon, középpontban a *Novum Organumot* a naplója szerint kétszer is elolvasó Széchenyi Istvánnal, majd Eötvös Józseffel. Ennek árnyalt s az olvasatok finom különbségeire is figyelmező bemutatása természetesen a korszak alapos ismerőtől várható,¹⁵ ám annyit mondhatunk, hogy a korábbi periódusoktól eltérően itt már az életmű egyetlen vonulatára korlátozódik a figyelem. Az Angliában és szerte Európában megfigyelhető tendenciáknak megfelelően nálunk is a természet tanulmányozásának új módszereire vonatkozó javaslatokra, az indukció és a tapasztalás apoteózisára szűkül az életmű jelentősége. Eötvös Józsefnél például roppant finom megfigyeléseket olvashatunk arról, hogy a tapasztalat és a kísérletek alkalmazását sürgetve miként utasította el Bacon Aquinói Tamás vagy Duns Scotus elmekínzó skolasztikus okoskodásait éppen úgy, mint az alkímia vagy asztrológia világába ragadókat, akik „merész fantáziájukkal a legmagasabb régiók kék ürében barangolnak.”¹⁶ Másfelől azonban feltűnő, hogy mennyire csupán a természetfilozófus létezik számára, s szinte tudomást sem vesz a morálfilozófiai, vagy teológiai témájú szövegekről, illetőleg olyan megfontolásokat tulaj-

12 Erdélyi könyvesházak II., Kolozsvár, Marosvásárhely, Nagyenyed, Szászváros, Székelyudvarhely, kiad. MONOK István, NÉMETH Noémi, TONK Sándor, Szeged 1991 (Adattár, 16/2), 185.

13 Erdélyi könyvesházak III., 1563–1757, kiad. MONOK István, NÉMETH Noémi, VARGA András, Szeged, 1994 (Adattár16/3), 78. Ez az adat már régebb óta ismert a szakirodalomban. Vö., THALLÓCZY Lajos, *Apafi Mihály udvara*, Sz, 12(1878), 528.; Uő, *Apafi Mihály könyveinek jegyzéke*, MKSz, 6(1881), 123.

14 BALOGH Piroska, „Orpheus sive philosophia”, *Kazinczy folyóirata Bacon felől olvasva* = B. P., *Teória és medialitás: A latinitás a magyarországi tudásáramlásban, 1800 körül*, Bp., Argumentum, 2014 (Irodalomtörténeti Füzetek 175), 266–282.

15 Az eddigi legalaposabb írás a tárgykörben: GÁNGÓ Gábor, *Eötvös és Bacon = Genezia, Tanulmányok Bollók János emlékére*, szerk. HORVÁTH László, LACZKÓ Krisztián, MAYER Gyula, TAKÁCS László, Bp., 2004, 519–531.

16 Eötvös József, *A XIX. század uralkodó eszméinek befolyása az államra*, Bp., 1981, 50.

donít méltatottjának, amelyek legfeljebb egy-egy alkalmi megoldásként jelennek meg az életműben: „Baco maga nyomozási módszerét az államtudományokra nem alkalmazta, részben talán azért is, mert korában azok nem tartoztak a gyakorlati tudományok körébe – részben meg azért, mert Baco azon hibás nézetből indult ki, hogy az államot illető dolgokban nem annyira az igazság, mint a vélemények összhangzása a végcél, miután az emberek, ha mindnyájan ugyanazon tévedés befolyása alatt állanak igen jól megférnek egymással.”¹⁷

Szemlénkben az eddigieknél is nagyobbat ugorva azt állapíthatjuk meg, hogy ez a felfogás határozta meg a későbbiekben is a magyar kultúra Bacon-képét. Ennek roppant szemléletes és nyelvi is erős változataival találkozhatunk akkor, amikor Babits, Szerb Antal és aztán az őket továbbmondók szövegeiben a valósághoz tapadás éthoszáról vagy a tapasztalás filozófiájáról olvasunk. Sőt az is könnyen belátható, hogy nem követelt emberfeletti teljesítményt ennek a szemléletnek a marxista fogalomrendszerbe való beöltöztetése sem, ami talán Sándor Pálnál történt meg a lehető legegyszerűbb formában: Bacon „apologétája lett a termelő erőik fejlődésének, de homályba burkolója, elködösítője a termelési viszonyoknak.”¹⁸ Ez volt tehát a hivatalos felfogás akkor, amikor azok a magyarázatok elkészültek, amelyek idehaza a mai napig forgalomban vannak, hiszen a filozófiai értekezések közül lényegében változatlan utánpótlásokban mostanáig csak azok a szövegek érhetőek el magyarul, amelyeket Csatlós János és Sarkady János az 1950-es évek elején lefordított: a *Novum Organum* egyes részletei, illetőleg a teljesnek látszó *Új Atlantisz*.¹⁹ Az újrakiadások során csupán az utószó módosult valamelyest, hiszen Halász László 1995-ös kiadása láthatóan igyekezett kiiktatni a korábbiak legdurvább leegyszerűsítéseit.²⁰

Egészen más kultúrát képviselt a korai *Esszék* megjelentetése,²¹ amelyet Julow Viktor gondozott, ám ezek tárgyalása nem tette szükségessé a későbbi szövegek mérlegre vételét, s a legutóbbi időig nem is került napirendre a nemzetközi szakirodalom újabb megfontolásaival való szembenézés sem.²²

17 EÖTVÖS, *i. m.*, 51. Mindez igaz a Baconra is, aki ugyanakkor olyan tanulmányt jelentett meg 1561-ben, amely a teljes életmű eddigi legalaposabb magyar nyelvű bemutatásának tekinthető. Lásd: ERDÉLYI János, *Verulamii Baconi, Budapesti Szemle*, XIII(1861), XV(1862), 3–53; 3–37. A tanulmány bevezetőjét újraközlte: ERDÉLYI János *válogatott művei*, szerk. T. Erdélyi Ilona, Bp., 1970, 871–880.

18 SÁNDOR Pál, *Bacon, Magyar Tudomány*, LXVIII(1961), 305.

19 *Bacon Francis, Novum Organum I. és Új Atlantisz*, Bp., Művelt Nép Könyvkiadó, 1954. A *Novum Organum* első könyvét Csatlós János, az *Új Atlantiszt* SARKADY János fordította. A bevezető tanulmányt és jegyzeteket írta SZIGETI József.

20 Hasonló úton járt Makkai László, aki csupán a társadalmi problémák iránti érzéketlenségről beszélt. Lásd: HANKISS Elemér, MAKKAI László, *Anglia az újkor küszöbén*, Bp., Gondolat, 1965 (Európa nagy korszakai), 141–144.

21 *Francis Bacon, Esszék, avagy tanácsok az okos és erkölcsös életre*, fordította és az utószót írta JULOW Viktor, Bp., Európa, 1968.

22 Két biztatónak látszó kezdeményről tudok. Az egyik Almási Zsolté, aki már a teológiai applikációkat sem elhallgatva közölt angol nyelvű tanulmányt a *De augmentis scientiarum*-ról: ALMÁSI Zsolt, *Meaning et action: The Advancement of Learning in Francis Bacon thought = What does it mean?* ed by

Így aztán különösen figyelemreméltó az a Baconnek szentelt fejezet, amely legutóbb jelent meg az *Akadémia Kézikönyvek* filozófiának szentelt kötetében.²³ Boros Gábor ugyanis nem csupán a *Novum organum* egyszerre tömör és árnyalt értelmezését adja, hanem külön kis fejezetben tárgyalja az *Új Atlantiszt*. Ráadásul ezt a művet – a nemzetközi szakirodalom egy vonulatával összhangban, ám magyarul első ízben – egyértelműen keresztény utópiaként méltatja, s a tübingeni Tobias Hess és Johann Valentin Andreae körül kibontakozott rózsakeresztes mozgalom szövegeivel rokonítja, jóllehet szoros kapcsolatot nem lát közöttük. A számba vett motívumokból ugyanakkor arra következtethetünk, hogy az elemzés megírásakor Sarkady János magyar szövegére támaszkodott, amit persze természetesnek tekinthetünk egy ilyen nagy léptékű vállalkozás esetében. Kétségtelen ugyanakkor az is, hogy a Magyarországon forgalomba hozott fordítások, két nagyobb szövegegységet szinte jelöletlenül elhagynak az eredeti latin nyelvű szövegből, s ezek egyike kulcsfontosságú az utópia jellegének pontosabb megállapításához.

Mondandónk megkönnyítéséhez az alábbiakban közöljük ezt a két mellőzött szövegrészletet:²⁴

1. [Az előljáró második látogatása során felajánlja az idegeneknek, hogy kérdéseket tegyenek fel]

Azt válaszoltuk: „nagyon köszönjük, hogy erre engedélyt adott, mert már abból, amit eddig tapasztaltunk, nem volt nehéz megérteniünk, hogy nincsen földi dolog, amelyet érdemesebb volna megismerni, mint ezen a nagyon boldog földön uralkodó állapotokat és viszonyokat. És noha mi a föld különböző sarkairól vagyunk – mondottuk –, ennek ellenére találkozunk, s biztonsággal reméljük, hogy majd egy napon a mennyei királyságban ismét találkozunk – hiszen ők is, mi is keresztények vagyunk –, mindenekelőtt azt szeretnénk tudni, hogy ezen a végtelenül távol eső földön, amelyet attól a helytől, ahol Megváltónk még testben létezett, mérhetetlen és ismeretlen tengerek választanak el, ki volt ennek a népnek az apostola és hogyan tért át ez a nép az igaz hitre.” Már arcáról könnyű volt észrevenni, hogy kérdésünket nagyon is helyénvalónak tartja. Válaszát így kezdte: „Szívemet egészen magatokhoz kapcsolóttam azzal, hogy először éppen ezt kérdeztétek tőlem, mert kérdésetek mintegy jelzi, hogy ti először a mennyek országát keressétek. Ezért azután örömmel és rövidesen teljesítem kéréséteket.

Az Úr mennybemenetele után mintegy húsz év telt el, amikor az történt, hogy Renfusa népe – ez egy tengerparti város szigetünk keleti részén – felhős, de csendes éjszakán, a látóhá-

Kathleen E. DUBS, Piliscsaba, 2003–2004 (Pázmány Papers in English and American Studies 3), 107–115.; A másik egy nyelvfilozófia kérdéssel foglalkozó írás: CSORDÁS DÁVID, *Francis Bacon és a nyelv mint pozíció, Adsumus, Tanulmányok a III. Eötvös konferencia előadásaiból*, szerk. BARTH M. János, Bp., 2002, 35–40.

23 *Francis Bacon = Filozófia*, főszerkesztő BOROS GÁBOR, Bp., Akadémiai, 2007 (Akadémiai Kézikönyvek), 640–642.

24 Ezeket a szövegeket Bodor András fordításában adjuk (51–55, 77–79). Roppant érdekes persze, hogy ez a kitűnő, jegyzeteket a saját invenciójából is adó kolozsvári klasszika filológus nem csonkította meg a szöveget, s nagyon finoman utalt a magyarországi megrövidített voltára: „Fordításunk az egész baconi szöveget tartalmazza, még azokat a részeket is, amelyek ilyen vagy olyan megfontolásból a korábbi hazai fordításokból kimaradtak.” FRANCIS BACON, *Új Atlantisz*, fordította, a bevezető tanulmányt írta és jegyzetekkel ellátta BODOR ANDRÁS, Bukarest, Kritérium, 1976 (Téka), 107.

táron mintegy ezer lépésre a tengerparttól egy nagy fényoszlopot pillantott meg. Nem olyan volt, mint a piramis, hanem inkább henger alakú és a tengerből az ég felé emelkedett. Tetején hatalmas, az oszlop testénél valamivel ragyogóbb fénykereszt csillogott. Erre a csodálatos látványra a város népe, ahogy az történni szokott, gyorsan összegyűlt a tenger fövényére és egy ideig ott állott megdöbbenve. Csakhamar azonban többen kisebb hajókra szálltak, hogy a káprázatos látványt közelebről megtekintsék. Am amikor a hajók mintegy hatvan jardnyira megközelítették az oszlopot, valamennyi megállt és nem tudott továbbhaladni, illetve körben mozogtak, de nem jutottak közelebb, s úgy tűnt, mintha a hajók valamilyen színházban egy helyben állanának és meg akarnák tekinteni a fényt, ezt az égi jelenséget. Véletlen szerencse folytán az egyik hajón egy bölcs is jelen volt, Salamon Háza Társaságának tagja. Ez a ház vagy helyesebben kollégium, drága testvéreim, valóságos szeme a mi országunknak. Bölcsünk egy ideig figyelmesen és áhítattal szemlélte az oszlopot és a keresztet, majd arca borult, azután térdre emelkedve égnek emelte kezét és így imádkozott:

»Isten, mennynek és földnek ura! Te különös kegyelmedből megengedted rendünk tagjainak, hogy megismerjék a te teremtő munkáidat, valamint a bennük levő titkokat, hogy különbséget tegyenek – amennyire ember számára ez lehetséges – az isteni csodák, a természet, a művészi alkotások és a démonok szemfényvesztései meg mindenféle illúzió között. Ezért alázattal elismerem és erről tanúságot teszek a nép előtt, hogy az, amit most szemünk előtt látunk, a te újad műve és igazi csoda. Mivel könyveinkből azt tanultuk, hogy te csak valamilyen isteni és fenséges cél érdekében teszel csodát – hiszen a Természet törvényei a te törvényeid is, és te azoktól csak valamilyen roppant fontos okból térsz el –, ezért mély alázattal esedezünk hozzád, tartsd meg számunkra ezt a különös jelt és nagy kegyelmeddel értesd meg jelenését, célját, hiszen azáltal, hogy elküldted hozzánk, már meg is ígérted ezt nekünk.«

Amikor az imát befejezte, észrevette, hogy az a hajó, amelyen tartózkodott, feloldódott és haladni kezdett, míg a többi továbbra is úgy maradt, mintha ki lett volna kötve. Ezt biztos engedélynek tekintette arra nézve, hogy közeledjék, s a hajóval lassan és csendesen a fényoszlop felé kezdett evezni. Mielőtt azonban odaérkezett volna, az oszlop a fénykereszttel együtt szétfoszlott és tengernyi csillagtól ragyogó égbolttá változott, de rövid idő alatt ez is eltűnt és semmi más nem volt látható, csak egy kis, száraz cédrusbárka vagy láda, amely egyáltalán nem lett nedves a víztől, pedig rajta úszott. Az első felén, azon, amely a bölcs felől volt, zöld pálmaágacska hajtott ki. Amikor a bölcs a ládát félő tisztelettel áttemelte a saját bárkájára, íme, a láda magától kinyílt és benne finom pergamenre írt vászondarabokba csomagolt könyvet és egy levelet talált. A könyv az Ó és Új Testamentum összes kanonikus könyvét tartalmazta, azokat, amelyek nálatok is megvannak, – mi ugyanis jól tudjuk, hogy az egyházak nálatok milyen könyveket fogadtak el. Ezeken kívül benne foglaltatott az Apokalipszis és az Új Testamentum néhány más könyve. Ezeket nem ugyanabban az időben írták, de abban a könyvben mégis benne voltak. Ami a levelet illeti, ez így hangzott:

»Nekem, Bertalannak, a mindenható szolgájának és Jézus Krisztus apostolának, dicsőséges látomásom volt: megjelent előttem az angyal és figyelmeztetett, hogy ezt a ládát bocsássam a tenger hullámaira. Ezért annak a népnek, amelyhez Isten meghagyása szerint a láda eljut, tanúságot teszek és kijelentem, hogy ugyanazon a napon, amelyen hozzá a láda eljut, az Atyától és az Úr Jézus Krisztustól megérkezik hozzá üdvözlése is, a békesség és a jóakarát.«

Ezenkívül, ebben a két irományban, a könyvben és a levélben, Isten jeles csodát művelt, olyant, amilyent az apostolokkal tett: a nyelvek eredeti adományát. Akkoriban ugyanis ezen a földön a bennszülöttek mellett héberek, perzsák és indiaiak éltek, viszont a könyvet meg a levelet mindenik úgy olvasta, mintha saját nyelvén lett volna írva. Bizony, testvéreim, így szabadult meg ez a föld a hitetlenségtől (miként a régi világ ivadékai a bárka által menekültek meg a víztől), Szent Bertalan csodás, apostoli örömmüzenete révén.»

Itt szünetet tartott, s közben egy hírnök érkezett és elhívta őt tőlünk. Így azután beszélgetésünk során ekkor semmi más nem merült fel.

2. „Az ezt követő néhány, hat vagy hét napon barátságot kötöttem a város egyik kereskedőjével, akit Joabimnak hívtak. Körülmetélt zsidó volt. Náluk ugyanis néhány zsidó nemzetiség is él, és vallásuk szabad gyakorlását engedélyezik. Ezt annál inkább megtehették, mert a közöttük lévő zsidók erkölcsükben nagyon is különböznek azoktól, akik a világ más tájain élnek. Míg a többiek gyűlölik Krisztus nevét s megrögzött titkos viszolygást éreznek azok iránt, akik között élnek, ők ellenkezőleg nagy elismeréssel adóznak Megváltónknak és Bensalem népét végtelenül szeretik. Egészen biztos, hogy ez az ember, akiről most beszélek, sohasem vonta kétségbe, hogy Krisztust a Szűztől született és több volt, mint ember; el-elmondja miképpen tette meg Isten Krisztust a trónját őrző szeráfok vezetőjének. Krisztust néha Tejútnak és a Messiás Illésének nevezte, és sok más megtisztelő névvel illette, amelyek ugyan nem fejezik ki Krisztus isteni fenségét, mégis nagyon különböznek attól, ahogyan a többi zsidó szokta őt nevezni. Bensalem országát illetően ez az ember nem fogyott ki a dicséretből, sőt, azt is el akarta hitetni, hogy az ottani zsidók hagyománya szerint Bensalem népe Ábrahám sarjából származott, nevezetesen a második fiától, akit ők Nachoránnak neveznek, sőt, azt is, hogy Mózes titkos kabbala segítségével hozta azokat a törvényeket, amelyek alatt ma Bensalem népe él, és amikor eljön majd a Messiás és trónján ül Jeruzsálemben, Bensalem királya lábainál kap helyet, míg más királyok közelébe sem férkőzhetnek. Ám félretéve most ezeket a zsidó álmodozásokat, emberünk okos és tanult volt, igen mély gondolkozású és nagyon járatos Bensalem népének törvényeiben és szokásaiban.”

Úgy gondoljuk, a második szövegkihagyás nem igényel bővebb magyarázatot. Itt nyilvánvalóan olyan eljárásról van szó, amelyet közismerten rendre alkalmaztak ebben az időszakban régebbi szövegek megjelentetésekor is,²⁵ s 1954-ben nem lehetett nehéz érveket találni a zsidó problematika egyszerű elhagyása mellett. Mulatságos ugyanakkor, hogy ezt a kihagyást mégsem sikerült következetesen végbevinni, mivel az ezt követő szövegrészletek nem mindegyikéből törölte az 1954-es kiadás, hogy a szöveg narrátora egy zsidó kereskedővel folytat beszélgetéseket.

Az első elhagyott szövegre térve ez arról tájékoztat tehát, hogy Bensalem lakóit a természet törvényeit egy pillanatra felfüggesztő, csodálatos körülmények közepette észlelhető isteni kinyilatkoztatás tette kereszténnyé. Ennek során a hagyomány szerint Keleten missziózó Bertalan apostol tanúbizonysága által hitelesítetten jutnak hozzá az Ó- és Újtestamentumnak a narrátor környezetében kanonikusnak tekintett könyveihez, de a bárkában küldött könyv tartalmazta az Apokalipszist, s további, a narrátor által bizonyára apokrifnak tartott szövegeket is. Boros Gábor véleményétől eltérően nem arról van tehát szó, hogy „a sziget kereszténysége arra a – részben ősisége, részben természetessége által – ideális kereszténységre emlékeztet, amely a reformáció által keltett várakozásnak próbál megfelelni”. Ehelyett azt mondhatjuk, hogy a reformáció *sola scriptura* elve jóval direk-

25 Lásd. SZÖRÉNYI László, *Delfinárium: filológiai groteszkek*, Miskolc, 1998. Más kérdés, hogy van a műnek olyan értelmezése, amely szerint az itt említett kabbalisztikus tradíció központi helyet foglal el Bensalem lakóinak gondolatvilágában: Friedrich NIEWÖHNER, *Natur-Wissenschaft und Gotteserkenntnis: Das jüdische Modell*, *Berichte zur Wissenschaftsgeschichte*, 18(1995), 79–84.

tebben egy olyan kinyilatkoztatással társul, amely egy csapásra megszünteti a korabeli hitvitákban a protestánsoknak rendre nehézséget okozó kanonizációs problémákat is.

Amióta Charles Whitney²⁶ ilyen és hasonló mozzanatokra támaszkodva először tett kérdőjeleket azon uralkodó felfogás mellé, amely Baconban vallásellenes vagy vallástalan gondolkodót látott, aki egyes végletes megfogalmazások szerint az ember és nem az isten országát kereste, s a lelki üdvösség keresését felváltotta az evilági javak felkutatásának emberi feladatával, Whitney óta tehát még az ő nyomdokain járó értelmezők között is lényeges különbségeket figyelhetünk meg.

Az egyik típust azok a szerzők képviselik, akik nem tartják ugyan mellőzhetőnek sem az *Új Atlantisz*, sem a teljes életmű értelmezésében a teológiai mozzanatok kiiktatását, ám szerintük a kinyilatkoztatás és az írásmagyarázat kérdésköreivel való elmélyülés során az angol gondolkodó célja éppen annak kimutatása volt, hogy mennyire más módszereket kell alkalmazni a természet jelenségeinek kutatásában. Így Trevis DeCook²⁷ egy roppant invenciózus tanulmányban mutatta ki, hogy Bacon tudatosan épít a középkori tradícióra, amikor az *arca* (*ark*) szónak egyszerre több jelentését is aktivizálja, hiszen a szó egyszerre jelenti a frigiditást és Noé bárkáját, Salomon templomát, az egyházat, a megmaradás helyét s az írást megőrző papírost, s nem vitás, hogy ebben az utóbbi értelemben ark lesz számára Salamon háza is. (Nagyon informatív ebből a szempontból, hogy Bacon egy Sir Thomas Bodleyhez írott levelében olyan bárkának nevezte az általa alapított könyvtárat, amely képes megővni a tudást az özönvíztől.) Másfelől azonban az *Atlantisz* lakóival közzölt látomás roppant erős és nagy hangsúlyt kap benne a természet törvényeinek felfüggesztése. Ily módon időtlen és mozdulatlan, továbbá egyszeri és megismételhetetlen harmónia jön létre kinyilatkoztatás és szentírás között, olyan összhang, amely nem ad teret semmiféle vizsgálódásnak vagy mérlegelésnek. A kegyelem világosságánál megpillantottakat tehát nem kell, de nem is szabad vitatni vagy hüvelyezni, s Trevis DeCook szerint így módon egyszerre valósul meg a reformáció apoteózisa és a teológiai viták rövidre zárása. A látomás sugallata tehát teljes összhangban van azokkal a más művekből nagy számban idézhető megnyilatkozásokkal, amelyek elutasítják a tudomány kibontakozását hátráltató teológiai vitákat.

A kérdéskörnek egy egész monográfiát és egy összegző tanulmányt is szentelő Stephen A. McKnight²⁸ és követői ugyanakkor úgy látják, hogy az igaz vallás és a természet tanulmányozásának helyes útja a legszerveesebben összekapcsolódik Bacon életművében, s ez jelenik meg az *Új Atlantisz*ban is. McKnight emlékeztet arra, hogy a *The Advancement of Learning*-ként emlegetett mű teljes címe *Two books of Francis Bacon of the Proficiency and Advancement of Learning Divine and Human* volt, s hogy a nagy vállalkozás (*The Great Instauration*) a két szféra együttes és összekapcsolt helyreállítását tűzte ki céljául. Ez

26 Charles WHITNEY, *Francis Bacon's Instauration: Dominion of and over Humanity*, *Journal of the History of Ideas*, 50(1989), 371–390.

27 Trevis DECOOK, *The Ark and Immediate Revelation in Francis Bacon's New Atlantis*, *Studies in Philology*, 105(2008), 103–122.

28 Stephen MCKNIGHT, *The Religious Foundations of Francis Bacon's Thought*, Columbia, University of Missouri Press, 2006.; Uő, *Religion and Francis Bacon's Scientific Utopianism*, *Zygon*, 42(2007), 463–486.

testet ölt a tervet övező és I. Jakab király személyéhez is kötődő apokaliptikus várakozásokban éppúgy, mint a helyesen felfogott és művelt teológia és egyháztörténet fontosságának hangsúlyozásában, sőt egy-egy dogmatikai tétel alapos körüljárásában is. Így roppant fontos, hogy Bacon az eredendő bűnre vonatkozó téveszmék cáfolatára is vállalkozik, s ennek során a teológiába elmerülve védelmezi azt a felfogást, hogy nem a tudásvágy volt Ádám bűne, hanem az önhitt és az ember lehetőségeivel nem számoló tudás fellengzős igénye. Az ember és a természet viszonyának helyreállítása tehát nem egy világi, a természetet meghódítására önmagáért vagy egy szűkkeblű hasznosság jegyében szerveződő program része, hanem az isteni gondviselés megértéséből táplálkozó s az Isten és az ember közötti viszonyt is újra harmonikussá tevő erőfeszítés eredménye. A további szakirodalmi tételek és megközelítésbeli árnyalatok felsorolása nélkül is láthatjuk tehát, hogy újra forrongásban van a Bacon-kutatás, s ezen belül nagyon fontos helyet kap az *Új Atlantisz* értelmezése. Rozsnyai Bálint és irodalmár doktoranduszai figyelmébe ajánlható az is, hogy ezek közül nem hiányoznak a mű retorikai-poétikai megformáltságára figyelő elemzések sem.²⁹

29 Erre a legjobb példa a következő kötet: *Francis Bacon's New Atlantis, New interdisciplinary essays*, ed. Bronwen PRICE, Manchester University Press, 2002 (Texts in Culture).

THOMAS MORUS ÉS A MAGYAROK

Míg hosszú ideig csupán Hajós József¹ adatokban és asszociációkban gazdag tanulmányát olvashattuk Morus és Magyarország viszonyáról, az utóbbi időben megszaporodtak az ilyen publikációk. Mivel a dolgozatok szerzői nem mindig reflektálnak egymásra, érdemes egy rövid szemlét tartani.

A legnagyobb nyilvánosságot nem az 1534-ben állhatatosságáért kivégzett lord kancellár magyarországi recepciójáról szóló írárok kapták, hanem a fordítottjáról tanúskodó utolsó, a börtönben diktált műve (*A Dialogue of Comfort against Tribulation*), amely két keresztény magyar párbeszéde.² Egy pillanatil sem kétséges, hogy ezzel illett volna foglalkoznia a korábbi magyarországi szakirodalomnak, s elismerés illeti azokat, akiknek az angol szöveg magyarul megjelentető kiadvány létrejöttében szerepük volt. Természetesen méltó figyelmünkre, hogy éppen a török veszedelem torkában élő honfitársaink megjelenítésével beszélte ki a nagy humanista utolsó hónapjaiban tragikus élethelyzetét. Honfitársaink egy része azonban nem elégedett meg annak regisztrálásával, hogy Morus tudott a török veszedelemről és a középkori magyar királyság széteséséről, hanem délibábos elképzelések egész sorát fogalmazta meg.³ Így kapott hangot az a bizonyíthatatlan elképzelés, hogy az Utópia mintája Corvin Mátyás magyar állama lett volna, s fogalmazódott meg felkavaró, de kevésbé tárgyyszerű vízió Magyarország és Utópia, továbbá a Lord kancellár és a magyar történelem nagy személyiségei (II. Rákóczi Ferenc, Nagy Imre) misztikus kapcsolatáról.

A tényekkel jobban ragaszkodva foglalkoznak a másik iránnyal, Morus magyarországi recepciójának történetével, itt észlelhető az igyekezet a különböző típusú meghonosítási és alkalmazási szintek elkülönítésére is. Eredmény persze már az is, hogy könyv- és olvasmánytörténeti adatokkal igazolható, az *Utópia* magyarországi jelenléte nem a 19. században kezdődik, mint korábban hitték, hanem szinte zavarba ejtően korán. Haczaqi Márton váradi prépostnak 1530 táján létre jött könyvtárában az *Utópia* 1518-as bázeli kiadása volt meg, vagyis a négy olyan edíció egyike, amely még a szerző életében jelent meg, s bizonyíthatóan az ő véleményét is kikérő Erasmus közreműködésével. Ez azért fontos, mert ezekben az *Utópia* szövegét a két nagy humanista barátaitól származó kísérszövegek, ma úgy mondják, paratextusok veszik körül. Ezeket Kardos Tibor magyar fordítása nem

1 HAJÓS József, *Thomas Morus hatásáról* = H. J., *Barangolás kolozsvári könyvtárakban*, Buakerest–Kolozsvár, 1999, 7–18.; Uő, *Utópiák kolozsvári könyvespolcokon*, A Dunánál, 1(2002), 47.

2 THOMAS MORUS, *Erősítő próbeszéd balsors idején*, ford. GERGELY Zsuzsa, szerk. SZŐCS Géza, Bp.–Kolozsvár, 2004.

3 TÓTA Péter Benedek, *Morus magyarországi magyarázata: Közlítés Morus Tamás Bátorító párbeszéd megrpóbbáltatás idején című dialógusához*, *Vigilia*, 67(2002/5), 322–330.; *Thomas Morus, i. m.* (FÁJ Attila előszava 7–34.; és SZŐCS Géza utószava, 429–448).

tartalmazza,⁴ s tartalmukat korábban részletesen ismertettem.⁵ Az olykor komoly, más-kor ironikus szöveg összeállításnak a célja az volt, hogy eldönthetetlen maradjon az olvasó számára: valóságos élmények leírásán alapul *Utópia* szigetének leírása, vagy csupán Platón és Lukiánoszt imitáló játékról van szó. A szerző ily módon kerül el az egyértelmű állásfoglalást arról, hogy helyesli-e, s ha igen mennyiben az a szigetről leírtakat.

A későbbi kiadások zöméből ezek a szövegek elmaradnak, sőt a 16. század derekával kezdődően egymástól gyökeresen eltérő tendenciájú kötetek jelennek meg attól függően, hogy Morus későbbi művei közül milyenekkel társítják az *Utópiát*. A 16. században a legkorábbi kiadásokból a legtöbbet a bázeli gyűjteményes kötet őrizte meg, míg a hasonló löweni (1566) már egyértelműen a katolikus hit védelmezőjeként mutatja be Morust, s ennek megfelelően mellőzi a Rómában indexre tett Erasmus minden megnyilatkozását. Egyáltalán nem mindegy tehát, milyen kiadásban olvasta valaki az *Utópiát*, vagy Morus egyéb műveit, s mivel ezek azonosítása nem mindig lehetséges, a könyvlisták adatait nem mindig tudjuk pontosan értelmezni. Van viszont két olyan adatunk a régiségből, amikor egyértelműen megállapítható, hogy milyen szellemben alkalmazza Morus *Utópiáját* a régi magyarországi olvasó. Az egyikkel magam foglalkoztam, míg a másikkal Havas László írt tanulmányt. Most azzal a céllal teszem egymás mellé az időben távoli két szöveget, hogy láthatóvá váljanak a markáns különbségek, s ezáltal a recepció sokszínűsége.

Az 1570-es években Kolozsvárott írt műveivel az unitáriusok gondolkodását alapvetően befolyásoló Jacobus Palaeologus egy Európába átkerült indiánt léptet fel egyik művében, aki beszámol ősei életmódjáról és vallásáról. Mint részletesen kimutattam, beszéde nagyrészt az *Utópiában* Hytholodaeus által elmondottakból merít, s szempontunkból különösen az az érdekes, hogy a nap imádása az indiánnál és Hytholodaeusnál mélyebb ismeret megnyilvánulása, valójában nem is a napot imádják, hanem az egyetlen isteni lényt (*Numen*), aki magát a napot is teremtette. A kolozsvári unitárius teológus tehát nyitott volt arra a Morusnál olvasható elképzelésre is, hogy létezik valamiféle természetes módon adódó istenismeret (*religio naturalis*), amely *Utópiában* és az indiánok között egyaránt elegendő volt arra, hogy erre az Isten létét megkérdőjelezhetetlennek tartó reliigióra erkölcsi szabályrendszer is ráépüljön. Isten létéből ugyanis nem csupán az következő számukra, hogy az emberek elfogadják a lélek halhatatlanságát, hanem azt is magukévá teszik, hogy az erényes cselekedetek a túlvilágon valamilyen jutalomban részesülnek. A *religio naturalis* ilyen kiemelt szerepe azért rendkívül fontos, mert a 16. század derekán felekezetekre szakadt Európában már nagyon kevesen vélekedtek így, hiszen a harcban álló egyházak dogmáit kiépítő teológusok a kevésnél is kevesebbnek tartották ezt. Úgy vélték az üdvözülés lehetősége csak saját dogmatikai rendszerük elfogadásával nyílik meg az emberek számára, s kifejezetten károsnak és félre-, illetve a pokolba vivőnek gondolták még azt is, hogy bárki efféle közös alapokat kutasson, hiszen ha ezen fáradozik, nem jut energiája a bonyolult dogmatikai építmények bejárására.

4 MORUS, *Utópia*, ford., KARDOS Tibor, Bp., 1969.

5 Lásd a mostani kötet *Thomas Morus és Jacobus Palaeologus c. tanulmányát*.

A még dogmatikailag nem teljesen bezárult unitárius közösségben afféle szakértő tanárként működő Palaeologus még megengedhette magának ezt a *religio naturalis*nak valamelyest teret adó nyitottságot, ám teljesen mást tapasztalunk a Morus szövegeivel ugyancsak gazdálkodó Szuhányi Ferenc esetében.⁶ A jezsuita rend feloszlata után világi papként és tanárként dolgozó termékeny szerző egy sor művet írt a 18. század utolsó évtizedében, s ezek közül a legötletesebb az, amelyikben Morus, Anglia egykori kancellárja arra oktatja a trónra lépő uralkodót, mit kell tennie annak érdekében, hogy uralkodása a maga dicsőségét, az ország javát és alattvalói boldogulását szolgálja (*Thomas Morus olim Angliae cancellarius juvenem principem docet, quid facto opus sit, ut sceptro admoventus, sibi gloriam, salutem regno, subditis felicitatem pariat*). A nagy kancellár éled tehát újra a műben, s ennek az európai politikai irodalomban volt már valamelyest előzménye, mert korábban egy Lukiánoszt imitáló 18. századi szerző, David Fassmann⁷ a holtak birodalmában folytatott le vele egy beszélgetést Dánia kancellárjával, akit ugyancsak jó tanácsokkal látott el.

A magyar szerző egyébként nem sokat gyötrődik a fikció indoklásával. A szöveg elejére illesztett előszó sem ezzel foglalkozik, hanem azt a kérdést járja körül, mit kell tennie az uralkodónak a halhatatlanságért, majd Morus életrajzát adja Stapleton és Gilbert Burnet alapján. Erről pontos ismertetést ad Havas László⁸ munkája és legfeljebb azt tehetjük hozzá, hogy a 17. századi Thomas Stapleton idézése egyáltalán nem meglepő, hiszen ő az életrajz mellett még egy olyan művet is írt, amely három Tamás, az Apostol, a mártír Beckett Tamás canterbury érsek és Morus párhuzamos életrajzát közli,⁹ ám az anglikán Gilbert Burnet eredetileg latinul írott és Genfben kiadott,¹⁰ majd sok nyelvre lefordított reformációtörténetére való hivatkozás nem áll jól egy ilyen rendíthetetlen katolikusnak.

Mivel Havas részletesen ismertette a mű felépítését és alapkoncepcióját is, a fenti gondolatmenetből következően kizárólag a vallás kérdéskörére figyelünk. A teljes műről csupán annyit jegyzünk meg, hogy az uralkodás szabályait rögzítő könyv címzettje jelképesen, vagy talán konkrétan is II. Lipót lehetett. A II. József jelentette vészorszak után az ő okulására fogalmazódik meg 1790-ben annak a patriarkális uralkodónak a képe, aki országa hagyományaihoz alkalmazkodva, tanácsosait a helyiek közül kiválasztva, a régi törvényeket betartva és meg nem változtatva, szelíden és emberségesen, az alattvalók szeretetétől övezve vezeti országát. Kipróbált hagyományok állnak szembe tehát az országot

6 A legteljesebb életrajz róla művei felsorolásával: *Magyar Művelődéstörténeti Lexikon* (Havas László).

7 David, FASSMANN, *Gespräche in dem Reiche derer Todten.... zwischen dem enthaupteten... Thomas Morus und dem gewesenen Cantzler in Dännenmarck*, Leipzig, 1724.

8 Ladislaus HAVAS, *Patrimonium litterarium et politico-philosophicum Sancti Thomae Mor in Hungaria Latina historica*, Classica, Mediaevalia, Neolatina 3(2009) (ATA@AA, XXIII), 191–197.; Havas László, *Egy II. József korabeli latin nyelvű fejedelemtükör Magyarországról = Bibliotheca et Universitas. Tanulmányok a hatvanéves Heltai János tiszteletére*, Miskolc, 2011, 333–340.

9 Thomas STAPLETONIUS, *Tres Thomae seu res gestae S. Thomae Apostoli, S. Thomae archiepiscopi cantuariensis et martyris, Thomae Mori Angliae quondam cancellarii*, Köln, 1612. Itt jegyezzük meg, hogy Morus életrajzának volt egy grazi kiadási is 1689-ből: *Vita Thomae Mori Angliae Cancellarii*, Graeci, 1689.

10 Gilbert BURNET, *Historia reformationis ecclesiae anglicanae*, Genevae, I–II, 1686–1689.

romba döntő újításokkal, s az utóbbiakat a korabeli politikai irodalomban tájékozott módon Epikurosztól és Machiavellitől eredezteti. Sok kortársához hasonlóan a politika eszköztárát autonóm módon, tehát erkölcstelenül kezelőket a *status ratio* embereinek nevezi, akik úgy különböznek az igazi politikustól mint Ézsau keze Jákóbéjétől. Már ezekből a megjegyzésekből is kivehető, hogy olvasott szerzőről van szó, s ennek a művet megelőzően is tanúbizonyságát adta, hiszen a megelőző évben egy terjedelmes vitairatot adott ki a naturalisták ellen.¹¹ Egyáltalán nem meglepő természetesen, hogy a Morust beszélgető kézikönyv vallással foglalkozó részében már ezt az 1789-ben megjelent terjedelmes munkáját is hasznosítja. A Kassán kinyomtatott mű két beszélő nevű szereplő, Cosmophilus és Theophilus dialógusa, amelyben az ilyen tanító célzatú dialógusokhoz hasonlóan a beszédszituációk megteremtésével való bajlódás nélkül lép fel két ellentétes világszemlélet képviselője. A kompozíciós elv is roppant egyszerű, a kozmosz nagy öntudattal fellépő, s az istentagadás kinyilvánításával kérkedő szereplője fokozatosan fogy ki érveiből, s a mű végére nem csupán a bibliai csodák feletti kételytől szabadul meg, hanem a kereszténységben belüli téveszméktől is, s hithű katolikusként hagyja el a beszélgetés színterét. Közben persze meg kell hallgatnia a katolikus dogmatika teljes rendszerét, amely tehát ily módon az Isten létének bizonyításától elindulva a pápaság intézményének igazolásáig ível. A zömében topikus érvelésnek van ugyanakkor néhány egyéni mozzanata. A naturalisták újkori listáján a szokásosak Grotius, Spinoza, Locke és Toland mellett szerepel két orvos, Guilelmus Cowardus és Gaukes Yvo is. Az előbbiről úgy tartják az összefoglalások, hogy a lélek halhatatlanságára vonatkozóan fogalmazott meg kételyeket, míg a másik a matematikai bizonyosságú orvostudomány kimunkálása során egy olyan művet is megírt, amely Descartes és Newton filozófiai gondolatait használta fel.¹² Mivel szerzőnk hosszabb idézeteket nem hoz tőlük, nem tudjuk, olvasott-e tőlük teljes műveket. Az mindenesetre kételyt ébreszthet bennünk, hogy a természetesen elmarasztalt preadamita elméletre vonatkozókat (az emberiség egésze nem egy őstől származik),¹³ bizonyíthatóan egy összefoglalásból, Augustin Calmet eredetileg franciául írott, de latinra is átültetett híres *Dictionary biblicum*ából vette át. A műben tehát az ateizmus gyors összeomlása után következik azok bírálata, akik szerint a vallás nem különös isteni kinyilatkoztatás eredménye, hanem Isten jóvoltából természetes módon oltódik be az emberbe. Itt anélkül, hogy megnevezné Morust, az imént tárgyaltakra utal: vannak olyanok, akik úgy gondolják, hogy a barbár népek a legfőbb Numen ismerete, továbbá a beléjük oltott természeti törvények és erényeik alapján elnyerhetik az üdvösséget. Ezek ráadásul nem átnak arra is utalni, hogy ez az ésszel összeegyeztethető (*religio rationalis*). Szerzőnk éppen ebből a pontból

11 *Dialogi quibus naturalistarum (...) virorum opiniones variis de rebus (...) referentur*, Kassa, 1789.

12 Yvo GAUKES, *Dissertatio de medicina ad certitudinem mathematicam evertenda continens certa huius artis principia et quomodo ex iis omnia mechanice et methodo mathematica demonstrari possint. In ea quoque habentur diversa cum aliorum, tum maxime Cartesii et Newtoni de rebus philosophicis sententia, ut justo cuiuslibet veritatis arbitrio apparere quaeat, uter ex his viris acutissimis feliciter rem actu tetigerit*, 1712.

13 Erről igen színvonalas magyar nyelvű tanulmány: SCHMAL Dániel, *Isaac la Peyrère és a racionális bibliakritika = A felvilágosodás előzményei*, 119–129.

kiindulva fejti ki ennek az álláspontnak a tarthatatlanságát, hiszen a lényegétől fosztjuk meg a vallást, ha kiiktatjuk belőle az ésszel felfoghatatlan dolgokat.

Ezt az alapvetést alkalmazza aztán Szuhányi a Morust megszólaltató művében, s némileg talán megengedőbben, mivel azt nem zárja ki, hogy a természettől velünk született hajlam is serkenthet bennünket a közjó érdekében való cselekvésre. A tökéletesség eszményét ugyanakkor elérhetetlennek minősíti, s nyilvánvalóan az *Utópiára* is vonatkoztathatóan arról beszél, hogy roppant nehéz Platón normái és elvei jegyében államot létrehozni, vagy Xenophon elvei szerint háborúzni. Szerzőnk számára axióma, hogy az állam felmaradásának és boldogulásának legfőbb záloga a vallás, s roppant pikáns megfigyelni, hogy felhozott példái részben legalábbis azonosak azokkal, akikre a *status ratio* emberei, illetőleg a vallás keletkezését ebből a belátásból levezető imposztorok hivatkoztak. Numa Pompilius például kifejezetten ebben az összefüggésben, de amazokétól természetesen eltérő beállításban kerül elő.¹⁴

Mivel fölvetődött, hogy az állam és az egyház szétválasztásának, vagy az egyház függetlenségének eszméjének az *Utópia* szerzőjének eszmeiségét kereshetjük Szuhányinál¹⁵ fontos leszögezni: a két szféra szétválasztása úgy jöhet szóba, hogy nyilvánvalóan II. József ismert intézkedéseire célozva követeli, hogy az uralkodó ne szóljon bele az egyház ügyeibe. Másfelől a leghatározottabban leszögezi, hogy a vallási megosztottság a legnagyobb veszedelem az államra nézve, örökös viszályokhoz, és megosztottsághoz vezet. Kérlelhetetlen elszántságában valójában még különböző felekezetekkel sem számol, hiszen szent meggyőződése szerint a bajt korábban kell megelőzni. Nem szabad hagyni, hogy az egyház tanításával ellentétes érvek elterjedjenek, mert ha ezek felbukkannak, már nincs eszköz terjedésük megakadályozására, akkor már nem segít sem a tűz, sem a vas. Az elmúlt évszázadok európai története ugyanis éppen azt tanúsítja, hogy az egyszer felszippantott téveszmékhez olyan elszántan ragaszkodnak az emberek, hogy sem vagyunk, sem életük elvesztése nem tántoríthatja el őket. A szerzőben is ekkora elszántságot látva nem csodálkozhatunk azon, hogy nem azokon sajnálkozik, akik vallásukhoz való ragaszkodásuk miatt mindenüket hátra hagyva szülőföldjük elhagyására kényszerültek, hanem – nyilvánvalóan Franciaországra célozva – azt tartja nagy megpróbáltatásnak, hogy sok helyütt hosszú ideig el kellett tűrniük az uralkodóknak a hitetlenek jelenlétét. A történelmi konkrétumokat kilúgozó ókori történelemből vett példák is arra intenek tehát, amit a kertész és az orvos ismert metaforájával jelenít meg: a fáról és az emberi testről is le kell metszeni a rossz tagokat.

Mindez persze több fényévnnyi távolságra van attól, amiről Hythlodaeus szavaiból értesülünk, hiszen a szigeten a vallás körébe tartozó dolgok belátására és elfogadására magának a vallásnak ésszerűsége és a vonzereje készíti a lakosokat. Igaz ugyan, hogy az egység és békeség biztosítékaként az is szerepel, hogy nem lehet korlátlanul dogmatikai vitákat folytatni, ám ez semmiképpen sem jár együtt azzal, hogy erőszakos eszközökkel

14 Ld. *Baruch de Spinoza élete és szelleme avagy értekezés a három imposztorról*, ford. és bev. BALÁZS Péter, Szeged (Fiatal Filológusok Füzetei, Korai Újkor, 5), 2005.

15 HAVAS, *i. m.*, 333.

kényszerítenék az emberekre vallási nézeteket. Különösen beszédes ebből a szempontból annak a keresztény neofitának az esete, aki a türelemhez szokott szigetlakókat megdöbentí erőszakos fellépésével. Az áttérni nem akarókat a pokollal fenyegető a király száműzi országából.

Az *Utópia* több rétegűsége miatt nem jelenthetjük ki ilyen gyorsan, hogy ugyanilyen távol esnek Szuhányi javaslatai magától Morustól is. Ebben az esetben inkább az a kérdés, igazuk van-e azoknak, aki szerint vannak olyan közös mozzanatok, amelyek egységben foglalják a nagy angol különböző időpontokban és műfajokban tett megnyilatkozásait. Az igennők úgy látják, hogy a vallásos hit egységes, megváltoztathatatlan, az ellenőrizhetetlen szubjektív vélekedéseket kizáró felfogása ilyen az életmű egészén végi vonuló és egységet biztosító elem.¹⁶ Úgy vélem azonban, ez a megközelítés túlságosan steril és üres általánosításokhoz vezet, és kilúgozza azokat a történelmi konkrétumokat, amelyek az életút igazi feszültségét megteremtik, így az *Utópia* utáni időszakból a Luther és mások ellen folytatott elszánt küzdelmet, az eretnekek fizikai megsemmisítését is követelő későbbi megfogalmazásokat. Ettől persze még a katolikus hit mártírja, s a meggyőződéséhez ragaszkodó állhatatosság példája marad, de azoknak, akik később politikai üzenetek megfogalmazására használják fel, még akkor is az egyik Morust kell választaniok, ha formálisan a teljes életműre hivatkoznak.

16 Stephen Jay, GREENBLATT, *Renaissance self-fashioning: from More to Shakespere*, Chicago–London, 1984, 63.

NÉVMUTATÓ

- Aconcio, Giacompo 51, 56, 109, 166, 303
 Ács Pál 165, 169, 172, 202, 281
 Adams, Robert M. 188
 Adorni Braccesi, Simonetta 195
 Ady Endre 85
 Agh István 278, 279
 Ágoston (Szent) 265, 270, 274
 Agricola, Rudolf 205, 206
 Agrippa von Nettesheim, Heinrich Corneli-
 us 245
 Alcalá Galve, Angel 87, 92
 Ales, Alexander 183
 Alesius, Dionysius 66, 182, 183, 204, 205
 Alfonz, X. (Bölcs) király 75
 Allen, Claire S. 85
 Allen, Peter R. 190
 Allwoerden, Heinrich von 86
 Almási Gergely Mihály 229
 Almási Zsolt 310
 Alsted, Johann Heinrich 281–283, 285, 295,
 297–303, 305
 Alvinczi György 171
 Alvinczi Péter 249
 Ambrus (Szent) 270
 Andreae, Johann Valentin 311
 Aneau, Barthélémy 196, 197
 Antal Géza 87
 Antonio da Rho 181, 182
 Apafi Mihály 309
 Aquinói Tamás (Szent) 270, 309
 Aranyuszájú Szent János (Khrüszosztomosz)
 79, 153, 205
 Arany Tamás 38, 118
 Aretius Boemus *lásd* Czechowic Marcin
 Argenti, Giovanni 219–224
 Áriosz 145
 Arisztotelész 167, 205, 245
 Árkosi Tegző Benedek 270–273
 Arndt, Johann, ifj. 24
 Arnold, Gottfried 86
 Arnoullet, Balthazar 94
 Árpád vezér 238
 Assmann, Jan 177
 Athanásziosz 162
 Attila, hun király 234, 238
 Augustus, római császár 232
 Augustus, Sigismundus *lásd* Zsigmond
 Ágost, lengyel király
 Avolo, Dioniso 48
 Babits Mihály 310
 Backus, Irena 11, 88, 118, 146, 148
 Bacon, Francis 9, 307–311, 314, 315
 Bahlcke, Joachim 11, 15, 25, 26
 Bainton, Roland H. 88
 Bajáki Rita, Sz. 264
 Balassa József 85
 Balassi Bálint 76, 210, 217, 264
 Balassi János 55
 Balassi Menyhárt 38, 55, 122
 Balázs András 120
 Balázs Mihály 11–14, 24, 26, 27, 44, 66, 90,
 105, 109, 112, 113, 119–124, 150, 156,
 166, 167, 171, 172, 175, 213, 271, 284,
 285, 288, 298, 304
 Balázs Péter 90, 321
 Bálint József 225
 Balogh Jolán 210
 Balogh Pirooska 309
 Balthasar, pap 227, 228
 Baráth Béla Levente 263
 Barcza József 61, 264
 Bárdos István 61
 Barlay Ö. Szabolcs 37
 Barta Gábor 61
 Barta János, ifj. 252
 Bartha Tibor 80
 Bárth Dániel 279
 Bárth M. János 311
 Bartók István 36

- Bartoniek Emma 59, 235
 Basilius István 116, 118, 119, 156, 164, 203, 251, 294
 Basta, Giorgio 218, 219, 222, 223, 251, 252
 Báthory Gábor 8, 228, 230, 249, 251, 252, 255, 256
 Báthory István 35, 40, 59, 66, 112, 154, 165, 201, 207, 211
 Báthory István, ifj. 212
 Báthory Kristóf 35, 165, 211
 Báthory Zsigmond 25, 117, 142, 172, 209, 211, 218, 236, 239, 251, 304
 Bayer, Johann 307
 Beatrix (Aragóniai), királynő 238
 Bebek Judit 210
 Beccadelli, Antonio 182, 183
 Becker, Bruno 151
 Becket, Thomas 319
 Beke Margit 61
 Bekes Gáspár 33, 201, 202, 209
 Bél Mátyás 38, 58, 309
 Bembo, Pietro 179, 196
 Benczédi Székely István 76, 77, 83
 Benda Kálmán 61
 Benedek (Boldogasszonyfalvi) Mihály 244
 Benedek (Boldogasszonyfalvi) Péter 243–245
 Benedek (Boldogasszonyfalvi) Péter, ifj. 244
 Beneo, Johannes 254, 262
 Bene Sándor 162, 236, 307
 Benigni, Joasias 236
 Benzoni, Girolamo 189, 190
 Berg Pál 307
 Berlász Jenő 186
 Bernát (Clairvaux-i), Szent 264
 Berzeviczy Márton 202
 Bessenyei József 37, 42
 Bethlen Gábor 9, 13, 142, 228, 230, 248, 249, 251, 252, 255, 256, 265, 281, 284, 302
 Bethlen István 142, 230
 Bethlen Miklós 32, 309
 Bèze (Béza), Théodore de 50, 53, 56, 182, 183, 247, 286, 302
 Biagioni, Mario 115, 121
 Biandrata (Blandrata), Giorgio 25, 33, 40–42, 47, 48, 51–54, 56, 57, 93, 101, 104, 107, 112–115, 150, 151, 158, 166, 167, 187, 206, 207, 288, 289
 Bibliander, Théodore 158, 169, 201, 202
 Bieliński, Daniel 118
 Binder Pál 28, 140, 202
 Biró Annamária 216
 Bíró Gyöngyi 139, 149, 245
 Bisterfeld, Johann Heinrich 281, 302, 305, 308
 Bitskey István 63, 82, 251, 281
 Blandrata György *lásd* Biandrata (Blandrata), Giorgio
 Blond, Jean Le 196, 197
 Boccaccio, Giovanni 179
 Bocskai Erzsébet 165
 Bocskai István 165, 223–225, 228, 251, 252
 Bodin, Jean 162
 Bódiss Tamás 278
 Bodley, Thomas 314
 Bodor András 230, 311
 Bod Péter 53
 Bogár Judit 266, 269
 Bogáti Fazakas Miklós 115, 119, 207–209, 228, 289, 296–298
 Bogáti Gáspár 201, 209
 Bojti Veres Gáspár 255, 256
 Boka László 216
 Boldogasszonyfalvi Mihály *lásd* Benedek (Boldogasszonyfalvi) Mihály
 Boldogasszonyfalvi Péter *lásd* Benedek (Boldogasszonyfalvi) Péter
 Bollók János 309
 Bonfini, Antonio 59, 240
 Borbély István 75, 77, 82, 151
 Bornemisza Péter 32, 264
 Boros Gábor 311, 313
 Boros György 272
 Borosnyai Nagy Zsigmond 278
 Borromeo, Carlo, bíboros 41
 Borsa Gedeon 53
 Borsos Sebestyén 42
 Böhme, Jakob 31
 Bölöni Bedő Pál 263
 Bracciolini, Poggio 183
 Branca, Vittore 125

- Brandenburgi Katalin 253
 Brightman, Thomas 300, 302
 Broser, Johann 213
 Bröer, Ralf 93
 Bruno, Giordano 186
 Bruto, Gian Michele 59
 Bryner, Erich 62
 Bucer, Martin 89, 241–243, 245, 246
 Buchanan, George 179, 210
 Buchwald-Pelcowa, Paulina 130, 131
 Bucsay Mihály 157
 Budé, Guillaume 191, 197, 199
 Budny, Szymon 102, 111–113, 118, 119, 124, 176
 Budzyński, Stanisław 118
 Bullinger, Heinrich 53, 182, 183
 Buonvisi, Antonio 195
 Buonvisi, Vincenzo 195
 Burnet, Gilbert 319
 Busleyden, Jerome de 192, 198
 Buzogány Dezső 235–237
 Bükfalvi Imre 212, 213

 Caccamo, Domenico 100, 124
 Caesar, Georgius 139
 Calissius, Woiciech 118
 Calmet, Augustin 320
 Campanella, Tommaso 308
 Campanus, Johannes 90
 Cantimori, Delio 100, 119, 146
 Cantiuncula, Caludius *lásd* Chansonette, Claude
 Capet, Hugo 302
 Capet, Robert 302
 Capito, Wolfgang 89
 Carbonier-Burkard, Marianne 95
 Cardano, Girolamo 213
 Carpi hercege *lásd* Pio, Alberto, III.
 Castellio, Sebastian 50, 51, 185, 254, 260, 282, 297
 Cato Censorius, Marcus Porcius 182
 Cecil, William 198
 Cellarius (Borrhaus), Martinus 89, 94, 147, 282, 297, 299
 Champier, Symphorien 92

 Chansonette, Claude 194
 Chappuys, Gabriel 197
 Chemperek, Dariusz 120
 Chesworth, John 161
 Chmaj, Ludwik 97
 Chrysostomus, Johannes *lásd* Aranyházú Szent János
 Cicero (Marcus Tullius Cicero) 196, 199, 206, 308
 Clemens, Johann 191
 Comenius *lásd* Komenský (Comenius), Jan Amos
 Conradus, Nicolaus 139
 Cop, Bernhard 182, 183
 Cowardus, Guilelmus 320
 Cranmer, Thomas 241
 Crautwald, Valentin 90
 Crell, Samuel 159–161, 299, 302
 Curione, Celio Secundo 38, 51, 52, 94, 282, 297
 Curione, Orazio 38
 Cusanus, Nicolaus 176–179, 182, 183, 199, 233
 Czászmai István 118
 Czechowic, Marcin 13, 102, 103, 110, 111, 114, 118–120, 127–133, 232
 Czerniatowicz, Janina 140

 Csáky Mihály 33, 46, 56, 57
 Csanádi Pál 214, 249
 Csatlós János 310
 Csehy Zoltán 183
 Csejtei Dezső 243
 Csepregi Zoltán 166
 Cserey Farkas 46, 63
 Csifó Salamon 87
 Csorba Dávid 263
 Csorba László 45
 Csordás Dávid 311

 Dáné Tibor Kálmán 218, 249
 Dáné Veronika 252, 281
 Dankanits Ádám 155, 156, 201, 204
 Dán Róbert 11, 76, 100, 119, 124, 170, 226, 228, 287, 289, 296

- Daugusch, Walter 28
 Dávid Ferenc 25–28, 34, 35, 38, 39, 42, 46, 48–50, 53, 54, 57, 59, 76, 82, 83, 98, 99, 104–108, 110–114, 117, 120, 125, 143, 147, 154, 157, 159, 161, 163, 164, 166, 167, 171, 187, 202, 211–213, 221, 231, 234, 247, 266, 282, 287–289, 293, 296
 Deák Miklós 120
 Debreceni Ember Pál 11, 65, 120, 288
 DeCook, Trevis 314
 Deeckey Szabó János 254, 262
 Deé Nagy Anikó 206
 Dékány András 243
 Deppert, Wolfgang 105
 Derschwam, Hans 186
 Descartes, René 243, 320
 Desmarez, Jean 192
 Dethloff, Uwe 196
 Dévai Mátyás 165
 Dézsi Lajos 119
 Dilthey, Wilhelm 22
 Discordius, Pedanius 94
 Dobó István 55
 Dolet, Étienne 196
 Domański, Juliusz 13, 100, 123
 Dományházi Edit 150
 Doni, Francesco 195, 196
 Dorat, Jean 179
 Dósa László 157
 Dostálová, Růžena 100, 123, 189, 211
 Dózsa György 49
 Dubs, Kathleen E. 311
 Dudith András 52, 152, 187
 Duns Scotus 309
 Dury, George 308
 Eber, Paul 183
 Echeverría, González 87, 88, 94
 Ecsedy Judit, V. 141, 303
 Eder, Joseph Karl 236, 237
 Edward, VI., angol király 25, 56, 110, 233, 241, 242
 Egri Lukács 118
 Egyed Ákos 218, 249
 Ehrenpreis, Stefan 15, 21, 29
 Enyedi György 8, 56, 116–118, 120, 121, 141, 142, 147, 148, 152, 153, 171, 172, 201, 213–215, 217, 228, 229, 235, 247, 251, 254–256, 268, 293, 294, 295, 297, 298, 303, 304
 Eobanus, Hesus 179
 Eössi András 116, 121, 208, 228, 293
 Eötvös József 309
 Epiktétosz 115
 Epikurosz 320
 Erasmus, Desiderius (Rotterdami) 8, 47, 86, 88, 89, 94, 145–156, 185, 187, 190–192, 194–196, 199, 204, 205, 208, 245, 246, 254, 260, 317, 318
 Erasmus, Johannis 116, 215, 218, 294
 Erdélyi Ilona, T. 310
 Erdélyi János 309, 310
 Erdődi Tamás 228
 Erdő János 271
 Erdősi Péter 64
 Erdt, Werner 105
 Erzsébet, I., angol királynő 56, 110, 233
 Etényi Nóra, G. 62
 Evans, Robert J. W. 25
 Fabiny Tibor, ifj. 77
 Fáj Attila 317
 Farel, Guillaume 86
 Farkas András 238
 Farkas Gábor 187
 Fassmann, David 319
 Fata Márta 15, 26, 27, 29, 62, 63, 124
 Fazakas Gergely Tamás 263, 264, 278, 281
 Feist, Elisabeth 119
 Fekete Csaba 276
 Fenyvesi László 170
 Ferdinánd, I., király 41
 Ferenc, I., francia király 302
 Ferenczi Ilona 269
 Ficino, Marsilio 92, 187, 199
 Firpo, Luigi 194
 Firpo, Massimo 117, 124, 176
 Firtos Ferenc 123
 Fischer, Simon 141
 Fleischmann, Stefan 112
 Fodor Pál 44

- Font Zsuzsa 150, 294
 Forgách Ferenc 33, 47, 58, 59
 Forgách Zsigmond 249
 Földesi Ferenc 272
 Franciscus Hungarus 57
 Francken, Christian 14, 100, 115, 118, 121,
 122, 143, 200, 208, 211, 225
 Franck, Sebastian 90
 Franco, Nicolo 196
 Frank, Günter 45, 59, 124
 Fráter György 40, 76
 Freigius, Thomas 52
 Frellon, Jean 94
 Freudenberg, Matthias 15
 Friess, Peer 20
 Frigyes, III., (Bölcs) 233
 Frigyes, II., pfalzi választófejedelem 33
 Frijhoff, Willem 29
 Frobenius, Hieronymus 153, 204
 Frobenius, Johannes 154, 192, 208
 Froschover, Christopher 241
 Fuchs, Leonhard 92
- Gábor Csilla 66, 293
 Galavics Géza 167
 Gál István 308
 Gál Kelemen 98, 124
 Gángó Gábor 309
 Gauss, Julia 88, 146
 Gczmiedele, Elias 105, 118, 167
 Gehrt, Daniel 161
 Gejza József 187
 Gellyén Imre 238
 Génébrand, Gilbert 182, 183
 Gentile, Valentino 49, 183, 298
 Geréb László 219
 Geréby György 96
 Gerendi János 13, 125, 176, 186, 207, 208,
 211, 285
 Gerézdi Rabán 76, 145, 146, 150
 Gergely Zsuzsa 317
 Gerlach, Stefan 161, 170
 Ghiczy János 211, 212
 Gidófalvi Deák Gábor 273
 Giglioni, Guido 307
- Giles, Peter 191, 192, 198
 Gilly, Carlos 88, 145, 146
 Giovio, Paolo 235
 Glatz Ferenc 61, 125
 Glirius (Vehe), Matthias 99, 100, 112, 113,
 116, 118, 120–122, 124, 212, 287, 288,
 290, 292, 296
 Goldstone, Lawrance 85
 Goldstone, Nancy 85
 Gonesius Petrus *lásd* Goniądza, Piotr z
 Goniądza, Piotr z (Petrus Gonesius) 102,
 118, 123
 Górska, Halina 123
 Górski, Konrad 12, 97, 101–103, 123, 150,
 151
 Göcs Máté 204
 Göcs Pál 154, 219, 220, 223
 Greenblatt, Stephen Jay 194, 198, 322
 Grendler, Paul F. 196
 Greyerz, Kaspar von 12, 22, 23
 Grisoni, Giacomo 48
 Grisoni, Pietro 47, 48
 Gromo, Giovanandrea 34, 40–42, 44
 Grotius, Hugo 305, 320
 Gruter, Jacob 308
 Grzegorz, Paweł 99, 103, 106–108, 114, 122,
 166
 Grześkowiak, Radosław 120
 Guarino da Verona 181
 Gueroult, Guillaume 94
 Gulyás Pál 187
 Guthmüller, Bodo 169
- Gyenge János 87
 Györgyfalvi György 37
 György László 187
 György Máté 123
 Győri L. János 264
 Gyulai Éva 37
 Gyulai Pál 202
- Habermann, Johann 106, 266–268, 270, 275,
 276
 Haczaki Márton 187, 317
 Hadamarius, Reinhardus 150

- Hagymási Kristóf 186
 Hajós József 185–187, 317
 Halász László 310
 Halicius, Michael (Halici, Mihail) 186
 Hamilton, Alastair 90
 Hamm, Bernd 15
 Hankiss Elemér 310
 Hargittay Emil 264
 Hari Mihály 226
 Harsányi István 77
 Hartlib, Samuel 308
 Hausner Gábor 236
 Havas László 318, 319
 Hebler, Matthias 28
 Heckel, Martin 16
 Hegyi Pál 265
 Heinrich von Segusia (Ostiensis) 182, 183
 Heltai Gáspár 7, 9, 27, 28, 31, 54, 55, 58, 75–83, 105, 106, 119, 132, 166, 167, 238, 240, 263, 264, 266–270, 272, 275–277, 283
 Heltai Gáspár, ifj. 139, 140, 249
 Heltai János 175, 249, 250, 281, 319
 Henter Antal 34
 Heraclides, Jacobus (Despot vajda) 38
 Herepei János 255
 Herner János 100, 167
 Hérodotosz 170, 171
 Herriot, Edouard 85
 Hessler, Johann 118
 Hess, Tobias 311
 Hevesi Andrea 216
 Hillar, Marian 85
 Hodászi Lukács 255
 Hoffmann Gizella 14, 247, 253
 Holbein, Hans, ifj. 94
 Hommonai Drugeth Bálint 228
 Honke, Gudrun 190
 Honter, Johann 248
 Horn Ildikó 12, 35, 42, 62, 125, 209, 284
 Horváth Iván 36, 170, 210
 Horváth László 309
 Hosington, Brenda 196
 Hosius, Stanisław 104
 Hotson, Howard 124, 281–283, 285, 287, 294, 299–301, 305
 Hubert Gabriella, H. 278
 Hughes, Peter 158
 Hunyadi Demeter 115, 116, 118, 122, 202, 205, 206, 207, 227, 294
 Hus, Jan 233
 Hyperius, Andreas 182, 183
 Illyefalvi István 210
 Illyricus, Matthias Flacius 184
 Ilosvai Benedek 204, 205
 Imre László 82
 Imre Mihály 30, 281
 Incze Gábor 266
 Isidorus 274
 Istvánffy Miklós 235
 István (Szent), király 238
 Izabella, királynő 25, 36, 38, 71, 101
 Jakab Elek 27, 28, 123, 125
 Jakab, I., angol király 315
 Jakó Klára 51, 187
 Jakó Zsigmond 31, 52, 57, 140, 204
 Jakubowski-Tiessen, Manfred 22
 Jankovics József 57, 284
 Jankovits László 176
 János, II., király *lásd* János Zsigmond
 János király *lásd* Szapolyai János
 János Zsigmond 7, 25, 33–36, 38–42, 45–49, 51–57, 59, 75, 76, 82, 110, 112, 115, 178, 185, 202, 233, 234, 283
 Janus Pannonius 76, 184
 Járαι János 277
 Jászay Magda 41
 Jellinek, Georg 22
 Jeney-Tóth Annamária 224, 249, 251
 Jeromos (Hieronymus), Szent 153
 Jónácsik László 156
 József, II., király 319, 321
 Jövedécsi András 276, 277
 Julius Caesar 213, 292
 Julow Viktor 310
 Junius (Du Jon), Franciscus 225
 Juvenalis, Decimus Iunius 270
 Káldos János 14, 121, 122, 141, 172, 214

- Káldy Márton 223
 Kálmáncsehi Sánta Márton 35
 Kalotai Noémi 237
 Kálvin János 20, 75, 85–88, 92, 94, 95, 101, 128, 147, 212, 301
 Kamieniecki, Jan 111
 Kanyaró Ferenc 52, 53, 87, 119, 120, 235, 270
 Kaposi Krisztina, K. 213
 Karádi Pál 55, 115, 118, 122, 149, 168, 213, 248, 251, 289–293, 297
 Kardos Tibor 188, 317, 318
 Kármán Gábor 15
 Károlyi Gáspár 119, 157
 Károlyi Péter 82, 141, 164–167, 182, 183, 204
 Károly, V., császár 89
 Kathona Géza 80, 120, 161–163
 Kathonai Mihály 139, 140
 Katona Tünde 59, 187
 Kaufmann, Thomas 15, 20–23, 30
 Kawecka-Gryczowa, Alodia 12, 114, 127, 140
 Kazinczy Ferenc 309
 Kecskeméti Gábor 30–32, 183, 184, 266
 Kelemen Lajos 141, 230
 Kempis Tamás 264
 Kendi Ferenc 36, 209–211
 Kendi Sándor 209
 Kendi Zsófia 210
 Kénosi Tözsér János 14, 119, 120, 122, 227, 244
 Keserű Bálint 13, 31, 97, 100, 115, 118, 149, 150, 167, 212, 243, 256, 283, 294
 Keserű Gizella 12, 28, 29, 90, 97, 125, 150, 231
 Keserői Dajka János 255, 256
 Keveházi Katalin 186
 Kiessling, Robert 20
 Kilényi Márton 253
 Kinder, Arthur Gordon 87, 92
 Király Tibor 307
 Kisch, Guido 194
 Kis Péter 42
 Kiss András 140, 224, 249, 252
 Kiss Áron 48
 Kiss Gy. Csaba 61
 Kiszka, Jan 128, 130, 131
 Klaniczay Tibor 11, 48, 99, 123, 155, 167
 Klein, Dietrich 158
 Klibansky, Raymundus 176
 Klueting, Harm 15, 16, 25–27
 Kołakowski, Leszek 98
 Kollin, Matouš z Choteřina 179
 Kolozsi Török István 268
 Komáromi Szvertán István 278
 Komenský (Comenius), Jan Amos 295, 307, 308
 Komor Ilona 156
 Komoróczy Géza 119
 Kónya István 87
 Koppenfels, Werner von 191
 Kornis Farkas 209
 Kot, Stanisław 97, 119, 151
 Kovács András 27, 31, 201
 Kovács István 61
 Kovács József László 170
 Kovács Kiss Gyöngy 27, 113
 Kovács Máté 201
 Kovacsóczy Farkas 59, 202
 Kovács Sándor 14, 82, 96, 293
 Kovács Sándor Iván 189
 Kovátsi Tamás 242
 Kováts J. István 87, 95
 Köpecsi Mátyás 253
 Kőszeghy Péter 55, 76, 82, 122, 210, 264
 Krauseneck, Paul 223
 Krawec, Valenty 107
 Krayne, Jill 181
 Kreyssig, Jenny 191
 Kristeller, Paul Oskar 193
 Krowicki, Marcin 118
 Krstić, Tijana 169
 Kruppa Tamás 12, 203, 211, 251, 284
 Kulcsár Péter 33, 58, 240
 Kumaniecki, Casimirius 122
 Kühlmann, Wilhelm 15, 169
 Kürosz király 75
 Lachowski, Andrzej 128, 129
 Lactantius 246
 Laczkó Krisztián 309
 Laczkó Sándor 243

- Laczkovits Emőke, S. 279
Lajos, II., király 172, 238
Lakó Elemér 14, 119
Lampe, Friedrich Adolf 65
Lando, Ortensio 195, 196
Laskai Csókás Péter 209, 213
Łaski, Albert 38
Łaski, Jan 38, 102
László Anikó 281
Lászlóczky, Ladislao de 129
Latzkovits Miklós 14, 42, 122, 150, 187, 308
Laursen, John Christian 124, 283
Lázár István 12, 75
Lehmann, Christoph 65
Leiden, Jan von 102
Leppin, Volker 13, 16, 25–27, 29
Lescalopier, Pierre 48
Lipót, II., király 319
Lisznyai Gyárfás 297
Livius, Titus 245
Locke, John 320
Logan, George M. 188, 191
López, Iñigo (Loyolai Ignác) 20
Lotz-Hermann, Ute 15, 21, 29
Lovas Borbála 121, 152, 153, 172, 213, 293
Lubieniecki, Stanisław 53, 107, 110, 122, 123, 232
Lukács Anikó 15
Lukács László 12, 65
Lukácsy Sándor 264
Lukiánosz 156, 192, 194, 233, 318, 319
Lupset, Thomas 191, 192
Luset, Pierre 197
Luther Márton 20, 39, 56, 77, 78, 91, 108, 147, 157, 183, 198, 199, 212, 233, 247, 270, 288, 322
Macerius, Ambrosius *lásd* Vásárhelyi Ambrus
Machiavelli, Nicollò 320
Maciejewska, Maria 119
Maczelka Csaba 308
Mączynski, Jan 104
Madarász Márton 269
Maggio, Pietro 221, 222
Magyar Balázs Dávid 87
Maier, Hans 193
Maior, Georg 50, 56, 159, 233
Makai Nyírő János 141, 230
Makkai László 256, 310
Marchetti, Valerio 97, 119
Marcos Andreu, Jaume de 88
Marczali Henrik 39
Maresius, Samuel 305
Márkos Albert 14, 120, 122, 288
Márquez, Antonio 90
Mátrai László 307
Matthes, Elke 170
Mátyás (Corvin), király 33, 219, 238–240, 317
Mayer Gyula 309
McKnight, Stephen A. 314
Medgyesi Pál 278
Melanchthon, Philipp 141, 182–184, 205
Melius Péter 48–55, 80, 81, 157, 167, 182, 183
Meller, Katarzyna 120
Menéndez y Pelayo, Marcelino 86
Midász király 82
Middelberger, Nicolaus *lásd* Neuser, Adam
Mihálykó János 270
Mihály vajda (Mihai Viteazul) 140, 251
Mikó Imre 207
Miksa, magyar király 41, 44, 47, 48, 59, 185
Milotai Nyilas István 149
Mirandolla, Pico della 92, 199
Miskolczy Ambrus 214
Modrzewski, Andrzej Frycz 118, 122
Moeller, Bernd 15
Mohay Tamás 34, 46, 51, 63
Molnár B. Lehel 14
Molnár Dávid 13, 153, 212, 213, 230, 231, 295, 296
Molnár Péter 96
Monfasani, John 181
Monok István 186, 308, 309
Móric, hessen-kasseli tartománygróf 30
Morone, Giovanni, bíboros 41
Morosini, Andrea 41
Morus, Thomas 8, 9, 156, 185–200, 317–322
Moser, Christian 62
Mosheim, Johann Lorenz von 86

- Moskorzowski, Hieronymus 232
Mout, Nicolette 305
Mörke, Olaf 24
Mulsow, Martin 118, 125, 158, 161–163, 168–170
Murad ibn Abdullah *lásd* Somlyai Balázs
Musculus, Wolfgang 182, 183, 247
Münzer, Thomas 102, 132
- Nagy András 249
Nagy Barna 80
Nagyillés János 12, 13, 123
Nagy Imre 317
Nagy Kálozi Balázs 165
Nagy Lajos 54, 120
Nagy Márta 156
Nagy Sándor, hadvezér 59, 268
Nagysolymosi Koncz Boldizsár 277
Nagy Szabó Ferenc 207
Nauta, Lodi 181
Naya, Juan 87
Nelli, Niccolo 37
Nelson, Eric 196
Németh Noémi 309
Németh S. Katalin 57, 120, 124, 170
Neuser, Adam 8, 118, 157, 159, 161–170, 204
Newton, Isaac 320
Niemojewski, Jan 111, 118
Niewöhner, Friedrich 305, 313
Nieżowski, Stanisław 40
Novicampianus, Albertus 36, 37
- Oborni Teréz 34, 41
Oestreich, Gerhard 19
Ogonowski, Zbigniew 97, 125
Okolicsányi Pál 65
Oláh Szabolcs 281
Opitz, Peter 62
Oporinus, Johannes 201
Orlovsky Géza 176
Ostiensis *lásd* Heinrich von Segusia
Ostorodt, Christoph 118, 295
Óvári Benedek 123, 288
Óvári Péter 209
- Ökolampad, Johann 89
Ősz Sándor Előd 213
Ötvös András 142, 229, 230
Ötvös Péter 150, 187
Őze Sándor 162
- Paganini, Gianni 115, 121
Pagnini, Sanctus 92
Paksi Mihály 164
Palaeologus, Jacobus 9, 26, 33, 34, 56, 99, 100, 112, 114–116, 118, 123, 124, 131, 133, 153–156, 163, 164, 168–171, 175–179, 182–186, 188–190, 199, 200, 203, 205–208, 211, 212, 214, 231–235, 239, 240, 247, 251, 285–287, 289, 293, 296–298, 304, 305, 318, 319
Pálffy Géza 34, 35, 44
Pálfi Márton 120, 147
Pál József 44
Panizza Lorch, Maristella de 181, 183
Pankotai Tamás 228
Pannonius, Stephanus 281
Panormitano, Niccolo de Tudeschi 183
Pap Balázs 249
Papolci György 247, 248, 253, 297
Papp Klára 224, 249, 251, 252
Paracelsus (Philippus Theophrastus Aureolus Bombastus von Hohenheim) 24
Paruta, Niccolò 116, 124, 176, 234
Pásztori Kupán István 63
Pataki József 225
Pavercsik Ilona 268
Pázmány Péter 30, 32, 63, 64, 264–266, 270, 272, 311
Péchi Simon 124, 226–228, 296
Pécsi János 201, 202
Pelagius, pápa 50
Perjés Géza 236
Perna, Pietro 241
Péter Katalin 26, 29, 36, 61, 125
Péter László 61, 140
Petki János 226
Petneházi Gábor 156
Petrovics Péter 25, 35, 37, 44, 64, 110
Petróczi Éva 264, 278

- Peucer, Kaspar 245, 248
 Peyrère, Isaac la 320
 Philo, Alexandriai 297
 Pietrzyk, Zdzisław 111
 Pietsch, Andreas 24
 Pio, Alberto, III. 156
 Pirckheimer, Willibald 91, 192
 Pirnát Antal 11, 13, 27, 38, 47, 48, 59, 61, 100,
 101, 104, 105, 115, 125, 146, 147, 151,
 161, 163, 164, 167, 168, 175, 176, 186,
 208, 212, 225, 287, 289, 297
 Piscator, Johannes 281
 Pius, IV., pápa 41
 Plantinus, Christophorus 229
 Platón 192, 246, 270, 318, 321
 Platow, Birte 158
 Poena, Vilielmus a 305
 Pohligh, Matthias 29
 Pokoly József 119
 Polübiosz 240
 Pompilius, Numa 321
 Popkin, Richard H. 124, 283
 Porphyriosz 205
 Possevino, Antonio 207
 Poupin, Abel 95
 Price, Bronwen 315
 Provana, Prospero 41
 Pruzsinsky Pál 87
 Pucci, Francesco 295
 Puellacher, Stephanus *lásd* Pulacher, Steffen
 Pulacher, Steffen 139, 140

 Quai, Fausti 48
 Quintana, Juan de 89, 90

 Rác István 61
 Rác Lajos 308
 Radecius, Matthaeus 167
 Radecius, Valentin 229, 295, 303
 Radnóti Boldizsár 202, 203
 Radziwiłł, Mikołaj Czarny 103, 104
 Ragagli, Simione 195
 Rákóczi Ferenc, II. 317
 Rákóczi György, I. 13, 302
 Rákóczi György, II. 300, 308

 Rákóczi Zsigmond 224–226, 228
 Ramus, Petrus 51, 52
 Rav, Matthias 296
 Régeni Mihály 242–244
 Reinhard, Wolfgang 16–19, 21
 Rettegi János 254–256
 Révész Imre 264
 Rhegenius, Michael *lásd* Régeni Mihály
 Rhenanus, Beatus 192
 Rieber, Arnulf 178
 Ritoókné Szalay Ágnes 55, 204
 Robinson, Ralph 197
 Rodecki, Aleksy 12, 113, 129, 139–141, 143
 Romm, James 192
 Romsics Ignác 35
 Ronenberg, Szymon 111
 Rothkegel, Martin 168
 Rotondò, Antonio 101, 119, 123, 125
 Rott, Jean 11, 118
 Rozsnyai Bálint 315
 Rudolf, I., császár 186, 218
 Ruttner Tamás 287

 Sacco, Catone 181
 Sacrobosco, Johannes de 248
 Saitta, Giuseppe 117
 Sala Elek 187
 Sala Lajos 187
 Sala Mihály 187
 Sala Sámuel 187
 Sand, Christoph 108, 119, 123
 Sándor Pál 310
 Sannazaro, Jacopo 179
 Sansovino, Francesco 195
 Sarkady János 310, 311
 Sauzet, Robert 61
 Schaffer Andrea 90
 Schilling, Heinz 16–24, 29, 62, 124
 Schindling, Anton 15, 19, 63
 Schmal Dániel 320
 Schmalz, Valentin 296
 Schmidt-Biggemann, Wilhelm 305
 Schmidt, Heinrich Richard 19
 Schmitz, Claudia 184
 Schomann, Georg 123

- Schröder, Winfried 118
 Schwencckfeld, Kaspar 31
 Schwendi Lázár 40
 Scipio, Publius Cornelius Africanus 59
 Scribano, Emanuela 121
 Sebestyén, I., portugál király 65
 Sebestyén-Spielmann Mihály 34, 206
 Séguenny, André 11, 90, 98, 118
 Seidel Menchi, Sylvana 195
 Servet, Miguel 8, 49, 51, 85–91, 93–96, 103, 104, 106, 107, 145–147, 151, 158, 183, 292, 293, 298
 Setzer, Johann 90
 Siegler, Michael 38, 58
 Sienieński, Jakób 105
 Simén Domokos 51
 Simén Domokos, dr. 54, 86, 120
 Simigianus, Ambrosius *lásd* Somogyi Ambrosus
 Simler, Josias 50, 56, 108
 Simon József 100, 121, 122, 125, 148, 216, 293
 Sipayłło, Maria 104
 Sipos Gábor 31, 218, 249
 Sivori, Franco 210
 Skaricza Máté 265
 Smolinsky, Herbert 124
 Smolinsky, Heribert 62
 Socinus *lásd* Sozzini
 Somlyai Balázs 169
 Sommer, Johann 56, 109, 116, 122, 123, 125, 133, 153, 157, 163, 164, 166, 167, 205, 208, 231, 296
 Somogyi Ambrus 9, 235–240
 Somogyi Károly 241–243
 Soner, Ernst 24
 Sozzini, Fausto 24, 97, 103, 111, 113–117, 132, 142, 143, 158–160, 167, 208, 231, 232, 255, 282, 294, 298, 303
 Sozzini, Lelio 99, 103, 104, 159
 Spangenberg, Everard 116, 294
 Spener, Philipp Jakob 243
 Spinoza, Baruch 320, 321
 Stancaro, Francesco 25, 35, 38, 101, 102
 Stapleton, Thomas 319
 Stegmann, Joachim 295, 296, 302
 Steinville, Stephan von 263
 Stephanus Jordan Clausenburgenis 57
 Sternacki, Sebastian 12, 140, 141
 Stoll Béla 81
 Stollberg-Rilinger, Barbara 24
 Stoughton, John 308
 Stöckel, Leonard 35
 Strohmeyer, Arno 11, 15, 25, 26
 Stunica Didacus *lásd* Zuñiga, Diego Lopez de
 Sutter, Jacob 118
 Sütő András 85, 86
 Sylvan, Johann 118
 Sylvester János 76
 Szaadja ben József Gáon 264
 Szabó András 140, 225, 255, 264, 278
 Szabó Árpád 271
 Szabó Ferenc 264
 Szabó György 236, 237
 Szabó Miklós 255
 Szabó T. Attila 140
 Szabó Zsófia 244
 Szakály Ferenc 15, 44, 160, 163
 Szalaszegi György 266
 Szamosközy István 52, 189, 219–221, 224
 Szapolyai János 34, 37, 40, 49, 55, 172
 Száraz Orsolya 281
 Szathmári István 213
 Szathmári Pap János 278, 279
 Szcucki, Lech 12–14, 97, 100, 102, 103, 105, 106, 108, 111, 114, 117–119, 121, 123, 125, 127, 130, 131, 147, 152, 160, 171, 176, 177, 183, 232, 285
 Szebelédi Zsolt 237
 Széchenyi István 309
 Szegedi Edit 29
 Szegedi Mihály 238
 Szegedy-Maszák Mihály 176
 Székely Ferenc 187
 Székely Júlia 172
 Székely Mózes 218–221, 223, 251
 Széles Ágnes 66
 Szelestei Nagy László 36, 37, 263
 Szelim, II., szultán 161

- Szenci Molnár Albert 30, 51, 52, 189, 255,
 264–266, 272, 274–278, 301
 Szendrey Tamás 185
 Szentábrahámi Lombard Mihály 273
 Szentei András 253
 Szentmártoni Bálint 213
 Szentmártoni Bodó János 268
 Szentmártoni Kálmán, P. 40, 42, 52, 53, 58
 Szentmártoni Simon 248
 Szentmártoni Szabó Géza 76, 210, 289
 Szentpéteri Márton 249, 281, 299
 Szerb Antal 310
 Szigeti József 310
 Szikszai Fabricius Balázs 41, 240
 Szilágyi Sándor 12, 52, 64, 219, 308
 Szilvási János 153, 256, 303
 Szita Szilvia 77
 Szkhárosi Horváth András 76, 80, 238
 Szókratész 152
 Szolimán *lásd* Szulejmán, I., szultán
 Szoman, Jerzy 111
 Szombatfalvi József 279
 Szorc, A. 104
 Szócs Géza 317
 Szócsné Gazda Enikő 279
 Szögi László 125
 Szőkefalvi-Nagy Erzsébet 243
 Szörényi László 12, 284, 313
 Szuhányi Xavér Ferenc 319, 321, 322
 Szulejmán, I., szultán 42, 172

 Takács László 309
 Takács Péter 40
 Tamás Zsuzsa 82, 122
 Tamer, Georges 305
 Tarnai Andor 307
 Tasi Réka 175, 266, 281
 Tasnádi Mihály 221
 Taszycki, Stanisław 118
 Tazbir, Janusz 97
 Telegdi Borbála 225
 Tertullianus 147
 Teutsch, Georg Daniel 34
 Thálész 152
 Thallóczy Lajos 309

 Theophilus Adamus *lásd* Rodecki, Aleksy
 Thomas, David 161
 Thordai János 153, 276, 277
 Thorotzkai András 273, 277
 Tima Renáta 40
 Titelmann, Franciscus 206, 244
 Titus, római császár 286
 Toland, John 320
 Tollin, Henri 86
 Tolnai Dali János 308
 Tonk Sándor 12, 31, 204, 255, 309
 Toroczkai Máté 8, 116, 118, 141, 142, 148,
 153–155, 158, 201–207, 209–225, 228–
 230, 252, 293, 295, 296
 Toroczkai Ötvös János 225
 Torotzkai András 276, 277
 Tóta Péter Benedek 317
 Tótfalusi Kis Miklós 276, 277
 Tóth F. Péter 290, 292, 297
 Tóth Gergely 162
 Tóth István 41
 Tóth István György 23, 44
 Tóth Kálmán 141, 142, 229, 230
 Tóth Mihály 223
 Tóth Miklós 164–167
 Trie, Guillaume de 86, 94, 95
 Trócsányi Zoltán 122
 Trócsányi Zsolt 65, 225
 Troeltsch, Ernst 22
 Tubero, Ludovicus 59
 Túri Czakó Jakab 213
 Túri Tamás 292
 Tusor Péter 17

 Uhlius, Johann Ludwig 159
 Újfalvi Imre 216, 255, 256
 Újlaki-Nagy Réka 13, 122, 213
 Ulrich Attila 249
 Unghváry Sándor 157, 158
 Ungnád Dávid 161, 170
 Urban, Waclaw 97, 105, 118
 Utasi Csilla 31, 81, 82
 Utenhove, Jan 179
 Uzoni Ferenc 253
 Uzoni Fosztó István 14, 216, 244, 263

- Uzoni Fosztó Márton 253
 Uzoni Gergely 253
- Vajda Zoltán 44
 Vakarcz Szilárd 206
 Válaszúti György 11, 118, 123, 170, 296
 Valla, Lorenzo 8, 88, 175, 180–184
 Várfalvi Kósa János 118, 215, 217, 218, 295
 Varga András 187, 309
 Varga Imre 123
 Varga Júlia 125
 Vári Albert 120
 Varjas Béla 13, 123
 Várkonyi Ágnes 61
 Várnai Sándor 87
 Varsolczi Anna 244, 245
 Varsolczi István 243, 245
 Varsolczi János 8, 9, 209, 227, 241, 243, 245, 248
 Varsolczi János, id. 243–245
 Varsolczi János, ifj. 244–247, 249, 252, 253
 Varsolczi M. János 242, 244, 247, 248
 Várszegi Asztrik 45
 Vásárhelyi Ambrus 202, 203
 Vásárhelyi Gergely 66
 Vásárhelyi Judit, P. 51, 223, 264, 265
 Vegio, Maffeo 181
 Vercelli, Claudio 41
 Veress András 207
 Veress Endre 36, 47, 58, 219
 Veress Jenő 87
 Vergilius, Publius Maro 244, 270
 Vermigli, Pietro (Peter Martyr) 241–244
 Verók Attila 187
 Vesalius, Andreas 93
 Veszely Károly 65
 Vidrányi Katalin 96
 Villanovanus, Michael *lásd* Servet, Miguel
 Viskolcz Noémi 281, 299, 308
 Vitnyédi István 307
 Vízkelety András 156
 Vollhardt, Friedrich 24, 161
 Vosskamp, Wilhelm 190
- Waczulik Margit 307
 Warga Lajos 87
 Weber, Georg 25, 28, 61
 Weber, Max 22
 Weber, Renate 25, 28, 61
 Weigel, Valentin 24
 Wendebourg, Dorothea 15
 Whitney, Charles 314
 Wien, Ulrich A. 13, 16, 25–27, 29
 Wilbur, Earl Morse 87, 99, 125
 Wilczek, Piotr 97
 William, Clarence H. 188
 Williams, George Huntston 100, 105, 109, 122, 123, 125, 146, 232
 Wittgenstein, Ludwig 184
 Wojdowski, Andrzej 118
 Wolf Rudolf 218, 249
 Wrzecionko, Paul 125
- Xenophón 75, 321
- Yohanan ben Zakai 264
 Yvo, Gaukes 320
- Zach, Krista 25–27
 Zanchi, Girolamo 182, 183
 Zawadzki, Zdzisław 119, 123
 Zay Ferenc 42
 Zeeden, Ernst Walter 16
 Ziegler, Walter 19, 20
 Zoltai Dénes 307
 Zoványi Jenő 14, 61, 87, 205, 245
 Zrínyi Miklós 307
 Zuber, Valentin 87
 Zuñiga, Diego Lopez de 147
 Zvara Edina 75, 77
 Zweig, Stefan 85
 Zwinger, Theodor 52
 Zwingli, Ulrich 25, 35, 147, 212
- Zsámboky János 186, 235
 Zsigmond Ágost, lengyel király 110, 232
 Zsigmond (Luxemburgi), magyar király 33, 233

A TANULMÁNYOK KORÁBBI MEGJELENÉSEI

Az alkalmazás dilemmái. A német konfesszionalizációs modell és az erdélyi reformáció
Korall Társadalomtörténeti folyóirat, 57(2014), 5–26.

Megjegyzések János Zsigmond valláspolitikájáról
Credo Evangélikus Műhely XIV(2008/1–2), 67–93.

Az új ország és a katolikusok. „...éltünk mi sokáig ’két hazában’...”
Tanulmányok a 90 éves Kiss András tiszteletére, szerk. DÁNÉ Veronka, OBORNI Teréz, SIPOS Gábor, Debreceni Egyetemi Kiadó, 2012, 37–57.

Heltai Gáspár zsoltárfordításáról
Biblia Hungarica Philologica. Magyarországi bibliák a filológiai tudományokban, sorozat-szerk.: MONOK István, szerk.: HELTAI János, Argumentum Kiadó, Bp., 2009 (A Magyar Könyvszemle és a Mokka-R Egyesület füzetei 3), 55–63.

Kálvin és Servet
História, 31(2009/ 9–10), 21–25. Átdolgozott változat.

Az antitrinitarizmus Kelet-Közép-Európában a 16. században; angol változat: Antitrinitarianism

A Companion to the Reformation in Central Europe, ed. Howard LOUTHAN, Graeme MURDOCK, Brill, Leiden/Boston, 2015, 171–194 (Brill’s Companions to the Christian Tradition).

Marcin Czechowic kísérlete az erdélyi antitrinitáriusok megnyerésére

Német változat: *Discussiones et concordia. Die Beziehungen zwischen polnischen und siebenbürgischen Antitrinitariern im 16. Jahrhundert = Faustus Socinus and his Heritage*, ed. Lech SZCZUCKI, Krakko, 2005, 147–161.

A kolozsvári Heltai-nyomda és a krakkói Aleksy Rodecki

„Szabad ötletek...” Szőke György tiszteletére barátaitól és tanítványaitól, szerk. KABDEBÓ Lóránt, RUTTKAY Helga, SZABÓNÉ HUSZÁRIK Mária, Miskolc, 2005, 183–187.

Erasmus és az erdélyi antitrinitáriusok

Az alábbi német változat átdolgozása: *Erasmus und die siebenbürgischen Antitrinitarier = Republic of Letters, Humanism, Humanities. Selected papers of the workshop held at the Collegium Budapest in cooperation with NIAS between November 25 and 28, 1999*, ed. Marcell SEBŐK, Bp., 2005, 75–91.

Közel az iszlámhoz? Újabb kutatások a korai újkori unitarizmus és a muszlim hit viszonyáról
Közöletlen.

Jacobus Palaeologus és Lorenzo Valla

Egy részlete közölve: *Von Valla bis Bodin. Über den litaraturhistorischen Kontext der Disputatio scholastica von Jacobus Palaeologus = Kritische Religionsphilosophie. Eine Gedenkschrift für Friedrich Niewöhner*, hsg. Wilhelm SCHMIDT-BIEGEMANN und Georges TANNER, De Gruyter, Berlin/New York, 2010, 111–130.

Thomas Morus és Jacobus Palaeologus

Reneszánsz és filozófia, szerk. BOROS GÁBOR, Bp., 2009 (Filozófiatörténeti tanulmányok, világhosszú könyvek, 4), 113–134.

Toroczkai Máté pályája

Az alábbi német változat átdolgozása: *Bibliotheca Dissidentium, T. XXIII*, Baden-Baden, 2004 (*Ungarländische Antitrinitarier III*), 83–106.

Radikális heterodoxia és történetírás Erdélyben a 16–17. században

Az alábbi német változat átdolgozása: *Radikale Heterodoxie und Geschichtsschreibung in Siebenbürgen im 16. und 17. Jahrhundert = Kultur und Literatur der Frühen Neuzeit im Donau-Karpatenraum*, ed. Tünde KATONA, Detlef HABERLAND, Grimm Verlag, Szeged, 2014, 37–47.

Újabb szövegek és adatok ifj. Varsolczi János tevékenységéhez

Az alábbi tanulmányok összevonásával és átdolgozásával készült változat: *Varsolci János és Rettegi János ismeretlen szövegeiről*, ItK, CXVII(2013), 5–38; és *Egy unitárius könyvről: különleges kincs a Somogyiban*, Szeged: a város folyóirata, várostörténet, kulturális és közéleti magazin, 23(2011/ 8–9.), 14–17.

Néhány megjegyzés Heltai imádságos könyvének utóéletéről

Prózai kegyességi műfajok a kora újkorban. Prédikáció, meditáció és imádság, Debrecen, 2014 *Studia Litteraria*, irodalom- és kultúratudományi folyóirat, LII(2013)3–4, 298–317.

Antitrinitarizmus és millenarizmus Erdélyben

Közöletlen, az angol változat megjelenés előtt.

Bacon Új Atlantiszának magyar fordításai ürügyén

Kultúrán innen és túl – Írások Rozsnyai Bálint tiszteletére. Within and Without Culture: Essays in Honor of Bálint Rozsnyai, ed.: Zoltán VAJDA, Szeged, 2009, 25–34.

Thomas Morus és a magyarok

Költők, kémek, detektívek, piritós és fordítások: Írások Novák György tiszteletére, szerk. VAJDA Zoltán, JATE Press Szeged, 2012, 23–28.

ABSTRACT

BETWEEN REFORMING RELIGION AND FOUNDING A CHURCH: STUDIES ON THE HISTORY OF UNITARIANISM IN THE 16TH-17TH CENTURIES

This book contains a selection of Mihály Balázs' works which were published in Hungarian and foreign forums, and are thus less accessible in Transylvania. Such an overarching purpose made a coherent and comprehensive structure almost impossible, even if an attempt at such a structure was made. Therefore, the papers move from more general questions and the wider historical context according to the chronology of the events and trends covered therein.

The opening article reviews the process during which European scholars from different academic workshops gradually adopted what is usually referred to as the "model of confessionalization", an approach representing the period between the mid-16th - mid-18th centuries as an incessant rivalry between denominations and the institutions under their control, a rivalry in which the different parties often relied on similar strategies. After an overview of Hungarian ecclesiastical and secular research groups' response to this critical trend, the author provides examples from the life of different Protestant denominations which show both the advantages and the limitations of this approach. He emphasizes that the careful and reserved application is not the result of some sort of dubious provincialism, but of the intention of adequately addressing the unique East-Central European context. One of the peculiarities of this context is the political practice of religious toleration that developed in Transylvania by the end of the 1550s, which triggered the interest of international scholarship as well.

In several of his earlier works the author of these essays had called for a more refined approach to this question, stripped from the usual denominational biases. The same work is carried on in the papers included here, which contain more recent perspectives, and also tries to respond to current debates surrounding this question.

The singularities of the Transylvanian process of reformation are explored in detail in the essay offering an interpretation of Prince John Sigismund Zápolya's religious policies. It shows that in opposition to general opinion, the Prince was far from being an initiator, either in embracing reformation, or in the establishment of Unitarianism. He can be considered a Unitarian prince only in the one and a half years of his reign. All this is related to the curious phenomenon that despite all the internal struggles, the institutional-organizational segregation of different denominations takes place with a considerable delay when compared to the European patterns. Therefore, for a long time, the ruler and his environment defined themselves as the bringers of universal Protestantism, as opposed to the Habsburg dynasty which, after a short wavering, reverted to Catholicism. The primary purpose of the essay is to show that confessionalization, which was more or

less finished in Europe by the end of the 16th century, was much slower in Transylvanian and Hungarian Unitarianism, and extended well into the 17th century.

The next series of essays focuses on developments in the century of the Reformation. In analyzing the Psalm book of the central figure of Reformation in Kolozsvár, Gáspár Heltai. The author identifies those views of the 16th century author which were preserved amidst the conversions from one denomination to another, views which must have been shared by many of his fellow citizens in the city. Of course, the central focus of these essays is Unitarians, who were still called Antitrinitarians at that time. It is reasonable to continue with a report on more recent research results concerning Michael Servetus' works, which is then followed by a look at the wider changes in Transylvania.

In the next essay, the author presents Transylvanian developments within their broader East-Central European setting. The importance of the Polish-Transylvanian connection is widely acknowledged, lending special significance to the detailed analysis of both the differences between, and similarities of, the trends in these two regions up to the beginning of the 17th century.

Next, are two shorter essays discussing important episodes based on newly discovered documents.

Inevitably, Transylvanian features can only be examined in their respective European contexts, which is the subject of the next group of papers. They explore the influence that the works by Erasmus of Rotterdam, Lorenzo Valla and Thomas More exerted on Transylvanian religious "seekers". The demonstration of the creative use of these influences is connected to the formulation of the peculiar image of Transylvanian Unitarianism which persevered at least until the mid-17th century, which, besides the remarkable presence of nonadorantism, can be best described as the coexistence of several tendencies.

The essay on Neuser relies on more recent German research results, and also highlights that even within this movement, with its denial of the adoration of Christ in worship and prayer, there are significant differences in many regards, among them the relation to Moslem faith and the Turks, which was, for the Transylvanians, obviously not simply a dogmatic question, but something much more far-reaching. The author definitively refutes the modernizing idea prevalent in international, especially American scholarship, according to which representatives of this intellectual connection should be regarded as the forerunners of multiculturalism. He also presents arguments against denominationally biased accounts which portray Unitarians as supporters of the Turks and traitors to the Christian faith.

The central observation is that the Unitarian church never reached a point of syncretism seeking common denominators between the Muslim and Christian faiths, while the attitude of Turks towards Unitarians was always first and foremost determined by pragmatic political considerations. Although the author considers himself an expert on 16th century tendencies, the nature of the issue did not allow him to restrict his attention to this period. Large oeuvres, and long term intellectual developments, forced him to make ventures into the 17th century as well. The former is exemplified by Máté Toroczkai, while the latter by János Varsolczi.

The next essay, originally published in German, provides a biography of Máté Toroczkai, the fifth bishop of the Unitarian church. But, this version is not simply a Hungarian translation, as it has been extended with important details more relevant for Transylvanian readers. Of course a more detailed analysis of this oeuvre can only be completed when essays are written concerning the Hungarian translation of the *Explicationes*, which will place this achievement in its proper context in both intellectual and literary history. However, it is still interesting to take a look at how the bishop sustained his small, traditionalist community in a distinctly troublesome period of Transylvanian history.

The works of János Varsolczi, the bishop active under the reign of Gábor Báthory and Gábor Bethlen, although much lesser known, are interesting for the same reasons. They too provide an opportunity to present the conditions under which the Unitarians lived at a time when, although legally acknowledged, they were still facing serious restrictions.

For chronological reasons, these two essays are separated by a praise of the work of Ambrus Somogyi, recently made available in Hungarian as well. The essay analyzes the preface to this work which was largely neglected in the past, suggesting that the theological system of nonadorantism (denying the adoration of Christ in worship and prayer) had a visible effect even in the arena of historiography, as the work's dedication to the leaders of Kolozsvár incorporates a part of Jacobus Palaeologus' theology, resulting in a unique specimen of the *ars historica* genre.

The following two longer essays provide a comprehensive view of a period of one and a half centuries.

While the title of the essay referring to Heltai's prayer book may not suggest it, this prayer book exercised massive impact on the wider culture of Hungarian Protestantism as an important initiator, because it represented the first case when a more extensive collection of linguistically forceful texts applicable to both private and collective devotion, was made available for the wider public of believers. This is demonstrated by the later history of the work which is not restricted by denominational boundaries. The essay also covers some aspects of the Unitarian culture of devotion, which due to the circumstances remained in manuscript for a long time. The parts of the essay dealing with the 17th century serve as an encouragement for people living within ecclesiastical frameworks today to get involved in the research of devotional literature which, until the 17th-18th century, could not extend beyond the medium of manuscripts. The next essay explores the ways nonadorantist Christology changed the eschatological ideas of Unitarians, including the concepts of millenarianism (also called chiliasm) concerning the earthly reign of Christ. The essay explores different views, comparing them sometimes in a negative, sometimes in a more affirmative and constructive way. This is the first attempt at such an overview in critical literature.

The two final essays will hopefully prove useful to close the overview of the peculiarities of reception with essays which, as contrasting material, shed light on the wider contexts of the presence of Thomas More and Francis Bacon in Hungary and Transylvania.